

LAMY Julien,

Sous la direction de M. le professeur Jean-Jacques Wunenburger,

Doyen de la Faculté de philosophie de Lyon

La pensée nomade

Mémoire de DEA – Étude des systèmes
Faculté de philosophie – Université Jean-Moulin Lyon III
Première session – Mai 2003

Sommaire

Introduction.....	p. 3
Première partie : <i>Pistes méthodologiques</i>	p. 11
Deuxième partie : <i>Penser l'espace</i>	p. 55
Troisième partie : <i>Le paradigme nomade</i>	p. 111
Conclusion en forme d'ouverture.....	p 163

Introduction :

Pensée, espace et être-au-monde

L'expérience la plus courante nous met en présence d'une réalité mouvante, fuyante, multiple. Celui qui prête l'oreille aux rhapsodies des sensations ne peut que se rendre compte de la multitude des choses qui se présentent à ses sens et à son esprit. La réalité se produit sous le masque du divers, elle change sans cesse de visage et se transforme à l'infini à la façon de Protée. Nous avons affaire à une pluralité nomade, errante, fragmentaire du réel. Or nous nous efforçons de nous représenter un monde stable, régi par des lois, des constantes, des cycles de répétition. Qu'il s'agisse du monde physique ou du monde proprement humain, tout se passe comme si le changement était relégué au statut d'apparence et de simulacre, comme si quelque principe de stabilité se cachait sous les réalités mouvantes que nous côtoyons pour en expliquer les trompeuses métamorphoses. Les physiciens se sont dans cette optique attachés à mathématiser le monde pour en dégager des lois fixes par-delà la diversité sensible. La science technicienne naît avec Galilée, Newton et Laplace : le monde est régi par un déterminisme strict, comme s'il se disait des rouages parfaits d'une trop régulière mécanique d'horlogerie universelle. En philosophie, Descartes nous renseigne sur le caractère trompeur des sens, sur les égarements de la pensée induits par les *sense data*. Le sensible ne peut alors qu'apparaître suspect, comme devant être pris en charge par un entendement pour qu'émerge en lui une certaine intelligibilité. Tout cela converge dans une approche du réel consistant à privilégier le non-changeant, ce qui reste identique à soi et constant par-delà les apparences de modification. Platon nous invitait déjà à nous détourner des réalités sensibles pour considérer les essences intelligibles éternelles qui demeurent identiques à elles-mêmes de façon immuable. Le christianisme a lui aussi largement participé de cette entreprise de dépréciation du monde sensible, en condamnant la réalité terrestre par déférence au royaume éternel et transcendant de Dieu. La portée de ces tendances dépréciatives du sensible mouvant et de la réalité terrestre plurielle est lourde de conséquence du point de vue éthique : l'homme se trouve jeté dans un réel littéralement coupé en deux, schizoïde, l'un plus réel parce que non changeant et l'autre discrédité parce que fuyant et flottant.

C'est ce que Nietzsche identifie comme nihilisme et dépréciation de la vie. La philosophie, qui s'attache par exemple à l'observation et à l'explication rationnelle des dynamiques de la nature physique avec les présocratiques, peut dégénérer en pure métaphysique formelle. La calomnie chrétienne de l'ici-bas et la condamnation platonicienne du sensible en sont des illustrations éclatantes. Elles résultent d'une valorisation du stable et du permanent. Il s'agit alors pour le penseur digne de ce nom de ne penser que les objets de la *metafisica specialis*, à savoir Dieu, l'Âme et le Monde, ou encore les objets métaphysiques transcendants que sont la Vérité, le Bien, l'Un. Avec les philosophes grecs de l'Antiquité, la

réflexion est encore en prise avec la réalité concrète. Si le dialecticien de Platon s'élève des choses sensibles vers les Idées intelligibles, il opère ensuite un mouvement descendant des idées vers les objets : il s'agit de saisir la vérité de l'Idée pour cerner un objet concret et l'identifier en ce qu'il est. Par ailleurs, la vérité doit conduire, dans ce cadre culturel hellénistique, à la vertu qui constitue le bonheur du sage. Il n'y a alors pas de séparation entre la théorie et la pratique, la vie bonne et éthique dépendant de la théorie et étant éclairée par elle. Quand le Socrate de Platon interroge de jeunes gens sur l'agora, le dialogue tourne certes toujours autour de problèmes de définition et de distinctions conceptuelles. Mais s'il faut savoir distinguer entre le sophiste, le politique et le philosophe, c'est qu'il en va de la santé de la cité et de l'âme. Les travaux de discrimination identitaire et de conceptualisation ne sont donc pas de simples verbiages quand ils sont indissociables de tout un versant éthique et pratique. Car le but n'est pas la vérité pour elle-même, mais la conduite de la vie éclairée par la raison. Il est question d'inventer une possibilité d'existence, de vivre une vie philosophique guidée par la raison. C'est quand il s'aveugle par les seules tentations de La Vérité que le philosophe manque le sol concret et le substrat existentiel desquels émerge sa pensée et desquels la réflexion se nourrit. Les abstractions formelles prennent dans cette optique le pas sur les réalités concrètes que nous percevons et avec les quelles nous sommes quotidiennement en interférences. Il en découle nécessairement un oubli de la vie concrète et/ou une dépréciation de celle-ci, qu'il s'agisse du lieu de vie, de l'alimentation, du climat ou encore du mode de vie.

Or, ces égarements de la raison philosophante loin des réalités sensibles et mondaines ont conduit à occulter ce que veut dire être homme, à voiler ce que signifie vivre dans la réalité terrestre. Être homme, c'est avant toute chose être là, précipité dans le monde, avant même d'en avoir conscience. C'est vivre sur la terre en tant que mortel et habiter le monde, non pas fuir la réalité terrestre pour une réalité supra-mondaine jugée *a priori* et par essence supérieure. L'habitation est plus qu'un simple comportement de l'homme parmi d'autres, comme le travail ou le loisir. Habiter le monde est irréductible au fait de posséder un logement et d'y séjourner. Comme l'a vu avec acuité Heidegger, l'habitation renvoie à la manière dont les hommes ont sur terre. L'habiter se présente comme dimension fondamentale de l'être homme, bien que souvent oublié et impensé comme trait essentiel de la condition terrestre de l'existence humaine. Tout se présente comme si l'homme qui s'oriente dans l'existence par la pensée philosophique était enclin à manquer sa façon d'être au monde ainsi que la proximité d'autres êtres que lui, pour s'enfermer dans des problèmes abstraits et formels. Néanmoins, cette image du penseur comme tendant à se déraciner du monde et de la

vie peut paraître trompeuse, dans la mesure où cette inclination n'est pas inhérente aux structures mentales de l'esprit humain. Elle relève d'une orientation possible de la pensée dans certains cheminements méditatifs et sur certains territoires des paysages de l'esprit. Cette propension affichée et revendiquée à négliger les réalités sensibles pour les grandes abstractions totalisantes, sous couvert de fondement principiel et de justification rationnelle, apparaît plus comme une caractéristique typique de l'image de la pensée qui traverse la tradition métaphysique occidentale que comme une constante universelle de la philosophie. La pensée chinoise, par exemple, ne sépare en aucune façon le corps et la vie quotidienne de la pensée et de la sagesse.

Faut-il toutefois rejeter pour autant la tradition philosophique occidentale ? Est-il pertinent de lui tourner le dos pour accueillir des modes de penser autres ? S'il peut être fécond de cheminer dans d'autres traditions culturelles que celle de la pensée philosophique conceptuelle, afin de renouveler les perspectives et de ressourcer l'esprit au contact de nouveauté, il semble en revanche stérile de la renier d'un bloc. Non seulement parce que tous les penseurs occidentaux ne souscrivent pas à l'abstraction totalisante, mais aussi parce que les philosophes rationalistes peuvent nous faire découvrir des pistes de réflexion stimulantes et atypiques. Par ailleurs, nous verrons émerger en creux de nos développements l'idée selon laquelle il n'y a pas qu'un seul type de rationalité et selon laquelle la raison pure n'est qu'un pôle possible de la rationalité. Dans cette perspective, nous nous attacherons à interroger en direction de la dimension fondamentale de l'être humain qu'est l'habiter en jouant certains problèmes classiques de la tradition philosophique occidentale. Il nous faut ici en énumérer quelques-uns de façon nette, dans la mesure où ils n'apparaissent que de façon diffuse dans nos développements, pas toujours explicitement formulés dans les termes philosophiques usuels : comment discerner une chose d'une autre ? Comment penser et conceptualiser les multiplicités singulières que nous percevons, tout en évitant à la fois le lyrisme du chaos et la rationalisation excessive, l'éclatement infini qui ne donne aucune prise à la pensée et la totalisation abstraite qui la paralyse ? Dans quelle mesure et avec quels outils méthodologiques penser la complexité du monde phénoménal de façon non simplifiante ? Comment articuler le local et le global, le particulier et le général ? Sous quelles modalités penser la relation du dedans et du dehors ? Dans quelle mesure penser le monde, la terre sur laquelle nous essayons de vivre, sans perdre de vue les nuances de la vie et les dissoudre dans une vue englobante et totalisante ? Ces pistes de travail nous permettent maintenant de laisser surgir le problème global sous-jacent à l'ensemble de nos développements : comment l'homme habite-t-il ? Dans quelle mesure et sous quelles modalités l'homme habite-t-il la

terre ? La généralité de ce problème essentiel de l'être au monde de l'homme nous condamne à de pures abstractions si nous ne le distribuons pas en de multiples interrogations précises qui donnent corps aux enjeux de notre propos. Pour donner une image, nous dirons qu'il est nécessaire de dégager les problèmes-rhizomes concrets qui naissent au milieu de l'espace de réflexion que constitue le problème de l'habiter. Le nœud gordien de l'affaire consiste dans la question de l'expérience de l'espace par le corps. Tel est le point sensible dont il sera nécessaire de démêler les multiples ramifications. Car si l'homme est fondamentalement un être qui habite la terre, avec tout ce que cela suppose et implique, il est en prise avec la réalité terrestre par le corps et ses mouvements dans l'espace. C'est par le corps que nous sommes présents au monde qui émerge du rapport que nous entretenons avec l'espace terrestre (géographique). Et la pensée, entendue comme émanation du corps, ne peut affleurer et surgir que notre expérience sensible de l'espace. La pensée n'est ni incorporelle ni acosmique. Pour le dire en des termes peu orthodoxes, la pensée ne sort pas de « nulle part », bien que son exercice nécessite une certaine forme d'abstraction et une certaine dimension de généralité, et bien qu'elle apparaisse souvent comme mise à distance du réel immédiatement tangible.

La pensée nous paraît donc intimement liée à l'espace. Elle semble indissociable de l'expérience que nous faisons de l'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous séjournons auprès des choses et habitons le monde. Il n'est pas question de déterminisme strict du milieu sur les individus. Notre propos ne se situe pas dans ce genre de perspective. Il s'agit de méditer les rapports qu'entretiennent la pensée et l'espace, le dedans de la subjectivité et l'espace du dehors. Nous proposerons dans ce sens une hypothèse de travail, irréductible à un fondement principal mais consistant en un postulat régulateur orientant la recherche de façon immanente. Cette hypothèse trouve une expression concrète dans le fait de questionner progressivement en direction de l'espace sensible, afin de voir quels sont les rapports de l'espace concret avec l'espace mental et leurs conséquences, car l'expérience de l'espace concret renvoie à une sensation du monde permettant une intelligibilité. Nous subsumerons cette hypothèse par le concept de pensée nomade.

Toutefois, parler de pensée nomade peut au premier abord surprendre, bien que nombre de penseurs du 20^e siècle aient parlé de nomadisme. Il paraît légitime d'être interpellé à voir ces deux termes si intimement réunis, dans la mesure où le lien entre pensée et nomadisme n'est pas évident. Le terme de nomade est d'ailleurs peu courant en considération de l'histoire de la philosophie, voire inexistant. Cela mérite que nous nous y arrêtions quelque peu, sans pour autant anticiper sur nos développements ultérieurs dans cette ouverture introductive,

dans la mesure où leur association sape l'intelligibilité que nous avons usuellement de ces deux termes. Dans quelle mesure la pensée peut-elle être nomade ? Est-ce à dire que le penseur voyage dans une sorte d'espace mental de même que les nomades parcourent des espaces physiques ? Ou bien ne s'agit-il que d'une perspective métaphorique, destinée à donner une image de ce en quoi consiste une certaine manière de penser ? Tout ce que nous pouvons dire pour l'instant, c'est que nous sommes embarqués dans certains espaces de pensée et de significations, desquels se dégagent des ouvertures à de nouveaux champs eidétiques et des perspectives nouvelles quant à la pratique concrète de la philosophie. Le concept de pensée nomade nous propulse hors des sentiers battus de la tradition philosophique, *extra muros*. Il nous confronte au dehors de l'intériorité du sujet constituant et nous force à mettre la pensée en relation inter-relationnelle avec l'espace du dehors. C'est à cette nervure des perspectives que se rattache le problème de l'être au monde de l'homme comme habitation. Car la pensée nomade implique tout un *ethos*, c'est à dire une certaine manière d'habiter le monde et d'être présent aux choses sur le mode d'une relation étroite de la pensée avec son dehors.

Dans cette brèche viennent s'intercaler de multiples ramifications du problème. La pensée nomade ouvre un espace réflexif à entrées multiples. C'est pourquoi il nous faut mettre au jour des pistes nous permettant d'avoir une vue globale des problèmes et des enjeux, tout en cheminant en à travers les connexions locales des éléments qui les font surgir. Dans un premier temps, il nous semble nécessaire de préciser que la pensée nomade telle que nous la dégageons ici ne relève pas d'une simple transposition de ce que serait la structure de pensée à l'œuvre dans le nomadisme tribal étudié par les ethno-anthropologues. Il s'agit au contraire de suivre les traces d'une manière de penser que nous qualifions de nomade, de dévoiler un penser dans une perspective nomade tel qu'il est possible d'en repérer des indices dans la pensée philosophique contemporaine. A partir des glissements de perspective inaugurés au 19^e siècle par le romantisme et des ruptures fondamentales opérées par Nietzsche avec la pensée qui se voulait sédentaire (arrimée à des principes transcendants et à des fondements métaphysiques), une nouvelle manière d'appréhender le déploiement de la pensée et de déterminer ce que signifie penser s'est faite jour. C'est avec le nomadisme intellectuel de Kenneth White et la nomadologie de Gilles Deleuze que la pensée nomade trouve ses expressions les plus stimulantes et les plus pertinentes d'un point de vue philosophique. Nous poursuivrons ainsi notre cheminement sur la voie du nomadisme avec ses penseurs comme compagnons de route, afin de tenter la mise au jour d'une systématité ouverte, non linéaire et archipelagique. C'est à dire qu'il s'agit de penser avec eux la variété

et le changement de la réalité terrestre sans les mutiler, les arraisonner ou encore les passer à la question d'une rationalité excessive et alterophobe. C'est que la philosophie manque d'ordinaire de précision. Les systèmes philosophiques tendent à la clôture, se donnant pour mission d'épuiser le réel dans les cadres restreints des catégories de l'esprit rationnel. Il faut comprendre par-là que les systèmes philosophiques manquent souvent la réalité concrète en voulant lui appliquer des schémas d'intelligibilité pré-formatés, alors que le réel se distribue par des relations rhizomatiques, se disant tout aussi bien de multiplicités singulières, de flux, de mobilités et de variations que de ressemblances, de rythmes cycliques ou encore de continuités. Mais il ne faut pas confondre systématisme et clôture, tentative de penser le réel dans sa globalité et enfermement dans des catégories de pensée figées. Il semble en effet possible de combiner rigueur de l'esprit et sens de la nuance, discernement et ouverture aux multiplicités que nous percevons directement dans le monde terrestre. C'est le sens profond de la pensée nomade, dans la mesure où il s'agit de s'aventurer dans une exploration ouverte de la réalité pour inventer de nouvelles possibilités d'existence. Les enjeux théoriques se prolongent ici dans un archipel de réflexion orienté par l'enjeu ultime que constitue une habitation intelligente et sensible de la terre. La pensée nomade s'inscrit dans une perspective philosophique selon laquelle vie et pensée sont intimement liées et s'interpénètrent. Il s'agit d'appréhender la philosophie comme mode de vie éveillé à lui-même et nécessitant un rapport au monde complexe, impliquant autant sensations, affects, sentiments, désirs et fictions que pensées, concepts et idées. Autrement dit : penser le monde dans un rapport étroit avec le dehors de la pensée que constitue l'espace géographique, afin d'explorer de nouvelles possibilités d'existence et d'habiter la terre de façon inédite à partir du cercle de surgissement des pensées émergeant des mouvements du corps dans l'espace concret.

Dans cette perspective, la pensée entretient sur le mode de la rencontre et de l'interrelation un rapport dynamique avec le dehors de la multitude des lieux du monde. A l'arrière plan de notre cheminement se profile ainsi une confrontation avec la façon dont la tradition occidentale a traité de l'espace. Si toutes les grandes philosophies ont réfléchi en direction de l'espace, c'était presque toujours en reléguant l'espace au second plan par rapport au temps. La temporalité se voit toujours mise en avant comme dimension essentielle. Or c'est peut-être dans l'espace que les choses se jouent en ce qui concerne la pensée et l'existence. Le déplacement est important. Il s'agit dans le cadre de la pensée d'aller vers le concret et le sensible par la médiation du corps plutôt que du côté de l'abstraction formelle. Tout se profile comme si la pensée était inséparable de l'étendue et de l'espace. Contre Descartes, il nous semble possible de parler de *mens extensa*. La pensée est reliée à l'espace

physique et se déploie dans des espaces qui lui sont propres. Elle se révèle par ailleurs en se déplaçant par le corps. La pensée s'amplifie par l'espace physique en vue d'activer un espace mental. Ce qui importe ici, c'est l'idée de schématisation et de visualisation. Nous méditerons donc sur le passage de l'espace extérieur à l'espace mental et nous attacherons à l'analyse d'un « schématisation spatiale ». Il nous faudra en ce sens approfondir les notions de médiations, de schèmes médiateurs et d'images médiatrices schématisantes. Car la pensée nomade a à voir avec toute une imagerie spatiale et avec des déclinaisons de la spatialité telles que le lieu, la perspective, le paysage, l'horizon. Et la direction, l'orientation, la perspective n'existent pas avant le trajet mais sont créées par lui. De sorte que nous tenterons de mettre au jour au terme de notre parcours un paradigme nomade transcendantal, c'est à dire la matrice dynamique et immanente qui oriente la pensée nomade dans ses cheminements.

Première partie :

Pistes méthodologiques

Préambule :

Pourquoi parler de pistes ?

Parler de pistes méthodologiques nous place d'emblée dans une certaine ambiance de la pensée. Si l'on creuse du côté de l'étymologie, nous remarquons que le terme de méthode vient du grec *methodos*, qui signifie littéralement le chemin. Qu'est-ce que cela a à voir avec ce que nous entendons usuellement par le terme de méthode ? En philosophie, la méthode est un ensemble de démarches, élaborées par le penseur lui-même ou héritées d'autres philosophes, que suit l'esprit pour découvrir et démontrer la vérité. Il s'agit d'un procédé inventé pour obtenir certains résultats auparavant envisagés et déclarés souhaitables. La méthode renvoie à une logique de raisonnement et à une organisation de la recherche selon des principes. Descartes, par exemple, expose dans le *Discours de la méthode* sa conception de l'idée claire et distincte et de la chaîne des raisons permettant d'atteindre la vérité. Dans cette perspective, la méthode renvoie à une discipline et à des règles de la pensée. A partir des principes normatifs qu'il pose, le philosophe trace alors comme un plan et déploie les démarches raisonnées qui lui permettront de parvenir à son but. Cette approche de la méthode pose cependant problème avec la pensée nomade. Les points que nous venons d'évoquer semblent en effet en contradiction avec ce que nous avons esquissé dans notre introduction. Car la méthode, ainsi conçue comme développement d'une démarche raisonnée et codifiée à l'avance pour parvenir à un but déjà préalablement défini (en l'occurrence ici la vérité comme *adequatio intellectus et rei*, adéquation de l'esprit et de la chose), renvoie plus à une pensée sédentaire que nomade. En caricaturant, on peut dire qu'il s'agit d'une procédure et d'une technologie des énoncés. Le penseur campe sur ses positions, juge à partir du socle de principes statiques et normatifs sur lequel repose sa pensée. Néanmoins, toute entreprise philosophique requiert une certaine rigueur dans la démarche. Comment concevoir une méthode souple et dynamique ? Dans quelle mesure mettre en œuvre une méthode nomade ? Et dans quel sens faut-il entendre le terme de méthode quand on l'associe au nomadisme et à la pensée nomade ?

C'est tout le sens du titre que nous avons donné à notre première partie, à savoir l'expression de « pistes méthodologiques ». La notion de piste déplace le sens du terme de méthode et le libère pour d'autres significations. Pour éclairer cette affirmation, il est nécessaire de revenir à l'étymologie. Le grec *methodos* est constitué de *meta*, signifiant « vers », et de *hodos*, signifiant « le chemin ». La méthode, c'est donc aller vers un chemin, se

diriger en direction d'un passage, se mettre à la recherche d'un itinéraire. Il s'agit plus de se mettre en route, de découvrir un cheminement, que de suivre une voie toute tracée. Parler de piste peut alors apparaître redondant, dans la mesure où une piste est un genre de chemin et renvoie au même champ sémantique. Il est cependant possible de creuser les apparences pour aller vers quelque chose d'essentiel. Une piste est un chemin qui conduit quelque part, à quelque chose ou à quelqu'un. Mais une piste c'est aussi un chemin ou une route non revêtue. Une piste n'est pas clairement distincte de l'espace qui l'entoure. On ne peut en déterminer une fois pour toutes les contours et les formes. La piste se caractérise par une certaine indétermination et prend forme avec celui qui la trace en la parcourant. La piste transamazonienne n'est ni une autoroute, ni un grand boulevard. Il s'agit tout au plus d'une voie susceptible de variations. En ce sens, la piste est un comme un « fractal », tel que le définit Benoît Mandelbrot, à savoir un objet dont on ne peut pas dessiner les contours dans le détail et avec exactitude.

La piste associée à la méthode se présente donc dans le cadre de la pensée nomade comme un « se diriger sur une voie non balisée vers un lieu relativement indéterminé ». La méthode nomade conduit hors des sentiers battus. Il n'y a pas de signalisation précédant la marche du penseur et orientant par avance sa pensée. Quel est le sens concret de ces métaphores ? Quel transport de sens peut-on leur donner sur un plan plus conceptuel ? La méthode nomade est une méthode expérimentale. Il faut entendre par-là qu'il ne s'agit pas de forger des théories qui prédéterminent une fois pour toutes les investigations philosophiques dans une seule direction. La méthode nomade ne consiste pas à se fixer sur des hypothèses figées qui ferment et cloisonnent la recherche. Penser dans la perspective d'une méthode nomade n'est cependant pas réductible à une dérive anarchique et tous azimuts de l'esprit. La méthode nomade est certes anarchique, étant entendu que l'anarchie n'est pas synonyme de chaos amorphe, mais renvoie à l'absence de principe organisateur transcendant et *a priori*. La méthode nomade de la piste méthodologique se présente comme une démarche qui porte en elle son principe de développement. Elle consiste à mettre en œuvre un cheminement de pensée dynamique, indéterminé quant à sa signification ultime et toujours susceptible de se renouveler. Le schème est ici celui du jeu comme activité produisant ses propres règles au fur et à mesure de son développement, c'est à dire celui d'un jeu évoluant de façon anémique en cercles concentriques et par distribution.

Notre recherche sera donc une sorte de pérégrination philosophique sur la piste de la pensée nomade, s'essayant à en dévoiler les multiples significations dans les plis et replis de

son épaisseur propre. Dans cette perspective, plusieurs angles d'approche peuvent nous permettre d'entrer dans l'espace flottant de la pensée nomade. Le nomadisme considéré dans une perspective philosophique permet des entrées multiples, parfois connexes. D'où partirions-nous ? Par quel biais entrerions-nous dans l'analyse ? Il est ici possible de se référer à la deuxième couche de sens que recouvre la notion de piste. Car si une piste est un chemin, elle est aussi la trace que laisse un animal sur le sol où il a marché. La piste est orientée par des indices, dans la mesure où un indice est un signe qui nous oriente vers un objet dans un premier temps indéterminé. Le travail d'investigation policière en est une illustration possible dans un autre contexte : à partir d'indices découverts sur le lieu du crime, il s'agit de remonter une piste menant à l'auteur du forfait. De sorte que l'indice renvoie à un objet singulier, dont il est la trace inscrite dans un certain lieu. Nous entendons ainsi l'expression « piste méthodologique » dans le sens de cheminement suivant des indices, des traces.

Il est nécessaire de préciser l'« esprit » de cette démarche après en avoir dégagé la « lettre ». S'il s'agit de s'engager sur une voie suivant les traces identifiables de la pensée nomade, suivre la piste n'est pas synonyme de pister. Nous n'allons pas traquer la pensée nomade pour la passer à la question, pour la placer sur le chevalet de torture d'une raison excessive. La piste méthodologique de la pensée nomade que nous suivrons dans un premier temps consistera au contraire à se situer dans un certain trajet de la pensée. Qu'est-ce que cela veut-il dire ? Quel est le sens de cette éclaircie d'une trajectoire de la pensée ? Nous pouvons faire une analogie avec ce que fait Heidegger dans la conférence de 1954 intitulée « La question de la technique »¹. De même que Heidegger replace l'entente de l'essence de la technique moderne dans la perspective de la *τέχνη* et de la *ποίησις* grecques pour voir où en est, de même il faut remonter aux « ancêtres » de la pensée nomade pour en saisir la portée. Comme toute analogie, cette référence au travail de Heidegger quant à la technique moderne est partielle et limitée. La pensée de Heidegger est complexe, sa terminologie propre et son développement spécifique. Notre propos vise simplement à mettre au jour la nécessité de faire quelque chose qui serait comme une généalogie. Il va s'agir de faire comme la préhistoire des glissements de perspective qui ont permis l'émergence en philosophie d'une perspective telle que le nomadisme. Nous en dégagerons des aspects concrets du mode de penser nomade ainsi que les modes d'appréhension de la pensée qui s'y dévoilent.

¹ HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, trad. par André Préau, Paris, Gallimard, TEL, 1958.

I- Généalogie de la pensée nomade

En philosophie, les concepts sont l'équivalent des gènes en ce qui concerne le vivant. Il nous faut donc remonter aux sources de la pensée nomade. Quelles sont-elles ? Il semble possible d'en repérer des prémisses chez certains philosophes, que ce soit en creux de leurs analyses ou qu'il s'agisse de qualités inhérentes à leur philosophie. La démarche généalogique n'est cependant pas historique *stricto sensu*. Nous nous situons en effet plus dans la perspective d'une filiation spirituelle, résultant d'affinités et d'attitudes philosophiques proches, que dans le cadre strict d'influences ou de dépendances historiques. Ce que nous pouvons dire pour le moment, c'est qu'une recherche généalogique révèle des connexions inattendues et des espaces de rencontre où apparaissent certaines tonalités de la pensée. Bien qu'irréductibles les unes aux autres, certaines philosophies présentent des parentés dans leurs approches. Nous pouvons faire une analogie : de même qu'à partir d'une localité il est possible de suivre des lignes qui mènent sur un ailleurs, dont l'horizon immédiat est une région ou un territoire au climat propre, de même il est possible à partir de certains philosophes d'évoluer en cercles concentriques vers une certaine « ambiance » de la pensée qui a rendu possible l'émergence de ce que nous appelons la pensée nomade.

A- Les nomades de la Critique de la raison pure

Le mot « nomade » est peu courant en philosophie. Les occurrences du terme, peu répandues, interpellent le lecteur à leurs rencontres. Dans la première préface de la *Critique de la raison pure*, datant de 1781, Kant parle de certains nomades : « Au début, sa domination [il s'agit de la Métaphysique] était, sous l'administration des *dogmatiques, despotique*. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu par suite de guerres intestines, en une pleine *anarchie*, et les *sceptiques*, une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social. Mais comme par bonheur ils étaient peu nombreux, ils ne pouvaient empêcher les dogmatiques de chercher toujours à le rétablir à nouveau, sans plan cependant sur lequel ils seraient tombés d'accord »². Avant de chercher à entendre le sens de l'emploi du terme de « nomades » dans ce cadre kantien, il est nécessaire de restituer ce texte dans son contexte et

² Kant, *Critique de la raison pure*, Préface à la première édition, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1980, p. 32.

dans une vue d'ensemble de la pensée kantienne. Sans ce préalable, la porte serait ouverte à l'utilisation idéologique de ce texte, c'est-à-dire à l'utilisation des propos de Kant comme prétexte pour servir notre recherche. Quel est, tout d'abord, le but de la première des trois Critiques ? Qu'est-ce que Kant cherche à y montrer ? Si Kant cherche à résoudre le problème précis de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, comme il le dit dans l'introduction, l'un des versants essentiels de la critique de la raison pure est la mise en demeure de la métaphysique et de son dogmatisme.

C'est ce dernier point qui nous intéresse ici, dans la mesure où il constitue un point de convergence entre ce texte de Kant et la généalogie de la pensée nomade. Le fil conducteur de la première préface de la *Critique de la raison pure* est en effet la critique de la métaphysique dogmatique, identifiable dans la tradition héritée de Leibniz et réactualisée notamment par Wolf. Dès le début de la préface, Kant parle d'un embarras de la raison inhérent à sa nature. Cet embarras renvoie à la métaphysique comme science qui s'élève au-dessus de l'expérience et qui répond à un besoin de la raison humaine. La raison ne peut écarter certaines questions, auxquelles elle ne peut cependant pas répondre. Il n'y a ainsi pour la raison que contradictions et conflits dans la recherche d'une vérité métaphysique. Kant parle même de la Métaphysique comme « champ de bataille de [...] combats sans fin »³. Si la Métaphysique est le lieu de querelles d'école, c'est qu'elle est un mode de connaissance qui procède par des principes qui tendent à s'élever au-delà de toute expérience possible. Or sans pierre de touche en prise avec l'expérience, la connaissance se fait dogmatique, illusoire et sans fondements légitimes. De sorte que Kant veut opérer une critique de la raison pure, afin de déterminer les bornes (*de facto*) et limites (*de jure*) du pouvoir de connaître humain. Cette critique opérée, la métaphysique ne pourra plus prétendre à la connaissance vraie et objective.

Toutefois, quel est le rapport entre la critique de la Métaphysique et les nomades que sont les sceptiques ? En quoi les sceptiques peuvent-ils être qualifiés de nomades ? Et quels sont les philosophes sceptiques que vise Kant et qui se comportent à la manière de nomades ? Après avoir restitué, de façon certes rapide et schématique, le contexte global de la première préface de la première Critique, il nous faut maintenant expliciter le passage que nous avons cité sous cet éclairage. Le qualificatif de nomades pour les sceptiques dont parle Kant renvoie aussi à la critique de la Métaphysique. Les philosophes en question sont en effet les empiristes sensationnistes anglais, dont principalement Locke et Hume, qui se sont attachés à abattre la

³ *Idem*, pp. 31-32.

Métaphysique. Ils ont tous deux posé la question des limites de la connaissance humaine et mis en question la prétention humaine au savoir absolu et suprasensible.

C'est en empiriste que Locke pose le problème de l'origine et des limites de la connaissance. Contre Descartes, Locke affirme qu'il n'y a pas dans l'esprit d'idées innées, c'est-à-dire nées avec nous antérieurement à l'expérience. C'est pourquoi le maître mot de la connaissance est chez Locke l'expérience. L'image que le philosophe anglais donne pour illustrer son propos est la métaphore de la page blanche : notre esprit est, au commencement, une page vide de caractères. Toutes nos idées, tous les objets de la pensée, proviennent ainsi de la sensation et de la réflexion. L'esprit humain se définit comme le lieu d'inscription et de recoupement d'informations venues du dehors. De sorte que Locke répudie toute visée métaphysique, toute tendance à la connaissance qui prétendrait s'élever au-delà du sol stable de l'expérience. L'entendement humain ne peut connaître que ce qui vient de l'expérience.

Toutefois, selon Kant, la « physiologie de l'entendement humain »⁴ de Locke n'est pas parvenue à mettre un terme aux querelles des philosophes et aux prétentions métaphysiques. C'est plutôt vers Hume que notre recherche doit s'orienter. Kant avoue par ailleurs lui-même, dans un autre texte que la *Critique de la raison pure*, que la rencontre de Hume a été déterminante pour le développement de sa propre pensée : « Je l'avoue franchement ; ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique »⁵. Kant a été réveillé par Hume. Pour quelles raisons ? Qu'est-ce que la pensée humienne a de caractéristique et de propre par rapport aux philosophies des autres empiristes anglais ? Hume reprend certes les thèmes de l'empirisme, mais il pousse l'empirisme jusqu'au scepticisme. Le scepticisme humien n'est pas le doute radical pyrrhonien, caractérisé par une suspension totale du jugement. Bien que ne croyant qu'à l'expérience et partant des faits, rejetant toute hypothèse métaphysique, Hume se borne à ébranler la connaissance et à souligner ses limites, à la différence d'un Locke qui s'avère finalement dogmatique dans l'élaboration de sa théorie de la connaissance. Ce dernier partait en effet de la réalité du monde extérieur en posant que l'intelligibilité de ce dehors imprimait dans la conscience les premiers linéaments de l'intelligence.

Avec Hume, l'édifice de la science est ramené à un ensemble de croyance et ce que nous nommons la connaissance se réduit à une nécessité purement subjective engendrée dans notre esprit par l'expérience et l'habitude. La causalité, par exemple, loin d'être appréhendée

⁴ *Ibidem*.

⁵ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, p. 13.

par la raison, est le fruit d'une habitude mentale, d'un comportement acquis par la répétition. Quand je dis que l'eau bout à cent degrés, j'associe deux idées en fonction de l'habitude. De sorte que c'est dans l'esprit et non dans la réalité que la causalité se manifeste. C'est par habitude, non pas par suite d'une nécessité inhérente aux choses, que j'infère, dès qu'un objet apparaît, qu'il va s'ensuivre un autre objet déterminé.

Néanmoins, en quoi une pensée telle que celle de Hume peut être qualifiée de nomade dans la perspective ouverte par Kant dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* ? Le point de convergence est explicitement souligné par Kant : le nomadisme a à voir avec le scepticisme. En rester à ce niveau d'analyse n'est cependant ni suffisant ni fécond. Le liant des analyses que nous venons de faire sur la base du texte de Kant est le triptyque du scepticisme, du refus de la métaphysique et de l'importance de l'expérience concrète. Kant utilise une métaphore politique pour expliquer l'état désastreux de la Métaphysique de la tradition philosophique. Il parle en effet d'anarchie et de rupture du lien social en rapport avec les sceptiques. Le sens de cette métaphore ne parle pas de lui-même. L'hypothèse que l'on peut faire est que Kant, tout en se proposant de dépasser les guerres interminables de la Métaphysique par une critique de la raison et de son pouvoir de connaître, s'inscrit dans la perspective d'une pacification des conflits. Kant cherche l'harmonie et la co-existence pacifique des penseurs sous le règne d'une raison épurée de ses propres illusions et purifiée de ses prétentions métaphysiques quant à la connaissance. C'est pourquoi il ne semble pas nécessaire de s'attarder sur les significations métaphoriques de l'« anarchie » et du « lien social » dans le cadre de ce qui ici nous occupe.

Le point essentiel se dévoile comme étant le scepticisme. Et le sceptique, que nous avons identifié comme étant de façon privilégiée Hume dans le texte de Kant, est un nomade, dans la mesure il pose que l'esprit ne peut ni par la raison ni par l'expérience pénétrer la nature réelle des choses et donc atteindre l'absolu. C'est pour cette raison que Kant dit du nomade-sceptique qu'il a horreur de tout établissement stable sur le sol : la seule base qu'il puisse se donner est l'expérience mouvante et multiple que lui offrent la perception et l'observation. Toutefois, le scepticisme de Hume est un scepticisme mitigé et modéré. Il s'agit de limiter le champ de recherche aux sujets adaptés à la capacité de l'entendement humain. Nous pouvons dégager de la pensée de Hume un aspect embryonnaire fondamental de ce qui sera le nomadisme en philosophie : la confiance aux sens et la répudiation du raisonnement *a priori* qui est étranger à l'expérience. Avec Hume, les études de l'homme ne doivent concerner, en dehors des mathématiques, que les choses existant concrètement. Kant se

souviendra de la leçon de Hume et opérera la rupture métaphysique qui a permis l'ouverture de nouvelles perspectives. Car c'est lui, par le « non sacré » opposé à la métaphysique comme science dans la *Critique de la raison pure*, qui a ouvert la voie à un retour à la réalité concrète, même si Kant lui-même privilégie finalement le transcendantal par rapport à l'empirie et si les penseurs qui viendront après lui déplaceront son héritage et le feront éclater dans de multiples dimensions.

B- L'aurore de la pensée romantique

La piste que nous avons suivie à partir des indices décelés dans le texte de Kant nous a conduit à la critique de la métaphysique, par le biais d'une prise en compte de la pensée humienne et de son scepticisme modéré. Le rationalisme dogmatique de la métaphysique du XVIIIe siècle surdétermine les pouvoirs de la connaissance humaine. Nous pourrions alors considérer la pensée des Lumières comme étant l'une des sources lointaines de la pensée nomade contemporaine. L'*Aufklärung* du XVIIIe siècle pourrait en effet se présenter, en tant que dissolution des prétentions métaphysiques dogmatiques, comme un pivot des glissements de perspective qui ont conduit à la revalorisation de la diversité de l'expérience concrète, revalorisation que nous considérons comme essentielle dans le cadre de la genèse du nomadisme philosophique. Toutefois, une telle perspective serait trompeuse. Pour quelles raisons ? En quoi la philosophie des Lumières, dont la pensée de Kant est une mutation, ne satisfait pas aux réquisits de notre recherche ? La critique principale que nous pouvons adresser à Kant et aux Lumières est la surdétermination de l'universel abstrait et du rationnel.

Prenons dans un premier temps le cas de l'universel. Avec la pensée des Lumières, la singularité apparaît comme un véritable péché contre l'esprit : seul compte l'avènement de la vérité universelle. Par la lumière de la raison, les hommes sont sensés pouvoir accéder aux vérités universellement valables, c'est à dire acceptables par tous les hommes, à la condition qu'ils fassent l'effort de se convertir aux exigences de la raison. La singularité se voit ainsi dissoute dans les linéaments de l'intelligibilité globale exigée par la raison.

Dans cette perspective, la philosophie des Lumières avait mis en place une sorte de quadrillage de concepts rationnels et de normes universelles, véritable filet dans lequel devait être pris au piège la totalité du réel. Tous les objets se voyaient alors étiquetés, classés et estimés dans un gigantesque répertoire statique et clos. Si le projet encyclopédique se destinait à constituer une compilation des savoirs, en vue de réactiver de façon biaisée (et peut être non consciente d'elle-même) le projet leibnizien de *mathesis universalis*, il n'en demeure

pas moins un outil idéologique en faveur des valeurs universelles abstraites : le savoir est rationnel ou n'est pas. Car par l'imposition d'un critère de rationalité excessif, ce sont toutes les composantes de la connaissance non compatibles avec le modèle choisi d'intelligibilité qui se voient rejetés dans les marges du savoir. Tout ce qui n'est pas rationnel et universel se voit catalogué comme l'Autre du savoir, comme obstacle obscur à la lumière de la vérité universelle. C'est pourquoi la singularité ne peut être que dévaluée et mise en défaut, elle qui n'est qu'un accident de l'universel.

Or, la mise en demeure de l'individuel et du particulier a pour corollaire nécessaire l'oubli délibéré de la réalité concrète. L'idéalisme de Kant en est une illustration manifeste. Avec Kant, c'est le sujet transcendantal, le Je pensant, qui est le centre des jugements valides. Kant accomplit la révolution copernicienne en philosophie : le sujet pensant structure et informe le réel. Mais ce sujet impersonnel est un principe abstrait dépourvu de toute réalité empirique. L'homme est dans le cadre de ce paradigme intellectualiste un sujet désincarné, caractérisé par le rejet de tout ce qui concerne le domaine du corps et de la réalité biologique hors de la sphère de la pensée légitime, limitée au rationnel.

De sorte qu'émerge de ce que nous venons d'esquisser grossièrement à propos des Lumières et de la philosophie de Kant la nécessité d'un nouveau point de départ. Peut-on distinguer dans cette époque de l'histoire de la philosophie une dissidence aux Lumières et à la philosophie de Kant ? La pensée romantique naissante ne permet-elle pas d'ouvrir d'autres perspectives ? Le romantisme, qui se développe en Allemagne dès la fin du XVIIIe siècle et éclate en France dès 1820, fut une révolution totale et non pas un simple mouvement littéraire. Cette révolution toucha en effet tous les domaines de la culture : la philosophie, la religion, la mythologie, la musique, la peinture, l'histoire, la politique, les sciences de la nature, la médecine et bien entendu la littérature. En quoi consiste le romantisme en philosophie ? Quelles sont les dimensions fécondes de la pensée romantique pour notre entreprise généalogique ? La diversité des penseurs que l'on qualifie de romantiques ne permet pas de livrer une définition totalement arrêtée de la philosophie romantique.

Toutefois, il est possible de mettre en relief des zones de convergence et des espaces de rencontre. Dans un premier temps, nous dirons que l'une des sources d'inspiration du romantisme est un goût du concret qui distingue les philosophes romantiques d'un Kant ou d'un Fichte. Le premier pôle de la révolution romantique est en effet l'attachement au concret, à l'expérience, au sensible, à la perception. Au lieu de s'enfermer dans l'étude des principes abstraits de la connaissance, il s'agit avec le romantisme de se tourner vers l'être personnel

comme expérience de vie inscrite dans une réalité cosmique dont on ne peut faire l'économie. Les romantiques redécouvrent et revalorisent le moi concret, singulier, vivant et se développant dans le monde, sans pour autant verser dans le pur subjectivisme.

C'est ce qu'indique clairement Georges Gusdorf dans son ouvrage sur le romantisme : «Enraciné dans le temps, situé dans l'espace, le moi sujet se découvre une différence spécifique, logée dans l'épaisseur du réel»⁶. C'est parce qu'il se sent enraciné dans l'épaisseur du réel que l'homme romantique ne sombre pas dans ce que l'on pourrait appeler un égotisme subjectiviste cantonné dans les marges de la réalité humaine. Car le réel reprend son autonomie vis à vis du sujet, il acquiert une densité propre. La pensée romantique redonne au monde une profondeur et une saveur qu'il avait perdues avec le christianisme et le rationalisme des Lumières.

Comment se traduit cette revalorisation du monde dans sa dimension concrète ? Quelles sont les implications et les conséquences de la prise de position des philosophes romantiques ? Les points que nous allons aborder maintenant constituent le deuxième pôle de la rupture opérée par le romantisme, en réalité des variations du premier pôle introduit plus haut. Plusieurs choses sont à retenir.

La première est la promotion de tout ce qui est de l'ordre de l'affectif, du sentiment, de la passion, du désir, comme dimensions significatives de la réalité humaine. Le romantisme se propose de développer une anthropologie soucieuse d'accueillir les différents niveaux de l'existence humaine. Cela en est ainsi fini de l'impérialisme de l'intellect qui prétendait réduire à néant tout ce qui n'entrait pas dans le cadre restrictif de ses catégories. Il n'est pas possible de dissocier le corps et l'esprit, éléments inséparables constituants d'une réalité humaine unitaire. Les philosophes romantiques, sans cependant exclure la rationalité et sans encenser le pur irrationnel, veulent faire la part de toutes les composantes de l'être homme sans discrimination arbitraire.

La seconde chose que l'on peut prendre en considération se présente sous le masque métaphorique de la «libération» de la nature. L'incarnation de l'homme, directement éprouvée, renvoie en effet à une existence caractérisée par une individualité indissociée, qui se perçoit elle-même comme une partie du tout qu'est la nature. La philosophie romantique accorde une importance fondamentale à la vie de la nature, aux puissances de la nature depuis

⁶ GUSDORF Georges, *Le romantisme*, tome II, L'homme et la nature, Chapitre III : «Intermittences et contradictions», Paris, Payot, 1993, p. 34.

ses plus basses jusqu'à la vie organique. Cette dimension du romantisme est identifiable dans la philosophie de la nature, dont Schelling est le représentant le plus fécond. Tandis que le mécanisme de Descartes ou de Newton détermine des lois qui permettent à l'esprit de passer, selon des lois précises, d'une portion de la réalité à une autre, la philosophie de la nature considère la nature comme un tout qui règle l'action des multiples forces qui agissent en elle. Pour Schelling, la nature est une action vivante et non un produit mort, inerte, que l'on peut étudier *partes extra partes*. La nature est, dans la philosophie de Schelling, activité autonome et constructive d'elle-même, alors que chez Fichte, héritier de la pensée de Kant, elle est un objet de la représentation. La nature n'est plus réductible dans cette perspective à du géométrisable et à du mécanique. Ce qu'il est nécessaire de mettre en lumière dans cette dimension de la philosophie de la nature, c'est l'importance du dynamisme et de la vitalité.

Ce dernier point sera le troisième chose que nous retiendrons dans notre approche globale du romantisme. En privilégiant la nature comme dynamisme et mouvement, la pensée romantique insiste sur l'importance de la vie. Répudiant, comme nous l'avons dit précédemment, le paradigme intellectualiste des Lumières, le romantisme met en exergue la vie comme substrat essentiel de la philosophie. C'est ce que dira Schlegel : «En général, la philosophie ne doit pas choisir pour point de départ un certain niveau de conscience, même élevé ; elle doit procéder bien plutôt à partir de la plénitude intégrale de la vie sous sa forme personnalisée ; elle doit englober toutes les forces de l'homme»⁷. Dans une telle expérience, le philosophe s'efforce de s'identifier au mouvement de la vie, dont chaque individualité propose une expression particulière. De sorte que le philosophe n'a plus, comme le faisait Descartes dans son poêle germanique, à prendre congé de l'existence humaine et de la vie de l'homme dans un monde dynamique qui ne se réduit plus à une simple étendue géométrique. La rupture avec l'intellectualisme consommée, la voie est alors ouverte à une autre conception de la philosophie, à laquelle Nietzsche donnera ses titres de noblesse et à partir de laquelle il nourrira une réflexion à la fois radicalement novatrice et féconde.

C- La brèche nietzschéenne

La philosophie de la nature resitue l'homme et la pensée dans un monde en mouvement, dans une réalité concrète dynamique et vivante. Elle préfigure certains thèmes que la

⁷ SCHLEGEL Friedrich, cité par Georges Gusdorf, *Op. Cit.*, Chapitre V : «Pensée de la vie et pente de la rêverie», p. 66.

philosophie de Nietzsche développera dans son contexte propre. Y a-t-il cependant une continuité entre la pensée romantique et la pensée nietzschéenne ? Est-il légitime de présenter la philosophie romantique, comme notre dernier développement le laisse penser, comme une aurore dont la philosophie de Nietzsche serait un midi ? La continuité historique entre Nietzsche et le romantisme est loin d'être une évidence établie et constatable. Seulement, comme nous l'avons indiqué en exergue de notre introduction à la généalogie de la pensée nomade, nous ne nous situons pas dans le cadre de dépendances historiques strictes. Notre propos vise à établir des ponts et des zones de rencontre fécondes entre des pensées apparemment étrangères dans une perspective *stricto sensu* historique. La ligne de fuite que nous tentons de dévoiler apparaît d'ailleurs plus comme un espace instable, comme une lisière où la pensée serait en déséquilibre que comme une perspective purement continuiste. Car si l'on se réfère à ce que dit Nietzsche du romantisme au fil de ses textes, on s'aperçoit qu'il fustige sans ménagement ce qu'il considère comme décadence, maladie et vieillissement.

La question de savoir ce que sont les romantiques pour Nietzsche consiste en fait chez lui à se demander *qui* sont les romantiques. La question du «qui», que Nietzsche caractérise de généalogique, n'est pas de savoir si tel ou tel philosophe, comme Schelling, Schlegel ou encore Schopenhauer, peut être qualifié de romantique ou non. C'est ce que Gilles Deleuze met en lumière dans son article consacré à Nietzsche dans *Critique et clinique* : «La question *qui* ? ne réclame pas des personnes, mais des forces et des vouloirs»⁸. Or le vouloir romantique est selon Nietzsche un vouloir morbide et pessimiste, caractérisé par des forces réactives. Dans quel sens ? Dans l'avant propos du deuxième livre de *Humain trop humain*, Nietzsche parle du vouloir romantique en ces termes : «Qu'il me soit permis, pour finir, de résumer encore dans une formule mon opposition au pessimisme romantique, c'est à dire au pessimisme des indigents, des malvenus, des vaincus : il existe une volonté de tragique et de pessimisme qui est un signe de rigueur tout autant que de vigueur de l'esprit (goût, sentiment, conscience). Avec cette volonté au cœur on ne craint pas ce qu'il y a de redoutable et de problématique dans l'existence ; on y cherche même ces qualités»⁹.

⁸ DELEUZE Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XII : «Mystère d'Ariane selon Nietzsche», Paris, Minuit, «Paradoxe», 1993, p. 126.

⁹ NIETZSCHE, *Humain trop humain*, II, Avant-propos, § 7, trad. de A-M. Desrousseaux et Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, Collection «Bouquins», 1993, p. 705.

Si en surface il est possible de repérer une certaine continuité entre les thèmes développés par la pensée romantique, notamment allemande, et la pensée de Nietzsche, il n'en demeure pas moins une coloration de la pensée totalement différente dans les deux approches. Nietzsche n'évolue pas dans la même tonalité que les romantiques, même si dans leur sillage il développe et approfondit la perspective d'une base existentielle et affective de la pensée. Car selon Nietzsche le romantisme se caractérise par son pessimisme, c'est à dire par une tonalité affective de l'existence négative. Le romantisme revalorise la vie et la nature à partir d'une critique radicale de la métaphysique dualiste, mais dans le cadre de forces réactives. Le critère nietzschéen de la vie ascendante ou déclinante renvoie la pensée romantique à son foyer de forces réactives : le romantisme porte en lui une vision de l'avenir jaillissant de la faiblesse¹⁰. Toutefois, la critique nietzschéenne du romantisme semble biaisée. Elle est en effet tributaire du prisme d'appréhension qu'est son rapport ambigu à l'artiste Wagner et au philosophe Schopenhauer, autrement dit à sa critique radicale de la modernité menée à partir de cette base. Par ailleurs, quand Nietzsche traite du romantisme, c'est souvent en faisant référence à l'art romantique par contraste avec l'art qu'il qualifie de classique.

De sorte que nous n'insisterons pas sur la véracité et la légitimité du propos nietzschéen sur le romantisme, taxé de sentimentalisme, de fatalisme ou encore de désespoir face à l'existence caractérisé par la fuite de ce que la réalité a de problématique. Une telle recherche n'entrerait d'ailleurs pas dans les cadres de notre étude et ne se révélerait pas féconde pour notre présent propos. L'angle d'approche que nous dégagerons est l'accomplissement dans la pensée de Nietzsche des glissements de perspective repérés dans la philosophie de la nature romantique. La réhabilitation de la nature et de la vie dans la philosophie romantique allemande s'inscrivent dans une vision unitaire. Nietzsche radicalise cette perspective en faisant éclater l'exaltation romantique de l'unité dans une immanence fragmentaire. Dionysos, symbole de l'immanence en devenir chez Nietzsche, est toujours déjà démembré et morcelé. Il n'y a pas d'unité et le Tout encensé par les romantiques est toujours déjà fragmenté. Le monde dionysiaque est devenir perpétuel sans commencement ni fin, flux et reflux de forces en lutte qui n'atteignent jamais qu'un équilibre local et temporaire. C'est le tragique sous sa première forme, à savoir terrifiante et problématique : chaque chose qui surgit est voué à disparaître.

Quelles sont les conséquences de la vision dionysiaque du monde pour la compréhension de la vie et de l'homme ? Qu'en est-il de la vie dans le monde dionysiaque ? La

¹⁰ *Idem*, «Le voyageur et son ombre», § 217, p. 914.

compréhension de la notion polysémique de vie chez Nietzsche passe par les développements nietzschéens sur le corps. Si Nietzsche, par l'intermédiaire de Zarathoustra notamment, insiste sur la nécessité de revenir au corps, c'est dans la perspective d'une célébration de la vie dans l'immanence et la finitude. Cette thématique est celle du retour à la terre, de la fidélité à la terre, dont Kenneth White se souviendra dans l'élaboration de sa géopoétique. Quand Zarathoustra dit que le surhumain est le sens de la terre, il faut saisir par-delà l'épaisseur métaphorique la transvaluation concrète de toutes les valeurs. Selon Nietzsche, l'histoire de la civilisation occidentale est celle du nihilisme et de la dévalorisation de la vie terrestre. La vie a toujours été dépréciée, que ce soit au profit d'une réalité supra-terrestre transcendante ou dans la fuite de la réalité au profit du rêve d'un monde stable et totalement harmonieux. Or il est nécessaire pour libérer le sens de la vie que l'homme devienne affirmateur, qu'il affirme la vie dans l'ici-bas, c'est à dire sous toutes ses formes et dans toute sa polyphonie, jusque dans la souffrance et la mort. Il lui faut célébrer la vie dans la finitude et l'immanence, car la réalité terrestre est la seule réalité.

Dans cette perspective, Nietzsche opère une véritable revalorisation du corporel. Il s'agit moins d'exalter la dimension sentimentale liée au corps que de mettre en lumière le caractère originaire du corps dans l'expérience humaine de l'existence. Critiquant toute attribution à l'homme de facultés suprasensibles, toute identification de celui-ci à une substance unitaire, Nietzsche identifie pleinement le vivant, et au premier titre l'homme, au corps. C'est ce qu'indique un des discours de Zarathoustra : «Je suis corps de part en part, et rien hors cela»¹¹. Loin de défendre une position matérialiste, Nietzsche repense le statut du corps, hors de toute référence à la matière, comme multiplicité de forces en lutte pour la prépondérance. Ce qui importe ici, c'est la notion de force ou de puissance, que Nietzsche utilise pour montrer que les valeurs humaines ont pour foyer les multiples forces du corps, c'est à dire en définitive le substrat dynamique et mouvant des forces vitales. Il s'agit du thème de la volonté de puissance. Celle-ci ne caractérise pas seulement l'homme mais traverse le monde entier. Elle renvoie à l'ensemble des dynamismes en perpétuel mouvement qui brisent les anciennes structures pour créer de nouvelles formes. Dans sa signification la plus large, la volonté de puissance désigne le déploiement non finalisé, mais toujours orienté, des forces. Toute force, toute énergie, quelle qu'elle soit, est volonté de puissance, que ce soit dans le monde

¹¹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, «Des contempteurs du corps», trad. de G-A Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1983, p. 48.

organique, psychologique ou encore inorganique, dans la mesure où la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance.

De sorte que le monde devient avec Nietzsche un ensemble de dynamismes non finalisés, un devenir perpétuel où les forces se rencontrent et s'affrontent dans une totale immanence, c'est à dire sans qu'il y ait de plan organisateur global prédéterminé qui règle le cours des choses. L'homme est ainsi corps de part en part, son esprit n'étant qu'un outil du corps répondant aux exigences de la vie¹². Il n'y a pas de nature humaine universelle ni de finalité extérieure déterminante. L'homme vit sur terre et sa réalité corporelle terrestre fait de lui un être totalement indéterminé quant à ses buts.

Cette dimension de la pensée nietzschéenne est la matrice d'une libération de l'homme dans une sagesse ludique. L'homme est un être qui joue sans cesse, même s'il peut s'oublier et s'ignorer en tant que joueur, de même que c'est toujours la vie qui est à la base des valeurs, s'affirmant de façon paradoxale (dans la mesure où il s'agit d'une affirmation par sa propre négation) jusque dans le nihilisme et l'idéal ascétique. La sagesse ludique que développe Nietzsche renvoie à la thématique du gai savoir, qui est savoir de l'absence de sens assignable à l'existence. Comment un tel savoir peut-il être gai alors qu'il est l'affirmation de l'absence de fondement des choses ? Dans quelle mesure un tel savoir désillusionnant, par conséquent dur de par sa lucidité, peut-il se voir transfiguré en sagesse riante et gaie ? Au lieu de reconduire au pessimisme, le savoir de l'absence fondamentale de sens quant au monde et à la vie est l'occasion d'une jubilation. Car il est la possibilité concrète d'une ouverture au monde intense et riche. Il n'y a plus de vérité immuable, éternellement valable. Il en résulte l'affirmation d'une totale liberté dans la création des valeurs et dans l'auto-crédation de soi.

Dans cette perspective, nous pouvons invoquer les paroles de Dostoïevski, elles-mêmes reprises par Nietzsche : si rien n'est vrai tout est permis. Le monde redevient alors un espace dynamique dont l'épaisseur permet de multiples développements de la vie. La vie n'est plus l'objet de classifications, mais autorise à produire des sens nouveaux, à ouvrir des perspectives inédites. Vivre devient alors une aventure aux possibilités multiples, une tentative sans cesse à renouveler, dans le sillage de laquelle philosopher se présente comme un exercice ludique et jubilatoire.

¹² *Idem*, p. 49.

Il en découle que le penseur ne doit pas tenter de s'élever au-delà de sa vie d'être sensible pour s'exalter vers des valeurs considérées comme supérieures parce que spirituelles et séparées du corps. Les valeurs spirituelles sont une spiritualisation des pulsions du corps, c'est à dire un moyen détourné du corps pour parvenir à des états supérieurs, un détour par l'esprit qui permet aux pulsions de s'exprimer. Les valeurs sont ainsi immanentes à la vie et au corps. Nous ne développerons pas plus cette dimension corporelle de la pensée ici, car elle sera l'objet de nos réflexions ultérieures quand nous aborderons la question de la corporéité de la pensée.

Ce qui nous interpelle dans la pensée de Nietzsche du gai savoir et de la sagesse ludique, c'est de voir quelle est l'expérience corporelle singulière qui l'a nourri. Il s'agit de se demander : quelle est la correspondance concrète, physiquement vécue, de l'esprit ludique que Nietzsche encense dans un art de vivre jubilatoire ? Si l'on considère la vie de Nietzsche, ce dernier est souvent présenté comme un être assez tourmenté par la maladie et par un certain mal de vivre. Mais c'est justement «malgré» tout cela qu'il faut selon lui cultiver un art de vivre gai : il faut rire malgré tout. Par ailleurs, la vie errante de Nietzsche apparaît plus comme une source matricielle de sa pensée que comme un obstacle à l'élaboration de celle-ci. La pensée nomade trouve avec Nietzsche son ancêtre le plus direct, car avec lui les déplacements du corps dans l'espace physique concret sont source de la pensée et de la vie de l'esprit. Ainsi, dans *Le crépuscule des idoles* : «On ne peut penser et écrire qu'assis (G. Flaubert). — Je te tiens là, nihiliste ! Rester assis, c'est là précisément le *péché* contre le Saint-Esprit. Seules les pensées qui nous viennent en marchant ont de la valeur»¹³.

C'en est fini avec Nietzsche de la pensée sédentaire, qui croyait tirer sa valeur de son cloisonnement casanier. Au contraire, l'esprit respire, et pas seulement dans un sens métaphorique, quand le corps se déplace au grand air, sur la surface du monde, au contact des choses terrestres. Nietzsche ne cessera de rappeler la valeur pour sa philosophie des grandes promenades effectuées dans les hautes montagnes de l'Engadine, sur les bords de mer à Rapallo ou encore sur les hauteurs de Nice. D'ailleurs, la plupart de ses manuscrits sont tirés de ce qu'il consignait sur ses carnets au fil de ses pérégrinations. Quand le corps-esprit se met en mouvement dans l'espace concret, tout l'être est impliqué. Et la pensée est stimulée, dynamisée par de telles expériences nomades.

¹³ NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Maximes et pointes, § 34, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, Collection «Bouquins», 1993, p. 954.

D- La pensée nomade dans le sillage post-moderne de Nietzsche

Comme nous venons de le voir, Nietzsche ouvre la pensée au monde. Les nouveaux philosophes tels que Nietzsche les pressent ne sont plus des êtres sédentaires littéralement vissés sur leur chaise, à leur table de travail, que ce soit dans un poêle ou dans une petite maison de Königsberg. Le philosophe est un marcheur. Quelle différence y a-t-il alors entre le philosophe marcheur et le promeneur solitaire des *Rêveries* de Rousseau ? La mince frontière qui en apparence sépare le marcheur du promeneur-rêveur se creuse dans la saisie de l'attitude qui préside aux deux pérégrinations. Avec Nietzsche, il ne s'agit pas de promenade, de rêverie, d'une déambulation à la tonalité onirique. Si le songeur solitaire se promène emporté par ses rêveries, le marcheur nietzschéen arpente les rudes sentiers de montagne. Pour éclairer ce point, une référence analogique avec ce que dit Kenneth White du sentimentalisme écologique se révèle pertinente : par contraste avec ceux qui contemplant dans la nature la mère nourricière, la «dame nature» généreuse, dans une sorte de vision idyllique empreinte de sentimentalisme, White préfère parler des rigueurs de l'hiver ou de l'aridité des étendues désertiques. Pour schématiser, nous dirons que le marcheur nietzschéen est plus lucide que le promeneur rousseauiste : sa marche est avant tout celle du pied, même si elle est aussi voyage de tout l'individu. Il s'agit plus d'une activité tonique, stimulante, vivifiante, pour l'esprit comme pour le corps, que d'une sorte de divagation rêveuse.

Nous ne sommes pas avec Nietzsche dans le cadre d'un idéal de promenade, mais dans le sillage d'une pratique concrète de la marche comme stimulant de la vie et de la pensée. Le penseur-marcheur ne s'oublie pas lui-même dans ce qui l'entoure, il ne cherche pas à se perdre dans le paysage. Au contraire, par la marche il s'ouvre au monde dans une attitude active, se confrontant aux forces du dehors. Avec Rousseau, tout se présente comme si le promeneur se projetait sur les choses tout en les rencontrant, comme s'il teintait toute chose du dehors de son intériorité. Le récit des rêveries apparaît alors comme celui des états d'âme du promeneur, retraçant de l'intérieur de la conscience la marche dans le dehors. Ceci est présenté de façon un peu confuse et mériterait sûrement une étude plus précise des textes de Rousseau. Notre propos ne vise pas à dévaluer la pensée de Rousseau pour encenser celle de Nietzsche. Ce qui nous importe, c'est de mettre en relief la spécificité de la pensée nietzschéenne dans la rupture qu'elle opère par rapport à la tradition philosophique. Le contre-pied «forcé» que constitue ici Rousseau a pour objet de montrer que chez Nietzsche la marche s'inscrit dans une pratique de la philosophie enracinée dans les flux de la vie et dans les mouvements du penseur dans

l'espace concret, autrement dit dans une relation avec le dehors non médiatisée par les dimensions de l'intériorité.

C'est ce que développe Gilles Deleuze dans un texte tiré du colloque «Nietzsche aujourd'hui» qui a eu lieu en 1972 à Cerisy-La-Salle. La pensée et les textes de Nietzsche, notamment les aphorismes, se caractérisent selon lui par leur relation avec le dehors : «En effet lorsqu'on ouvre au hasard un texte de Nietzsche, c'est une des premières fois qu'on ne passe plus par une intériorité, que ce soit l'intériorité de l'âme ou de la conscience, l'intériorité de l'essence ou du concept, c'est à dire ce qui a toujours fait le principe de la philosophie. Ce qui fait le style de la philosophie, c'est que le rapport à l'extérieur y est toujours médiatisé et dissout par une intériorité, dans une intériorité. Nietzsche au contraire fonde la pensée, l'écriture, sur une relation immédiate avec le dehors»¹⁴. Sans trop anticiper ici sur un de nos développements ultérieurs, qui abordera la pensée dans ses rapports avec le dehors, nous mettrons en relation le texte que nous venons d'invoqué avec la volonté nietzschéenne d'opérer une rupture avec la philosophie entendue comme système de pensée clos et replié sur lui-même. La notion de clôture renvoie au fait que l'intériorité dissout le dehors. L'intériorité dont il est question ne se réduit pas à la seule dimension psychologique de l'individu (âme ou conscience) mais concerne aussi les opérateurs logiques dont se servent en général les philosophes (concept ou essence).

En quoi l'intériorité ainsi comprise peut-elle dissoudre le dehors ? Elle peut le faire selon plusieurs modalités. Sur le plan psychologique, cela renvoie au fait de traduire les états vécus en états de conscience ou en affections de l'âme. Un désir, caractérisé par sa force et son activité intensive, peut dans cette perspective être réduit à du fantasme ou à une quelconque production du psychisme, c'est à dire devenir quelque chose d'inerte et de statique. Sur le plan des opérations de la pensée, dissoudre le dehors consiste essentiellement à le décomposer par la médiation d'abstractions formelles qui n'ont pas de prise réelle avec le concret. C'est le cas du penseur qui subsume des multiplicités sous un concept abstrait, faisant table rase des singularités au profit de la généralité et niant les différences sous l'identité abstraite d'une idée générale.

Dans cette perspective, non seulement le dehors multiple et mouvant est traduit en quelque chose de statique et de figé, mais il est aussi décomposé en unités abstraites isolées les unes des autres. De sorte qu'est maintenant désoccultée la dimension de brèche de la

¹⁴ DELEUZE, Gilles, «Pensée nomade», in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 355-56.

philosophie nietzschéenne : Nietzsche ne clôt pas la pensée sur les états d'âme ou sur le travail de l'abstraction, rompant avec ce que Deleuze identifie comme principe de la tradition philosophique. Sa pensée met en relation avec un dehors dont on ne peut pas l'abstraire ou la séparer. Les textes de Nietzsche ne se referment pas sur eux-mêmes. Tout se passe comme si on pouvait y saisir une ligne de fuite qui déborde le cadre de l'aphorisme vers les longues marches sur les sentiers montagneux ou encore vers les intensités des ivresses de la pensée créatrice.

Mais en quoi cela a-t-il rapport avec le nomadisme de la pensée contemporaine ? Quelle sont les résonances du nomadisme de Nietzsche dans la pensée philosophique du XXe siècle ? La pensée de Nietzsche a ouvert une brèche dans la philosophie en faisant éclater l'image traditionnelle du penseur et en esquissant une autre attitude dans la pratique philosophique. S'il est possible de repérer au fil des textes de Nietzsche de multiples masques de cette rupture, telles que la *gaya scienza*, la thématique de l'esprit libre ou encore celle du philosophe-artiste, il s'agit plus de variations au sens musical de variations autour d'un même thème que d'une incapacité à donner une définition précise et définitive de l'attitude philosophique. Nous parlerons avec Gérard Larnac d'«attitude nomade»¹⁵. Le nomadisme dont Nietzsche est l'ancêtre le plus direct déborde le cadre restreint du simple mode de vie. Il s'agit d'une attitude globale dans l'existence.

Cette attitude nomade peut se distribuer sur différents plans. Sur le plan philosophique, elle se révèle par la notion de nomadisme intellectuel. Nietzsche en introduit une esquisse dans *Opinions et sentences mêlées* : «en opposition avec les intelligences enracinées nous voyons presque notre idéal dans une espèce de nomadisme intellectuel»¹⁶. Le nomadisme intellectuel, dont se réclameront dans leur propre contexte Kenneth White ou Gilles Deleuze, se comprend ici négativement, par ce qu'il n'est pas. Le nomadisme intellectuel renvoie à une intelligence qui ne s'enracine pas. Le nomade n'est pas fixé à un sol particulier en exclusion de tout ce qui lui est étranger. Il est une sorte de voyageur. Nietzsche parle du voyageur en un sens qu'il est nécessaire de rapprocher du nomadisme intellectuel : «Celui qui est parvenu, dans une certaine mesure, à la liberté de la raison n'a pas le droit de se sentir sur terre autrement qu'en voyageur, — non pas cependant pour un voyage vers un but dernier ; car il n'y en a point. Mais il se proposera de bien observer et d'avoir les yeux ouverts à tout ce qui se

¹⁵ LARNAC Gérard, *La tentation des dehors, Petit traité d'ontologie nomade*, Paris, Ellipses, 1999, p. 73.

¹⁶ NIETZSCHE, *Opinions et sentences mêlées*, § 211, p. 774.

passé réellement dans le monde ; c'est pourquoi il ne peut attacher trop fortement son cœur à rien de particulier ; il faut qu'il y ait toujours en lui quelque chose du voyageur, qui trouve son plaisir au changement et au passage»¹⁷. D'un point de vue sédentaire, le voyage est un divertissement. Il s'agit d'oublier le quotidien du travail, des responsabilités, des contraintes de tous ordres. Le voyageur-sédentaire se rend en un lieu bien déterminé pour des raisons précises. Le voyageur nomade vit au contraire le voyage, dans le sens où son existence entière est un voyage sans terme (si ce n'est la mort) ni destination définitive.

De sorte que le nomade n'a ni patrie ni territoire auquel il serait attaché en vertu de telle ou telle nécessité, quelle soit politique, ethnique ou culturelle. Il vit avec le monde et ses flux multiples. Il découle nécessairement de cela une attitude intellectuelle elle aussi nomade, c'est à dire le nomadisme intellectuel. Comme nous l'avons indiqué plus haut, Gilles Deleuze et Kenneth White se situent dans une telle perspective, le premier par sa nomadologie et le second par sa géopoétique. Nous aurions pu nous intéresser aux philosophies de Merleau-Ponty, sur la thématique du corps et de la perception, et de Heidegger, quant à l'idée de chemins de la pensée, mais Deleuze et White nous paraissent les représentants contemporains les plus prolifiques et les plus féconds de la pensée nomade. Si les deux penseurs évoluent dans une tonalité de la pensée proche, leurs développements de la pensée nomade ne sont pourtant pas réductibles l'un à l'autre. Sur certains points coalescentes, leurs pensées se distribuent selon deux modalités distinctes bien que parfois connexes : extensive et intensive. Que faut-il comprendre par-là ? Les œuvres de White et de Deleuze sont trop riches pour être restituées pleinement ici. Nous appréhenderons une vue globale de leur pensée pour distinguer ce que nous avons caractérisé de nomadisme extensif et intensif.

Par modalité extensive du nomadisme, il faut comprendre qu'il s'agit du nomadisme dans une dimension large. La géopoétique de Kenneth White nous en fournit les éléments essentiels. La géopoétique est une tentative pour ouvrir un nouvel espace culturel à partir d'un contact entre l'esprit humain et la terre : «Il s'agit d'un mouvement qui concerne la manière même dont l'homme fonde son existence sur la terre. Il n'est pas question de construire un système, mais d'accomplir, pas à pas, une exploration, une investigation, en se situant, pour ce qui est du point de départ, quelque part entre la poésie, la philosophie et la science»¹⁸. Dans le cadre de cette entreprise nomade archipélagique, qui a plusieurs centres qui sont autant d'îlots,

¹⁷ NIETZSCHE, *Humain trop humain*, IX : «L'homme avec lui-même», p. 692.

¹⁸ WHITE Kenneth, *Le plateau de l'albatros, Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset, 1994, p. 12.

le rapport à la terre n'est ni d'exploitation ni de sacralisation. Il s'agit d'un rapport qui est de l'ordre du parcours, de l'itinérance. Dans cette perspective, il doit y avoir selon White déplacement, autant physique qu'intellectuel. Le nomade joue alors sur deux tableaux inséparables, l'exercice personnel du voyage et la nomadisation intellectuelle au-delà des cloisonnements établis entre les différentes disciplines. White insiste sur l'activité dérivante du nomade, consistant à habiter un espace large et chargé d'énergies où des rapprochements entre les cultures les plus diverses peuvent donner lieu à des possibilités d'existence inédites.

Toutefois, le nomadisme est-il nécessairement une activité de déplacement ? Le penseur nomade doit-il nécessairement bouger et voyager ? Selon Deleuze, philosophe à l'origine de la pensée fondatrice de la nomadologie, le nomadisme philosophique peut être une sorte de voyage immobile. C'est le sens de la dimension intensive du nomadisme : «le nomade, ce n'est pas forcément quelqu'un qui bouge : il y a des voyages sur place, des voyages en intensité»¹⁹. L'expérience de vie de Deleuze en est une illustration. Lui qui a fait l'apologie de l'errance et du nomadisme, qui a transformé ce dernier mot en concept opératoire d'une nomadologie n'a presque jamais quitté son domicile. C'est que Deleuze se situe avant tout dans l'expérimentation d'une nouvelle pratique de la philosophie, dans laquelle le déplacement physique qui a lieu avec le voyage est supplétif et non pas essentiellement déterminant. On peut nomadiser sur place, en intensité, à l'intérieur d'œuvres philosophiques, littéraires, picturales ou encore cinématographiques, la liste n'étant aucunement exhaustive. Le nomadisme philosophique est une expérimentation. Il s'agit de se laisser modifier par les courants du dehors en acceptant la dérive dans laquelle ils nous emportent, et non pas d'appliquer sur un matériau inerte des schémas établis à l'avance. C'est ce que Deleuze appelle la déterritorialisation, c'est à dire la dérive intensive à partir d'un territoire vers un dehors dont les flux nous captent et nous saisissent. Un équivalent serait l'idée pascalienne «d'être embarqué avec». La pensée philosophique sort de sa lourdeur et se renouvelle en se confrontant aux forces du dehors, elle gagne en vitalité à se croiser avec les forces extérieures au lieu de tout dissoudre dans l'intériorité de concepts figés et abstraits. La nomadologie n'est alors pas réductible à la pratique migratoire ambulante, même si elle peut se combiner avec le voyage itinérant, comme c'est le cas avec la géopoétique whitienne. La nomadologie désigne la transgression des frontières et la souplesse de l'esprit philosophique, couplées avec un désir de changement ininterrompu et de métamorphose en permanence. La philosophie est un devenir-philosophe, la pensée un «coup de dés» qui se remet sans cesse en jeu au contact des

¹⁹ DELEUZE, *Op. cit, Idem*, p. 362.

forces du dehors. La pensée et le dehors coexistent dans un champ de perpétuelle interaction. Le nomadisme philosophique se distribue dans cette dynamique entre la pensée et le dehors, dans laquelle s'enchevêtrent des forces mouvantes, des multiplicités fluctuantes et des singularités hétérogènes.

II- La question de la pensée

Des pistes généalogiques que nous avons dégagées il est nécessaire de suivre les indices pour voir quelles conséquences nous pouvons en tirer quant à ce que signifie penser. Nous avons vu qu'une certaine ambiance de la pensée ouvre sur d'autres espaces que la simple perspective intellectualiste. En se situant dans le trajet de la pensée de notre piste généalogique, dont la philosophie de Nietzsche a creusé la voie en faisant éclater les carcans traditionnels, il apparaît que penser ne se fait plus dans le seul cadre des grandes abstractions formelles. Il y a eu comme un retour vers le concret et le sensible, vers la corporéité comme dimension fondamentale de l'être homme et de la pensée. Les procédures cognitives se greffent sur un substrat existentiel, sur une affectivité sous-jacente et sont indissociables d'interactions avec le dehors. La pensée n'est pas une activité autiste, close sur elle-même, à la manière d'une monade qui aurait oublié d'être le reflet de l'univers. Il y a des interférences, des contacts avec des forces et des intensités. Le nomadisme philosophique est une dimension éclatante de cette approche de la pensée. Néanmoins, pour approfondir notre investigation ouverte sur la pensée nomade, il est nécessaire de s'interroger en direction du penser lui-même. Qu'est-ce que penser ? Qu'est-ce que signifie penser ? Et comment s'orienter dans la pensée ? Selon quelles cartes et quelles images ? Ces interrogations nous conduisent à la mise en question de la pensée.

A- La pensée en question

Nous nous proposons maintenant de mettre la pensée en question. Dans un premier temps, toutefois, il nous faut éclaircir ce que nous entendons par questionnement, afin de mettre en lumière les enjeux de la question de la pensée quant au nomadisme. Le langage courant fait de la question une demande que l'on adresse à quelqu'un en vue d'apprendre quelque chose de lui. Le questionnement réside en ce sens dans le fait de poser des questions de manière suivie en vue d'obtenir les informations que l'on recherche. Peut-on trouver dans l'histoire de la philosophie un exemple concret de cette façon de questionner ? Le questionnement, c'est ce

que fait le Socrate de Platon, dans un contexte certes particulier, quand il interroge ses interlocuteurs sur l'*agora*. Mais c'est ce que fait aussi tout penseur dans le cadre de la pensée comme dialogue de l'âme avec elle-même. Dans le *Ménon*, par exemple, la question posée est celle de l'enseignement de la vertu : la vertu s'enseigne-t-elle ? Afin de mener à bien l'enquête sur la vertu, la méthode philosophique que préconise Socrate est celle du dialogue. Car pour Platon, dans ses œuvres dites aporétiques ou de jeunesse, le dialogue est la voie qui mène à la vérité, à condition que ce soit sur une question précise et en menant un interrogatoire rigoureux. En sériant les questions et les réponses tout en s'assurant de la non-contradiction du propos, Socrate et ses interlocuteurs peuvent resserrer la réflexion et l'acheminer vers quelque chose de stable, de sûr. Cette base stable qu'il s'agit de cerner, c'est la définition de la vertu. De sorte que Socrate interroge Ménon dans le but de mettre au jour une réponse juste à la question initialement posée. Mais si la question initiale est celle de l'enseignement de la vertu, il est nécessaire avant toute tentative de réponse de s'attacher à l'étude de ce qu'il est possible de nommer la question préalable. Quelle est-elle ? En quoi consiste la question préalable à toute recherche ? Il s'agit de la question de la définition de l'objet principal de l'enquête. Dans le cadre du *Ménon*, ce qu'il est primordial d'éclaircir en tout premier lieu est la définition de la vertu en général. Car pour pouvoir déterminer si la vertu peut s'enseigner, il faut d'abord savoir ce qu'elle est par delà les exemples de vertu que l'on peut rencontrer dans l'expérience concrète, comme la vertu de l'enfant, du vieillard, de la femme ou encore de l'esclave.

Que peut-on déduire de la référence à Platon ? Que peut-on en déduire quant à la nature du questionnement et de la question ? Le questionnement, tel que nous venons de l'approcher avec l'exemple de Socrate, se caractérise essentiellement par deux niveaux méthodologiques. Dans un premier temps, il apparaît que le questionnement rassemble une pluralité de questions différentes s'enchaînant les unes les autres dans un développement ordonné. Les questions se suivent selon un certain ordre, à la manière de l'ordre des raisons chez Descartes. Etant de ce fait liées par des relations logiques et nécessaires, les questions constituent ce que l'on appelle une problématique. Par ailleurs, le questionnement suppose un cadre préétabli dans le quel vont se déployer les différentes interrogations. Sans cet espace de questionnement, il ne pourrait y avoir de mise en question possible. Il s'agit de déterminer les frontières de la recherche, de poser les limites qui formeront l'enceinte dans laquelle évolueront les questions, ce que nous avons identifié comme la condition nécessaire qu'est la définition. C'est ainsi dans le cadre d'une définition générale que pourra se déployer l'ensemble des questions sensées permettre au penseur de toucher à la vérité par-delà les apparences. Nous voyons avec l'exemple de Socrate que le questionnement est

essentiellement une tentative de définition. Questionner consiste alors à mettre en œuvre une série de questions dont la finalité essentielle est de cerner une définition claire de ce qui nous occupe. Il s'agit donc dans un premier temps de déterminer par une formule précise l'ensemble des caractères qui appartiennent à une réalité, afin de répondre dans un deuxième temps à la question initiale de la recherche. C'est en un sens ce que nous tentons de faire dans cette première grande partie de notre mémoire : mettre en question la pensée pour amorcer des éléments de réponse au problème de la pensée nomade.

Toutefois, sommes-nous en mesure de déterminer ce qu'est la pensée ? Peut-on tenter de livrer une définition de la pensée ? A plusieurs reprises, que ce soit dans le *Sophiste* ou le *Théétète*, Platon définit la pensée comme dialogue intérieur de l'âme avec elle-même à propos des objets qu'elle examine. Nous pouvons en dégager une acception large de la pensée comme activité de l'esprit. La pensée s'identifie ainsi à toute activité mentale d'un sujet. Dans cette perspective, la pensée coïncide avec la vie de l'esprit, dont le travail consiste, à la suite de sollicitations d'origines diverses (perceptions, souvenirs, images), dans l'examen et la mise en relation de questions et de réponses, d'affirmations et de négations quant à des objets déterminés. A la question «qu'est-ce que la pensée ?» répond alors une définition assez floue : la pensée est un mot que les hommes ont inventé pour désigner tout ce qui touche à l'esprit. D'une façon triviale, la pensée est dans ce cadre le terme générique recouvrant «tout ce qui passe par la tête» d'un sujet doué de conscience. Il s'agit d'un bric-à-brac d'impressions, d'images, de représentations, de souvenirs, d'idées, de jugements, de croyances, de raisonnements, qui peuvent être fugitifs ou permanents, vagues ou organisés.

Cependant, d'un point de vue philosophique nous ne pouvons pas nous contenter d'une telle approche confuse de la pensée. Non pas parce que la philosophie aurait le monopole de la compréhension et de la définition, mais parce qu'il semble possible de creuser les apparences pour aller vers quelque chose d'essentiel. Dans quelle mesure est-il possible d'éclaircir ce qu'est la pensée ? Comment dévoiler ce que signifie penser ? Pour tenter de saisir ce qui caractérise la pensée, il nous semble nécessaire de réorienter le questionnement dans d'autres directions que les jalons que nous avons précédemment posés. Le questionnement touche à l'essence de ce qu'il met en jeu. Mettre en question, c'est interroger en direction de l'essence. C'est ce que dit Martin Heidegger en creux de ses analyses dans «La question de la technique» : «Nous questionnons au sujet de la technique et voudrions ainsi

préparer un libre rapport à elle. Le rapport est libre, quand il ouvre notre être (*Dasein*) à l'essence (*Wesen*) de la technique»²⁰.

De sorte que questionner consiste fondamentalement à nous mettre en rapport avec l'essence de ce que nous cherchons à éclaircir. Le *Dasein* désigne chez Heidegger l'être de l'homme, c'est à dire l'être-là de l'étant humain comme présence aux choses. Heidegger parle aussi de souci, du fait que l'homme est sans cesse jeté en avant de lui-même vers des choses qui lui préexistent et vers un monde déjà là avant qu'il en prenne acte. Questionner consiste alors dans le fait pour l'être humain de se tourner vers l'essence d'une chose, en l'occurrence l'essence de la technique dans le texte de Heidegger cité et l'essence de la pensée dans le cadre de ce qui nous occupe ici.

Si l'on prolonge les réflexions heideggeriennes sur le questionnement en direction de l'essence, nous comprenons que l'essence d'une chose n'a rien avoir avec la chose telle que nous la rencontrons comme étant, comme existant concret. Poursuivons l'analogie avec le texte de Heidegger : «La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique. Quand nous recherchons l'essence de l'arbre, nous devons comprendre que ce qui régit tout arbre en tant qu'arbre n'est pas lui-même un arbre qu'on puisse rencontrer parmi les autres arbres. De même l'essence de la technique n'est absolument rien de technique»²¹. De même l'essence de la pensée n'est rien de « pensé ». L'essence de la pensée n'est pas de juger, d'imaginer ou d'unifier des représentations. Il ne s'agit pas non plus d'exercer une activité de l'esprit, d'avoir une représentation mentale.

Par ailleurs, il nous faut préciser qu'essence ne s'entend pas ici au sens d'*essentia* ou d'*idea*, qui est la forme fixe de l'apparence, le principe intelligible du sensible, le fondement-origine immuable de ce qui est. L'entente de l'essence que nous dégageons de la rencontre avec Heidegger se situe dans une tout autre perspective : il s'agit de l'essence comme *wesen*, au sens verbal. L'essence de la pensée n'est rien de pensé mais renvoie à une façon d'être particulière et fondamentale de l'être homme. Nous pouvons même dire que l'essence de la pensée coïncide avec la dimension fondamentale du *Dasein* comme présence aux choses. Qu'est-ce à dire ? Si l'essence de la pensée est d'être présence aux choses, alors il s'agit d'un principe d'ouverture. La pensée n'est pas la subjectivité d'une conscience qui rapporte tout à une intériorité. La conscience clôt l'homme sur lui-même, elle le ferme au monde par une claustration dans la subjectivité. La pensée dans son essence est mise en rapport avec le réel

²⁰ HEIDEGGER Martin, *Op. Cit.*, p. 9.

²¹ *Ibidem*.

selon un principe d'ouverture. Et les étants entrent en présence par cette ouverture, ouverture-présence qui est ce qui permet le surgissement des activités mentales telles que la conceptualisation, le jugement, le raisonnement, la formation d'images, la symbolisation. Les choses se donnent en l'homme sous la forme de la pensée. Cette perspective est repérable dans une locution courante au XIIe siècle, «être en pensée», signifiant «être en souci pour».

Nous pouvons donc mettre au jour une dimension originaire d'ouverture propre à la pensée, à la condition que l'on veuille bien la considérer dans son essence et non dans le cadre immédiatement saisissable des multiples activités mentales de l'esprit humain. L'essence de la pensée est cette ouverture originaire qui nous met en présence des choses, ce qui nous conduit à mettre dans une relation indissociable l'essence de la pensée et la façon qu'à l'homme d'être au monde. L'homme est au monde sous la modalité de la pensée comme ouverture, dans la mesure où il est cet être-là toujours en avant de lui-même et comme «jeté» auprès des choses. Toutefois, si l'essence de la pensée est cette ouverture qui nous met en présence des choses, que signifie penser dans le cadre des activités humaines ? Qu'est-ce que penser dans la perspective globale de l'ouverture aux choses comme être-au-monde l'homme ? En quoi cela consiste-t-il ? S'agit-il de découvrir la vérité des choses ou de penser ce qui vaut pour un type d'existence particulier ?

B- L'image de la pensée et son élément : ce qui donne à penser

Les interrogations que nous venons de soulever s'inscrivent dans la perspective d'une réflexion sur le penser lui-même et non plus sur l'essence de la pensée. Notre questionnement va devoir maintenant s'attacher au penser en tant qu'activité concrète de l'être-là qu'est l'homme. Qu'est-ce que penser ? Comme nous l'avons déjà vu, les activités mentales que l'on peut regrouper sous le terme de pensée sont multiples. Elles foisonnent en sorte qu'il est difficile de les subsumer définitivement sous un seul concept. La pensée est plurielle. Or, loin de constituer un obstacle à la méditation sur la pensée, cette dimension plurielle nous force à suivre les chemins du penser dans ses méandres et ses équivoques. Penser peut être juger, raisonner, imaginer, conceptualiser, représenter. La pensée est descendante de Protée, elle porte presque autant de masques que le dieu grec au pouvoir de métamorphose infini. D'une autre façon, nous pourrions dire que la pensée est ce Dionysos multiple qui se cache toujours derrière les masques d'Apollon. La pensée se dit d'une certaine pluralité.

Néanmoins, nous pouvons tenter de mettre en relief certains points de convergence du penser, nous risquer à nous aventurer vers les espaces d'interférences nous permettant de

laisser s'approcher une certaine entente de la pensée sous la modalité du nomadisme. Le premier réquisit d'une telle entreprise est de renoncer à étudier la pensée de l'intérieur, *intra muros*. Qu'est-ce que cela signifie ? Peut-on appréhender et méditer la pensée à partir d'un dehors de la pensée ? Il s'agit de nous mettre en relation avec un dehors de la pensée qui nous donne à penser. En phase avec le texte de Deleuze sur Nietzsche que nous avons cité plus haut²², il nous semble important de ne pas dissoudre la pensée dans des abstractions formelles. Dire que penser consiste uniquement dans le dialogue de l'âme avec elle-même ou dans l'unification de représentations en une conscience, c'est clore la pensée sur elle-même en lui appliquant des concepts abstraits et lui imposer une grille d'explication de l'extérieur. Procéder ainsi, ce serait faire du codage, c'est à dire élaborer un cadre-limite qui s'impose de l'extérieur au réel et lui fait violence. Nous entendons par code le modèle général et abstrait auquel le penseur rapporte du divers et du différent pour en faire du semblable et de l'identique. En codant, le penseur subsume des multiplicités singulières sous des idées générales dans un système fermé, sans prendre d'abord en compte ces réalités. Or, coder c'est non seulement immobiliser le réel toujours mouvant dans la fixation d'une idée générale abstraite, mais c'est aussi et surtout immobiliser la pensée en la faisant se reposer sur cette convention ou abstraction.

L'exemple de la taxinomie scientifique est une figuration paroxystique de la pensée-codage. Si la classification des êtres vivants dans des groupes spécifiques peut être un outil opératoire pour la connaissance scientifique, elle peut devenir un formidable outil de limitation du réel quand l'outil devient l'idéal. Car ne chercher qu'à ranger, classer, répertorier, a pour conséquence de manquer les processus en train de se faire dans la réalité. A trop vouloir faire entrer les êtres vivants dans des cadres formels on en arrive à oublier que ce sont des êtres vivants, c'est à dire que l'on occulte la vie au profit d'un intellect qui dissèque le réel dans ses trop froides analyses. La médecine moderne est elle aussi une illustration de cette tendance. On opère un cœur et non pas un être vivant en tant qu'individu. Le corps est renvoyé à ses mécanismes, on l'appréhende *partes extra partes* et on le répare comme on le ferait d'une horloge dérégulée. Comme nous venons de le montrer avec deux exemples, la pensée qui code le réel peut avoir des conséquences fâcheuses, voire désastreuses quand il est question d'êtres vivants. Car non seulement elle dissout le dehors dans l'intériorité des abstractions, mais aussi parce qu'elle fige de l'extérieur la pluralité nomade du réel.

²² Cf. pp. 29 et 30.

Cependant, la pensée codage n'est pas la seule forme de pensée possible, dans la mesure où la pensée peut se brancher sur des forces du dehors. Il y a quelque chose qui traverse la pensée sans s'y fixer définitivement, qui ne commence ni ne finit avec les pensées conscientes formulées. Quel est cet impensé de la pensée qui joue en elle ? Quelle réalité concrète recouvre-t-il ? En quoi consiste-t-il ?

Dans un premier temps, il est nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas d'une réalité déterminée dont il s'agirait de se faire une représentation. La pensée n'a pas à penser quelque chose de préalable, Être ou Idées, dont elle serait la réception contemplative. La pensée n'est pas la représentation au sens de l'*adequatio intellectus et rei*. L'objet de la pensée n'est pas la connaissance comme adéquation de l'esprit avec la vérité ontique de la chose. Cette perspective largement développée par Platon dans sa théorie des Essences réduit la pensée à la saisie d'une vérité préalable et absolue, préalable parce qu'existant avant que l'esprit ne puisse la saisir par un acte d'intellection noétique et absolue parce que les Essences sont immuables et éternelles. L'esprit doit ainsi pour penser vraiment les choses être en adéquation avec la vérité des Idées : je peux penser adéquatement ce qu'est un lit si j'ai préalablement contemplé l'Idée du Lit. Cette approche de la pensée révèle une logique identitaire. Il s'agit de ramener tout ce qui existe, dans le cadre de la pensée comme dans le cadre global du réel en général, à un modèle pré-existant, dont les réalités concrètes seraient des copies. De sorte que tout se voit ramené à un fondement-origine et tourne autour de cette identité essentielle : les réalités empiriques singulières sont les reproductions d'un modèle idéal. Or la perspective que nous tentons de mettre au jour avec la pensée nomade consiste, contre la pensée-codage, à «dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image»²³.

Dans un deuxième temps, nous dirons que penser ne se fait pas non plus dans le cadre d'un sujet constituant qui déterminerait l'objectivité des réalités empiriques. Cette perspective subjectiviste-idéaliste révèle une dimension technique de la pensée, au sens que Heidegger donne à ce terme dans «La question de la technique». La technique ne consiste pas dans quelque chose de technique. Il s'agit d'un mode d'appréhension global des choses qui arraisonne le réel. Arraisonner, c'est soumettre quelque chose à un interrogatoire : les douaniers arraisonnent un bateau pour en vérifier la cargaison. La pensée technique arraisonne des réalités qu'elle interpelle dans telles ou telles directions prédéterminées. La pensée scientifique moderne, par exemple, soumet le réel au calcul et en fait quelque chose de toujours déjà calculable. Le réel se voit alors mis en demeure d'entrer dans les cadres

²³ DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, Epiméthée, 1968, p. 92.

rationnels et logiques que le penseur pose comme fondement de l'intelligibilité des choses. La réalité est soumise au calcul, à la mise en équation, autrement dit à la vérité conçue comme fondement stable et constant des multiplicités empiriques. Par ailleurs, la pensée technique se caractérise par une vision démiurgique de la pensée. Le sujet constituant est la condition de possibilité de l'intelligibilité du réel. Le réel ne prend de sens que par sa fondation par le sujet, que ce soit par le *cogito* chez Descartes ou le sujet transcendantal chez Kant. Les idées innées et les catégories *a priori* de l'entendement se présentent alors comme ce qui sauve le réel du chaos et de l'anarchie.

Est-il alors possible de penser l'impensé de la pensée qui nous donne à penser ? Si la pensée n'est ni l'adéquation de l'esprit avec la chose ni la fondation du réel par un sujet constituant, dans quelle mesure peut-on esquisser une forme de la pensée non identitaire, c'est à dire ouverte aux différences et au pluralités nomades du réel ? Nous ferons ici référence à ce que Gilles Deleuze nomme l'image de la pensée. L'impensé de la pensée qui l'oriente et la traverse à la manière d'un souffle vital (*pneuma*) renvoie aux réquisits fondamentaux ou présumés ultimes que la pensée implique dans son existence et son exercice à une époque donnée. L'image de la pensée est l'arrière-plan interne à la pensée et inséparable de son exercice sur lequel le penseur fait ensuite apparaître tel ou tel type de jugements ou de vérités. Deleuze précisera ce thème de l'image de la pensée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* avec la notion de plan d'immanence ou plan de consistance : «Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée...»²⁴. L'image de la pensée est l'arrière-plan immanent de la pensée présumé par son exercice, une sorte de plateau où les idées du penseur peuvent se construire et prendre consistance.

A ce niveau de nos développements, la dimension essentielle que nous retiendrons de l'image de la pensée est qu'elle est synonyme de manière de penser et qu'elle fait de la pensée une création. Il n'y a pas de vérité préalable au penser, la pensée se crée ses propres vérités à partir de l'image de la pensée qui l'anime de façon immanente. Nietzsche dirait que le philosophe crée des valeurs pendant que Deleuze affirmerait que la philosophie crée des concepts. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze nous dit que l'image traditionnelle de la pensée a trois caractéristiques : la vérité comme valeur principielle et absolue, l'erreur comme

²⁴ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 39-40.

obstacle extérieur et la méthode comme artefact permettant de dépasser l'erreur²⁵. Ces trois dimensions font système dans une image de la pensée comme exercice naturel d'une faculté visant à fonder la connaissance sur la vérité en développant une méthode générale et abstraite visant à dépasser l'erreur. Quelle image de la pensée autre proposerons-nous face à cette pensée qui relève de la logique identitaire de la pensée-codage ? Nous mettrons en avant l'image de la pensée qui caractérise la pensée nomade, à savoir la pensée comme création orientée par une rencontre avec des forces du dehors qui nous forcent à penser. Dans le sillage des philosophies de Nietzsche et de Deleuze, la pensée nomade se présente comme création. Penser de façon nomade, c'est créer et non pas fonder, c'est à dire démontrer à partir de propositions premières. Penser n'est pas l'exercice naturel d'une faculté, la détermination d'objets par un sujet. L'élément de la pensée, son «objet» principal, n'est pas la vérité mais l'acte créateur jaillissant qui l'oriente dans telles ou telles directions. De sorte que ce que la pensée nous donne à penser avant toute chose, c'est sa vitalité, sa processualité créatrice.

C- Première esquisse de la pensée nomade : vie, pensée, création

La pensée n'est pas quelque chose de statique, d'inerte, d'immobile. On ne pense pas assis, que ce soit sur une chaise ou sur des principes formels et abstraits. Penser se fait dans une perspective nomade : telle est l'image de la pensée qui nous tentons de dévoiler et à laquelle nous essayons de donner une épaisseur. Car la pensée est essentiellement création, même quand elle s'oublie elle-même en tant que puissance créatrice par le truchement de démonstrations rationnelles ou de justifications principielles. Nietzsche avait bien vu que c'est la vie qui s'affirme jusque dans l'idéal ascétique. C'est pour cela qu'il prône une vie affirmative, plus précisément doublement affirmative. La vie s'affirme même en se niant. De sorte qu'il vaut mieux selon lui affirmer la vie et la porter à des degrés élevés de puissance. De même une pensée qui s'affirme elle-même en tant que création, acceptant par-là son absence de fondement et faisant le deuil de la vérité comme élément de son développement, retrouve la vitalité qui la porte. La pensée est une puissance dynamique. Il s'agit d'une activité créatrice, qu'il n'est pas possible de réduire à la pure passivité ou à la simple réceptivité. La plupart des grands philosophes sont des créateurs, qui dans un premier temps de leur pensée savent souvent la tradition à laquelle ils s'opposent ; mais ils se présentent eux-mêmes comme les détenteurs de la vérité. Platon invente les intelligibles rationnels, Descartes met au jour le

²⁵ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962, p. 118.

cogito, Kant fait éclater la métaphysique par sa critique des pouvoirs de la raison humaine et conçoit le transcendantal.

Nous pouvons donc essayer de prolonger l'image de la pensée comme création plutôt que de nier les dynamiques créatrices de la pensée. En ce sens, parler de pensée est une économie dans l'écriture, dans la mesure où il serait plus à propos de dire qu'il y a des multiples processus de penser en train de se faire qui sont autant de créations singulières. Inspirons-nous de Pascal et ayons une «pensée de derrière» : faisons comme si nous pouvions parler de la pensée. La pensée est dynamique, mobile, parfois vagabonde et itinérante. Elle est inséparable de la vie : «Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui affirmerait la vie. La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie»²⁶. Si la pensée est mobilité créatrice, vitalité affirmatrice, comment peut-elle se figer en concept et en mots ? La formulation de la pensée n'a-t-elle pas pour conséquence fatale d'arrêter les mouvements de la pensée ? Nietzsche s'en plaignait déjà : «Hélas ! qu'êtes-vous devenues, une fois écrites et peintes, ô mes pensées ! Il n'y a pas si longtemps, vous étiez encore si chatoyantes, jeunes et malignes, si pleine d'épices secrètes et de piquants que vous me faisiez éternuer et rire, — et maintenant ? Déjà vous vous avez dépouillé votre nouveauté et certaines d'entre vous, je le crains, sont prêtes à devenir des vérités»²⁷.

Il y a un contraste entre la pensée comme impulsion créatrice et la pensée sous sa modalité formulée, un écart entre la pensée formulée et le processus de la formulation à travers lequel elle émane. Nous pourrions, pour donner image éclairante, nous inspirer de Spinoza et distinguer entre pensée «pensante» et pensée «pensée», entre la pensée en acte qui se distribue comme expérience et celle qui se fige en livres, thèses et mots. Il ne s'agit pas d'une différence de nature, mais de degrés, d'intensités. Les débordements en cascade de la pensée dans ses mouvements et ses respirations, c'est à dire dans ses rythmes et ses jaillissements originaires créateurs, viennent se cristalliser en mots, en formules, en concepts. Ces derniers ne sont d'ailleurs pas des «caisses vides», sans résonances, mais prolongent les intensités de la pensée créatrice sur un nouveau corps, celui du texte et/ou de la parole. Par les mots nous captions les impulsions chaotiques de la pensée. Se référer à une

²⁶ *Idem*, p. 115.

²⁷ NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, Neuvième partie : «Qu'est-ce qui est noble ?», § 296, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993p. 732.

image nietzschéenne peut nous éclairer : de même que l'eau glacée trempe le métal en fusion pour lui donner une forme, de même la formulation de la pensée en mots et concepts imprime une forme au bouillonnement chaotique de la pensée jaillissante. On est dans le cadre d'une «captation» de forces qui est réduction en des formes, mais qui en dit moins que ce qui échappe. Deux exigences se dressent à la pensée : la nécessaire réduction sans laquelle rien ne pourrait être dit ni formulé et la reconnaissance du caractère inachevé de toute formulation. La pensée «pensée» est comme le tonneau des Danaïdes, impossible à remplir sans que quelque chose n'en échappe. On ne peut rien fonder dessus.

Néanmoins comme nous l'avons esquissé dans nos développements sur Nietzsche, l'absence de fondement ouvre la possibilité du gai savoir. Si rien n'est vrai, tout est permis. Notre propos n'est pas de faire l'apologie libertaire d'une existence totalement anarchique. Il s'agit au contraire de montrer que les multiples processus de penser sont autant de possibilités de vie. La pensée, sous la modalité de la création, se distribue en expériences, c'est à dire en «ce qu'il est donné au penseur de vivre silencieusement avant que cela n'aboutisse à un livre»²⁸. La pensée créatrice est une expérience, portée par la plénitude la vie, interférant avec l'existence concrète du penseur. Car penser n'a pas d'autre sens que d'inventer de nouvelles possibilités de vie, qui consistent dans des «devenir-autre» caractérisés par l'émergence de nouvelles façons de sentir et de penser. C'est tout le sens que Nietzsche donne à la philosophie grecque dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* : la pensée des philosophes grecs est une véritable vie philosophique, au sens fort de l'expression. Nietzsche voit chez ces philosophes le courage de vivre une vie philosophique jusque dans tous les domaines de la vie quotidienne, c'est à dire qu'il s'agit d'une attitude totale face à l'existence. Les philosophes grecs de l'époque tragique ne sont pas seulement des penseurs au sens pauvre du terme ou des maîtres de pensée, ils sont aussi et fondamentalement des hommes qui ont inventé une façon philosophique de vivre dont les ramifications débordent le cadre restreint de la philosophie entendu comme pensée rationnelle. Avec ces philosophes, nous sommes confrontés à un acte créateur duquel jaillit une nouvelle forme de vie, en l'occurrence ici l'existence du sage dans une multiplicité de forme différentes. Le philosophe du Portique, par exemple, est, de même que le cynique ou l'épicurien, philosophe dans la façon de penser, de sentir, d'aimer, de désirer, et jusque dans la façon de s'habiller.

²⁸ GHITTI Jean-Marc, *La parole et le lieu, Topique de l'inspiration*, Paris, Minuit, 1998, p. 191.

De sorte que la pensée telle que nous venons d'en donner l'image sous la modalité d'un jaillissement créateur de possibilités d'existences nouvelles est impliquée jusque dans les actes les plus concrets de la vie quotidienne. Cette orientation nous permet de mettre en relief une dimension importante de la pensée nomade, consistant dans le fait d'être sensible aux nuances et à l'écoute des différentes situations de la vie. Car si la pensée met en jeu une attitude globale face à l'existence, impliquant un sentir et un penser particulier, toutes les dimensions de la vie concrète sont importantes. Quelles sont ces dimensions de la vie concrète ? De quoi s'agit-il ? Il est question, dans un premier temps, du mode de vie, c'est à dire de l'alimentation, du climat, du lieu de vie, de toutes les choses que la tradition métaphysique occidentale a méprisé et expulsé hors de la philosophie. Or, dans la perspective que nous dégageons ici, ces aspects de la vie concrète sont primordiaux. Nietzsche ne cesse de le répéter et de le dire avec force tout au long des analyses de *Ecce homo*. Et qui plus est il dit qu'il s'agit de « toutes les choses qui méritent du sérieux dans la vie — les questions d'alimentation, de logement, de régime intellectuel, les soins à donner aux malades, la propreté, le temps qu'il fait »²⁹. Les philosophes prennent d'ordinaire pour objets dignes d'être pensés les grandes abstractions telles que la Vérité, le Bien, l'Esprit, l'Âme, etc. Pendant ce temps, ils occultent le substrat existentiel d'où jaillit la pensée créatrice. Si la vie concrète a de l'importance, c'est que la pensée n'émerge pas du néant ou des brumes de l'esprit. La pensée est une expérience dont les dimensions sont multiples et enchevêtrées les unes dans les autres. Le cercle de surgissement des pensées est vaste, il n'est pas possible de le circonvenir sans le réduire de façon schématique. Les processus de la pensée mettent en jeu l'ensemble de la vie du philosophe.

D'où la thématique nietzschéenne du philosophe-médecin : pour philosopher dans des conditions favorables, il est nécessaire d'être à l'écoute du corps, des besoins, des désirs, afin de se créer l'optimum de conditions favorables dans lesquelles penser de la façon la plus riche. La pensée est la puissance affirmatrice de la vie, comme nous l'avons déjà dit, mais la vie est la puissance active de la pensée. Or si la vie est portée par une plénitude forces, la pensée pourra se déployer elle aussi avec une certaine force et une certaine vitalité. Le philosophe doit donc réfléchir à ce qui est bon pour sa pensée, méditer le mode de vie et le lieu d'habitation nécessaires à son développement le plus intense. Prenons l'exemple de la nourriture : s'alimenter avec des aliments riches et lourds n'a pas les mêmes effets que de manger des aliments légers et faciles à digérer. Les quantités sont elles aussi importantes.

²⁹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Pourquoi je suis un destin», § 8, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993p. 1198.

Selon ces différents paramètres, l'un sera tonique et alerte, l'autre atone et lent, ce qui n'est pas sans incidences sur la façon de penser. C'est pour ces raisons liées à la «grande santé» que Nietzsche changeait de lieu de séjour selon les saisons (allant de l'Engadine à Nice en passant par l'Italie du Nord) et n'avait de cesse de multiplier les réflexions sur sa vie concrète. Par ailleurs, l'importance du mode de vie présente un autre versant, identifiable dans ce que Nietzsche nomme «régime intellectuel» dans le texte que nous venons de citer. Ainsi, celui qui veut se créer un mode de vie favorable au penser et sentir philosophiques, celui qui veut vivre de façon philosophique, doit-il aussi s'attacher à découvrir les œuvres littéraires, musicales et autres qui lui conviennent. Nietzsche, par exemple, dit que la musique de Wagner l'indispose, provoquant même chez lui des réactions physiologiques. Il est vrai qu'un certain type de musique peut mettre l'auditeur dans un état de mélancolie alors qu'une autre exalter celui qui en ressent les vibrations. La musique adoucit les mœurs, ou les exacerbe. Tout dépend de l'expérience vécue singulière de chaque penseur, qu'il s'agisse de mode de vie et de ses diverses ramifications, du lieu et de l'espace géographique ou encore de l'époque et de l'histoire personnelle.

III- Le cercle de surgissement des pensées

Il résulte de ce que nous venons de voir que la source d'où jaillit la pensée dans sa vitalité se présente plus comme une réalité plurielle et feuilletée, se disant d'une épaisseur à plusieurs strates, que comme quelque chose d'abstrait. C'est par des processus spiralés plus que linéaires que la pensée surgit. Mais cette dimension est occultée par la mise en forme de la pensée : la pensée formulée nous cache la processualité créatrice de la pensée «pensante» et nous met en présence de pensées déguisées du masque de vérités. Nous croyons à la métaphysique et à la vérité, disait Nietzsche, parce que nous croyons encore à la grammaire, c'est à dire à la véracité du langage. Or les catégories du langage et de la grammaire peuvent nous induire en erreur, dans la mesure où elles subsument sous des entités fixes des réalités nécessairement mouvantes et singulières. L'exemple le plus étincelant du caractère trompeur de la grammaire est le «je» comme sujet de l'énonciation, et donc ultime ment comme sujet pensant. Réalité spirituelle pour Descartes, unité transcendantal selon Kant, le «je», la conscience, serait le sujet qui rend possible la pensée et la connaissance. Cette surdétermination de la conscience comme sujet pensant et comme cause de la pensée est

toutefois discutable. Le concept de sujet ne serait-il d'ailleurs pas une illusion ? Ne faut-il pas le repenser dans un autre cadre que celui d'un sujet conscient étant la cause de la pensée ?

Comme nous venons de le dire dans notre première esquisse de la pensée nomade, l'émergence de la pensée est question de rythmes, de vibrations, de phases. La matrice de la pensée est une nébuleuse aux trajectoires plurielles et multiples. Le sujet conscient, le «je», n'est en rien démiurgique, la pensée n'est pas le fruit d'un acte intentionnel et volontaire : «une pensée vient quand *elle* veut, et non quand «je» veux ; c'est donc *falsifier* les faits que de dire : le sujet «je» est la condition du prédicat «pense». Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit précisément l'antique et fameux «je», ce n'est à tout le moins qu'une supposition, une allégation, ce n'est surtout pas une «certitude immédiate» [...]»³⁰. Deleuze développera aussi ce thème de la pensée involontaire, disant même que la pensée est forcée à penser. La pensée nomade s'inscrit dans cette image de la pensée non intentionnelle et non volontaire. Elle se développe dans la perspective d'une philosophie «à partir de la plénitude de la vie, une philosophie procédant à partir de l'expérience vécue de la plénitude de la vie»³¹. Néanmoins, ne pouvons-nous pas tenter de mettre en relief les dimensions originaires du cercle de surgissement des pensées ?

A- La corporéité de la pensée

De même que Leibniz faisait de la perception un phénomène ininterrompu, composé de perceptions saisissables et de «petites perceptions» en deçà du seuil d'appréhension consciente, de même nous pouvons dire avec Nietzsche que la pensée est irréductible à la seule conscience : «l'homme comme tout être vivant pense sans cesse, mais il ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus petite partie, disons : la partie la plus médiocre et la plus superficielle»³². Dans la perspective de Nietzsche, la conscience n'est plus qu'un épiphénomène, c'est à dire un phénomène secondaire lié à d'autres dont il découle. La conscience est cette partie de la pensée qui peut s'échanger, se communiquer à autrui, elle est la pensée formulée dans le langage. La pensée consciente, liée à la socialisation et à la communication, n'est pas, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, le tout de la

³⁰ NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, «Des préjugés des philosophes», § 17, p. 573.

³¹ SCHELER Max, cité par Georges Gusdorf, *Op. cit, idem*, p. 67.

³² NIETZSCHE, *Le gai savoir*, V, § 354, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993, p. 219.

pensée. Nous pouvons maintenant préciser qu'elle est simplement une partie infime d'une pensée nécessairement non consciente. Le caractère nécessaire de la pensée découle du fait qu'elle ne soit plus le fait d'un sujet conscient de lui-même, autrement dit du fait qu'elle ne soit pas le fruit d'un acte volontaire et intentionnel, totalement transparent à lui-même. La pensée est inspirée, au sens premier et strict du terme, c'est à dire qu'elle est insufflée, orientée, comme imposée au penseur. Il en va de la pensée «pensante», de la pensée dans ses impulsions créatrices, comme de l'inspiration telle que la décrit Nietzsche : «On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne se demande pas qui donne ; tel un éclair, la pensée jaillit soudain avec une nécessité absolue, sans hésitation dans la forme. Je n'ai jamais eu à faire un choix [...] Tout cela se passe sans que notre liberté y ait aucune part, tandis que nous sommes entraînés, comme en un tourbillon»³³.

La pensée répond à l'équation d'Einstein, $E = MC^2$, elle oscille entre deux pôles, entre énergie (pensée «pensante») et matière (pensée formulée). Tout se passe comme si la pensée formulée était un «refroidissement» de la pensée créatrice, comme si les pensées exprimées dans les mots étaient des rayonnements fossiles d'explosions originaires. Mais quelle est la matrice de la pensée «pensante» ? Quels sont les éléments essentiels du cercle de surgissement des pensées ? Le corps semble le point nodal de l'affaire. Il y a tout une corporéité de la pensée. La pensée se présente en effet comme une émanation du corps, dans la mesure où elle ne procède pas des seules ruminations du sujet conscient. Nous renvoyons la pensée au corps, non pas à un inconscient hypostasié, qui serait tel un monstre des galeries souterraines de l'esprit manipulant la pensée consciente. Il ne s'agit pas non plus de réduire la pensée à du simple corporel physique, de réduire les processus mobiles de la pensée à des mécanismes physico-chimiques. Notre propos vise à réinscrire la pensée dans sa matrice corporelle et physiologique, à dévoiler la pensée comme «enracinée» dans l'unité de la relation vivante, en deçà des scissions construites.

Cependant, quelle entente du corps peut-elle nous permettre de penser une source physiologique des procès de la pensée ? Dans quelle mesure le corps peut-il se voir promu au rang de foyer des activités de la pensée créatrice ? Le mot corps vient du latin *corpus*, dont la signification est elle-même liée à celle du grec *soma*. Depuis l'éveil grec de la philosophie, la tradition a toujours considéré le corps comme ce qui, en tant qu'objet tangible, s'oppose à l'esprit ou à l'âme. Pour Platon, le corps n'est rien de plus que le tombeau de l'âme, même si

³³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», § 3, p. 1173.

dans le *Banquet* la vue de beaux corps a son importance dans l'ascension vers l'Idée de Beau et si dans le *Philèbe* la vie équilibrée du sage requiert une réhabilitation du corps. Avec Kant, le corps est la source pathologique des tendances égoïstes, que l'homme moral en tant qu'être raisonnable doué de volonté doit dépasser dans l'obéissance à la loi de la raison pure pratique. Si Platon et Kant opèrent dans le cadre d'une condamnation du corps mue part des raisons morales, Descartes réduit le corps à de l'étendue géométrique. C'est d'un point de vue scientifique que le corps perd toute dimension et toute épaisseur avec le cartésianisme. Le corps relève du mécanique et du géométrique. Les trois perspectives que nous venons d'évoquer sur le corps se caractérisent par leur dualisme foncier : il y a une hétérogénéité du corps et de l'esprit. Le fait même, chez Descartes, de parler d'union de l'âme et du corps et de la nécessité de la penser souligne une attitude sous-jacente de discrimination du corps par rapport à l'esprit. On pourrait donc croire que c'est la mise en avant du spirituel qui a eu pour conséquence une dévaluation du corps.

Il faut cependant inverser le regard de l'appréciation : c'est une mésinterprétation de la corporéité comme dimension fondamentale de l'être homme qui a ouvert la possibilité d'une obsession philosophique de l'esprit. Nous parlons d'obsession, car chez certains philosophes l'oubli du corps vire à la monomanie, comme si la vie quotidienne était totalement désincarnée et comme si seule comptait la vie de l'âme. Le dualisme semble procéder d'une mésestimation du corps, d'une vision réductrice de la dimension physiologique et psychosomatique de la vie humaine. Si l'on considère le corps *partes extra partes*, sous la modalité des organes, des tissus moléculaires, c'est à dire sous le seul angle biologique, alors le contraste entre la vie psychique et la vie organique peut paraître insurmontable. Mais une autre appréhension du corps est possible. Il s'agit de penser l'unité primordiale de l'esprit et du corps à partir de notre expérience première. Tel est notamment le cas de Merleau-Ponty. Dans la *Phénoménologie de la perception*, ce philosophe parle de corps propre. Le corps propre est le corps que nous sommes et non celui que nous avons. Nous sommes un corps propre, c'est à dire une totalité indivise, qui caractérise notre être au monde comme habitation incarnée de l'espace. Dans cette perspective, le corps est sujet, non pas objet ; il est le champ primordial qui conditionne toute expérience. Car pour Merleau-Ponty la conscience est incarnée et le corps forme le noyau de l'existence comme ouverture originnaire au monde.

De sorte que le corps se dévoile comme une réalité à n dimensions, possédant plusieurs couches à la manière de feuillets, dans la mesure où en tant que modalité de notre habitation du monde il ne peut plus être cette caricature sans profondeur que la philosophie a presque

toujours tenté de faire passer pour le corps. L'organicité n'épuise pas la vie du corps. La langue allemande a d'ailleurs deux termes pour distinguer le corps comme réalité simplement matérielle et le corps comme foyer originaire de notre être au monde : *Körper* et *Leib*. Le corps tel qu'il nous intéresse ici en tant que nervure du cercle de surgissement des pensées renvoie au *Leib*, dont il est d'ailleurs notable de voir la proximité en allemand avec le terme signifiant «vie», à savoir *Leben*. Nous pourrions alors penser le corps comme une entité close, stable et unitaire, dans la mesure où en parlant de «foyer» nous le présentons comme quelque chose d'unitaire. Or, comme nous l'avons esquissé, le corps a plusieurs dimensions et se caractérise par une certaine ouverture. Si l'homme est fondamentalement un corps dont l'esprit est une émanation, le corps s'apparente plus à une totalité fragmentée qu'à une monade lisse.

Nous pouvons une fois de plus invoquer la pensée de Nietzsche. Loin de soutenir une perspective matérialiste, il s'attache à décrypter le corps comme un ensemble de tensions. Il y a des forces en tension dans le corps. Le corps est fait de forces, de contre-forces, de tensions, de conflits. Le jeu des forces anime la vie du corps. Qu'es-ce que cela veut-il dire ? Et de quelles forces s'agit-il ? Les forces à l'œuvre dans le corps sont de deux types, c'est à dire qu'il y a deux pôles de forces, qui sont bien évidemment indissociables et comme en coalescence dans la perspective immanente que nous avons mise au jour. Il est pertinent de les distinguer afin de mettre en relief les différentes couches de la corporéité humaine³⁴. Dans un premier temps, les forces physiologiques, identifiables à travers les pulsions et les instincts, concernent ce qui est de l'ordre des grandes tendances qui animent un être vivant. Elles commandent l'adaptation de l'être à sa réalité et régissent par exemple la nutrition, la sexualité ou encore la reproduction. On est dans le cadre de mécanismes autorégulateurs du système organique. Dans un deuxième temps, il y a les forces psychiques, ce que Nietzsche appellerait «âme» si ce terme ne regorgeait pas de significations millénaires. Trois registres composent les différents niveaux de forces psychiques, en l'occurrence les affects, les forces cognitives sensibles et les forces cognitives intellectives. Les affections, passions et sentiment recouvrent tout ce qui est de l'ordre de l'affectivité et de l'émotion. Les forces cognitives sensibles concernent ce qui vient des sens et tout ce qui relève d'une certaine évaluation subjective, c'est à dire ce qui passe par le filtre de notre incarnation dans le monde. Et les forces cognitives intellectives se distribuent en mémoire, imagination et conscience : à partir d'une excitation

³⁴ Cf. Georges Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985, pour une analyse pointue des différentes forces à l'œuvre en l'homme.

nerveuse liée à une sensation émerge une représentation mettant en jeu mémoire, imagination et conscience.

B- La Stimmung ou tonalité affective

Notre développement sur l'épaisseur du corps, largement inspiré de la physiologie nietzschéenne, nous a permis de mettre en valeur l'insoupçonnée et extraordinaire complexité interne de la corporéité. Il y a une pluralité de forces qui agissent dans le corps, que l'on ne peut pas fixer dans un classement, stabiliser dans un tableau définitif, bien que nous nous soyons efforcés de distinguer des espaces de déploiements orientés des forces. Les forces ne sont pas d'emblée assignées à telle ou telle fonction, elles sont en deçà de tout prédétermination systématique. Il est question d'orientation et d'organisation, dans la mesure où «toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages»³⁵. Les forces à l'œuvre dans le corps sont en interaction, en interférences, agissant dans tel ou tel sens et formant des ensembles auto-organisés quand une certaine composition ou un certain complexe de forces s'impose aux autres. Dans le cas du corps de l'homme comme «grande raison», des archipels émergent des eaux tourbillonnantes que sont les flux des forces, en l'occurrence les forces physiologiques et psychiques, coalescentes bien qu'irréductibles en termes d'orientation. Le corps comme plissure du cercle de surgissement des pensées se dit donc d'une multiplicité de forces, s'orientant dans des directions différentes au sein d'un même océan en mouvement perpétuel : les forces orientées dans un déploiement psychique ou biologique sont comme les vagues d'une même mer. Par ailleurs, si le corps n'est pas une entité sédentaire, statique, mais au contraire une nébuleuse de forces traversée par des intensités, nous pouvons ajouter que la corporéité ne se caractérise pas par une fermeture à soi dans une intériorité. Le corps n'est pas quelque chose de clos et de totalement replié sur lui-même. Cela semble évident, dans la mesure où les besoins vitaux font que nous devons respirer, incorporer certaines substances extérieures. Mais c'est dans un autre sens que le corps s'ouvre au dehors, et le phénomène de l'affect va nous permettre d'éclaircir notre propos. Qu'est-ce qu'un affect ? S'agit-il d'une altération de l'intégrité de l'individu ? L'affect est-il un certain type de passions ? L'affectivité se distingue-t-elle de la sensibilité ?

³⁵ DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, «De la pensée», Paris, Minit, p. 259.

Dans un premier temps, il nous faut distinguer les affects des sensations, l'affectivité de la sensibilité. La sensation se reconnaît à son caractère d'extériorité. Elle est exogène, c'est-à-dire qu'elle provient de l'extérieur, qu'elle est due à des causes extérieures. Si la perception, sensation consciente, se caractérise déjà par une activité du sujet, comme l'a si bien développé Kant dans l'« Esthétique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, la sensation se présente en tant que passivité. Toute sensation n'est pas consciente. Nous ne pourrions pas supporter de prendre conscience de toutes les sollicitations de notre environnement, cela nous empêcherait de vivre et d'agir. La sensation semble passive, réceptivité, bien qu'il puisse peut-être s'agir d'un « pouvoir passif » consistant à être tel que quelque chose puisse être senti. En ce qui concerne l'affect, l'affaire se complique, dans la mesure où un double mouvement y est à l'œuvre. Le terme d'affect vient du latin *afficere* qui signifie l'aptitude à « être touché » et implique une modification subie par ce qui est ainsi « touché ». L'affect, état affectif élémentaire, met en jeu deux dimensions essentielles, à savoir un pouvoir d'affecter et un pouvoir d'être affecté. Un rapprochement avec le *Foucault* de Deleuze est pour nous éclairant : « Un exercice de pouvoir apparaît comme un affect, puisque la force se définit elle-même par son pouvoir d'affecter d'autres forces (avec lesquelles elle est en rapport), et d'être affectée par d'autres forces. Inciter, susciter, produire [...] constituent des affects actifs, et être incité, être suscité, être déterminé à produire, avoir un effet « utile », des affects réactifs »³⁶. Les affects ont à voir avec des forces en interaction dont les rapports se distribuent en forces qui affectent et forces qui sont affectées.

Pour développer cette perspective en évitant d'en rester à des déterminations abstraites, il nous faut partir de caractéristiques concrètes de l'affect. L'affect comme émotion inattendue, c'est le « coup », comme le coup de colère ou la joie soudaine. L'affect est proche de l'émotion, dans la mesure où l'émotion se présente comme un état affectif brusque, passager et violent, qui nous met comme hors de nous-mêmes. Une personne en colère ne dit-elle pas : « je suis hors de moi » ? Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'affect tout comme l'émotion nous rencontre sans que nous décidions de quoi que ce soit. Nous ne sommes pas libres de décider des émotions qui nous affectent. L'affect est involontaire, il n'apparaît en rien comme un mouvement intentionnel et réfléchi. C'est que l'affect nous « attaque », pure spontanéité qui surgit sans avertissements ni sommations. Le rire est peut-être l'affect le plus représentatif. Même les expressions courantes nous incitent à considérer le rire comme surgissement d'intensités. On parle de rire nerveux incontrôlable, de rire intempestif et surtout

³⁶ DELEUZE Gilles, *Foucault*, « Les stratégies ou le non-stratifié », Paris, Minuit, 1986, p. 78.

d'éclats de rire. Cette dernière détermination du rire est peut-être la dimension essentielle de l'affect, en l'occurrence l'éclatement, le déchaînement, le débordement, la rupture. L'affect surgit sans être voulu, il est débordement de puissance et sans médiations, ayant une prise concrète sur les individus. C'est en ce sens que l'affect, résultant de jeu de forces, se dit du pouvoir d'affecter et de celui d'être affecté. La peur nous paralyse, la tristesse provoque en nous une certaine atonie, pendant que la joie nous stimule et que le rire nous fait vibrer. Nous retrouvons la bipolarité nietzschéenne des forces actives et réactives.

De sorte que l'analyse de l'affect nous met en présence d'une sorte d'ouverture du corps (en tant que multiplicité de forces) à des forces du dehors. Le corps s'ouvre aux forces du dehors, sous la modalité de l'affect, et tout l'être de celui qui les rencontre s'en voit comme « coloré ». L'affect n'est-il alors pas proche de la passion en tant que ce qui anime une existence dans sa totalité ? L'affect se distingue de la passion. Car la passion suppose comme un « étirement » de l'affect et un développement réfléchi. La passion stabilise une existence dans la durée. En quel sens ? Dans son *Nietzsche I*, Heidegger évoque des affects qui ne sont pas éphémères, mais qui donnent au contraire une coloration à l'existence. Avec la haine comme état passionnel, par exemple, c'est toute notre relation au monde qui se voit marquée dans sa totalité. La haine, tout autant que l'amour et sans doute plus que lui, peut être le ciment d'une vie. Les affects terribles tels que la haine se figent et acquiert par-là une certaine pérennité. La haine nous attaque, certes, mais elle se nourrit en nous. Elle devient voyante et réfléchie. Elle intensifie la réflexion. Tout se passe comme si nous y prenions pied au dehors de nous-mêmes. Dans cette perspective, la passion est volonté et donne de la durée à l'existence, pendant que l'affect, comme surgissement à la fois intense et fugitif, est en deçà de toute subjectivité. La passion semble être une intériorisation et une spiritualisation de l'affect : la colère devient haine, volonté de nuire, entachant le monde entier de son intériorité empoisonnée.

Par ailleurs, afin de dévoiler la dimension fondamentale de l'affect, nous pouvons invoquer un autre critère de discrimination de l'affect et de la sensation. Il réside en ce que la sensation nous livre des informations sur le milieu extérieur. L'affect ne livre aucune information sur le monde. Au contraire, il nous met en présence d'un « se sentir » dans le monde. Cette dimension originaire de l'affect nous place dans la perspective de ce que l'on peut appeler la tonalité affective. La tonalité affective, ou *Stimmung*, est ce qui nous implique dans le monde. Qu'est-ce que cela veut-il dire ? Les affects doivent-ils être renvoyés à une disposition plus originaire, en l'occurrence la tonalité affective ? Dans un chapitre de son

opus intitulé *Le chant de la Terre*, ouvrage consacré à la pensée de Heidegger, Michel Haar s'attache à penser le primat de la *Stimmung* sur la corporéité : « Le corps ne saurait être considéré comme une base autonome et indépendante du monde ; il n'est pas face à celui-ci comme le veut la philosophie de la subjectivité »³⁷. La tonalité affective, plus originairement encore que les affects particuliers, fait éclater la vision du corps comme entité close et l'image de la pensée comme développement dans une intériorité. La *Stimmung* nous révèle une unité préalable à la division philosophique traditionnelle entre sujet et objet. Sujet et objet se révèlent sous la modalité du retard, d'un temps retardé. Ils sont en ce sens des indices du rapport de l'homme au monde, dans la mesure où en remontant leur piste nous débouchons sur une totale implication de l'homme dans l'univers. La conscience, sous sa modalité de distance par rapport aux choses, nous masque cette coalescence de l'homme et du monde. La physique contemporaine, notamment relativiste, montrera comment la situation de l'observateur dans le système référentiel détermine déjà l'observation. Il n'y a pas d'objectivité dira Feyerabend dans *Adieu la raison*, dans une même perspective que Nietzsche, car il n'est pas possible de se situer dans un en dehors du monde.

Nous rejoignons par-là, sous une autre modalité, le thème du souci que nous avons approché plus haut. Si l'homme est toujours projeté en avant de lui-même, c'est parce qu'il est au monde avant même de s'en apercevoir. Or la *Stimmung* ne signifie pas autre chose que l'antériorité de notre implication dans le monde sur toute autre dimension de notre être. Il s'agit de la découverte première du monde à travers les multiples nuances d'un sentiment non subjectif, de la révélation non réfléchie de la situation dans laquelle nous sommes : « La *Stimmung* révèle fondamentalement la facticité, l'être-jeté, le déjà-là du là. Dans les dispositions affectives, tristesse ou joie, le *Dasein* « se trouve » face à son déjà-là, au déjà-là du monde et de lui-même. Toute compréhension est pénétrée d'une disposition qui la situe, l'ancre, ou lui rappelle son ancrage »³⁸. Si la *Stimmung* est la tonalité affective dans laquelle nous sommes, la coloration que prend l'ensemble du monde dans le rapport que nous avons avec lui, elle renvoie surtout à la spatialité comme structure primordiale de l'être-au-monde. Le « là » dans lequel nous sommes jetés, à savoir le monde, c'est plus fondamentalement l'espace, plus précisément l'espace terrestre. Parler de monde évoque une certaine abstraction. De façon plus concrète, le « là » que nous révèle la *Stimmung* consiste dans l'espace géographique dans lequel l'homme se trouve toujours déjà avant même de le penser.

³⁷ HAAR Michel, *Le chant de la Terre*, Paris, L'Herne, 1985, p. 83.

³⁸ *Idem*, p. 86

L'homme est un être dont l'existence est toujours déjà « dans » un espace, en sorte que la spatialité est peut-être une donnée encore plus originaire que la temporalité. Car la temporalité conçue sous les trois modalités du passé, du présent et de l'avenir relève déjà d'une élaboration conceptuelle. Si nous devons à ce stade des analyses proposer une esquisse de réponse au problème du temps tel qu'il se présente à nous, la temporalité compatible avec l'espace comme structure essentielle de la réalité humaine serait peut-être l'inactuel, l'intempestif, autrement dit le devenir considéré comme milieu, c'est-à-dire comme n'ayant ni commencement ni fin.

De sorte que la problématique de la pensée nomade dans la perspective de l'habiter comme être-au-monde de l'homme prend sous ces éclairages une consistance certaine. Le cercle de surgissement des pensées n'est pas réductible au corps, même conçu comme réalité feuilletée dans laquelle une multiplicité de forces agissent en interaction les unes avec les autres et les unes sur les autres. La pensée, dans ses jaillissements comme dans ses «refroidissements» en formulation, se voit sans cesse renvoyée à un dehors dont elle ne peut pas être *stricto sensu* le dedans. C'est-à-dire que la pensée n'est pas l'autre du monde, la face intérieure séparée du monde. Tout au plus pourrait-on dire pour le moment que le dedans de la pensée n'est peut-être qu'un plissement du dehors, dehors qui se révèle dans la *Stimmung*. Le dehors, et la *Stimmung* comme tonalité affective qui colore ou donne le ton de notre rapport à ce dehors, conditionnent l'émergence de la pensée. La pensée n'est donc plus dans cette perspective ni acosmique ni atopique. Heidegger disait déjà que la *Stimmung* conditionnait même jusqu'à la connaissance, dans la mesure où nous ne pourrions pas vouloir connaître si nous ne pouvions pas d'abord être affecté et touché par quelque chose de déjà-là. La pensée a donc à voir avec l'espace, et si nous pouvons faire du corps une matrice des processus « pensant » de la pensée, c'est parce que le corps entretient une relation privilégiée avec l'espace. Car nous sommes dans l'espace avant tout par le corps, c'est par le corps que nous habitons l'espace terrestre constituant l'ancrage originaire de notre existence. Mais cet ancrage n'est pas un amarrage, une fixation, il n'est pas nécessairement sédentaire. Le corps peut se déplacer dans l'espace, emportant avec lui la pensée dans ses pérégrinations. Notre être-au-monde semble se présenter comme une habitation essentiellement nomade, mouvante, de l'espace, la sédentarité n'apparaissant que comme une modalité particulière de l'habitation. En sorte qu'il nous apparaît nécessaire de méditer la spatialité, de penser l'espace.

Deuxième partie :

Penser l'espace

Préambule :

La pensée du dehors

Au terme de nos pistes méthodologiques, nous sommes parvenus à une image de la pensée atypique, renversant l'image classique ou traditionnelle de la pensée qui a eu cours pendant une large période de l'histoire de la philosophie. Si nous voulions en donner une formulation, il nous serait possible d'évoquer Michel Foucault : il s'agit d'« une pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion »³⁹. C'est la pensée du dehors. D'emblée des questions surgissent : qu'est-ce que cela signifie de caractériser une pensée de « pensée du dehors » ? Qu'est-ce que le dehors ? Que faut-il entendre ici par dehors ? S'agit-il de tout ce qui est extérieur au sujet ? La tentation de rapporter le dehors à la simple dimension d'extériorité, à tout ce qui est extérieur au sujet, ne peut se révéler fructueuse pour notre recherche sur la pensée nomade. Elle ne serait non seulement pas opératoire, mais constituerait surtout une réhabilitation biaisée de l'intériorité. Nous avons déjà fait remarquer, à l'occasion d'une référence au texte *Pensée nomade* de Gilles Deleuze, le danger d'une surdétermination de l'intériorité : l'intériorité dissout le dehors. Dès lors, le désir devient fantasme, le territoire est confondu avec la carte. Les ombres de l'intériorité se projettent encore sur les parois de la caverne. Une alternative est-elle seulement possible ? Ne sommes-nous pas condamnés au solipsisme et au cercle vicieux de la représentation ?

L'alternative serait peut-être identifiable à partir d'une intuition deleuzienne, consistant à brancher la pensée sur le dehors : « brancher la pensée sur le dehors, c'est ce que, à la lettre, les philosophes n'ont jamais fait, même quand ils parlaient de politique, même quand ils parlaient de promenade »⁴⁰. L'obstacle quasiment inhérent à toute constitution d'une pensée en prise avec le dehors (car c'est de prise, de contact, de rencontre effective dont il s'agit) réside dans l'appréhension du dehors à partir de l'intérieur d'une conscience. C'est d'une confusion entre le dehors et l'extériorité que découle la dissolution du dehors par une intériorité subjective. Or ces deux concepts sont irréductibles et ne renvoient pas à l'appréhension de la même réalité. Si l'extérieur se pense par opposition à un intérieur, le dehors n'est pas antithétique d'un dedans. La disjonction intériorité/extériorité relève d'une logique identitaire de l'intime et de l'étranger. L'extérieur est ce qui nous étranger. L'exemple

³⁹ FOUCAULT Michel, « La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, I, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994, p. 521.

⁴⁰ DELEUZE Gilles, « Pensée nomade », *Op. Cit.*, p. 356.

du foyer, de la demeure, paraît explicite : nous fermons les portes de la maison pour nous protéger du monde extérieur et préserver notre intimité. De sorte que l'extérieur, sous le masque de l'étranger, représente dans cette perspective l'*alter*, l'autre, le différent mauvais parce qu'inconnu. Les conséquences effectives de cette logique identitaire sont nombreuses : peur de l'autre et refus de la rencontre ; cloisonnement à l'intérieur des maisons ou dans l'intériorité, énigmatique et cachée, de la conscience personnelle ; repli sur l'identité (qu'elle soit considérée sur un plan culturel ou ethnique, national ou régional). La liste n'est pas exhaustive ; et nous aurions pu montrer comment la scission de l'intérieur et de l'extérieur aboutissait par ailleurs à une mise en confrontation *a priori* du propre et de l'impropre, de ce qui appartient en propre à quelque chose et de ce qui doit d'emblée, en raisons de pseudo appartenances, en être rejeté.

A partir de ces réflexions nous pouvons supposer que l'extériorité, le milieu extérieur considéré comme séparé de la toile de fond d'une intériorité, relève originairement d'une surenchère de l'intime et d'un appauvrissement du dehors par la représentation. La dévaluation du dehors dans l'extériorité, sa mise en demeure comme « quelque chose d'extérieur à une autre chose première », provient d'une mythologisation de l'intériorité, susceptible de recouvrer les traits de la pensée rationnelle, comme c'est le cas du *cogito* cartésien libre de toute situation et comme épuré de toute extériorité avilissante. C'est par rejet qu'est pensé l'extérieur, en référence à une intériorité initiale, de même que la différence est souvent pensée par rapport à une identité originaire. Or, tout se passe comme si l'intériorité comme fond retranché de l'âme était une construction, voire une vue de l'esprit. Bouddha n'a-t-il pas pris le chemin de l'éveil et ne s'est-il pas libéré en disant de son *ego* : « architecte, je te connais, tu ne bâtiras plus ta demeure » ? Pour éviter les écueils de l'intériorité, il est nécessaire de penser le dehors hors de tout cadre réflexif. Car rapatrier l'expérience du dehors du côté de la conscience, dans la dimension d'une subjectivité close sur elle-même, c'est se limiter à une description superficielle et stérile. Le dehors y sera toujours ramené à du statique, à des idées générales et à du déterminé.

Comment penser alors la « pensée du dehors » ? Dans quelle mesure répondre à l'injonction foucauldienne d'essayer d'en retrouver le cheminement et d'en définir les catégories fondamentales ? Dans un premier temps de l'analyse, il convient de tenter une amorce de réponse à la question de la définition du dehors. Si, par définition, nous entendons la détermination des contours morphologiques du dehors, autrement dit de la forme du dehors, nous risquons de tomber à nouveau dans une logique représentative. Le dehors n'a pas de

forme déterminée, il ne se comprend pas en termes de déterminations morphologiques. C'est pour cela qu'il ne se réduit pas à l'extériorité, dans la mesure où celle-ci est traditionnellement pensée comme forme par rapport à un intérieur qui en serait le contenu. Ainsi Deleuze : « le dehors concerne la force : si la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre. C'est toujours du dehors qu'une force confère à d'autres, ou reçoit des autres, l'affectation variable qui n'existe qu'à telle distance ou sous tel rapport. Il y a donc un devenir des forces qui ne se confond pas avec l'histoire des formes, puisqu'il opère dans une autre dimension. *Un dehors plus lointain* que tout monde extérieur et même que toute forme d'extériorité [...] les forces opèrent dans autre espace que celui des formes, l'espace du Dehors, là où précisément le rapport est un « non-rapport », le lieu un « non-lieu », l'histoire un devenir »⁴¹.

De sorte qu'il n'est pas possible de dresser un tableau récapitulatif fécond des déterminations du dehors. Tout se passe comme si le dehors était indicible, non pas essentiellement en raison d'une incapacité à le dire (nous pouvons ramener le dehors à des catégories formelles ou le dire dans le langage d'expériences vécues, en le dissolvant dans les formes de la représentation), mais du fait du caractère originaire du dehors par rapport à toute énonciation. Le dehors ne se voit ni ne se parle, il renvoie aux actions interférentielles des forces les unes envers les autres. Que faut-il comprendre par-là et que peut-on en déduire ? Le dehors a à voir avec l'image de la pensée comme jaillissement créateur. De même que la pensée formulée se révèle dans une dimension de retard par rapport aux surgissements de la pensée pensante, de même les transcriptions du dehors dans les formes de l'extériorité sont peut-être des traces résiduelles des forces agissantes du dehors. Toutefois, il s'agit de deux dimensions différentes, de deux plans irréductibles. Dans un langage deleuzien, il est possible de dire que les représentations « formelles » du dehors relèvent de stratifications, de répartitions en domaines séparés et figés de réalités mobiles en interaction. Il s'agit de faire passer les forces pour des formes fixes, de traduire des réalités mouvantes en des unités plus ou moins stables, de confondre les forces composantes avec le composé-forme. Or le dehors se joue en dehors de toute forme, il se pense sous la modalité d'une indétermination flottante.

C'est pour cela que Deleuze dit du dehors qu'il est irréductible : on ne peut pas le réduire à quelque chose d'autre, il résiste à toute détermination de qualités précises et stables,

⁴¹ DELEUZE Gilles, *Foucault*, p. 92.

dans la mesure où cette dernière suppose toujours la traduction des forces agissantes en formes identifiables et circonscrites. Et comme dit la formule : « *Traduttore, traditore !* ». La traduction est une certaine forme de trahison. Essayons alors de penser la pensée du dehors sans la traduire dans une détermination formelle, sans faire passer le dehors dans un autre plan que celui des forces. Pour cela, il est nécessaire de convertir la pensée au dehors, de faire le deuil de l'intériorité. C'est en un sens ce que nous avons tenté de faire dans la première partie de notre travail en méditant le cercle de surgissement des pensées. Nous avons vu que la pensée n'avait pas à trouver une confirmation intérieure, c'est-à-dire une vérité-fondement d'où elle ne pourrait être délogée, mais devait être renvoyée aux divers éléments et aux processus multiples confluant dans sa genèse. De sorte que se révèle une véritable exigence du dehors, une sorte d'appel au dehors dont Deleuze fait une dimension essentielle de la pensée de Foucault : « L'appel au dehors est un thème constant de Foucault, et signifie que penser n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais doit advenir à la pensée. Penser ne dépend pas d'une belle intériorité [...] mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembrer l'intérieur »⁴². La pensée est forcée par le dehors, et la pensée du dehors s'efforce non seulement de penser les différents caractères de la relation au dehors, mais aussi et surtout de se déployer et de nomadiser en contact avec un dehors.

Peut-on dire quelque chose de cette pensée du dehors? Dans quelle mesure penser la pensée du dehors sans la stratifier? Nous pouvons tenter de mettre au jour les catégories fondamentales de la pensée du dehors. La pensée du dehors renvoie à un dehors de la pensée qui la force à penser. Si nous suivons l'intuition de Deleuze, penser se fait sous la contrainte d'un dehors. Les processus de la pensée ne résultent pas de l'exercice calme et paisible d'une faculté pensante qui s'autodétermine. Il s'agit plutôt de considérer la pensée comme quelque chose qui advient par contact avec des forces, presque comme une conquête si nous voulions employer une terminologie nietzschéenne. Il y a des forces extérieures qui viennent « bousculer » l'espace intérieur, déséquilibrer l'intériorité qui se pensait à l'abri du monde. Ces événements perturbateurs, au meilleur sens du terme, c'est-à-dire de stimulants, de catalyseurs, dévoilent en fait des avènements : penser advient à la pensée quand un dehors l'agite. La pensée nomade coïncide avec cette dimension de la pensée du dehors. Elle est une certaine pensée du dehors et le nomadisme s'inscrit dans une relation au dehors. Que faut-il comprendre par-là? Le dehors tel que nous l'avons développé jusqu'à maintenant souffre

⁴² *Idem*, p. 93.

d'une certaine abstraction. Parler de forces, d'espace du dehors sans donner une consistance concrète à ces perspectives nous condamnerait à rester dans des spéculations par trop abstraites. C'est pour cela que nous allons brancher notre réflexion sur le dehors et prendre prise avec la pensée nomade.

Partons d'un phénomène concret pour donner une figure au dehors tel qu'il se révèle dans la pensée nomade : le seuil. Le seuil est ce qui marque l'entrée dans un espace clos ou la sortie vers un espace ouvert. Avant de pénétrer dans une demeure, quand nous sonnons à la porte, nous nous trouvons sur le seuil, c'est-à-dire sur la ligne qui démarque deux espaces distincts : le jardin avec son ouverture indéfinie sur le monde et l'intérieur de la maison caractérisée par sa clôture sur l'intimité du foyer. Nous avons l'impression d'être confrontés à deux espaces de nature différente. C'est pourquoi le sens commun se place d'emblée dans une dialectique opposant en cercles concentriques la demeure propre et l'ouverture du monde : maison /rue, quartier, ville, région, pays, continent. La raison de cette logique réside dans la détermination de la demeure comme point fixe de référence, comme centre sédentaire de la spirale. Au niveau de la pensée, cette perspective se développe dans l'idée de sujet constituant, de *cogito*, de sujet transcendantal. Or, comme nous l'avons vu, la pensée, dans l'image de la pensée nomade que nous nous sommes efforcés de dévoiler dans nos pistes méthodologiques, n'a pas de point-centre à partir duquel elle se déploie. Il s'agit plutôt d'un complexe, d'un agencement de type rhizomique, aux multiples ramifications, sans commencement ni fin, dans lequel convergent divers éléments et à des moments distincts, à partir du « fondement » sans fond qu'est l'ouverture au monde se révélant dans la tonalité affective et la facticité du *Dasein*. De sorte que la pensée nomade, comme pensée du dehors, se présente comme acentrée et effondée. Aucune pensée ou vérité ne peut prétendre à s'ériger en repère fixe à partir duquel déterminer des repères constants pour l'esprit : pas de centre fixe ni de fondement stable. Par ailleurs, les processus de genèse des pensées étant sans cesse remis en jeu par les mouvements dans l'espace, renouvelés par les déplacements du corps dans le monde, la pensée nomade se dévoile comme pensée originellement inachevée. Il n'est pas possible de poser un terme, non seulement parce qu'il n'y a pas d'état final ni de vérité ultime à atteindre, mais aussi parce que le réel et le dehors ne se laissent pas épuiser par la pensée, ils l'excèdent.

Nous pouvons donc prolonger ces développements en disant que la pensée nomade se dit de l'ouverture, ouverture qui est essentiellement trouée, brèche, au dehors. Dans quel sens ? La deuxième couche de sens du « seuil », que nous avons invoqué plus haut, peut nous permettre de mettre en relief la signification de la pensée nomade comme pensée du dehors.

S'il représente l'espace délimitatif de la porte d'entrée, le seuil c'est surtout le passage. Le seuil est transition, traversée, mouvement vers un ailleurs. Il se présente comme une lisière instable toujours hésitante entre plusieurs orientations, comme une littoralité fractale animée par des passages de certains plans à d'autres et par la nomadisation dans des dimensions distinctes bien que collées. La frontière unit plus qu'elle sépare, elle distingue pour mieux rapprocher. Pour le dire autrement, le seuil peut aussi se comprendre par sa dimension articulaire. Le seuil articule ensemble des multiplicités et des singularités à la fois distinctes et indissociables. La pensée nomade ne se situe ni au dehors ni au-dedans, ni dans un pur dehors ni dans une pure intériorité. Le nomadisme surgit plutôt dans les espaces mixtes, aux intersections, dans les espaces interstitiels. Ce qui nous conduit à penser le dehors dans une perspective légèrement différente. Il y a un dedans et un dehors, mais il s'agit de la même réalité.

Que faut-il comprendre ? Comme nous l'avons plusieurs fois esquissé, le dedans résulte peut-être de plissements du dehors, à la façon dont une caverne naît de pliures, de replis et autres fractures de la montagne. Un volume apparaît sous pliures, impliqué par ses bords. Il n'y a pas deux réalités distinctes, c'est-à-dire un dehors et un dedans de nature différente (dire cela réactiverait en termes nouveaux les dualismes esprit/matière, âme/corps, intelligible/sensible) mais une réalité qui n'est pas d'un seul bloc. Le réel est un, immanent à lui-même, mais ne se dit pas du « mono ». Il n'est pas monolithique, tout en se présentant comme une totalité fragmentée. Nous avons affaire à des hétérogénéités, à de multiples agencements des forces. Par ailleurs, il est nécessaire de préciser que les forces ne sont pas *dans* le dehors, mais constitue le dehors de la pensée. Le dedans de la pensée est alors le plissement du dehors, le redoublement d'un dehors présumé. Il y a comme un écho et des résonances du dehors, qui sont ses réverbérations dans un dedans qui lui est coextensif. Le dedans ne renvoie alors pas à une identité simple, ni à une subjectivité une : les redoublements font éclater l'intériorité, mettent en jeu des plissements ne renvoyant qu'à un fond sans fond se démultipliant sans jamais pouvoir s'achever. Dedans et dehors se comprennent sous la modalité du rapport, de la compénétration, le dehors apparaissant néanmoins comme la condition réelle d'actualisation d'un dedans qui est redoublement, plissure du dehors sur lui-même créant un nouvel espace. Car c'est d'espace dont il s'agit avec le dehors. L'espace du dehors est un espace flou, flottant, sans déterminations particulières. Il se caractérise par des forces en mouvement. De sorte qu'il se rapproche plus des champs de forces de la physique contemporaine et des flous quantiques, où rien n'est déterminé avant qu'un évènement perturbateur aléatoire ne produise des réactions en chaîne,

que de la spatialité appauvrie formalisée par les catégories toutes faites de la pensée réflexe. Le dehors se présente comme une nébuleuse de forces au contact de laquelle la pensée est forcée de passer dans une autre dimension, en l'occurrence celle de la mise en forme provisoire et fragmentaire du réel. Nous ne pouvons pas vivre dans un chaos total, nous disaient Nietzsche et à sa suite Bergson. Nous avons besoin de simplifier le monde pour pouvoir y vivre, de le rendre intelligible pour y habiter. Mais cela n'implique pas de vouloir tout expliquer, encore moins de vouloir réduire la richesse du réel à une détermination précise et définitive, donc pauvre. C'est une chose de d'avouer qu'on simplifie, de reconnaître la simplification comme nécessaire et inéluctable, une autre de considérer une simplification particulière comme la seule vraie et de la justifier à partir de fondements rationnels et dogmatiques.

Le dehors nous force à penser, à lever des cartes. Il y a comme un parallélisme qui se dessine entre pensée pensante/formulée et dehors/figures du dehors. Le dehors introduit du jeu dans le cycle nécessaire des représentations. Nous sommes contraints de jouer avec deux paramètres. Dans la mesure où nous ne pouvons pas vivre dans un chaos total, il nous est nécessaire de simplifier la réalité dans laquelle nous vivons. Il ne s'agit pas que de l'homme. L'animal simplifie aussi son environnement, il distribue les composantes de son milieu en proies, prédateurs, terrier, point d'eau, etc. Toutefois, l'homme peut savoir qu'il restreint l'ampleur du réel, il peut se rendre compte de son travail de projection sur les choses. Ce que nous voulons souligner, c'est la possibilité, fondamentale pour le nomadisme philosophique, de ne pas s'enfermer dans les représentations. Le philosophe ne se fixe pas inévitablement ni de façon irréversible sur les représentations qu'il forge, il ne s'enracine pas nécessairement sur ses formulations et ses discours.

Brancher la pensée sur le dehors, c'est se rendre sensible à un dehors qui nous catapulte aux frontières du représentable. Il s'agit de se laisser embarquer dans l'intervalle toujours flottant entre les mots et les choses, ce qui nous condamne à sans cesse dessiner de nouvelles cartes, superposables les unes aux autres de façon indéfinie. Nous ne sommes pas contraint de nous débarrasser des anciennes cartes, dans la mesure où nous serions tenter de penser une carte plus exacte qu'une autre. Dans l'indétermination fondamentale du dehors, toutes les cartes se valent, sont sur un même plan. Ce qui compte, c'est ce que nous faisons des cartes. Il est plus riche, en effet, de faire jouer les cartes dans leur éventail multidimensionnel et feuilleté, que de se reposer *ad vitam aeternam* sur une même représentation. Par ailleurs, il est nécessaire de préciser le sens du terme cartographique que nous utilisons : une carte n'est pas

le calque d'un modèle, la reproduction mimétique d'un spectacle original, mais une projection sur le dehors d'une interprétation mue par des forces. Nous recouvrons le dehors inconnaissable et irreprésentable de cartes et autres plans, élaborant des atlas et des mappemondes. De sorte que nous pouvons parler d'une véritable dialectique du dehors et de la pensée, d'un jeu d'interférences continues, le dehors creusant les intervalles et brisant les anciennes tables des valeurs. Il y a un jeu du dehors avec son redoublement cartographique au-dedans, une articulation du dedans et du dehors ouvrant des champs de réalité multiples, plus précisément des champs de réalisation, dans la mesure où il s'agit d'une dynamique. Le dehors ouvre des espaces indéterminés, permet à la pensée de se déployer dans des espaces vastes et renouvelables. Il n'y a alors plus qu'à nomadiser, qu'à déployer la pensée dans les multiples espaces susceptibles de s'ouvrir à elle.

En ce qui concerne le cheminement de notre pensée, le concept de dehors est opératoire : il permet de mettre en évidence une réalité nomade et effervescente, en deçà des grilles de lecture formelles que nous voulons bien lui imposer. Si nous sommes susceptibles de coder la réalité dans une entreprise de stratification et si le réel peut se voir pris dans les filets de la représentation, le dehors nous rappelle à l'ordre : il y a toujours quelque chose qui échappe à la pensée et ne se laisse pas codifier. Par ailleurs, la notion de dehors nous permet de souligner l'ouverture propre à chaque singularité, notamment la pensée humaine, de dévoiler l'importance de ce qui pousse la pensée hors d'elle-même et la force à se déployer dans l'espace. Le dehors est comme un espace archaïque ou originel, un espace cru, que l'on pourrait appeler « vide » dans une perspective taoïste ou « chaos » dans une perspective nietzschéenne.

Toutefois, il n'est pas sûr que nous puissions faire véritablement l'expérience d'un tel dehors. C'est que nous n'avons pas mis au jour des figures concrètes que le dehors est susceptible de prendre. Selon Foucault, plusieurs expériences pures du dehors sont possibles. Il s'agit d'expériences dénudées du dehors : la force chez Nietzsche, le désir chez Sade, la matérialité de la pensée chez Artaud, la transgression chez Bataille ou encore l'attirance chez Blanchot⁴³. Ces expériences ne nous livrent pas l'essence du dehors, elles nous confrontent à un déjà-là, à quelque chose qui est « là » hors de ce que nous avons coutume d'appeler illusoirement l'intériorité. Le dehors nous immerge dans une réalité ouverte, sans retenue ni intimité, se déployant indéfiniment hors de toute fermeture et à laquelle nous appartenons

⁴³ FOUCAULT Michel, *Op. cit.*, p. 525.

totalemment. Cependant nous n'avons pas accès à cette ouverture, dans la mesure où elle est ce qui fait qu'il peut y avoir quelque chose. L'ouverture tient tout ce qui est dans l'ouvert sans jamais pouvoir être saisie. Nous pouvons invoquer une analogie avec la lumière. La lumière ne peut pas être vue alors que c'est elle qui rend les choses visibles. Le dehors en tant qu'ouverture est lui aussi ce qui rend « visible » (il serait plus correct de dire « présent », la vision n'épuisant pas notre appréhension des choses), dans la mesure où il nous tient dans un espace ouvert permettant la localisation. Le dehors est diffus, nébuleux, mais permet aux choses d'apparaître dans l'ouverture du monde.

Ces réflexions empreintes d'intuitions heideggeriennes nous conduisent à rapprocher le dehors de la spatialité. Car le dehors renvoie à un déjà-là, à un être-au-monde toujours déjà situé dans un espace avant même de s'en rendre compte. L'analyse de la *Stimmung* nous a révélé plus haut cette dimension originaire de l'être homme. L'homme est originairement au monde, il est jeté dans le monde avant toute autre détermination. La pensée n'est pas première mais résulte d'une pré-pensée impliquant le monde, la tonalité affective et le corps. Nous sommes donc au monde avant de proprement l'habiter. A partir de quel moment l'homme habite-t-il ? Dans quelles mesure l'être-au-monde devient-il habitation ? L'habitation suppose de penser l'espace, elle nécessite une certaine intelligibilité de la spatialité. Il y a une multiplicité de points de vue à partir desquels lancer une réflexion sur l'espace : l'espace social, politique, naturel, urbain, etc. Notre but n'est ni de les traiter tous ni d'approcher la question de la spatialité sous cet angle. Nous prendrons en effet une orientation déterminée, dont le fil directeur se confond avec l'hypothèse globale de notre introduction : l'expérience de l'espace permet une intelligibilité du monde que nous habitons par notre corps-esprit⁴⁴, dévoilant à l'horizon la perspective d'un schématisme spatial.

I- L'espace

Le sens commun emploie indifféremment nombre de termes pour de stricts synonymes : espace, lieu, site, paysage, ici, là-bas, endroit, place. Or il y a de nombreuses différences notables entre ces termes. Nous pouvons semble-t-il dégager deux dimensions essentielles de la spatialité, apparemment antinomiques : l'espace et le lieu. L'espace se dirait

⁴⁴ Nous employons cette expression, utilisée de nombreuses fois par Kenneth White, afin de souligner l'imbrication totale du corps et de l'esprit dans l'habitation du monde.

de la globalité pendant que le lieu serait réduit au seul local. Néanmoins, il s'agit peut-être plus de différences de degrés que de nature, c'est-à-dire que la spatialité se distribue selon des modalités à la fois irréductibles et indissociables. L'espace et le lieu ne renvoient pas aux mêmes dimensions d'appréhension de la réalité que nous faisons par l'intermédiaire de la spatialité. Car l'espace et le lieu se disent de la spatialité en ne l'épuisant pas. Nous devons donc tenter de mettre en lumière les multiples dimensions essentielles de ce que nous identifions comme spatialité.

Dans un premier temps, nous nous attacherons à penser l'espace proprement dit, dans la globalité qui le distingue et le caractérise par rapport au lieu. Surgissent un certain nombre de questions : qu'est-ce que l'espace ? Comment l'espace s'offre-t-il à notre expérience ? Peut-on à partir des multiples espaces possibles aller vers un essentiel de la spatialité ? Sous quelles modalités pouvons-nous penser l'espace ? Penser l'espace, c'est méditer le « y » de l'expression « il y a ». La tradition philosophique occidentale privilégie presque toujours le temps par rapport à l'espace. L'historicisme enracine l'espace dans le temps et le réduit à n'être que le théâtre, presque le décor, de l'histoire. Or le « quand » de la temporalité nécessite peut-être un site pro-temporel par lequel il devient possible. Dans *Temps et être*, Heidegger revient sur la primauté du temps qu'il consacrait auparavant. Alors que dans son ouvrage majeur, *Être et temps*, il met en avant la temporalité comme fond de l'existence humaine, comme composante primordiale du *Dasein*, Heidegger se demande dans ce texte si l'espace n'est pas un «*Urphänomenen*», c'est à dire un phénomène originel qui ne peut pas être ramené à autre chose⁴⁵ et reconnaît par la suite que dire qu'il y a du temps consiste à déjà admettre le « il y a » comme antérieur à la temporalité. Nous ne cherchons pas ici à nier le temps. Ce serait absurde et cela participerait de la même démarche consistant à occulter toute une partie de la réalité. Que l'on privilégie le temps au détriment de l'espace ou que l'on surdétermine l'espace en niant la temporalité, ces deux démarches ne satisfont pas. Nous vivons dans une réalité spatio-temporelle. La perspective que nous tentons d'ouvrir s'expose au risque de surdéterminer l'espace par rapport au temps. Si nous ne traitons pas de la temporalité, ou seulement de façon allusive, c'est que l'espace a fait l'objet d'un tel déni qu'il nous semble plus fécond de s'attacher à sa réhabilitation. Par ailleurs, notre intérêt pour l'espace découle de notre problématique et s'inscrit dans notre recherche ouverte sur la pensée nomade et le nomadisme.

⁴⁵ HEIDEGGER Martin, « Temps et être », *L'art et l'espace*, in *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 271.

Ce que nous sommes tentés de dire, dans une approche rapide et intuitive de la temporalité, l'identifie au devenir. La temporalité est devenir, sans commencement ni fin. Il ne semble pas y avoir de point de départ ni de fin programmée. Nous sommes inscrits dans la durée, c'est à dire dans une temporalité qui dure. Le temps n'est pas quelque chose qui va d'un point à un autre, il coule sans cesse, à l'image du fleuve héraclitéen. Or il n'est pas possible de fragmenter la durée si elle est un *continuum*, à moins de réduire le temps à une abstraction formelle, comme c'est le cas avec la stratification du devenir en « histoire ». La temporalité telle que nous la soulignons ici renvoie à l'inactuel, l'intempestif, c'est-à-dire à ce qui est toujours actuel parce que n'appartenant à aucune époque. La tripartition du temps en trois *ek-stases* peut être féconde, dans la mesure où elle nous permet d'introduire une certaine cohérence dans notre existence ; mais il ne faut pas sombrer dans les pièges des espérances illusoires en l'avenir (messianisme) et dans les filets paralysants des souvenirs tenaces (nostalgie « pathologique » d'un passé toujours meilleur). C'est à dire que la tripartition du temps ne doit pas se figer en substantialisation des trois modalités temporelles. Nous sommes au monde au présent, sur le mode d'une présence située dans l'espace et sans cesse emportée au-delà d'elle-même dans son propre devenir. De sorte qu'il nous faut penser un espace dans lequel la durée et la temporalité ne sont porteuses ni d'aménagements meilleurs, ni de dégradations, mais de nouveautés.

A- Petite histoire des conceptions de l'espace dans l'horizon du problème de l'habiter

Ces précisions succinctes quant à la temporalité évoquant des problèmes dont nous ne traiterons pas directement dans le cadre de notre travail, nous recentrerons notre réflexion sur le problème de l'espace comme dimension déterminante de la compréhension de la spatialité. Dans un premier développement, il s'agira de faire une petite histoire des conceptions de l'espace. Des spécifications sur l'esprit de cette démarche s'imposent. Notre propos ne consistera pas à faire l'inventaire gratuit des différentes théorisations philosophiques de l'espace. Cela serait vain, stérile, ne consistant qu'en une juxtaposition, presque marchande (au sens de détaillant, d'étalage de produits sur les marchés), des différentes pensées. Notre « petite histoire » ne sera donc pas chronologique, *stricto sensu* historiographique, mais plutôt « anachronique », au sens quasi littéral de non chronique, non-archiviste. Il s'agit de mettre en relief les différentes ramifications des problèmes concernant l'espace et de dévoiler les enjeux concrets qui s'y rattachent (ce qui est en fait la tâche de toute histoire de la philosophie qui ne veut pas se réduire à n'être qu'une histoire des idées). Nous nous référerons à des auteurs

représentatifs, c'est à dire dont la pensée figure de la façon la plus éclatante telle ou telle orientation des problèmes et des questionnements. Nous plaçant ainsi dans le cadre d'une herméneutique, plus que dans celui d'une analyse stricte d'histoire de la philosophie, il nous est nécessaire d'interroger en direction de l'espace avec des problèmes précis et concrets.

La problématique, dans un premier coup d'œil rapide, semble résider en tout premier lieu dans la question du caractère réel ou fictionnel de l'espace : l'espace est-il dans la réalité des choses ou au contraire relève-t-il d'une construction de la pensée ? L'espace se confond-t-il avec la matérialité des choses ou doit-il être considéré comme une vue de l'esprit ? En fait, l'alternative entre le réalisme et l'idéalisme, que nous avons présentée comme point de départ de la réflexion, fausse d'emblée tous les questionnements. Si elle peut se révéler féconde dans le cadre de la constitution d'un savoir physique de l'espace, les données du problème changent avec la perspective développée. Du point de vue de la constitution d'un savoir géographique, c'est-à-dire d'une science de l'espace et de la façon qu'on les hommes de l'aménager et de l'habiter, une telle alternative entre réalisme et idéalisme s'écroule. En outre, discriminer définitivement entre réalité et idéalité de l'espace s'inscrit dans une perspective gnoséologique, caractérisée par une approche de la pensée comme devant atteindre la vérité en tant qu'adéquation de l'esprit avec la chose. Les enjeux purement théoriques nous font manquer les implications concrètes et pratiques du problème de l'espace. Quelles sont-elles ? Dans quelle mesure penser l'espace s'avère-t-il nécessaire ? Sous quelles modalités l'homme pense-t-il l'espace s'il ne s'agit pas de déterminer la vérité de la spatialité ?

L'enjeu principal que nous sommes tentés de mettre en avant, en phase avec la problématique globale de notre réflexion itinérante sur la pensée nomade, concerne l'habitation. Si l'espace se présente comme digne d'être pensé, comme ce qui mérite qu'on le pense, c'est parce que l'homme habite la terre par l'espace et les mouvements du corps-esprit sur la terre. Il est question de penser l'espace pour habiter le monde, de nous projeter dans l'espace pour habiter un monde où nous sommes toujours déjà jetés. Une conception de l'espace déborde le simple cadre de la pure théorie, elle est liée à une vision du monde, à une *imago mundi*, ainsi qu'à des exigences concrètes et quotidiennes de l'existence. Nous pensons l'espace pour habiter le monde et donner une certaine intelligibilité à notre séjour sur terre parmi les choses mondaines. Tout se passe comme si l'homme devait se représenter le monde, s'en faire une carte à multiples dimensions, pour l'habiter. Or l'habiter rassemble les différentes modalités de l'être-au-monde de l'homme. L'habiter déborde le simple cadre des différentes activités qu'un individu est susceptible de faire. Il s'agit de quelque chose de plus

originaires que le fait d'occuper tel ou tel type de logement, de travailler ou encore de se nourrir. Ces activités sont des modes de l'habitation du monde. Être homme, c'est habiter la terre, c'est séjourner parmi la multiplicité foisonnante et baroque des choses que nous pouvons rencontrer. Il y va de notre appartenance à l'univers, de notre sentiment d'appartenance cosmique.

Toutes les civilisations et toutes les cultures s'interrogent sur la place de l'homme dans le monde, sur la façon de vivre et donc d'habiter qui en découle. L'animal n'habite pas, il se terre, nidifie, se pose de ci de là. L'homme se présente comme un être qui a besoin de se raconter le monde et sa relation au cosmos pour habiter sur terre. D'où les nombreux mythes narrants l'avènement des communautés humaines et ceux dévoilant la création du monde, où il est question de situer l'homme par rapport au reste des êtres qui co-existent avec lui. Néanmoins, il semble possible de développer une approche non mythique de ces questions. Nous pouvons tenter de réorienter ces perspectives dans une approche plus sobre et humble, quoique non moins riche, consistant à penser l'habitation à partir des différentes conceptions de l'espace. Dès lors, ce qui importe, c'est d'ouvrir le concept d'espace à la compréhension la plus large et non pas de découvrir quelle est son essence. La nervure du problème de l'habiter réside dans le fait d'avoir une sensation du monde permettant de développer une existence riche, inédite, à partir d'une intelligibilité première de l'espace. L'expérience de l'espace permet une intelligibilité du monde par la médiation des mouvements du corps et de la pensée.

La nécessité de conceptualiser l'espace s'inscrit donc dans une dynamique existentielle et nous pourrions peut-être mettre au jour une pensée de l'espace nomade. Dans cette perspective, une analyse des différentes pensées de l'espace peut nous fournir les matériaux d'une approche ample et nourrie. L'espace est une notion «géologique», à plusieurs strates et différents niveaux : il y a les espaces perceptif et moteur, celui des constructions scientifiques théoriques, l'espace de la création artistique, etc. Il y a des renvois successifs et multiples d'une espace à un autre. Il s'agit d'une réalité feuilletée, pluridimensionnelle, à différentes échelles et couches, mêlant le sujet et le monde dans une expérience indissociable. Il en résulte que les différentes conceptions de l'espace n'ont pas besoin d'être validées par le réel pour être légitimes et opératoires. Un tel propos peut paraître choquant, notamment en considération des sciences géographiques. C'est pourtant celui d'un géographe, spécialisé en géographie physique. Dans son ouvrage intitulé *L'espace, une vue de l'esprit ?*, dont l'objectif est de proposer une connaissance de l'espace en tant que notion utilisée par des géographes et

d'autres chercheurs, Hervé Regnauld soutient pourtant une telle hypothèse. Quel est le sens de son propos ? L'auteur cherche-t-il à souligner un relativisme de l'espace ? L'espace nous condamne-t-il à la pluralité des discours sans unification possible des points de vue ? Non seulement une telle unification ne pourrait qu'aboutir à une conception dogmatique et «monocorde» de l'espace, mais elle ne serait surtout pas souhaitable. Car l'espace est pur possible, dépourvu de significations *a priori*, universelles et nécessaires. L'espace est relatif à un certain nombre d'éléments jouant les uns avec les autres. Tout se passe comme si le concept d'espace renvoyait, pour employer une terminologie leibnizienne détournée de son contexte, à une structure relationnelle entre co-existants. Tout dépend en effet des orientations premières du penseur et des perspectives dans lesquelles s'inscrivent ses réflexions. Ainsi Hervé Regnauld : «l'espace est, rigoureusement, dépendant de la nature des objets dénombrés [...] un espace défini par l'étude des climats et un espace défini par l'étude de l'agriculture ne se peuvent pas comparer, bien que le climat et l'agriculture soient liés»⁴⁶. Nous pouvons comprendre par-là que l'espace n'est en aucun cas un contenant, mais plutôt un ensemble de relations entre des objets. Il y a une solidarité entre la notion d'espace et celle d'objets dans l'espace. L'espace est toujours relatif, malgré ce qu'en disait Newton avec son idée d'espace absolu, aux objets d'étude que l'on a choisis dans une problématique initiale, qu'il s'agisse d'une problématique géométrique, climatologique, agricole, géographique ou philosophique.

Dans la philosophie de Descartes, l'espace physique se confond avec la substance corporelle ou matérielle. Le plus français des philosophes des Pays-Bas dit en effet : « tout de même qu'on ne saurait imaginer que [Dieu] aplanisse toutes les montagnes de la terre, et que, nonobstant cela, il y laisse toutes les vallées, ainsi ne peut-on penser qu'il ôte toute sorte de corps, et que, nonobstant, il laisse de l'espace, à cause que l'idée que nous avons du corps, ou de la matière en général, est comprise en celle que nous avons de l'espace, à savoir que c'est une chose qui est longue, large et profonde »⁴⁷. Descartes identifie totalement étendue et matière, il pose une identité du corps et de l'espace comme *res extensa*. L'espace, comme le corps, renvoie à l'étendue. Ce qui caractérise la pensée cartésienne de l'espace, c'est son « horreur du vide ». L'espace n'est pas ce contenant vide dans lequel les corps physiques viendraient se glisser ou se loger. Il y a coexistence de l'espace et des corps, l'espace se voit

⁴⁶ REGNAULD Hervé, *L'espace, une vue de l'esprit ?*, I, 3, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Collection «Espaces et territoires», 1998, p. 46.

⁴⁷ DESCARTES René, *Lettre à Mersenne*, 9 janvier 1639, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 1042.

même ramené au statut de corps physique. L'espace constitue l'essence propre des corps, la substance matérielle elle-même.

Néanmoins, le problème majeur soulevé par l'espace cartésien réside dans sa dimension géométrique. Car si l'espace se réduit à la chose étendue (espace = matière), Descartes identifie nécessairement la géométrie et la physique, c'est à dire la science (mathématique) de l'espace et la science de la matière. L'espace cartésien, supposé être l'espace matériel, c'est à dire celui des aspérités et des craquelures de la matière concrète, est en fait soumis à un modèle de pensée géométrique. Or l'espace des géométries euclidiennes est un espace des points, avec trois coordonnées pour le repérage, à savoir longueur, largeur et profondeur. Il se caractérise par le nombre et le calcul. Il est continu, homogène et isotrope, le même partout. De sorte que l'espace cartésien, se référant pourtant à la matière, manque la matière concrète et ses richesses morphologiques pour une abstraction de matière sans aucune consistance. L'espace concret n'est pas du tout homogène, il n'est pas le même partout. Au contraire, il se révèle dans ses aspérités, ses irrégularités, ses ruptures et autres plissements. Avec la pensée de l'espace de Descartes, il s'agit d'une pure construction théorique, composée de concepts qui n'ont rien à voir avec l'expérience vécue : c'est un espace dissocié de l'appréhension que nous pouvons en avoir, un espace sans dimension existentielle, une «chose» au sens le plus péjoratif que l'on puisse donner à ce terme, c'est à dire quelque chose de plat et de sans reliefs, d'indifférent et de neutre. Pour ces raisons, nous ne pouvons pas nous satisfaire de la théorisation cartésienne : elle nous place dans une réalité spatiale schizoïde, dans laquelle la matière n'est que la transposition caricaturale d'une pensée éthérée.

Par ailleurs, il semble impossible de vivre dans un tel espace abstrait et géométrisé. Comment s'imaginer d'habiter un espace de surfaces planes et de points rigoureusement identiques, à moins d'être dans le monde à deux dimensions du *Flatland* d'Edwin A. Abbott ? Quand la vision du monde se replie sur la simple physique mathématique, le monde devient une machine simple, une horloge dont le terne et monotone tic tac ne peut qu'appauvrir l'existence humaine. Avec Descartes et Newton, tout se passe comme si le monde n'existait pas, et ce jusqu'à Einstein : existent seulement des manières de le mesurer. L'homme qui se projette dans un tel monde géométrisé ne peut qu'éprouver un fort désarroi cosmique, dans la mesure où il tente d'habiter un cosmos universel et abstrait ne lui permettant pas de comprendre les modalités complexes du monde vivant dans lequel il vit avant de cogiter. La solution résiderait-elle dans une approche plus concrète et non mécaniste de la matière ? L'expérience concrète de l'espace physique nous permet-elle de penser l'espace de façon adéquate ? Une telle tentation serait pour nous contradictoire, dans la mesure où nous avons

posé plus haut que la pensée ne visait pas l'adéquation de l'esprit et de l'objet, du mot et de la chose. Il n'y aurait d'ailleurs aucune référence fixe ou fondement ultime permettant de savoir si notre représentation de la matière était vraie, approximative ou tout simplement erronée. Dans cette perspective, il ne peut exister aucune conception de l'espace qui puisse prétendre à l'universalité. L'idée d'espace est conditionnée par la problématique choisie.

Nous pouvons ici émettre plusieurs points critiques. Si une telle perspective permet de récuser les prétentions réalistes et métaphysiques d'un espace absolu, ainsi que les surdéterminations scientifiques (parfois dogmatiques) de l'espace, en rester là ne suffit pas. Nous manquerions l'expérience concrète que nous faisons de l'espace et des lieux. Notre expérience quotidienne nous renseigne sur une relation concrète que nous entretenons avec des objets préexistants. Quand nous nous déplaçons, nous rencontrons des objets diversement positionnés, en relation de voisinage, de proximité ou d'éloignement. Si nous pensons et construisons l'espace, s'il n'est pas le résultat tout fait d'une expérience, nous expérimentons cependant concrètement une multitude de lieux différents dans notre vie quotidienne. Comment articuler ces deux propositions apparemment contradictoires, voire antithétiques ? Dans quelle mesure tenir ensemble que l'espace est une construction mentale et que nous vivons dans des lieux qui nous ne fabriquons pas, c'est à dire qui nous préexistent ? Il s'agit en fait de niveaux différents d'appréhension du problème de la spatialité. Certes, nous faisons une expérience tangible de l'espace par nos déplacements et par les mouvements du corps, par la perception et la saisie sensorielle des différents objets qui se présentent à nous. Seulement, cette expérience des lieux est toujours déjà conditionnée par une certaine appréhension de la spatialité. Cette appréhension première, et non pas originaire, de l'espace, met en jeu différents paramètres : le poids des valeurs sociales, l'héritage individuel, les conceptions scientifiques dominantes, les orientations culturelles, c'est à dire autant de choses que nous pouvons subsumer sous l'idée de système de référence implicite ou de vision du monde dans lesquels nous avons coutume de penser. La pensée ne s'autodétermine pas d'elle-même, comme nous l'avons montré, non seulement parce que le cercle de surgissement des pensées est complexe, mais aussi parce que l'expérience singulière de la pensée est souvent recouverte de présupposés culturels et de schémas de pensée collectifs. Tout ceci vise à montrer que notre expérience de l'espace est déjà déterminée par un système de référence implicite, configurant de telle ou telle manière notre expérience usuelle des lieux.

Cependant, un tel système de référence n'est-il pas déjà lui-même conditionné par une appréhension sous-jacente de l'espace ? Nous avons mis en évidence qu'il existe une pluralité des conceptions de l'espace ainsi qu'une multitude d'espaces différents dont nous pouvons faire l'expérience dans les différents lieux du monde. Néanmoins, la prolifération des espaces vécus et des espaces construits semble toujours renvoyer à une appréhension globale des choses par la médiation de la spatialité. Nous ne pouvons pas éliminer l'espace de notre expérience de l'existence, même par abstraction (il s'agirait seulement de faire «comme si»). L'être-au-monde de l'homme se dit de la situation, c'est à dire du *hic* et du *nunc*, de l'ici et du maintenant. Tout se présente comme si l'être-là de l'homme était toujours déjà conditionné par la spatialité.

Il est possible de faire une hypothèse : de même qu'il y a une image de la pensée qui nous force à penser de telle ou telle façon, de même notre expérience concrète de l'espace semble déterminée par une sorte de pré-conception de la spatialité. Toutefois, si l'expérience du monde est médiée par un cadre global de spatialité, dans lequel nous faisons l'expérimentation de la multitude des lieux de notre environnement, cela fait-il pour autant de l'espace une pure forme ou un simple cadre de notre expérience sensible ? Cette perspective, dite idéaliste, était celle de Kant dans la *Critique de la raison pure* : « Par le moyen du sens externe (une propriété de notre esprit), nous nous représentons certains objets comme étant hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace»⁴⁸. Kant veut se faire une représentation claire du concept d'espace et veut montrer que l'espace est une condition *a priori* de l'intuition des phénomènes. L'espace n'est pas un concept empirique, c'est à dire tiré des expériences externes. Nous n'obtenons pas le concept d'espace par abstraction de l'expérience ni à partir des sensations externes. Il s'agit d'une condition subjective de l'intuition nous permettant de percevoir les objets comme hors de nous, dans un lieu autre que celui où nous nous trouvons. L'espace n'est pas une propriété des phénomènes mais une propriété de l'esprit humain, plus précisément de la sensibilité, de la réceptivité de l'esprit. C'est par l'intuition pure de l'espace comme condition subjective de la perception des phénomènes externes que nous pouvons nous représenter les objets comme étant dans l'espace. De sorte que l'espace se réduit chez Kant à une forme pure, c'est à dire à un «cadre» universel et *a priori* donnant une forme aux phénomènes externes. L'espace est donc la structure universelle du sens externe en rapport direct avec l'universalité du sujet transcendantal. C'est ce qu'on appelle l'«idéalité

⁴⁸ KANT, *CRP*, Théorie transcendantale des éléments, Esthétique transcendantale, De l'espace, § 2, Exposition métaphysique de ce concept, p. 90.

transcendantale» de l'espace : l'espace, forme subjective de ma perception, est une condition *a priori* universelle et nécessaire de toute connaissance. Il y a ainsi une unité de l'espace comme donnée première, antérieure à toute composition, les différentes parties de l'espace n'étant obtenues qu'après coup par division.

Toutefois, l'espace kantien, pensé comme condition subjective de ma représentation du monde, ne résulte-t-il pas d'une transposition dans l'esprit de l'espace absolu de Newton ? Kant ne limite-t-il pas sa conception de l'espace à une «subjectivation» de ce que d'autres considéraient comme absolu ou comme relevant de la réalité des choses ? Ce que nous retiendrons de la philosophie kantienne quant à l'espace, c'est que Kant souligne à la fois le caractère originaire et non dérivé de l'espace. Nous n'obtenons pas l'espace comme cadre global de l'existence par expérience. Néanmoins, il ne semble pas plus pertinent de faire de l'espace une pure forme de la sensibilité du sujet. L'espace comme forme pure de l'intuition nous met en présence d'un espace neutre, éthéré, désincarné, totalement indifférent quant à l'univers. Par ailleurs, Kant se place d'emblée dans une perspective gnoséologique, il veut fonder la possibilité de jugements synthétiques *a priori* et fait de l'espace une composante de la construction de la connaissance objective : il n'y a de connaissance que des phénomènes dont nous avons une intuition dans les cadres formels de l'espace et du temps. Or, comme nous l'avons développé plus haut, c'est dans une autre problématique que les enjeux essentiels de l'espace se révèlent dans leur profondeur.

L'être-au-monde de l'homme se caractérise par une ouverture au monde à partir du «là» de l'existence. Cette expérience originaire et pré-réflexive de la spatialité nous met en présence d'un espace des possibles, flou, indéterminé. C'est l'espace cru ou archaïque que nous avons rencontré avec la pensée du dehors. Cette proto-spatialité est ce qui rend possible notre rencontre effective avec des objets particuliers. En ce sens, l'espace conditionne notre rapport aux choses, mais il s'agit d'une condition effective de l'expérience réelle, non pas *a priori* mais *in medias res*. Sur le terreau de cette spatialité indéterminée, «sans visage», peuvent alors se construire et s'agencer autant de conceptions de l'espace qu'il est possible d'en imaginer, qu'elles soient scientifiques, poétiques, philosophiques, fantasmagoriques ou encore imaginaires. Dans la perspective de l'habiter, le critère d'évaluation des pensées de l'espace sera l'intensification du sentiment de l'existence. Il s'agit de retrouver un goût vif de l'univers, d'habiter un monde palpitant, vibrant, animé de rythmes et d'impulsion. Avec Descartes comme avec Kant, aucun monde habitable ne se profile à l'horizon de la conception de l'espace, aucun horizon du monde n'est possible. L'espace relève bien d'un donné

indéterminé et d'une construction relativement déterminante, mais le principal n'est pas là. Le principal est de « faire monde », de faire qu'un monde habitable de façon ouverte et riche se profile à l'horizon de l'existence. C'est pour cela que le nomadisme apparaît comme une approche vivifiante : le penseur nomade, en démultipliant les espaces parcourus, concrets comme virtuels, permet à un monde profond et polychrome d'exister vraiment, monde à multiples entrées et riche en passages.

B- Globalité, indéfinité et ouverture : l'horizon du monde

Le monde se présente en même temps comme ce qui nous est le plus familier et le plus étranger, à la fois proche et lointain. Nous sommes au monde, nous sommes du monde, et pourtant le monde semble insaisissable. Il arrive que nous nous sentions comme perdus, comme si aucun monde ne nous permettait de vivre pleinement. C'est le cas de la dépression, sorte de malaise, au sens strict de « mal-aise », de difficulté à se mettre en phase avec soi-même et ce qui nous entoure. Dans le cadre des différentes disciplines culturelles, notamment en philosophie, le monde a été pendant longtemps évacué des cheminements de la pensée. Michel Serres le remarquait avec acuité dans cet extrait de son *Passage du Nord-Ouest* : « Le plus oublié, le plus méprisé, le plus délaissé des objets usuels de la philosophie, depuis au moins un demi-siècle, est le Monde, ce monde où nous ne vivons plus »⁴⁹. Nous pouvons perdre le monde, ce qui d'emblée choque, dans la mesure où nous avons présenté l'homme comme l'être-là toujours déjà au monde avant même de s'en rendre compte. Dans quelle mesure peut-il y avoir ce que nous suggérons comme une perte du monde ? S'agit-il d'une métaphore facile ou faut-il déceler quelque chose de plus fondamental ? Si l'on s'en tient à la lettre du texte de Michel Serres, la perte du monde peut se dire de trois modalités : l'oubli, le mépris, le délaissement.

L'oubli du monde peut être rapproché de l'oubli de l'Être dont Heidegger fait le motif fondamental de la pensée métaphysique occidentale depuis Platon. De même que les philosophes occidentaux ont occulté l'Être au profit de l'étant, c'est à dire des diverses réalités particulières, de même la tradition philosophique semble souffrir d'un acosmisme forcené. Le monde demeure dans cette perspective un impensé de la philosophie. Les présocratiques sont les derniers penseurs à véritablement penser une cosmologie, sur la base d'une expérimentation concrète de la nature physique et d'un contact avec la *φύσις*. A partir de

⁴⁹ SERRES Michel, *Le passage du Nord-Ouest*, *Hermès V*, Paris, Minuit, 1980, p. 100.

Platon, les considérations cosmologiques se présentent comme idéologiques, elles servent un système de pensée rationnelle pensant s'autodéterminer à partir de principes abstraits et suprasensibles : le démiurge du *Timée* façonne le monde en contemplant les modèles morphologiques parfaits que constituent les Essences. Spinoza va jusqu'à déduire la Substance *more geometrico*, à la façon des géomètres, à partir d'axiomes et de principes. Ce type de démarche est fécond en mathématique, mais dommageable en cosmologie. Nous y perdons le monde dans l'oubli de sa relation avec la nature physique. Il devient une idéalité abstraite que l'esprit aménage et organise de façon presque autiste. Il s'agit d'un monde mutilé par la philosophie. Nous n'y trouvons, comme le souligne Michel Serres, « pas une racine d'arbre, une cascade, un fleuve, la plaine, jamais le sourire de l'Océan »⁵⁰.

Si la philosophie occulte le monde sous des représentations abstraites et formelles, elle peut aussi le condamner, le dévaluer, le déprécier. Ce second aspect de la perte du monde apparaît d'ailleurs souvent comme conséquence de son occultation. En considération d'un royaume suprasensible considéré comme étant la seule vraie réalité, le monde physique dans lequel nous vivons ne peut que devenir un objet de mépris sans aucune valeur positive. C'est le christianisme qui a œuvré le plus en ce sens, avec à sa tête Augustin, condamnant tout ce qui détourne l'homme de son âme et de son intériorité.

Néanmoins, le pire demeure le délaissement du monde. Car délaisser c'est désert, abandonner. Le délaissement du monde ressemble à une sorte de renonciation désabusée, telle qu'on peut la rencontrer chez tous les peuples qui connaissent des moments terribles (guerres longues, épidémies tenaces, famine persistante). Délaisser le monde, c'est vivre la grande lassitude du devin d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, perdre le sens de ce que veut dire habiter sur terre, se résigner au nihilisme passif de la perte de sens de toutes les valeurs. Ce dernier point nous confronte au paroxysme de la perte du monde, impliquant d'être dans un monde où l'on ne vit pas, c'est à dire que l'on habite pas. L'oubli de la pensée théorique conserve le monde comme objet à représenter, à organiser, à mettre en ordre, bien que nous n'y rencontrions qu'une pâle copie du monde dans lequel nous vivons. La dévaluation du monde au profit d'un au-delà (cette perspective est souvent à connotation religieuse), malgré sa dimension dépréciative, demeure accrochée au monde tout en le condamnant, dans la mesure où toute critique, aussi acerbe soit-elle, reste fortement liée à ce qu'elle s'attache à mettre à mal. Mais le délaissement nous confronte à une indifférence quasi malade quant au monde, à un acosmisme littéralement pathologique. La dépression dont nous avons parlé plus haut s'inscrit

⁵⁰ *Ibidem*.

dans cette perspective : tout y prend une coloration neutre, blasée, reléguant le monde au statut de désert.

Si nous caractérisons le délaissement du monde par une tonalité affective liée au pathologique, il n'en demeure pas moins que le monde, pensé d'un point de vue global, se présente comme une réalité ambivalente, floue, indéterminée. Nous sommes du monde mais il arrive que ce monde devienne ce qui nous est le plus étranger. Nous ne développerons pas plus cette piste, dans la mesure que notre propos vise à méditer sur la signification du monde dans la perspective de la pensée nomade. Ce que nous retenons de l'oubli du monde se dégage comme caractère inachevé, non pas au sens d'imperfection mais d'indéfini. Il n'y a pas un seul monde, unique et identique pour tous, mais une pluralité de mondes possibles au sein d'une même totalité fragmentée en devenir permanent. Quel est le rapport de ces réflexions sur le monde avec notre cheminement en direction de l'espace ? D'un certain point de vue, monde et espace sont interchangeables et forment une sorte de totalité ouverte. Nous habitons le monde en tant qu'espace global dans lequel se déploie notre existence, existence toujours originairement située. Le monde n'est pas l'ensemble de tout ce qui existe, obtenu par sommation (fantasmagorique) des différents étants. L'espace-monde est indéfini, soustrait à toute quantification et opération de calcul. Il s'agit d'un espace global dont on ne peut pas tenter de déterminer des limites sans s'égarer dans de pures abstractions stériles. Et le global ne s'obtient pas par extension, dilatation ou sommation de localités. L'espace-monde renvoie au cosmos, à l'univers comme totalité fragmentaire, non pas à une collection de singularités qu'il s'agit de considérer séparément, *partes extra partes*.

De sorte que le monde s'apparente dans une certaine mesure à un organisme. Qu'est-ce que la notion biologique d'organisme nous permet quant à l'intelligibilité de la mondanité de la condition humaine ? Ce n'est pas l'idée d'ensemble organisé qui retient ici notre attention. L'analogie avec la notion d'organisme introduit dans notre réflexion la notion d'indivisibilité et de totalité. Un organisme est un ensemble constituant une totalité à la fois une et multiple : il y a une unité globale et une multiplicité locales d'organes, de membres, de tissus, de cellules. Comme le disait Nietzsche à propos du corps comme grande raison : une multiplicité qui a un seul sens⁵¹. Transposé à notre réflexion sur l'espace-monde, cela permet de penser le monde comme totalité indivisible et indéfinie se disant de « fragments » inséparables. Dionysos se dit du démembrement, il est une totalité toujours déjà fragmentée. Si nous

⁵¹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48.

voulions faire appel à une autre image, nous dirions que les replis d'un même tissu ne font pas de la totalité du tissu une pièce homogène ni une réalité à dimensions séparées : penser une continuité cosmique profonde permet de penser ensemble des discontinuités de surface dans le cadre d'une mobilité dynamique. Le monde n'a certes pas un seul sens, mais il n'est pas non plus atomisable en compartiments non communicants. Il s'agit d'une totalité fragmentaire, à laquelle aucune limite ni aucune borne ne sont assignables (pour le faire encore faudrait-il pouvoir se situer dans un en dehors du monde permettant d'en faire le tour). C'est pour cela que les sciences, dont pourtant la tâche était de décrire le monde, ont maqué l'espace-monde. Elles ont voulu segmentariser le monde en compartiments séparés, tels que la chimie, la physique, l'astronomie, et cloisonner ces domaines en sous parties, comme l'optique, la physique des particules, la mécanique des fluides, la chimie organique. Il est indéniable que cette spécialisation porte ses fruits en termes de progrès technique (notamment en médecine), mais le prix à payer est par contre un peu fort : à quoi bon le progrès des techniques et des connaissances physiques, scientifiques, si nous n'habitons plus le monde, si vivre sur terre ne veut plus rien dire pour nous ?

Les ramifications de l'acosmisme sont nombreuses, la plus fâcheuse se trouvant une expression certaine dans l'obnubilation pour l'homme et tout ce qui touche à l'humain. Dans cette perspective anthropocentrique, tout ce qui relève du monde comme globalité, c'est à dire comme totalité en deçà de la séparation en monde non-humain/monde humain, se voit traduit dans les catégories de pensée d'une sorte d'humanisme narcissique. La technique moderne, telle que la décrit Martin Heidegger dans « La question de la technique », est une illustration éclatante de la monomanie anthropocentriste liée à la perte du monde. En mettant en demeure la nature de n'être qu'un rouage dans un cycle de production incessant et perpétuel, la technique moderne dissout le monde dans la notion de stock : les forêts sont réduites au statut de réserves de papier, le sous-sol devient stock de minerai à exploiter, les contrées reculées font office de terrains de sport atypiques pour travailleurs sédentaires en manque de sensations fortes. Nous pourrions multiplier les exemples de l'exploitation marchande des réalités terrestres. Tout est disponible pour être injecté dans un circuit de consommation. La perversité d'un tel système va même jusqu'à faire de l'être humain, dans le cadre d'une appréhension bureaucratique et administrative, un stock disponible. Numérisant des individualités vivantes en termes d'effectifs, nous faisons de la réalité humaine un nombre estimé en fonction de valeurs marchandes. Le monde se réduit ainsi à n'être que le décor des activités productives et techniques.

Toutefois, l'acosmisme n'est pas une fatalité. Il est possible de retrouver, en deçà des brouilleurs d'ondes sociaux et grégaires, une sensation du monde ouvrant sur une existence pluridimensionnelle et vaste. Dans quelle mesure le monde comme globalité peut-il permettre une sensation cosmique ? N'est-il pas au contraire un englobant ayant pour conséquence directe d'enfermer l'existence dans une sorte de « bulle » ? La globalité indéfinie du monde comme totalité fragmentée n'est pas synonyme de fermeture. Ce qui englobe est certes ce qui enveloppe, mais il ne s'agit pas pour autant de cloisonnement. Car l'espace-monde se présente comme une ouverture fondamentale, il s'agit d'un espace qui s'ouvre et qui tient l'homme dans l'ouverture. Cette perspective inspirée dans certaines limites d'un texte de Heidegger⁵² s'attache à penser l'espace-monde en tant qu'horizon sensible de l'existence. Le monde ne présuppose pas l'homme ni ne prépare sa venue. Il est nécessaire de déshumaniser le monde pour le penser dans toute sa richesse et son ouverture. Il y a un dehors où ça souffle et où ça pulse. L'homme s'inscrit dans cet horizon sensible, c'est à dire qu'il se distribue dans un espace excédant sa perception. L'horizon nous renvoie à notre finitude, il manifeste la vastitude d'un monde dont nous ne sommes que des actualités nomades et des événements fluctuants. Quand je regarde l'horizon, le ciel et la terre se rejoignent, l'harmonie cosmique dont parlent les amérindiens des plaines désertiques de l'Arizona s'offre à mon regard. Regarder en direction de l'horizon, c'est s'orienter au loin, vers l'ailleurs, délaisser la pauvre réalité des affaires humaines trop humaines pour s'ouvrir à l'immense espace indéfini de l'univers.

Par ailleurs, penser l'espace-monde dans les termes d'un horizon du sensible met en relief la dimension de profondeur de l'espace terrestre. Le monde dans lequel nous vivons, c'est la terre, non pas en tant que planète ou simple globe, mais comme horizon à la fois proche et lointain de toute existence. Cet espace terrestre se caractérise essentiellement par sa dimension de profondeur, au sens d'espacements multidimensionnels et d'espace de co-existence. Nous découvrons dans l'expérience synoptique de l'horizon l'appartenance de toutes choses à un même univers. Le monde n'est pas fait que de surfaces, de lignes et de plans. Il y a toute une épaisseur de l'espace terrestre qui se révèle dans l'horizon. Mais cette profondeur n'est nulle part, en aucun lieu assignable de l'espace. Elle est invisible mais fait que les choses qui se distribuent en elle soient visibles. L'horizon en tant que profondeur est donc lui aussi

⁵² HEIDEGGER Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

invisible. Il est ce qui met en perspective, ce qui inscrit les choses dans une profondeur, indéfinie bien que localement susceptible d'être limitée par un objet de grandes dimensions. Si une montagne délimite mon horizon, en revanche elle n'épuise pas la profondeur de l'espace-monde. Comme le montre Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, l'espace de profondeur est un espace de dimensionnalité⁵³. Dans ce cadre de dimensionnalité, il s'agit de considérer l'espace-monde (ou espace terrestre comme horizon sensible) comme espace doué d'une épaisseur et dans lequel le souci du scalaire a plus d'importance que le simple spatial. Il y a des articulations entre l'horizon et les réalités qui se distribuent dans sa profondeur, c'est à dire des interrelations d'échelles entre les objets locaux et l'espace-monde global : tout ce qui existe appartient à un même univers⁵⁴ et s'inscrit dans une dynamique globale.

Notre expérience corporelle de l'espace terrestre nous révèle cette profondeur. Nous pouvons nous y mouvoir, nous déplacer dans de multiples dimensions du monde. Nous parlons ici de dimensions dans un sens qui exclue le calcul et la mesure. La dimensionnalité de l'espace-monde se révèle dans un parcours, dans des enchaînements de mouvements, dans une itinérance sur la terre. Elle ne concerne pas une entreprise de mesure géométrique (géométrie s'entend ici au sens fort de métrique de la terre). Nous habitons un espace vaste, ouvert, profond, entremêlant différentes échelles (qui ne sont pas des hiérarchisations) et diverses dimensions de profondeur dans une dynamique globale d'espace-monde. Et la profondeur rend possible la mitoyenneté, les relations de voisinage, de proximités et d'éloignements. De sorte que l'espace-monde en tant qu'horizon global de tout ce qui est se révèle comme espace de différenciation : c'est par sa profondeur que se révèlent les différences et que nous ne vivons pas dans une sorte de «soupe primitive» dans laquelle l'indistinct règnerait en maître. Nous y faisons une expérience extatique sensible d'une sortie hors de nous-même débouchant sur une sensation du monde nous mêlant à la totalité fragmentée de l'univers.

C- Atopie et indétermination : de l'horizon vers le milieu

Pour Nicolas de Cues, au XVe siècle naissant, l'espace n'a pas de raison d'être fini : « Il est impossible, considérant les mouvements variés des orbites célestes, d'attribuer à la

⁵³ MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.

⁵⁴ Il faut préciser que la notion d'uni-vers ne signifie pas «monolithique» et que nous pourrions tout aussi bien parler avec Powys de « multivers ». Cf. POWYS John Cowper, *Apologie des sens*, Paris, Poche, 1977.

machine du monde aucun centre fixe et immobile, que ce soit notre Terre sensible, ou l'air ou le feu, ou quelque élément que vous voudrez. [...] Si le monde avait un centre, il aurait aussi une circonférence et contiendrait en lui début et fin, et ce monde serait limité par un autre monde. [...] Où que se situe l'observateur, il se croira au centre de tout »⁵⁵. Le Cusain déclare assurément que Dieu est centre et circonférence de cet espace indéfini. Nous retiendrons de l'auteur de la *Docte ignorance*, hors du cadre théologique de ses méditations, que si l'espace a une limite, alors il doit y avoir au-delà un autre espace, de même que si l'univers a une limite c'est qu'il y a un autre monde en dehors de lui. Pour dire que l'espace est fini, il faut pouvoir déterminer les termes entre lesquels il est enclos. Or, non seulement cela est impossible pour l'intelligence humaine finie, mais surtout cela n'a pas d'intérêt. S'attacher à vouloir démontrer la finitude ou l'infinitude de l'espace du monde est vain. C'est pour cela que nous avons caractérisé l'espace-monde d'indéfini, comme hors de toute quantification ou mesure. L'univers dans lequel nous vivons n'est ni fini ni infini. L'alternative dualiste fausse les réflexions. Dire que l'espace global du monde est indéfini, c'est souligner son indétermination. Nous habitons un cosmos vague, flou quant à ses déterminations. Il n'est pas possible de lui attribuer une forme précise.

En ce sens, l'espace-monde se présente bien comme horizon de toutes les possibilités humaines et de toutes les expériences. Il apparaît comme essentiellement ouvert et inépuisable. Tout ce qui se dit de l'espace se dit de l'ouverture. L'espace géographique terrestre, par exemple, s'ouvre sur l'univers interstellaire, l'atmosphère faisant office de filtre partiel permettant le passage d'une dimension de l'espace (le terre) à une autre (l'espace intersidéral). Nous retrouvons en un sens ce que nous avons dit de l'espace-monde comme horizon sensible. Nous sommes confrontés à un espace vaste, profond, ouvert. Il s'ouvre devant nous sans que nous puissions en déterminer quoi que ce soit au-delà de l'horizon sensible local. Dans les *Pensées*, Pascal évoque ce sentiment de vertige qu'il attribue aux deux infinis qui nous prennent dans leur danse. Ce vertige, il est possible de l'éprouver dans l'espace-monde concret, au contact des vastes étendues de l'espace terrestre, par exemple au sommet des plus hauts sommets montagneux. Nous en faisons aussi l'expérience aujourd'hui, dans une certaine mesure, en tant qu'acteurs plus ou moins directs de ce que l'on appelle la mondialisation. Grâce aux nouvelles technologies de communication, nous sommes comme plongés dans un espace planétaire global se dressant comme horizon de notre existence. Les

⁵⁵ DE CUES Nicolas, *Docta ignorantia*, II, II.

répercussions sont multiples et affectent les modes de vie, mettant en relief de nouveaux enjeux d'ordre planétaire, notamment écologiques.

Toutefois, n'y a-t-il pas un fossé entre l'espace-monde en tant qu'horizon sensible et la dimension planétaire que nous venons d'évoquer ? La perspective de l'horizon ne surdétermine-t-elle pas de manière biaisée l'idée d'un centre fixe alors que l'espace global planétaire sape la possibilité d'attribuer un point de référence tyrannique ? Le surgissement de cette difficulté nous force à creuser notre méditation quant à l'horizon. L'horizon sensible en tant qu'ouverture de l'espace-monde global est susceptible de réintroduire une détermination fixiste de l'espace. C'est par la notion de perspective, impliquée par celle d'horizon, que l'idée de centre peut de nouveau se réfracter sur un espace que nous nous efforçons de penser dans une indétermination fondamentale. Plus précisément, la notion de centre fixe peut resurgir avec la détermination classique de la perspective, dont l'un des principaux traités a été publié en 1434 par Alberti. L'espace de la perspective tel qu'il est théorisé pendant la Renaissance implique un espace centré à partir d'un point fixe, en l'occurrence l'observateur. Le peintre, par exemple, se détermine comme le point fixe à partir duquel peut être construite une perspective donnant l'illusion (trompe-l'œil) de la profondeur. Car l'espace de la perspective classique se présente comme un espace sans profondeur propre, contraint de donner l'illusion de la profondeur sur une surface plane par des procédés relevant de la géométrie. Il s'agit d'une perspective linéaire, géométrique, ce qui se manifeste dans la mathématisation de sa construction. Nous pourrions ainsi la qualifier de perspective *artificialis*.

La perspective géométrique a perduré pendant longtemps dans la caractérisation de l'espace, notamment à la Renaissance, et l'espace pictural venait s'y intégrer. Or la perspective ainsi définie n'est qu'une construction mentale abstraite, sans prises sur le monde, utilisant des données de la science optique et de la géométrie afin de rendre possible la représentation de la profondeur de l'espace concret du monde dans lequel nous vivons. Par ailleurs, si l'espace perspectif est centré à partir d'un point, tout regard qui ne serait pas exactement issu de même point devrait voir flou. L'expérience quotidienne confirme cette idée, dans la mesure elle nous fait expérimenter qu'un regard est net selon son axe et flou sur ses côtés. Ce qui revient à constater qu'un espace centré sur un point n'est correctement vu que selon une ligne issue du point et non pas le long d'un horizon. Tout cela nous conduit à dire avec Merleau-Ponty que l'espace de la perspective est un espace indifférencié, sans altérité, espace en repos non-animé

et désincarné, sans épaisseur, ressemblant à s'y méprendre à l'espace euclidien et cartésien⁵⁶. Cet espace perspectif implique une surdétermination de la vision, propre à la philosophie occidentale, dont l'identification de l'esprit et de l'œil est presque une marque de style. Platon suggérait déjà que la saisie des Essences comme vision noétique se pense sous le mode d'une vision avec l'œil de l'esprit. Une telle surenchère du visuel n'est pas innocente, elle soutient une pensée du centre et du fondement. La vision met à distance, elle permet de dresser un tableau (au sens figuré comme au sens pictural) synoptique et englobant. Dès lors, il s'agit de poser implicitement des repères figés renvoyant l'ouverture à un point fixe faisant office de référentiel absolu. Il y a un centre (l'œil) et tout le reste est susceptible de tourner autour, dans les limites de la circonférence ainsi déterminée (l'espace limité de la vision). Nous sommes dans le schème de l'entonnoir, le sujet constituant le point à partir duquel s'ouvre le reste de l'espace.

De sorte que nous ne pouvons pas en rester à la perspective classique pour préciser notre pensée de l'espace-monde comme horizon sensible. Dans la mesure où notre approche de la perspective classique est tributaire de l'espace pictural de la Renaissance, nous pouvons nous référer à une autre conception de l'espace en art pour nourrir notre méditation. C'est à l'espace du cubisme que nous nous référerons. Qu'est-ce qui le caractérise ? Dans quelle mesure le cubisme est-il susceptible de préciser notre conception de l'horizon ? En quoi un tableau de Braque ou de Picasso renouvelle-t-il l'espace pictural ?

L'ambition commune aux mouvements cubistes du début du XXe siècle est de reproduire, voire de produire en peinture la logique de la sensation. L'aspect typique de la peinture cubiste est d'essayer de composer en deux dimensions sur la surface de la toile quelque chose qui relève d'une approche spatio-temporelle des objets. Il y a une succession d'approches tactiles locales des objets. Les objets sont présentés sous différentes facettes mais dans le cadre d'une impossibilité à saisir une forme unique. Il n'y a pas de forme unique dans une composition cubiste. C'est comme si on touchait un même objet plusieurs fois sur une surface fragmentaire et plane. Il s'agit d'occuper une succession de points différents. Nous sommes confrontés à une vision rapprochée, dans la mesure où il n'y a pas de synthèse possible comme c'est le cas avec la vision perspective à distance. Or la vision rapprochée fait coexister en un même temps les différentes prises de vue de l'objet, dans leur succession de moments d'appréhension, moments qui présupposent des déplacements dans l'espace autour

⁵⁶ MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 47-48.

de l'objet. Il s'agit de prises de vue locales. C'est l'esprit du spectateur qui doit reconstituer cet objet, mais jamais de façon visuelle.

La toile cubiste ne vise pas à refaire une peinture de l'objet. Il faut penser l'objet représenté dans un ensemble fragmentaire de perceptions tactiles locales. La toile cubiste exige un travail du spectateur : celui-ci doit reconstituer la perception fragmentée de l'objet de façon non-visuelle. Avec *Le grand nu* de Braque, par exemple, la perception du corps comme totalité harmonieuse se défait. On ne peut avoir qu'un regard local. Le corps apparaît comme difforme, non proportionné. Ce qui est en jeu avec cette toile, c'est l'addition de perceptions locales et successives aux quelles la surface donne un plan unique, non pas la toile comme vue à distance d'un objet perçu dans sa totalité morphologique. Il en va de même avec *Violon et raisins* de Picasso, lequel accentue encore plus la dissolution des formes, dans la mesure où le nu de Braque présente quand même un corps assez unitaire. Avec la toile de Picasso, il y a une multiplicité de moments perceptifs dont la toile est l'enregistrement.

Quelles sont les résonances du cubisme pour notre cheminement de pensée en direction de l'espace ? A quoi la tactilité du regard suggérée par l'espace éclaté des toiles cubistes nous conduit-elle ? Comment penser l'espace comme horizon sensible quand on s'éloigne de l'œil comme capacité à référer les contours identitaires des objets, c'est à dire comme centre fixe auquel ramener les multiplicités d'objets d'un espace concret ouvert ? Avec l'art de la Renaissance et l'espace dont il est le « véhicule », nous sommes confrontés à un système rigoureux de représentation exacte de la dimension de profondeur de l'espace-monde, à partir d'un point fixe de référence, à savoir l'œil, qui devient en quelque sorte le centre du monde représenté.

Deux points nous interpellent. Dans un premier temps, nous remarquons qu'à vouloir représenter de façon exacte la réalité de l'horizon sensible, la perspective classique trahit cet espace de profondeur en le réduisant à des lignes géométriques sur une surface plane. N'est retranscrite que la seule expérience visuelle, comme si les autres sens et même le corps tout entier étaient relégués au statut d'accidents superficiels. Dans un deuxième temps, il apparaît que l'espace perspectif s'efforce de promouvoir un espace qualifié d'objectif (parce que construit par des procédés mathématiques) alors qu'il s'agit d'un espace anthropocentré, voire « oculocentré » (c'est à dire centré sur l'œil). Dans cette ambiance de la pensée, l'homme est le centre privilégié d'où repos et mouvement se conçoivent, le site dominant à partir duquel le spectacle s'ordonne.

Pour schématiser, nous pouvons dire que l'espace perspectif nous révèle un homme se pensant comme le centre du monde. Ce type de réflexion n'est pas nouveau, dans la mesure où le récit biblique proposait déjà une vision du monde comme jardin destiné à l'usage de l'homme : Adam et ses descendants n'ont plus qu'à proliférer sur la surface de la terre et s'approprier ce que bon leur semble. D'une certaine façon, les philosophies cartésienne et kantienne réactualisent ces idées millénaires, la première en faisant du *cogito* le fondement de toute vérité quant à l'existence («je pense donc je suis»), la seconde en faisant du sujet la condition de l'intelligibilité d'un monde phénoménal qui ne serait que chaos si l'entendement ne l'organisait pas à l'aide de ses catégories. L'espace diffracté des compositions cubistes nous plonge dans un autre univers, cette fois acentré et sans référentiel fixe. En ne tentant pas de représenter avec exactitude ce que la vision saisit de la profondeur de l'espace dans lequel nous vivons, la toile cubiste suggère l'espace-monde sans le réduire, par une approche tactile mettant en jeu les différents déplacements du corps dans une même transcription fragmentée. En s'abstenant du modèle de la perception visuelle, l'artiste cubiste nous met en présence d'un espace où de multiples prises de vue locales sont possibles sur une même réalité, saisies locales retranscrites dans une approche globale fragmentaire ne permettant pas une saisie immédiate de la totalité. D'un point de vue plus strictement philosophique, l'espace acentré du cubisme nous permet de définir un horizon local dans lequel co-existent de multiples points de fuite. La notion de centre fixe est une illusion de la perspective classique. Il n'y a de centre que dans un système local : le soleil, par exemple, n'est que le centre à la fois stable et mouvant du système solaire, lui-même en mouvement dans une galaxie en mouvement. Et tout système local s'inscrit dans une dynamique globale d'emboîtement et de proximité avec d'autres systèmes locaux. Pour spécifier notre pensée, nous pouvons parler d'inclusions et d'emboîtements des systèmes locaux de références dans une perspective relativiste.

De sorte qu'une pensée de l'espace acentré, expulsant toujours l'espace vers des limites indéfinies, ne nie pas *stricto sensu* la notion de centre. Il n'y a pas de centre fixe parce qu'il n'y a que des centres mobiles et provisoires. L'acentrement a pour corollaire un décentrement permanent, c'est à dire qu'il existe des centres qui n'en sont plus vraiment, des centres mobiles, nomades, épisodiques, fragiles. Ce sont des centres de passages, de transitions, de croisement d'innombrables séries d'évènements. Nous pouvons ainsi parler d'hétérogénéité des systèmes référentiels, de démultiplication des centres dans les singularités et autres multiplicités. Il en résulte l'idée d'une interaction permanente entre le global et le local, ce qui nous met sur la voie d'une conception de l'espace comme milieu.

Pour éclairer notre propos, une référence à l'espace lisse de Deleuze et Guattari semble nécessaire : «Là où la vision est proche [...] l'œil lui-même a une fonction haptique et non optique : aucune ligne ne sépare la terre et le ciel, qui sont de même substance ; il n'y a pas d'horizon, ni de fond, ni perspective, ni contour ou forme, ni centre : il n'y a pas de distance intermédiaire ou toute distance est intermédiaire. [...] Un absolu nomade existe comme l'intégration locale qui va d'une partie à une autre, et qui constitue l'espace lisse dans la succession infinie des raccordements et des changements de direction»⁵⁷. L'espace lisse ou nomade est un milieu, il est atopique, sans forme identifiable, indéterminé. Il nous met en présence d'une sorte d'espace patchwork, « collection amorphe de morceaux juxtaposés dont le raccordement peut se faire d'une infinité de manières »⁵⁸. Dans cet espace lisse, fractal, sans coupures déterminées ni modulations, tout se présente comme intervalle, *intermezzo*. Deleuze et Guattari pensent l'espace lisse selon plusieurs modèles (technologique, musical, maritime, mathématique, physique), mais le modèle esthétique de l'art nomade, proche de ce que nous avons développé à propos du cubisme, semble le plus pertinent pour nos développements. L'espace haptique et tactile de l'art nomade est un espace local de pure connexion, opérant de proche en proche. Car les raccordements n'impliquent aucun espace ambiant dans lequel les multiplicités seraient plongées et qui donnerait une invariance aux distances. Le lisse ne comporte ni fond, ni plan, ni contour, mais seulement des changements directionnels et des raccordements de parties locales, ce qui caractérisait l'espace éclaté du cubisme que nous avons analysé plus haut. L'espace strié, avec les exigences d'une vision éloignée et sa perspective centrale, correspond chez Deleuze et Guattari au striage de l'espace lisse, à l'homogénéisation d'une hétérogénéité de base. Sous le modèle maritime, l'espace lisse renvoie à la mer et ses tumultes, l'espace strié aux cartes toutes faites que les marins plaquent sur les océans, caractérisées par les tracés des latitudes, longitudes et autres points de repères fixes permettant une navigation programmée à l'avance (notons que ce type de navigation est aux antipodes des aventures maritimes des explorateurs, qui n'avaient pas de cartes précises et s'exposaient aux risques que cela implique).

Nous voyons ici que la signification de la notion de milieu prend une toute autre coloration que celle d'équidistance entre des extrémités-limites. Il s'agit de mettre en relief le milieu comme intermédiaire, intervalle, espace interstitiel sans bords. Cependant, le milieu ainsi défini ne conserve-t-il pas une dimension de globalité en tant que non localisable ? C'est

⁵⁷ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux*, «Le lisse et le strié», Paris, Minuit, 1980, p. 616-617.

⁵⁸ *Idem*, p. 595.

que le milieu touche au local en deux sens très différents : il est local parce qu'il n'est jamais global, englobant ; et il n'est pas local parce qu'il est diffus, atopique, indéterminé, sans commune mesure, toujours intermédiaire, perpétuel *intermezzo*. L'essentiel ne réside pas dans les distances, supposant un cadre global de référence permettant des repères fixes de mesure, ni dans le lieu comme tel, délimité et mesurable, mais dans les relations de voisinage, de proximité, c'est à dire dans les agencements indéterminés et les connexions de proche en proche. L'espace lisse, nomade, se caractérise par son indétermination : il est atopique, ce qui ne fait pas de lui un non-lieu (un néant) ni un sur-lieu (une utopie avec sa surdétermination d'un lieu idéal).

II- Le lieu

La notion de milieu, à laquelle nous sommes parvenus au cours de notre méditation sur l'espace, nous permet de penser une globalité de l'espace dont on ne peut avoir qu'une prise locale, dans la mesure où il n'y a pas de saisie englobante pouvant épuiser l'ensemble flottant de toutes les virtualités. Les connexions en patchwork peuvent se raccorder de manière infinie, nous disent Deleuze et Guattari, nous ne pouvons pas prétendre à une perspective centrale délimitant un espace strié. L'espace lisse jouit d'une certaine antériorité : l'espace strié s'obtient par striage de l'espace lisse (nomade), de même que l'intériorité des concepts et des systèmes s'obtient par l'imposition d'une forme à un dehors indéterminé. C'est pour cela que les espaces lisse et strié ne s'opposent pas de façon duelle. Nous sommes plutôt dans l'idée d'une distinction abstraite et de mélanges concrets : les deux espaces n'existent concrètement que par leur mélange, par les passages de l'un dans l'autre. Il s'agit de strier l'espace lisse et de lisser l'espace strié.

Il en résulte qu'il nous faut nuancer l'opposition rigide que nous avons évoquée entre l'espace et le lieu. Suivant le modèle de pensée animant l'analyse des espaces lisse et strié, nous dirons que l'intelligibilité de notre habitation de l'espace-monde se dit des passages du local dans le global, des interconnexions de l'univers et des lieux. L'espace est strié sous la contrainte exercée en lui par des forces, mais il peut sans cesse développer d'autres forces et dégager de nouveaux espaces lisses⁵⁹. Nous pouvons alors parler d'une globalité immanente, dont l'appréhension se fait à l'image du survol du plan d'immanence dont parle Deleuze et

⁵⁹ *Idem*, p. 625.

Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les singularités qui peuplent le milieu ne rompent pas sa continuité, elles occupent le milieu sans compter, se distribuent sans diviser. L'autre versant de cette perspective consiste dans le fait de ne pas penser le local comme partie délimitée d'un Tout que l'on pourrait abstraire sous la modalité d'une forme bien déterminée. Le local semble plutôt se comprendre sous l'image de l'émergence d'une particule dans une solution liquide en fusion. C'est le local comme actualisation singulière et contingente de virtualités flottantes dans un espace flou, indéterminé. Il n'y a pas de prédéterminations, mais des agencements locaux et des rapports de forces convergeant autour de foyers métastables d'orientation.

De sorte que l'on ne peut pas saisir un évènement isolément, mais seulement dans des séries enchevêtrées d'évènements. Nous habitons un espace-monde peuplé de séries d'évènements qui s'entremêlent à la façon de plateaux ou de feuillettes. Nous sommes toujours au milieu, il n'y a pas d'origine ni de fin. Tout se passe comme si nous étions sur le seuil du portail de l'Instant, avec Zarathoustra, le nain, l'araignée et la lune, atopie à partir de laquelle deux routes éternellement partent dans des directions opposées : «toutes les choses ne sont-elles pas ainsi fortement liées, de telle sorte que cet instant entraîne toutes les choses à venir derrière lui ? *Donc* —lui-même, aussi»⁶⁰. Ce qui nous interpelle ici chez Nietzsche, c'est l'émergence possible de l'idée de réseau, d'entrecroisements multiples de séries d'évènements qui s'interpénètrent et se superposent les unes aux autres. Cependant, dans quelle mesure penser le lieu dans une telle perspective de milieu et de devenir ? Sous quelles modalités penser le lieu et sa relative détermination à partir de la considération d'un espace lisse ?

A- Pensée du lieu : topique et tropismes

L'espace tel que nous l'avons pensé dans nos précédents développements, débouchant sur la notion de milieu, se caractérise essentiellement par sa dimension d'atopie : il est sans coordonnées définitives, presque aussi indéterminé que le dehors de notre préambule. Il s'agit d'un espace nomade, dans lequel se distribuent des singularités. Cette pensée de l'espace, qui est une «création» d'un espace nomade (le terme de création étant ici entendu en un sens proche de la *ποίησις* heideggerienne comme dévoilement, comme production qui fait voir), se distingue de la conception classique de l'espace, laquelle en fait soit un contenant clos et limitant soit une forme vide. Or, comme le suggérait déjà Deleuze, « il y a une grande

⁶⁰ NIETZSCHE, *Op. cit.*, « De la vision et de l'énigme », p. 191.

différence entre répartir un espace fixe entre des individus sédentaires suivant des bornes ou des enclos, et répartir des singularités dans un espace ouvert sans enclos ni propriété»⁶¹. L'espace lisse atopique se révèle ainsi comme espace dégagé des codes conventionnels qui nous plaquons sur le réel à partir d'une pseudo transcendance. Avec les notions d'espace lisse et de milieu, l'espace apparaît comme immanent aux singularités mobiles qui l'habitent sans le quadriller, l'occupent sans le compter ou le mesurer. Il n'y a plus de bornes, de limites, de frontières, mais une indétermination fondamentale. De sorte que cet espace est propre au nomadisme, à l'habitation nomade du monde, dans la mesure où le nomade est apatriote et se situe en deçà de toute entreprise de striage. L'espace nomade se dit du parcours, non pas du quadrillage et du contrôle. L'habitation de l'espace par les indigènes d'Australie illustre cette perspective : ils pensent l'espace à partir de la notion de trajet et à partir des itinéraires qu'ils empruntent pour aller d'un lieu à un autre.

N'est-on pas en train de réhabiliter de façon biaisée un certain dualisme ? La logique de notre propos ne conduit-elle pas à séparer un espace quadrillé et un espace sans coordonnées, un espace surdéterminé et un espace nu, un espace sédentaire et un espace nomade ? En fait, il ne s'agit pas ici d'opposition duelle. Nous l'avons remarqué plus haut : l'espace lisse et l'espace strié passent l'un dans l'autre. La distinction est abstraite, «idéalisée», au sens nietzschéen de «mise en relief des traits principaux»⁶². Elle vise à révéler deux conceptions différentes de l'espace, deux modalités d'habitation distinguées en pensée mais toujours susceptibles de se mélanger dans l'expérience concrète. Il y a comme une dialectique du nomadisme et de la sédentarité, le premier étant assez riche pour se coupler à une certaine forme de sédentarité. L'espace lisse fait éclater le quadrillage de l'espace strié, de même que les dynamismes nomades viennent remettre en mouvement une vie localement et provisoirement sédentaire pour ne pas qu'elle se fige. Le nomade ne peut pas être en mouvement perpétuel, ce serait absurde. Ce qui le caractérise en propre, c'est qu'il favorise «toujours l'élan plutôt que l'état»⁶³. En atteste le fait que les tribus nomades établissent toujours leur campement en se sachant prochainement sur le départ, que le camp soit dressé pour la nuit ou pour la saison (la saison n'étant d'ailleurs pas nécessairement celle de notre quadri-partition, dans la mesure où elle est déterminée par la relation harmonieuse des activités vitales de la tribu comme la chasse, la

⁶¹ DELEUZE Gilles, «Gilles Deleuze parle de la philosophie», in *L'île déserte et autres textes*, p. 198. Ces propos ont été recueillis par Jeannette Colombel pour *La Quinzaine littéraire*, n° 68, 1-15 mars 1969, p. 18-19.

⁶² NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, «Flâneries d'un inactuel», p. 995.

⁶³ WHITE Kenneth, *Déambulations dans l'espace nomade*, Crestet Centre d'Art, Actes Sud, 1995, p. 33.

pêche ou la cueillette avec les cycles de la nature). Le nomade parcourt des lieux et traverse des paysages, sans jamais se les approprier ni définitivement s'y fixer. Sa relation à la terre n'est pas de l'ordre de l'exploitation (le monde comme stock en ressources naturelles), ni de la sacralisation (sentimentalisme écologique de la Mère Nature), mais du parcours et de l'itinéraire : «La terre ne nous appartient pas, elle est un don de nos enfants», dit un proverbe amérindien. A la façon du temps bachelardien, le nomade prend le temps de son mouvement. Il vit la multitude des lieux dans le tissage de ses rythmes propres avec ceux du cosmos.

Néanmoins, dans quelle mesure penser le lieu dans une telle perspective ? Comment articuler la dynamique nomade et l'apparente statique du lieu ? Peut-on encore parler de lieu lorsque l'on pense l'espace en termes de milieu ? Si tout est au milieu, *intermezzo*, qu'est-ce que recouvre la notion de lieu ? Penser le lieu consiste à élaborer une topique, à mettre en œuvre une pensée topique. Nous n'entendons pas le terme de topique au sens de ce qui est relatif aux lieux communs et aux catégories générales de la tradition aristotélicienne. Notre pensée topique s'attachera à dévoiler les différentes modalités de ce que nous nommons «lieu» dans le cadre de notre recherche sur le nomadisme. La notion de lieu semble aller tellement de soi, tant nous l'utilisons souvent, couramment, qu'elle mérite qu'on l'interroge. Qu'est-ce qu'un lieu ?

Tentons une esquisse de réponse. La définition première du lieu que nous rencontrons en fait une portion déterminée de l'espace. En ce sens, un lieu suppose une localisation précise. Or, pour localiser, des coordonnées exactes et des repères fixes sont indispensables. Un lieu renvoie à une compréhension élargie de l'adresse, c'est à dire à une localisation constituée d'un ensemble de repères permettant de situer un lieu dans l'espace. Le lieu renvoie ainsi à un ici qui n'est pas ailleurs : la place Bellecour se trouve dans le deuxième arrondissement de Lyon, dans le département du Rhône, en France, au sein de l'Europe. Il en résulte un caractère statique et fixe du lieu. Il ne se déplace pas et ne se rencontre qu'à l'endroit où il est sis, ce qui paraît évident. Dans cette perspective, le lieu a des limites *de facto* et des bornes *de jure* : il y a une délimitation en fait et une circonscription en droit qui fait que lieu ne s'excède pas lui-même. Passée la place Bellecour je suis déjà dans un autre lieu, j'arpente la rue Victor Hugo en direction de la place Carnot.

Une objection et une remarque s'imposent. Si nous qualifions la place Bellecour ou la place Carnot de lieux, en est-il de même de la rue qui relie les deux agoras ? Cela n'est pas évident. Tout se passe comme si la distance que nous parcourons entre les différents lieux signifiait pour nous un non-lieu. Les passages et les mouvements excluent la localisation. Si je

veux préciser à un ami qui veut me rejoindre où est-ce que je me trouve dans telle rue, je suis obligé de faire appel à des repères fixes, par exemple telle boutique ou tel monument. Cette particularité attachée aux lieux l'inscrit dans le striage de l'espace lisse. Et ce n'est pas tant la ville, l'espace urbain, qui impose fatalement ce quadrillage, que l'appréhension que nous en avons. Les dérives psychogéographiques des situationnistes en sont une illustration : il est possible de parcourir les méandres de la *polis* en nomade, sans prédéterminer l'espace en train d'être parcouru dans une projection cartographique *a priori* en faisant un déjà trop connu. L'expression «rien de nouveau sous le soleil» semble caduque même en ville, dans la mesure où celui qui libère sa perception pour voir autrement ce qu'il croit connaître peut faire des expériences riches en intensités, à la fois surprenantes et stimulantes.

Que peut-on en déduire pour notre entente du lieu ? Nous dirons dans un premier temps que l'apparente monotonie de la vie citadine relève pour une grande part de la paresse et de l'habitude. Pris dans nos soucis quotidiens et enfermés dans une pensée réflexe nous ne voyons plus le monde qui nous entoure autrement que selon notre usage à court terme et l'utilité. En cela la pratique de la dérive psychogéographique est salutaire : elle nous plonge dans un dehors que nous ne savons plus apprécier de par notre obsession pour nos choses humaines trop humaines (petites névroses quotidiennes, empêchement dans les petits soucis d'un moi étriqué). Nous pouvons alors découvrir les richesses inattendues d'un espace que nous avons cru appris une fois pour toutes, nous émerveiller devant la beauté d'une statuette habituellement invisible qui orne tel porche.

Mais l'essentiel n'est pas là. La deuxième remarque que nous ferons concerne plus proprement la pensée du lieu. Le lieu tel que nous l'avons jusqu'à maintenant appréhendé prend sa source dans l'étymologie grecque *τόπος*. La racine de ce mot signifie en effet que le lieu renvoie à l'endroit où l'on est parvenu et là où l'on veut aller, inscrivant l'entente du lieu dans une logique de discontinuité : arrêt dans un lieu, déplacement, arrêt dans un autre lieu. En rester là est insuffisant dans la mesure où le lieu peut être pensé à partir d'une autre logique. Le lieu en tant que striage d'un espace lisse est non seulement celui des petites habitudes qui appauvrissent l'existence, mais aussi et surtout celui des cartes officielles. Dans un tel système classificatoire, la multitude des lieux du monde est répertoriée, classifiée dans un cadre conventionnel assis sur des points de repères fixes. Une telle logique peut être qualifiée de ponctualiste, étant donné qu'elle condamne le lieu à n'être qu'un point et une abstraction formelle. Le lieu n'est pas une portion de l'espace, mais une modalité de la

spatialité particulière dont il doit être possible de révéler une dimension en phase avec notre approche nomade de l'espace.

Il nous est pour cela nécessaire de quitter le territoire proprement dit de la topique pour s'engager sur les voies non déblayées d'une pensée «tropicque». La notion de tropisme permet une approche dynamique, faisant la part belle au mouvement et aux déplacements des êtres qui habitent les différents lieux. Car les tropismes renvoient à des attirances dynamiques, par conséquent à des énergies et des forces en interférences. Les attirances, pulsions, tendances et autres appétits (dont font aussi partie les désirs) ne sont pas des manques, des négativités, mais au contraire, comme l'avait déjà remarqué Spinoza en son *Éthique*, des puissances qui animent les êtres vivants et les font persévérer dans leur être. Ce qui prime dans cette perspective sur le lieu, c'est le mouvement. Nous sommes présents aux lieux de façon motrice. Cela fait système avec l'habitation. Nous vivons les lieux, nous habitons l'espace-monde en projetant les dynamiques de notre existence dans les différents lieux qui l'actualisent. Michel Serres avait intuitionné la relation intime de la vie et du lieu : «La vie réside, habite, demeure, loge, ne peut se passer de lieux»⁶⁴. Si nous habitons le monde, les diverses modalités rassemblées dans l'habitation (résidence, travail, alimentation, voyage, promenade, dérive psychogéographique, etc.) se distribuent dans les différents lieux. Nous habitons l'espace mais séjournons auprès des choses dans les lieux.

Ce qui nous frappe le plus dans cette entente du lieu, c'est l'impossibilité de circonscrire rigoureusement et de délimiter avec la précision tant chérie par les géomètres et autres mesureurs. Reconverti dans les dynamiques de la vie, le lieu échappe à toute fermeture : aucune localité n'est fermée sur elle-même, il est possible de suivre des lignes tropiques menant vers un ailleurs. Le lieu n'est pas pour autant atopique. Il n'est pas dans une indétermination fondamentale, mais dans une détermination partielle et toujours susceptible d'être remise en jeu. Pour appuyer notre propos, nous dirons que les positions ne peuvent pas être localisées avec la précision de la localisation sur une carte. La situation (au sens inchoatif de situer), l'*analysis situs* dont parlait Leibniz, ne peut se présenter que comme topologie relative qui expriment les positions par des prépositions plus ou moins floues. Elle donne l'orientation et la direction (vers, devant, derrière), révèle les voisinages (près, sur, contre, suivant, touchant), souligne le plongement (parmi, entre). Tout cela définit un réseau concret de relations réelles, non pas logiques. On localise en se basant sur des relations existantes

⁶⁴ SERRES Michel, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994, p. 42.

entre les choses, que ces relations soient des échanges ou de simples proximités. Nous pouvons citer une fois de plus Michel Serres, dont nos réflexions sont ici inspirées : «Comme les vivants, les choses inertes retentissent ensemble sans cesse de sorte qu'il n'existerait pas de monde sans ce tissu bouclé de relations continûment tressé»⁶⁵. Nous sommes tentés de rajouter, pour préciser la portée de notre référence, que les choses inertes et les vivants retentissent aussi ensemble. Dans cette perspective, il y a une sorte de retentissement réciproque des choses dans la connexion, des résonances et des phases (ce qui n'implique pas une vision idyllique et n'exclue pas les conflits). C'est ce que nous donne à penser l'effet de papillon de Lorenz et la théorie du chaos : les battements d'aile d'un papillon en Australie peuvent avoir des répercussions, à la suite de petits changements infimes, sur la météorologie d'une autre région du globe terrestre.

Nous pouvons maintenant nous demander quelles sont les conséquences de notre entente de lieux quant à l'expérience corporelle des lieux. Nous avons parlé de mouvement, de motricité, mais pas de ce qui se meut, c'est à dire le corps. Or la motricité et le dynamisme renvoient au corps. C'est par le corps que nous faisons l'expérience des lieux. Nous retrouvons le corps comme médiation de l'habitation (alors que nos réflexions sur l'espace avaient mis de côté la corporéité). Dans son ouvrage intitulé *La parole et le lieu*, Jean-Marc Ghitti insiste sur le fait que les lieux résonnent par le corps. Il y a une imprégnation du lieu par le corps. Le lieu s'infuse dans le somatique. On pourrait presque parler d'incubation. Le corps opère une certaine circonscription du lieu, ouverte et interrelationnelle : «la circonscription somatique est vibratoire»⁶⁶. Le lieu n'est pas une aire, il vibre avec le corps dans l'ouverture de la *Stimmung*. L'appartenance de l'homme au lieu est «poignante». Il s'agit d'intensités, de rythmes, de vibrations, de pulsations. Nous vivons par le corps des innervations physiques et sensorielles dans des lieux et des paysages. Nous vibrons avec le lieu. Nous pouvons entrer ou non en phase avec lui, d'où les jubilations ou les malaises que nous pouvons ressentir au contact de certains lieux. De sorte que nous pouvons parler avec le lieu de coalescence du corps-esprit avec les rythmes de la terre nous baignant dans une certaine ambiance (*Stimmung*).

B- Paysage et géographie de l'esprit

⁶⁵ SERRES Michel, *Idem*, p. 132.

⁶⁶ GHITTI Jean-Marc, *Op. Cit.*, p. 228.

Notre rapport au monde et aux lieux se réalise par la médiation du corps-esprit. Nous sommes présents au monde par le corps-esprit, lequel a prise sur les lieux qu'il parcourt et donne au monde une prise sur nous. La fusion vibratoire du corps et du lieu que nous venons d'évoquer suggère même la possibilité d'une synergie de la pensée avec certains lieux : «l'affinité entre un penseur et un site n'est pas pré-déterminée, mais elle est le résultat d'un séjour réussi, c'est à dire fécond»⁶⁷. Si le corps nous est apparu comme une dimension fondamentale du cercle de surgissement des pensées, le lieu joue lui-aussi un rôle important dans cette genèse. Nous pensons inévitablement à Nietzsche, à son insistance, notamment dans *Ecce homo*, quant à l'importance du choix du lieu de vie comme condition nécessaire à la fécondité de la pensée. Le dernier disciple du philosophe Dionysos élit, entre autres ambiances locales, la fraîcheur des montagnes de l'Engadine pendant l'été, la douceur de littoral niçois pendant la saison d'hiver. Nous remarquons que le lieu prend ici toute une dimension climatique, quasi météorologique. C'est l'ambiance émergeant de la relation du penseur au lieu qui est importante, non pas le lieu en lui-même en tant que simple site. L'atmosphère issue de la fusion vibratoire et pulsative du corps-esprit avec les énergies d'un lieu détermine toute une coloration à l'existence.

A l'écoute de son corps et du climat de son âme, Nietzsche apprend d'eux quels sont les lieux propices au jaillissement de sa pensée. Car, nous insistons sur ce point, ce n'est pas par simple goût du pittoresque que Nietzsche préfère tel ou tel site. Il y va d'une nécessité quasi vitale, «bio-cosmologique», à laquelle la conscience ne participe qu'à titre de phénomène terminal. Nietzsche le souligne à plusieurs reprises, en chacun de ses livres résonne une expérience singulière de sa participation cosmique, mettant en jeu un lieu, un corps, une pensée et des forces. Rappelons-nous ce qu'il dit de l'éclair de l'éternel retour : «Je veux raconter maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée de *l'Eternel retour*, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d'août 1881. Elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : «A six mille pieds par-delà l'homme et le temps». Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surleï, je fis halte. C'est là que cette idée m'est venue...»⁶⁸.

La vision de l'éternel retour n'est pas venue à Nietzsche n'importe où (nous retrouvons au passage l'idée que les pensées viennent quand elles veulent et non quand nous le voulons),

⁶⁷ *Idem*, p. 201.

⁶⁸ NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», Ainsi parlait Zarathoustra, § 1, p. 1170.

mais bien devant un rocher au bord d'un lac de la Haute-Engadine. Ce lieu n'est pas un simple décor à l'avènement de ce qui sera la pensée abyssale de Zarathoustra. Tout se passe comme s'il y avait une correspondance affine entre le site et les dispositions affectives et psychiques du penseur. Le paysage riche en relief des alentours de Sils-Maria résonne avec le paysage psychoaffectif des hauteurs de l'espace mental nietzschéen : «Celui qui sait respirer l'atmosphère qui remplit mes œuvres sait que c'est une atmosphère des hauteurs, que l'air y est *vif*»⁶⁹. Si l'on en croit Nietzsche, le lieu participe de la dynamique de la pensée pensante, il vibre avec le penseur en lui donnant ses impulsions. Pourtant, il ne s'agit pas de déterminisme, de relation de cause à effet. Plus loin dans le premier texte d'*Ecce homo* que nous venons de citer, Nietzsche dit que son Zarathoustra pris naissance malgré des circonstances défavorables, en l'occurrence un hiver froid, une santé fragile et un sommeil perturbé par l'incessant bruit de vagues de la baie de Rapallo.

Que faut-il comprendre ? Peut-on parler de relation intime entre les paysages physiques et la tonalité affective de l'être-au-monde du penseur ? S'agit-il d'une sorte de parallélisme ? Dans le cas de Nietzsche et de l'idée d'éternel retour, qui a jailli comme un éclair, il y a une intensité partagée de la pensée et du lieu. La haute montagne se dit de lieux chargés d'énergies, les forces chthoniennes y déploient leur sublime. Qui a assisté au «spectacle» d'un terrible orage en montagne sait que cela n'a pas de commune mesure avec les orages des plaines. Les intensités sont comme multipliées. Tout est plus riche, plus intense. Toutefois, l'exigence de rigueur nécessaire au déploiement d'une pensée philosophique nous force à préciser les implications de ce genre d'intuitions. Car la tentation est grande de se dissimuler derrière des intuitions plus ou moins obscures, qui rejoindraient la thématique du mystère insondable de l'inspiration. Si nous en restions à notre dernier point, la perspective mythique du *genus loci*, du génie du lieu nous possédant et nous faisant parler ne serait pas loin. Or il n'est pas sûr que ce soit une divinité topique qui inspire la pensée. Nous avons parlé de forces, de puissances, d'énergies. Il ne s'agit pas de forces magiques ou de puissances surnaturelles. Les énergies dont il est question renvoient aux dynamismes de la vie, ainsi qu'à la coalescence de l'homme avec l'ordre chaotique de l'univers et plus précisément de la terre. Nous tentons de mettre en relief les différentes modalités de la relation dynamique, encore confuse dans nos développements, qui s'établit entre le lieu et le corps-esprit du penseur. Les perspectives de paysage physique et de paysage de l'espace mental, que nous avons brièvement évoquées plus

⁶⁹ *Idem*, «Avant-propos», § 3, p. 1112.

haut, nous semblent fécondes pour spécifier notre pensée. Nous vivons et expérimentons dans l'expérience du paysage l'affinité susceptible d'avoir lieu entre le site et la pensée.

Il est cependant nécessaire, pour ne pas schématiser l'itinérance de la réflexion, de débayer le terrain. Commençons par tenter de définir la notion de paysage. Un détour par le dictionnaire nous dit que le paysage serait la partie d'un pays que la nature présente à un observateur. Pourtant, il n'est pas sûr que le paysage ait vraiment à voir avec le pays. Si «paysage» dérive effectivement de «pays», lequel vient du latin médiéval *pagensis* signifiant «canton», le pays a davantage une fonction de découpage territorial. Le pays résulte d'un quadrillage de l'espace, de l'imposition de frontières. Avec le paysage, il en va plutôt d'une expérience sensorielle et esthétique. Nous contemplons un paysage, nous sommes comme saisis par le spectacle qu'il offre à nos sens, notamment la vue. De sorte que l'expérience paysagère serait caractérisée par une certaine passivité : le paysage s'impose à nous. Toutefois, parler de spectacle offert à nos sens par la nature paraît suspect. Cela supposerait non seulement une distinction entre le paysage comme nature et l'homme comme culture, mais aussi et surtout une séparation illusoire entre le paysage et celui qui le contemple : le premier serait l'objet d'un sujet contemplateur. Cette perspective du paysage comme «objectivé» nous conduirait finalement à le poser comme un pur artefact : c'est le regard de l'homme qui déterminerait le paysage comme tel, qui «paysagerait» la nature. Or, il n'est pas sûr que le paysage ne soit qu'un objet artificiel construit par l'esprit humain. Si, dans une approche rapide, il semble que ce soit l'homme se posant comme sujet qui fait apparaître le paysage comme objet d'une contemplation esthétique, c'est en revanche le paysage comme donation originaire de la terre en l'homme qui rend possible la contemplation comme telle.

Le paysage est ambivalent, il a deux faces ne renvoyant pas à la même appréhension de la réalité terrestre. A un niveau superficiel, le paysage est un bien un artefact. Dans cette perspective, la notion de paysage recoupe celles de panoramas, de belvédères, de sites naturels. Il s'agit du paysage dans ce qu'il a de plus pittoresque, que l'on retrouve souvent dans la peinture. Un tel paysage est notamment celui de nos sociétés de loisirs, celui des promenades dominicales en quête d'une pseudo-nature circonscrite en des lieux précis. Notons que cette acception du paysage en fait aussi quelque chose que l'on puisse surplomber à partir d'un point situé en hauteur ou quelque chose que l'on embrasse depuis un lieu privilégié, ce qui dénote une attitude pour le moins anthropocentriste. Notre pensée du paysage ne peut pas en rester là. Ce que nous voulons dévoiler, c'est une entente plus archaïque et moins «festive» du paysage. Car le paysage n'est pas originairement quelque chose que l'on contemple.

L'expérience du paysage est celle d'une précipitation (au sens d'être précipité, jeté) dans le monde rompant nos automatismes anthropocentriques et narcissiques. Comme le souligne Jean-Marc Besse à propos du paysage chez Erwin Strauss, le paysage nous révèle notre participation au monde : «le paysage est synonyme d'absence d'objectivation. Il *précède* la distinction du sujet et de l'objet et l'apparition de la structure d'objet. Le paysage est de l'ordre du sentir, il est participation *à* et prolongement *d'*une atmosphère, d'une ambiance (*Stimmung*). Le paysage [...] est une manière d'être envahi par le monde»⁷⁰.

Nous ne vivons pas le paysage à distance, nous y participons pleinement de tout notre être, en premier lieu par le corps. Cela suppose néanmoins une condition : se défaire de nos habitudes, de la tendance à tout ramener à nos affaires humaines. Le paysage comme artefact naît non seulement de la propension à plaquer notre humain trop humain sur des espaces et des lieux non-humains, mais aussi dans la dissolution du dehors non-humain dans les catégories mentales de la pensée réflexive. Pour toucher au paysage dans sa dimension originaire, une certaine ascèse est donc indispensable. Il faut se laisser imprégner par ce qui nous entoure, regarder, sentir le vent, devenir une sorte d'observateur actif prêt à se dissoudre dans le paysage. C'est pour cela que la marche apparaît comme une pratique libératoire. En marchant, le corps se libère, il retrouve ses mouvements propres. L'individu retrouve son rythme et s'accorde par-là aux rythmes du lieu. C'est aussi la pensée qui se libère avec la marche : l'esprit se met à vagabonder, épouse les lignes du paysage, sans souci aucun pour ce qui d'ordinaire l'accapare (recherche de l'efficacité, investissement dans des activités utilitaires). Cette pratique de la marche, qui n'a pas grand chose à voir avec la rêverie, est une illustration archétypique de l'innervation physique et sensorielle dans des lieux dont nous avons parlé à plusieurs reprises.

Quelle est la portée de cette innervation ? A quoi l'imprégnation du corps dans des lieux et des paysages concrets peut-elle aboutir ? Nous dirons que l'immersion dans des paysages physiques se répercute en paysages mentaux. L'expérience corporelle dénudée des lieux et des paysages telle que nous l'avons vue avec la marche active un espace mental. Cette idée force de la géopoétique de Kenneth White révèle une approche féconde de la structure mentale. Elle affirme une homologie entre l'espace physique (*landscape*) et l'espace mental (*mindscape*). C'est ce que nous dit un extrait du poème intitulé «Finistera — ou la logique de la baie

⁷⁰ BESSE Jean-Marc, *Voir la terre*, Six essais sur le paysage et la géographie, Actes Sud, ENSP/Centre du paysage, 2000, p. 121.

Lannion», tiré de *Mindscape/Paysage de l'Esprit* : «Je me contente de regarder. De regarder ce lieu/de regarder dans ce lieu/et tout à la fois/dans les circuits de mon cerveau/en homme qui voudrait *faire l'équation/entre paysage et pensée*»⁷¹. Il s'agit de faire l'équation entre le paysage et la pensée, entre l'espace physique et l'espace mental, entre le dehors et le dedans. Et dire qu'il est possible de relier territoire et pensée, c'est dévoiler l'adéquation qu'il peut y avoir entre la pensée et la terre (car les paysages ne sont pas autre chose que des visages singuliers de la terre, de l'espace physique terrestre).

Que permet cette reliance de l'homme avec la terre par la médiation des innervations physiques et sensorielles dans des paysages ? Nous avons déjà parlé des vices de l'acosmisme. Nous devrions maintenant souligner les richesses de la reconversion topique de la pensée vers ses lieux et de l'homologie entre l'espace mental et l'espace physique qui lui correspond. Là encore, il ne s'agit pas de déterminisme : le paysage ne dicte pas nécessairement l'espace psychique. Il s'agit plutôt de rechercher une relation intelligente et énergique avec l'espace physique, visant à activer un espace mental riche, dynamique, luxuriant. De même qu'un bain dans les eaux froides d'un torrent active la circulation sanguine et renforce la vigueur du corps, de même une présence complice et vivante à l'espace physique stimule l'esprit. Si nous avons déjà montré que la pensée n'était ni atopique et ni acosmique, nous faisons ici un pas en avant considérable en disant qu'il y a une symétrie entre l'espace physique et l'espace mental. Car nous renvoyons la pensée à un espace mental et faisons de l'expérience de l'espace par la médiation du corps une source d'intelligibilité du monde. En résonnant en un espace mental, l'expérience corporelle des lieux et de l'espace physique prolonge une sensation du monde en intelligibilité. Cette intelligibilité n'exclue pas la rationalité mais ne s'y réduit pas. Elle est animée par et se nourrit de l'imprégnation sensori-corporelle de l'espace physique pour donner naissance à une pensée en phase avec l'univers. Pensée et terre se répondent alors l'une l'autre, en sorte que «psychè et terre forment une sorte d'uni-totalité où l'on peut lire dans l'une les événements et les formes de l'autre»⁷². La pensée n'est alors plus immatérielle, cloisonnée dans sa bulle cogitante. Elle se déploie dans une espace qui lui est propre, correspondant à une espace physique singulier dont le penseur expérimente les rythmes. Nous pouvons parler, n'en déplaise à Descartes, de *mens extensa*, d'intellect spatial. Dans cette perspective, tout se présente comme s'il y avait une sorte de fonction médiatrice essentielle de la spatialité,

⁷¹ Cité par BINEAU Anne, «Territoires originels et méthodologies primordiales», in *Autour de Kenneth White, Espace, pensée, poétique*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, «Figures Libres», 1996, p.154.

⁷² WUNENBURGER Jean-Jacques, in *Autour de Kenneth White*, Présentation, p. 11.

ouvrant sur une véritable géographie de l'esprit et laissant présager l'horizon d'un schématisme spatial.

III- Vers un schématisme spatial

Le schématisme renvoie à la notion de schème, dont l'étymologie remonte au grec *schématizein* (σχέμαθίζειν) signifiant «donner forme». La racine latine du mot schème dérive du latin classique *schema* dont le sens est «attitude, manière d'être». Le schème renvoie donc aux idées de posture phénoménale, de forme, de structure morphologique. A la différence du schéma, qui s'obtient par réduction d'une réalité à ses traits essentiels par l'intermédiaire d'un dessin, d'un plan ou d'une figure, le schème semble originaire. Il n'est pas le fruit d'une activité d'abstraction de l'empirie vers des concepts dérivés de l'expérience, alors que le schéma est une représentation extérieure et simplifiée d'un objet. Si le schème n'est pas de l'ordre d'une opération inductive de l'esprit, d'où provient-il ? Dans quelle mesure le schème peut-il être de l'ordre d'une activité pure, c'est à dire *a priori*, de l'esprit humain ? Comment le schème peut-il naître de l'imagination pure si la pensée surgit d'un cercle de surgissement impliquant le monde, le corps et la tonalité affective (*Stimmung*) de l'être-au-monde du penseur ? Comme nous l'avons esquissé dans notre recherche généalogique, l'esprit n'est pas une page blanche sur laquelle viennent s'imprimer des données empiriques. Il y a tout un travail de l'esprit, renvoyant à notre structure mentale, laquelle ne définit pas l'image de la pensée qui nous force à penser en termes de contenu dans ses orientations. La réalité ne se décalque pas sur l'esprit et l'esprit ne construit pas la réalité de façon solipsiste. Il y a une interrelation de l'esprit avec le dehors, produisant des champs de réalisation. L'espace physique et l'espace mental sont dans un rapport d'homologie. Il ne s'agit ni d'un dualisme, ni d'un pur parallélisme à la manière du parallélisme pensée/étendue de Spinoza interdisant toute relation causale entre les deux. Nous sommes pourtant proche de la pensée spinoziste, dans la mesure où nous en arrivons à l'idée que la spatialité se dit de l'espace physique et de l'espace mental, de même que la substance se dit d'une infinité d'attributs (dont l'entendement humain ne peut saisir que la pensée et l'étendue) ; et dans la mesure où nous refusons la perspective d'une relation causale entre l'espace physique et l'espace psychique.

Tout le problème consiste à savoir s'il peut y avoir des intermédiaires entre l'espace géographique et l'espace psychologique. Nous parlons de problème, car il s'agit bien d'une difficulté réelle. S'il y a homologie entre l'espace du dedans et l'espace du dehors, tout se

présente dans un premier temps comme si l'espace physique prévalait sur l'espace mental. Les lieux et les paysages résonnant en nous, l'espace de la psyché apparaît alors comme le prolongement de l'espace géographique. Dans cette perspective, nous ne pourrions pas comprendre comment les paysages peuvent être perçus comme des artefacts. Car les paysages sont artificiels à deux niveaux. Le premier niveau, basal, consiste à appréhender le paysage comme résultat de l'activité humaine sur la nature, comme aménagement concret de l'espace géographique par le travail humain (aménagement du territoire, construction de routes et de ponts, modifications des données initiales). Mais à un deuxième niveau de compréhension, plus profond, les paysages se révèlent artificiels quand nous plaquons de l'humain sur l'espace du dehors. Or, pour que le dehors puisse être dissout par le dedans, une activité de l'esprit semble nécessaire. Cette activité cognitive relève de la mise en forme de notre sensibilité par les structures mentales de l'esprit humain. Comme nous l'avons vu plus haut, cette structuration n'est pas inéluctable dans telle ou telle direction ou orientation : nous pouvons nous défaire de nos habitudes mentales par certaines pratiques libératoires. Et les habitudes ne dépendant pas directement de la structure, mais de son actualisation concrète selon telle ou telle orientation. Pour le dire en des termes plus conceptuels, la structuration de notre appréhension et de notre intelligibilité de la réalité est *a priori* en termes de structure, de contenant, mais pas en termes de contenu. Une image de la pensée nous force à penser (structure), mais les orientations concrètes, réelles, de l'image de la pensée (éléments, valeurs, principes, visées de la pensée) ne sont pas dictées par cette structure d'image de la pensée.

Que peut-on en déduire et quel est le rôle du schématisme dans toute cette affaire ? Nous faisons intervenir le schématisme dans nos développements comme élément structurel des activités mentales permettant l'émergence d'intermédiaires entre l'espace du dedans et l'espace du dehors. Nous nous référons dans une certaine mesure à la pensée kantienne, dans la mesure où Kant est le père fondateur du schématisme. Dans le chapitre premier de l'«Analytique des principes» de la *Critique de la raison pure*, intitulé «Du schématisme des concepts purs de l'entendement», Kant présente le schématisme comme ce qui permet d'appliquer l'entendement à l'expérience empirique. La problématique de Kant dans ce passage est la suivante : dans la mesure où les concepts purs de l'entendement (ou catégories) n'ont rien d'empirique et n'ont aucun rapport avec une quelconque intuition empirique, comment est-il possible d'appliquer les catégories aux phénomènes ? Cette question est primordiale, car si les concepts purs de l'entendement ne peuvent pas s'appliquer aux phénomènes, alors le projet de penser la connaissance objective comme mise en forme des

données empiriques appréhendées dans les formes pures de l'espace et du temps par les catégories de l'entendement pur s'écroule. Il faut un intermédiaire entre l'empirique et le transcendantal permettant de nuancer leur hétérogénéité (sans pourtant la remettre en cause).

C'est le sens du schématisme. Et Kant de dire : « il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme, qui doit être homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène, et qui rend possible l'application de la première au second. Cette représentation médiatrice doit être pure (sans rien d'empirique) et cependant d'un côté *intellectuelle*, de l'autre *sensible*. Une telle représentation est le *schème transcendantal* »⁷³. Le schématisme permet d'introduire une unité entre ce qui présente une différence complète et une hétérogénéité, en l'occurrence le plus général (catégorie) et le plus concret (phénomène). Le schème désigne la représentation d'un procédé général de l'entendement produit par l'imagination afin de procurer à un concept son image. Mais le schème ne se confond pas avec l'image. Alors que l'image est un produit du pouvoir empirique de l'imagination, le schème est le produit de l'imagination pure qui permet la formation d'images. Le schème est donc homogène au concept pur, en tant qu'il est un produit transcendantal de l'imagination et ne contient rien d'empirique, et aux perceptions, en ce qu'il appartient à l'ordre sensible en tant que principe de formation des images (qui sont sensibles). Il réalise ainsi l'unité, dans le sens interne, du divers de l'intuition. C'est pourquoi le temps, forme pure du sens interne, constitue la matrice des schèmes. Les schèmes temporalisent les catégories, qui sans eux demeureraient des structures de synthèse vides, seulement en puissance. De sorte que le schème se présente bien comme représentation intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité. Il est opérateur de subsomption : par lui se trouvent unifiés les divers de l'intuition et la catégorie.

Cependant, dans quelle mesure le schématisme peut-il être spatial ? Kant ne le détermine-t-il pas comme quelque chose renvoyant essentiellement au temps ? Si le schématisme kantien a rapport essentiellement au temps, c'est parce que Kant fait du temps non seulement la forme pure du sens interne mais aussi ce qui conditionne l'appréhension du sens externe. Dans cette perspective, nous nous représentons les phénomènes externes et internes dans le temps, alors que l'espace ne concerne que les phénomènes externes. Avec Kant, la pensée n'a proprement à voir qu'avec le temps : l'espace ne concerne que l'appréhension des objets extérieurs. Or, dans la mesure où nous nous efforçons de penser

⁷³ KANT, *Op. cit., idem*, Logique transcendantale, Analytique transcendantale, Analytique des principes, Chapitre I : Du schématisme des concepts purs de l'entendement, p. 191.

l'esprit dans la perspective d'un espace mental en correspondance avec un espace physique, le schématisme comme structure mentale devient nécessairement un schématisme spatial et non plus temporel.

Qu'est-ce que cela veut-il dire ? Et en quoi un schématisme spatial peut-il concrètement consister ? Parler de schématisme spatial, c'est mettre en relief une fonction médiatrice de la spatialité psychique. Entre l'espace physique et l'espace mental viennent se glisser des images médiatrices schématisantes permettant la correspondance de l'espace du dedans avec l'espace du dehors. Il s'agit alors de penser une imagination spatiale produisant des schèmes et des images structurant l'espace mental et permettant l'appréhension de l'espace physique. Nous ne fabriquons pas l'espace géographique. Il serait absurde de penser que l'esprit humain fabrique, crée, fait advenir l'espace dans lequel nous vivons. Néanmoins, dans la mesure où nous avons dit que l'homme devait penser l'espace-monde pour habiter la terre, il en résulte que l'espace physique doit être pensé à l'aide de médiateurs, renvoyant à l'espace mental, pour devenir cercle de surgissement des pensées permettant une intelligibilité du rapport au monde. Il y a bien parallélisme entre espace physique et espace mental dans le cadre de la participation cosmique de l'existence, mais l'intelligibilité de la spatialité de notre habitation de la terre requiert un travail de reliance de l'imagination, consistant en l'élaboration de schèmes et d'images médiatrices. Ces schèmes et ces images viennent comme s'intercaler entre l'espace physique et l'espace mental, elles permettent la correspondance entre les deux.

Toutefois, il n'est pas sûr que le travail médiateur de l'imagination soit, comme l'affirme clairement Kant, de nature *priori*. Bien que soucieux de relier l'empirique et le transcendantal, Kant n'en donne pas moins une prévalence à l'*a priori*. Le schématisme de Kant est soumis au concept : il n'y a de schématisme que parce qu'il y a des concepts purs de l'entendement qu'il faut appliquer aux intuitions sensibles. C'est que la pensée kantienne s'inscrit dans la perspective de la constitution d'un savoir objectif, dont la vérité semble l'élément majeur. Hors de ce cadre, nous pouvons penser l'avènement de schèmes spatiaux comme le produit du jeu des interrelations entre le corps et l'espace physique, permettant la structuration d'un espace mental encore indéterminé avant toute expérience corporelle de l'espace. L'espace mental se structure par la médiation de l'expérience corporelle de l'espace physique ainsi que par l'intermédiaire de la production d'images médiatrices schématisantes par l'imagination. Nous allons déplier cette intuition et prolonger la perspective ainsi ouverte, en mettant en relief les diverses modalités et les différentes dimensions de ce que nous venons d'appréhender comme schématisme spatial.

A- La psyché cartographique

La réflexion philosophique a souvent tendance à mettre de côté le développement de l'individu à partir de la naissance, à considérer ce développement comme accidentel, à ne s'intéresser qu'à un homme abstrait toujours déjà formé. Sans nous embarquer dans une analyse précise de la psychologie concernant le développement de l'enfant, qui nous entraînerait loin de notre problématique, nous voulons souligner l'importance de l'expérience encore nue de l'espace qui caractérise les premières années de l'enfance. Si nombre d'animaux, comme le cheval par exemple, peuvent se tenir debout dès les premières minutes de leur venue au monde, l'apprentissage de l'équilibre et de la motricité dans l'espace est plus longue chez l'homme. Un psychologue comme Jean Piaget, fondateur de l'épistémologie génétique, s'est beaucoup intéressé au développement de l'intelligence. Il pense l'acquisition de l'intelligence chez l'enfant selon trois systèmes de pensée, renvoyant à l'intelligence motrice, la pensée égocentrique et la pensée rationnelle. Piaget reprend la notion de schème et la redéfinit dans son propre contexte : «le schème présente [...] ce double caractère d'être structuré (donc de structurer lui-même le champ de la perception et de la compréhension) et de se constituer d'emblée en tant que totalité sans résulter d'une association ou d'une synthèse entre des éléments divers»⁷⁴. Dans le cadre de la réflexion de Piaget, le schème devient synonyme de structure opératoire, dans la mesure où il structure la perception et la compréhension. Par ailleurs, la signification du schème a ici une proximité notable avec la notion de forme. Nous retrouvons à proprement parler l'étymologie grecque du mot «schème», qui en faisait une forme, une manière d'être, c'est à dire une configuration et une organisation. Dans cette perspective, schème, forme et organisation sont interchangeable.

Il nous semble toutefois nécessaire de creuser cette apparente identité pour mettre en lumière la spécificité du schème. Le schème relève plus de la structuration et de la mise en forme que de la structure et de la forme en elles-mêmes. Il est un principe organisateur et dynamique. C'est lui qui explique la métamorphose des formes, le passage vers d'autres configurations. Le schème a d'abord à voir avec des forces, avec le pouvoir du corps d'affecter et d'être affecté. Des biologistes et des naturalistes ont essayé de décrire des mondes animaux en considération des affects et des pouvoirs d'affecter et d'être affecté, notamment l'éthologue Von Uexküll. Dans son ouvrage intitulé *Mondes animaux et monde humain*, il définit la tique par trois affects : grimper en haut d'une brindille d'herbe, se laisser tomber sur le mammifère

⁷⁴ PIAGET Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1936, p. 330.

qui passe à proximité, chercher une région sans poils et chaude sur le corps de son hôte. Or cela permet de définir «un seuil optimal et un seuil minimal dans le pouvoir d'être affecté : la tique repue qui va mourir et la tique capable de jeûner très longtemps»⁷⁵.

Ce que nous voulons suggérer en faisant appel à ces considérations, tirées de la psychologie génétique et de l'éthologie mais ré-orientées dans notre réflexion, c'est que les schèmes ne sont pas des formes *a priori*. Tout se présente comme c'était en réponse à des problèmes pratiques et concrets, par exemple se déplacer et se mouvoir dans l'espace pour se nourrir ou échapper à un prédateur, que les êtres vivants développaient des schèmes moteurs spatiaux leur permettant d'adapter leurs comportements à l'espace environnant. Nous avons une compréhension intuitive par participation de tout ce qui nous est extérieur. Il s'agit d'un rapport de projection : nous déployons les dimensions de l'espace par les déploiements de notre propre corps et de ses pouvoirs d'affecter et d'être affecté. Comme nous l'avons déjà suggéré à propos de la perception, le sujet se projette dans tout ce qu'il fait.

Prenons un exemple basique. Le champion de ski ne fait pas que traiter en permanence des informations provenant de l'extérieur. Pendant la course, son activité perceptive ne se limite pas à la réception d'informations sensorielles qu'il traiterait pour corriger sa trajectoire. Ce travail n'épuise pas son activité, il en constitue une dimension, qui bien que nécessaire n'est pas la plus importante. Que fait alors le skieur ? Il déroule la course dans son esprit, tente d'en prédire les étapes pour déterminer des solutions possibles avant que le geste ne soit fait. En un mot, le skieur visualise la descente dans une anticipation en temps réel, presque simultanée de son effectuation. Alain Berthoz, à qui nous empruntons cet exemple, va jusqu'à comparer le cerveau à un simulateur inventif et dire qu'il fonctionne comme un émulateur de réalité. Pour illustrer cette idée, nous pouvons faire appel à la capacité qu'a le cerveau de corriger des données sensorielles incohérentes pour se les rendre intelligibles. Le repérage en milieu inconnu, par exemple dans une grande forêt, fait appel à des opérations analogiques par lesquelles le cerveau construit des hypothèses à partir de quelque chose qu'il connaît déjà : si je suis ce sentier, il va logiquement me conduire quelque part et me permettre de sortir de ce dédale labyrinthique d'arbres et de feuillages. C'est ce que nous dit Alain Berthoz, dans une approche plus nourrie et aisée de ces phénomènes étudiés en neurophysiologie : «le cerveau fait des hypothèses sur le monde qu'il utilise pour construire des modèles internes de réalité»⁷⁶.

⁷⁵ DELEUZE Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, «Spinoza et nous», Paris, Minuit, 1981, p. 167.

⁷⁶ BERTHOZ Alain, *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 109.

Toutefois, quel est le sens pour nous de ces détours rapides par la psychologie, l'éthologie et la neurophysiologie ? Dans quelle mesure ces pistes de recherche peuvent-elles se montrer opératoires pour notre entente du schématisme spatial ? Nous n'épousons pas en bloc les perspectives que nous avons approchées, non seulement parce que nos connaissances en ces domaines sont incertaines, mais aussi et surtout parce que notre propos ne vise pas à expliquer les comportements du cerveau. Il s'agit de déterritorialiser notre réflexion par des domaines autres que le seul champ philosophique, afin d'ouvrir nos développements à d'autres dimensions du problème. La finalité de notre développement vise à dévoiler la relation transactionnelle qu'entretiennent l'espace mental et l'espace physique, dans la perspective d'une coalescence du corps-esprit avec l'espace terrestre qu'il habite.

La conception de schèmes plus mentaux que proprement moteurs, concernant l'intelligibilité de l'espace-monde et du milieu dans lesquels nous habitons, relève de l'activité d'un schématisme imaginal, dont il nous faut préciser ici le sens. Ce schématisme consiste dans la création par l'imagination productrice (et non pas reproductrice, copiant des images déjà perçues au dehors) d'une interface spatiale permettant de relier l'espace mental à l'espace physique. Cette création n'est pourtant pas *ex nihilo*, elle ne se fait pas à partir de rien. L'hypothèse que nous proposons peut être ainsi circonscrite : la rencontre originellement corporelle de l'individu avec les forces du dehors nécessite la production d'intermédiaires permettant des échanges intelligents avec le monde extérieur. Sans cette mise en forme de la relation, inévitable, entre le sujet et le dehors, l'homme ne parviendrait sans doute pas à s'insérer dans l'ordre cosmique chaotique, auquel il participe pourtant avant d'en avoir conscience.

Nous retrouvons la thématique de la simplification de la réalité mouvante que nous avons déjà évoquée. Il n'est pas possible de vivre dans un monde totalement chaotique. Mais il y a plusieurs sortes d'ordre. Et l'ordre n'est pas nécessairement du côté d'un déterminisme mécaniste. Au contraire, un ordre s'invente, se construit, à partir d'informations initiales toujours déjà interprétées par le corps et les structures mentales du sujet et de l'interaction complexe d'un certain nombre d'éléments : les liens avec le milieu extérieur et ses effets sur l'individu, le corps, la structure du psychisme, les sensations, les affects, la perception, les sentiments, les pensées. Le jeu entre ces différents éléments n'est pas unilatéral, linéaire, mais archipélagique. Il se distribue dans un espace mixte. Il s'agit de l'espace transitionnel⁷⁷ que le

⁷⁷ Nous empruntons ce terme aux analyses des objets transitionnels de Winnicott dans *Jeu et réalité*, Paris,

sujet intercale entre lui et le monde extérieur, de l'interface dynamique permettant de faire la reliance entre un espace mental considéré comme un dedans et un espace physique considéré comme un dehors. Par la médiation de ce schématisme spatial, dont la matrice renvoie aux schèmes moteurs corporels, le sujet se donne la possibilité, par le travail de l'imagination, de l'intelligibilité de son rapport au monde, dans la mesure où il y a alors une proximité entre lui et le monde, entre l'espace mental et l'espace physique.

De sorte que nous nous rendons le monde intelligible, compréhensible, accessible, donc familier, par le truchement d'objets intermédiaires créés par l'imagination dans la perspective d'un jeu transactionnel entre espace physique et espace mental. Néanmoins, quelles figures ces objets peuvent-ils prendre ? Quelle figure concrète pouvons-nous donner à ces interfaces que nous intercalons entre le monde et nous ? Précisons tout d'abord que nous ne faisons pas du monde un pur objet construit par l'imagination créatrice. Car non seulement c'est parce que le monde est toujours déjà là que nous avons besoin de faire émerger des modèles mentaux nous permettant de nous rendre intelligible ce dehors inconnu et indéterminé ; mais c'est aussi parce qu'avant d'être conscient de notre rapport au monde, nécessitant le travail souterrain du schématisme spatial, nous sommes présents au monde par le corps.

Venons-en maintenant aux figures que peuvent prendre les médiations schématisantes. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à un phénomène que nous avons déjà rencontré : les cartes géographiques. Une carte est une représentation à échelle réduite d'une espace géographique, qu'il s'agisse d'une ville, d'une région ou encore du globe terrestre tout entier. En ce sens, une carte est une représentation qui traduit la réalité terrestre en lignes, points, courbes et données cardinales. Toutefois, cet aspect ne concerne qu'une dimension superficielle de la cartographie, celle de la représentation objective de l'espace terrestre dans un système conventionnel et codifié une fois pour toutes. Une toute autre approche du phénomène cartographique semble possible, directement lié à notre idée de schématisme spatial. Il s'agit de considérer le psychisme comme fonctionnant sur un mode cartographique. En quoi un psychisme cartographique peut-il consister ? S'agit-il de penser les interfaces dont nous parlons en termes de cartes psychiques ? Selon Jack Doron, qui a développé une approche cartographique du fonctionnement psychique, «à la logique du moi construite sur

Gallimard, 1975. Cf. notamment le premier chapitre : «Objets transitionnels et phénomènes transitionnels».

celle de la langue s'oppose celle du soi [...] qui s'organise à partir de l'expérience du mouvement dans l'espace»⁷⁸.

Nous retenons du texte de Doron la distinction entre deux fonctionnements psychiques, entre le moi et le soi. Comme l'avait déjà souligné Nietzsche, la pensée consciente se distribue dans l'espace social : elle vise à la communication entre les personnes. Nous parlons pour pouvoir communiquer nos pensées à des tiers. Ce travail est celui du moi, il recoupe le fonctionnement régulier et habituel du psychisme, il concerne nos habitudes mentales. Le moi fonctionne avec des mots, des symboles et des représentations lui permettant de se construire une histoire, de s'inscrire dans une tradition culturelle. Or il ne s'agit là que de l'activité superficielle du psychisme. Le soi, au contraire, est la partie vitale de la psyché. Il ne concerne pas le système des représentations du moi, mais l'action sur le monde que nous expérimentons avec les mouvements du corps. La difficulté est alors de penser le passage du soi au moi. Doron propose une solution médiatrice : «il s'agit de tracer des itinéraires qui vont permettre le passage entre ces deux domaines de la psyché et qui sont régis par des logiques différentes. Le problème est de créer des interfaces (des cartes psychiques) qui vont faciliter ce passage, et laisser cohabiter, sans les mélanger, ces deux fonctionnements psychiques»⁷⁹.

Dans cette perspective, les randonnées libératoires dont avons parlé peuvent faire émerger des matrices de médiances cartographiques. La pratique de la marche, par la libération des rythmes du corps, opère une coupure avec le fonctionnement régulier du psychisme. Il est dès lors possible de se relier avec les paysages qui nous entourent, de se laisser capter par les lieux. Nos cartes mentales habituelles ne servent plus, les repères courants de notre géographie mentale nécessite alors un travail de renouvellement. L'écriture peut être une manière de dresser de nouvelles cartes mentales, comme le montre les *waybooks*, ouvrages dont Kenneth White dit qu'il sont plus que de simples livres retranscrivant un voyage. Dans son ouvrage intitulé *L'esprit nomade*, Kenneth White explicite en quoi consiste ces voyages : il s'agit du «voyage qui va du moi au soi, de rapports sociopersonnels au grand rapport avec l'univers»⁸⁰. Il s'agit de voyage-voyance, d'une écriture

⁷⁸ DORON Jack, «L'appel du vide», in *Le monde ouvert de Kenneth White*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995, p. 93.

⁷⁹ *Idem*, p. 97.

⁸⁰ WHITE Kenneth, *L'esprit nomade*, Paris, Grasset, 1987, p. 252.

donnant une forme à une expérience libérée des cadres mentaux habituels, opérant en cela comme une interface entre le moi et le soi et entre l'esprit et le monde.

B- Imagerie spatiale, visualisation et plan d'agencement

Les différentes ramifications du schématisme spatial nous ont conduit à distinguer deux modalités de la fonction de médiation. Dans un premier temps, il nous a semblé nécessaire de penser le développement d'interfaces entre l'espace physique et l'espace mental. Cela nous a conduit à dévoiler un espace mixte, interstitiel, permettant l'émergence d'une intelligibilité du rapport au monde au sein de la relation entre espace physique et espace mental. Dans un deuxième temps, l'idée de médiation est apparue dans le cadre du fonctionnement bipolaire du psychisme en moi et soi. Il en résulte que nous devons distinguer deux modalités du schématisme spatial, la première concernant la structuration dynamique de la relation au monde et la seconde concernant le fonctionnement concret du psychisme. Nous constatons dans les deux cas une importance des processus cartographiques. Nous dressons en effet deux types de cartes mentales, en l'occurrence de l'espace géographique et de l'espace psychique, lesquelles sont en relation d'homologie. La pliure de cette homologie, c'est le soi, le corps-esprit, dans la mesure où il est homogène à l'espace physique et à l'espace psychique. Le moi du fonctionnement régulier et quasi-réflexe du psychisme n'est qu'une dimension pauvre du corps-esprit, à savoir celle qui se contente de ses habitudes mentales et de ses cartes psychiques habituelles. Le corps-esprit, au contraire, correspond à la lisière vibratoire reliant les deux espaces, permettant les relations transactionnelles de l'individu et du monde. C'est pour cela que nous l'avons défini plus haut comme ce qui nous renvoie à notre imbrication totale au monde. Dans la terminologie de la philosophie de la Renaissance, le soi correspondrait peut-être à l'âme, ce principe dynamique animant la vie qui fait le lien entre le corps physique et l'esprit immatériel. Si nous voulions faire appel à une perspective spéculaire, nous dirions que le soi coïncide avec la surface du miroir permettant la symétrie des deux réalités. La portée de ces analogies est limitée, mais elle permet de se donner une image de ce que signifie le soi dans notre contexte du schématisme spatial.

Ce schématisme nous confronte à une vision spatiale du psychisme et de la médiation qui relie *landscape* et *mindscape*. La question de savoir si cet espace est métaphorique ou adéquat à ce qui devrait être la vraie réalité, que nous n'avons pas même esquissée, nous semble stérile à ce stade de notre cheminement, dans la mesure où ce qui compte n'est pas *l'adequatio intellectus y rei* mais une relation riche et complice avec le monde. Ce qui

importe, c'est la possibilité de faire émerger une appréhension intelligente et riche de notre relation au monde, de mettre en lumière les interrelations complexes qui se nouent entre l'espace physique et l'espace mental. Le schématisme spatial est une matrice d'intelligibilité, que l'espace médiateur soit réel ou métaphorique. Par ailleurs, nous remarquerons que la tradition philosophique occidentale, bien qu'attachée à la temporalité, fourmille d'images spatiales en ce qui concerne la pensée. Dans un texte de la *Critique de la raison pure* à visée poétique, Kant, pour ne citer que lui, s'essaye à parler d'«un pays de l'entendement pur [...] environné d'un vaste et tumultueux océan».⁸¹ Platon parle de monde des intelligibles, Descartes dit qu'il avance masqué, ce qui suppose un espace. Les philosophes usent souvent de métaphores spatiales. C'est que l'imagerie spatiale permet de visualiser les processus de la pensée et de leur donner une figure sensible. Cette dimension participe d'une certaine manière au schématisme spatial, mais de façon pauvre, inavouée, biaisée et limitée. Il s'agit seulement de se servir de la spatialité pour donner à comprendre quelque chose qui est au préalable déterminée comme totalement acosmique, à savoir la pensée comme sphère immatérielle n'ayant rapport qu'à l'intelligible.

Cependant, l'imagerie spatiale peut se révéler féconde quand on la replace dans la perspective du schématisme spatial tel que nous l'avons développé. Dans quelle mesure ? Sous quelles modalités les processus de visualisation mettant en œuvre des images spatiales participent-ils du schématisme de façon féconde ? Ils le font en produisant des images sensibles en phase avec le schématisme et ses dimensions médiatrices.

Nous allons maintenant aborder les images médiatrices à proprement dites et tenter de voir comment elles peuvent se distribuer dans l'espace mental. La visualisation de la psyché en termes d'espace et d'interfaces cartographiques entre espace physique et espace mental permet, comme nous l'avons dit, de faire se rejoindre paysage intérieur et paysage extérieur. Or l'image médiatrice schématisante la plus féconde de ce processus de visualisation pour la pensée nomade consiste dans celle du «chemin». Elle nous permet d'établir la connexion reliant le schématisme spatial et le nomadisme. L'image du chemin a une longue histoire, elle a souvent fait office de métaphore pour le sens de la vie ou l'accomplissement de soi. Le taoïsme de la tradition chinoise, par exemple, se présente comme accomplissement de la voie : «Le mot *tao*, «chemin», s'écrit en chinois au moyen de deux caractères, l'un figurant «deux

⁸¹ KANT, *Op. cit., idem*, Chapitre III : «Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes», p. 276.

pieds», l'autre «tête». Le *tao* serait donc un chemin mental»⁸². Mais le *tao* se présente surtout comme un cheminement existentiel mêlant ensemble la pensée et le cosmos, la tête et les pieds. Il y a même toute une tradition taoïste vagabonde, couplant ermitage dans les montagnes et parcours nomades : le *tao* implique de parcourir en correspondance les chemins de l'âme et ceux du monde. En un sens proche, l'image du chemin nous permet de retrouver notre perspective de la pensée nomade. Car la pensée nomade se figure par l'image du cheminement, elle se nourrit du schématisme spatial en couplant nomadisme physique et nomadisme intellectuel. Le nomadisme intellectuel tel que nous nous efforçons de le penser renvoie à l'esprit en tant que territoire dans lequel se distribuent les pensées et au monde en tant qu'espace indéfini et ouvert dans lequel nous vivons. En ce sens, la pensée se dit tout autant d'une géographie physique que d'une géographie spirituelle, reliées par des images médiatrices schématisantes telles que le chemin, le voyage, l'exploration de territoires inconnus. Le nomadisme tient ensemble topographie et imaginaire, fait se correspondre un espace physique à plusieurs dimensions et un espace mental feuilleté.

Pourquoi parler alors de plan d'agencement comme le suggère le titre de ce développement ? Un agencement renvoie à un système aux coordonnées variables par lequel se distribuent des singularités et des multiplicités. Le plan d'agencement signifie dans cette perspective l'espace intermédiaire par lequel l'espace physique et l'espace mental se rejoignent, dans la mesure où il est homogène aux deux. Le monde que nous habitons et l'espace mental qui lui correspond apparaissent comme des plans d'agencements. Le penseur nomade invente des plans d'agencement par lequel les concepts, les images et les idées se combinent dans l'espace mental. Il dresse des cartes psychiques de cet espace dont les coordonnées sont susceptibles de variations. Dès lors l'espace mental se dit de territoires multiples, de champs de pensée hétérogènes qui peuvent passer l'un dans l'autre pour donner naissance à de nouvelles configurations. Les cartes mentales du nomade sont toujours provisoires, susceptibles de se superposer les unes aux autres pour constituer des feuillets à multiples plateaux, plateaux qui sont toujours au milieu, comme d'incessants *intermezzi*, sans début ni fin⁸³. Il résulte de cette perspective que le schématisme spatial se prolonge de façon féconde avec le nomadisme. Tout se passe comme si la pensée nomade constituait un pendant coalescent du schématisme spatial. Le nomadisme se nourrit du schématisme spatial et tire sa consistance de cette matrice.

⁸² WHITE Kenneth, *Op.Cit.*, p. 261.

⁸³ Nous nous inspirons ici de Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* en reprenant et réorientant leur analyses.

Néanmoins, pour préciser cette intuition, il est nécessaire de penser un paradigme nomade transcendantal. Car c'est par la mise au jour d'un paradigme nomade transcendantal et des schèmes qui le dynamisent que la relation entre espace et pensée, qui est au centre de la problématique de la pensée nomade, prend toute sa consistance et toute sa signification pour la pensée philosophique.

Troisième partie :

Le paradigme nomade

Préambule :

Le tiers-reliant écologique : culture, relation à la terre et nomadisme

L'espace ne se conçoit pas facilement. La trop fameuse incapacité à définir le temps, chantée par nombre de poètes et de penseurs, masque la complexité des interrogations concernant l'espace. C'est que l'espace est souvent ramené à du géométrique, parfois de façon inavouée, quand il ne se voit pas le prisonnier de réflexions sur l'aménagement du territoire. Or, si nous libérons l'espace des cadres communs à travers lesquels nous avons coutume de le penser, un tout autre champ de questionnement se fait jour. C'est ce que nous nous sommes efforcés de faire dans notre deuxième grand axe de réflexion. L'espace, appréhendé au dehors des dénis acosmiques et historicistes, se présente comme la matrice de problèmes aux ramifications multiples et rhizomatiques, dont l'enjeu principal coïncide avec l'habitation du monde et l'intelligibilité que nous pouvons développer de notre participation bio-cosmique. Nous prenons entièrement part à la vie cosmique par notre habitation du monde par l'espace. De sorte que nous formons une *imago mundi* à partir de notre expérience corporelle de l'espace géographique. L'espace-monde dans lequel nous vivons notre vie quotidienne n'est ni un pur donné, ni une pure construction. Il résulte de la relation transactionnelle que nous entretenons avec le dehors, nous forçant à développer des schèmes médiateurs nous permettant de relier espace physique et espace mental. Dans cette perspective, nous retrouvons la voie relativiste que nous avons croisée : il y a une multitude de conceptions possibles de l'espace, non seulement de l'espace en général (c'est à dire dans les différentes disciplines de l'esprit comme la géographie, la topographie, l'agronomie, la climatologie) mais aussi et surtout de l'espace-monde. Mais le plus important réside en ce que l'expérience de l'espace, impliquant comme modalités fondamentales l'apprentissage de la motricité, les déplacements du corps dans l'espace physique et les médiations schématisantes, active une certaine intelligibilité du monde nous permettant de l'habiter. Pour emprunter une formule au poète Hölderlin, nous dirions que l'homologie entre espace physique et espace mental nous permet d'habiter la terre en poète. Les paysages physiques résonnent dans un espace mental par lequel la vie de l'esprit se distribue en images médiatrices, en concepts, en images visualisantes et par extension (c'est à dire secondairement) en symboles. Il y a plusieurs agencements de l'espace, nombre de territoires flottants que la pensée peut parcourir.

Penser l'espace dans cet horizon du possible se révèle stimulant, dans la mesure où cela nous conduit à envisager la possibilité d'une *mens extensa*. La pensée ne se déploie pas dans

le temps mais dans l'espace. Plus précisément, la pensée se déploie par l'espace mental, le cercle de surgissement des pensées active un espace mental atopique et indéfini relativement strié par des agencements de singularités à coordonnées variables. Peut-on alors dans cette perspective parler, comme nous l'avons fait sans vraiment l'interroger, de structure mentale ? L'idée de structure n'implique-t-elle pas celle de contenant formel structurant un contenu ? Est-ce cohérent de parler de structure mentale et d'espace mental, dans la mesure où l'espace n'est pas un contenant ? Une telle objection peut être dépassée si l'on garde à l'esprit le sens du schématisme spatial : la structure du psychisme est spatiale, voire «cosmomorphe» et «topophile». L'esprit peut entrer en connivence avec le monde parce qu'il est «psychocosmique», et plus précisément «psychogéographique». Les structures mentales se disent de l'espace, elles concernent une véritable géographie de l'esprit. Nous dressons des cartes psychiques et des cartes géographiques, nous nous orientons dans l'espace physique et dans la pensée en inventant des systèmes de coordonnées et des repères. La différence entre le nomade et le sédentaire consiste d'ailleurs dans l'attitude qui préside à ce travail cartographique : le premier renouvelle ses cartes et fait jouer (varier) ses repères, pendant que le second tend à se fixer sur des tracés considérés comme immuables. Dès lors, structure ne rime pas nécessairement avec clôture, étant donné que l'espace mental du nomade se dit de l'ouverture, de la variation et de l'espacement.

Quand la sédentarité s'enlise, le nomadisme reprend d'une manière ou d'une autre. Dans cette perspective, la dialectique entre le nomadisme et la sédentarité entretient un rapport de proximité avec la dialectique des espaces lisse et strié de Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. Le sédentaire se contente du striage de l'espace, le nomade joue dans les espaces mixtes du passage entre espace lisse et strié. Le nomade strie relativement son espace, dans la mesure où il dresse des cartes et dessine sa géographie spirituelle au fil de ses cheminements, mais sa cartographie est toujours susceptible de variations et de renouvellements. Les repères ne sont pas fixes, les orientations changent. Les paysages mentaux passent les uns dans les autres, se superposent en plateaux et en feuillets. Cette géographie spirituelle dynamique donne consistance à un espace mental riche, ample et ouvert, en phase avec la profusion exubérante du monde. Cependant, quel est le sens de cette ouverture au monde ? Quelle orientation existentielle anime le nomadisme ? Quelle figure le territoire de la géographie nomade peut-il révéler ? L'orientation fondamentale du nomadisme concerne la présence au monde la plus pleine. Il s'agit de vivre sa vie en cercles concentriques à partir des paysages du lieu de vie, sans verser dans le localisme, en retrouvant le contact

avec le cosmos, l'univers, le dehors. Le caractère flottant de cette dynamique existentielle prend la figure concrète d'une auto-crédation de soi par l'espace, d'une auto-poétique médiatisée par le schématisme spatial.

Il est par conséquent question de culture, dans la mesure où toute création de soi s'inscrit dans une dynamique culturelle. Dans cette perspective, le nomadisme acquiert une dimension intellectuelle et culturelle (tout en étant toujours coalescent d'une pratique physique et d'un substrat corporel) que nous n'avons esquissée jusqu'à maintenant que de façon allusive, évasive, fuyante. Selon Kenneth White, le nomadisme intellectuel est un mouvement qui commence à la fin du XIXe siècle, quand certains penseurs commencent à quitter ce qu'il nomme l'« autoroute de l'Occident ». La formule poétique renvoyant à l'« autoroute de l'Occident » parle d'elle-même lorsqu'on la confronte aux sentiers boisés ou montagneux du nomade. Elle renvoie à la grande ligne dominante et « officielle » de la civilisation occidentale qui va, pour schématiser, de Platon à Hegel et ses avatars, de l'idéalisme métaphysique dualiste à la foi dans l'Histoire et le Progrès. Le nomade veut retrouver une relation complice et vivante avec le monde, parcourir de nouveau un espace riche et stimulant. En ce sens, le nomade intellectuel révèle bien une proximité avec les penseurs de l'aurore romantique du XIXe, dont nous avons parlé de quelque uns dans notre première partie. Les romantiques, comme nous l'avons vu, ont tenté de rompre avec l'intellectualisme forcené hérité des Lumières. Ils voulaient développer une pensée en connivence avec le cosmos, quittant par-là les champs de réflexion prescrits par la tradition philosophique orthodoxe, s'aventurant en conséquence au dehors, que ce dehors soit le monde mythifié de la Nature ou le paradis artificiel des drogues. L'objection majeure que nous adresserions au romantisme, c'est son aspect de « révolte d'adolescent ». Nombre de romantiques, surtout les poètes et autres artistes, vivent la rupture comme un drame, se perdent dans la recherche d'un ailleurs qui est une fuite en avant perpétuelle. Nous pensons notamment au trop fameux *spleen* baudelairien, aux tourments d'un Musset, plus caractérisés par un esprit de pesanteur désabusé que par un nomadisme joyeux. Le nomadisme intellectuel développé par White, bien qu'en rapport généalogique avec l'aurore du romantisme, est un gai savoir. Le nomade intégral selon White pratique la *gaya scienza*, le rire libérateur, la légèreté : il danse en équilibre sur des cordes légères, alliant souplesse et rigueur, chaos et forces.

Tout cela nous conduit à aller voir du côté du territoire nietzschéen. Car non seulement l'allusion au gai savoir renvoie directement à sa pensée, mais aussi et surtout parce que le

nomadisme intellectuel commence à prendre vraiment consistance avec la brèche nietzschéenne. C'est avec Nietzsche que la rupture avec la culture moderne est consommée. Il s'avère ici nécessaire de mettre en lumière une dimension de la pensée nietzschéenne que nous avons laissée dans un certain retrait. Si nous avons souligné le caractère nihiliste que Nietzsche attribue à la civilisation occidentale idéaliste, humaniste et chrétienne, nous n'avons en revanche pas assez insisté sur l'importance de sa réflexion sur la culture. Dans le *Zarathoustra*, Nietzsche se plaît à considérer la civilisation occidentale moderne comme une « culture bariolée » sans aucune consistance propre. La ville appelée la « Vache multicolore » semble même faire écho à cette idée de melting-pot mou qui caractérise la modernité. Écoutons ce qu'en dit Zarathoustra : « je suis parvenu jusqu'à vous, hommes d'à présent et au pays de la culture [...] « Mais c'est ici la patrie des pots de couleurs », m'écriai-je. Le visage et les membres peints de cinquante taches de couleur : c'est ainsi, qu'à ma stupeur, je vous vis assis, hommes d'aujourd'hui. Et, disposés autour de vous, cinquante miroirs qui flattaient votre jeu de couleurs et les reproduisaient. En vérité, vous ne pourriez porter de meilleur masque, vous hommes d'à présent, que votre visage ! Qui pourrait vous — reconnaître ? Couverts, tout entiers, des signes écrits du passé et ces signes eux-mêmes recouverts d'autres encore, barbouillés par-dessus : ainsi vous vous êtes cachés de tous les déchiffreurs de signes [...] Toutes les époques jacassent les unes contre les autres dans vos esprits. Et les rêves de toutes les époques et leur bavardage étaient plus réels encore que vous ne l'êtes à l'état de veille »⁸⁴.

La culture moderne, tel que Nietzsche la décrit à travers Zarathoustra, ressemble plus à une culture rapiécée qu'à une culture authentique. Elle est bariolée, bigarrée, disparate, sans principe dynamique immanent opérant une unité. C'est le sens de la métaphore de la multitude incohérente de couleurs. Nietzsche veut nous faire comprendre que la culture des modernes est superficielle. Elle n'a rien de propre et emprunte aux cultures du passé. Différentes couches de valeurs se superposent en elle sans qu'une création originale n'émerge de ce syncrétisme. Il ne s'agit pas d'un agencement, mais d'un « bricolage » empruntant aux diverses cultures les éléments que d'autres hommes ont développé pour s'élever et se perfectionner. Dans d'autres textes, Nietzsche parle de la culture moderne comme d'un *decorum*, d'un ornement, d'un masque visant à cacher une pauvreté culturelle et une étroitesse intellectuelle. Par ailleurs, ce qui caractérise la culture moderne, c'est la prolifération des œuvres comme miroirs dans lesquels se contempler soi-même. Il y a un foisonnement d'écrits

⁸⁴ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du pays de la culture », pp. 146-147.

de toutes sortes, qui sont des œuvres d'érudits et de savants pensant que la culture s'évalue à la quantité. Or la culture n'a rien à voir, ou très peu, avec l'érudition et l'ornement. Elle ne concerne pas l'accumulation d'œuvres et de connaissances érudites. La culture, c'est autre chose que de plagier les cultures précédentes et ce n'est pas de l'érudition.

Qu'est-ce donc alors que la culture ? Dans quelle mesure peut-on dire d'une culture qu'elle est une véritable culture ? A quoi se reconnaît une culture authentique ? Le critère d'évaluation principal, permettant de discriminer ce qui est culture et ce qui est simple érudition sans consistance, réside dans la présence d'une unité profonde ouvrant la possibilité de multiples jeux de surface. Il ne suffit pas d'accumuler les œuvres et de multiplier les lieux soi-disant propres à la « culture » pour qu'une société soit animée par une culture au sens fort du terme. La culture, dans une acception et une compréhension qui ne se limitent pas à la superficialité du « culturel de consommation », ne devient un produit de consommation courante que lorsqu'une société s'essouffle, ne parvient pas à se renouveler et à créer de nouveaux espaces de vie intenses. C'est peut être en raison de l'atonie culturelle ambiante et généralisée que notre société actuelle surdétermine les activités à sensations fortes et les excitations ponctuelles à finalité anesthésique, que le souci d'évasion vers d'exotiques lointains ne cesse de contaminer la planète avec les risques écologiques de déstabilisation d'écosystèmes fragiles que cela implique. Les hommes vont de plus en plus loin et de plus en plus facilement, ils visitent les coins les plus reculés de l'espace terrestre, mais ils voyagent comme on fait les courses dans une grande surface, sans ouverture d'esprit, ni érotisme de la découverte, ni réelle relation à la terre. La culture se distribue originellement ailleurs que dans des lieux culturels, des sites qui sont des patrimoines de l'humanité ou dans une multitude d'œuvre. Une unité et un motif unificateur sont indispensables à l'éclosion, au développement et au mûrissement d'une culture, sans que cela ne rime avec homogénéité et platitude.

C'est tout le sens de la réflexion culturelle de Kenneth White dans la perspective de la géopoétique : « Pour qu'il y ait culture au sens fort du mot, il faut que soit présent dans les esprits d'un groupe un ensemble de motifs et de motivations : lignes de force, « formes maîtresses », comme disait Montaigne, et cela, non au niveau du plus bas dénominateur commun (« sport », « loisirs », « distractions »), mais à un niveau qui invite et qui incite la personne sociale à se travailler, à déployer ses énergies dans un espace exigeant »⁸⁵. Chez les Grecs, par exemple, la vie de la *polis*, les affaires publiques, constituent un motif unificateur :

⁸⁵ WHITE Kenneth, *Le Plateau de l'Albatros*, pp. 24-25.

tous participent activement du politique et s'impliquent dans la vie de la communauté. Les hommes dialoguent sur l'*agora* à propos de ce qui doit faire advenir l'*acmé* de la cité et leur permettent de devenir des hommes accomplis. Nietzsche voyait chez les Grecs de véritables activateurs de culture, alors que les Romains vivaient déjà une culture dégradée en *decorum*. La culture est affaire de dynamismes, d'orientation des forces autour d'un foyer d'énergies commun.

Mais si la culture suppose une communauté de valeurs et un horizon du monde partagé, c'est dans l'optique d'une exigence précise : l'accomplissement et l'élévation de l'individu. Dans cette perspective, la question de la culture est la question primordiale, dans la mesure où elle renvoie à celle de l'accomplissement de soi. Une telle thématique de l'accomplissement de soi, en phase avec le « Deviens ce que tu es » de Nietzsche, peut paraître suspecte en considération de la vulgate psychologique d'aujourd'hui. C'est qu'il ne faut pas se méprendre sur sa portée. Il ne s'agit pas de bien-être, du modeste bonheur grégaire, mais d'une culture de soi au sens quasi écologique du terme. Le schème est le même que dans la culture agricole : de même que l'agriculture est un travail de la terre pour en extraire le meilleur, de même la culture au sens fort est un travail de soi consistant à élargir l'existence et à ouvrir le moi au monde. Il s'agit de nourrir la culture pour qu'elle devienne une source de vie intense, riche et intelligente. Il y a dans chaque culture un horizon du possible, dessiné par une *imago mundi*, des lignes de forces et des valeurs partagées, ainsi qu'un travail sur soi. Ces deux dimensions sont véritablement des schèmes culturels, dans la mesure où elles orientent le cheminement vers la culture.

Dans quelle mesure peut-on alors renouveler aujourd'hui la culture étriquée de la modernité, qui n'a fait que se prolonger dans ce qu'on appelle rapidement post-modernisme ? Comment développer une culture forte dans le contexte de « médiocratie » culturelle des sociétés technocratiques actuelles ? Dans le monde globalisé d'aujourd'hui, il semble difficile de trouver un motif unificateur et une ligne de force commune. Il n'est pas aisé de considérer la culture actuelle, si tant est qu'il s'agisse d'une culture au sens fort, comme ensemble de significations et foyer d'énergies dans lequel puiseraient les individus pour « croître » et se former eux-mêmes. Nous vivons à l'échelle planétaire, les moyens de transport et de communication élargissent notre appartenance au monde, renvoient les frontières à la dimension de la planète, ce qui a pour conséquence directe une mutation des repères. Néanmoins, il nous faut nuancer notre propos quant aux frontières, dans la mesure où la mondialisation a une dimension plus économique et marchande que culturelle. En ce qui

concerne la culture, la globalisation des échanges engendre la plupart du temps deux réactions extrêmes : l'indistinction et le repli identitaire. La dimension concrète du problème culturel prend ici un visage éclatant. L'interculturalisme et le métissage des traditions se répercutent au niveau global de la planète. Il n'est plus question de cohabitation entre sociétés géographiquement voisines, mais de relation entre de multiples communautés et traditions culturelles de provenance diverses.

Dans ce contexte, il est nécessaire de développer, comme le montre Jean-Jacques Wunenburger, un paradigme de la complexité permettant de dépasser la logique binaire de l'exclusion xénophobe et de l'assimilation homogénéisante. Dans l'article du quatrième volume des *Cahiers de géopoétique* qu'il consacre au problème des relations entre les multiples cultures, Jean-Jacques Wunenburger parle « de sauvegarder ensemble, même de manière instable, et sans abolir les hétérogénéités, le local (l'*oikos*, le pays) et le global (le cosmos) »⁸⁶. L'enjeu du métissage fécond entre les différentes traditions nécessite de penser les relations interculturelles sur le mode d'une médiation permettant de dépasser le cloisonnement identitaire et l'indifférenciation. Car si le rejet altérophobe a pour conséquence le localisme et l'attachement irascible au pays natal, l'assimilation indifférenciante noie les dynamismes propres à chaque tradition dans un melting-pot syncrétique et amorphe. Il faut pouvoir penser l'*alter* sans dissoudre les différences et sans les ramener à un universel abstrait réactualisant la perspective d'un point fixe de référence. Il s'agit de creuser du côté de médiations, en l'occurrence du côté d'un terrain de rencontre. La structure médiatrice, en tant que donnant « prise », permet aux différences de s'assembler dans leurs spécificités. Le rapport interculturel doit alors être pensé dans l'optique d'un agencement génésique entre les différents pôles sur fond d'une « médiation par la totalité cosmique »⁸⁷.

En quoi consiste cette médiation de nature cosmique ? S'agit-il de faire du cosmos le terrain de rencontre des différentes cultures ? La médiation renvoie à un tiers-reliant écologique, à l'espace comme tiers écologique permettant la reliance des altérités culturelles. La Nature, comme ensemble des lieux et des milieux ne se disant que de leur pluralité, permet de penser un rapport de connivence des individus avec leur milieu dans l'ouverture d'une certaine ambiance (*Stimmung*). Nous avons déjà parlé de ce type de reliance opéré par le schématisme spatial, se concrétisant par l'homologie entre espace physique et espace mental

⁸⁶ WUNENBURGER Jean-Jacques, Le pli et la phase : vers un monde en résonance », in *Cahiers de géopoétique*, n°4, Trébeurden, Institut International de géopoétique, 1994, p. 40.

⁸⁷ *Idem*, p. 45.

et par les relations transactionnelles des individus avec leur milieu. Accédant à une expression spécifique de lui-même par son intégration dans un paysage, l'homme en phase avec son milieu peut se tourner vers le Tout fragmentaire qui le comprend. Cette médiation spatiale, cosmique, permet ici de penser les relations interculturelles comme se jouant au sein d'un espace mixte, à savoir le monde. Il y a différentes appréhensions du monde, une multitude de points de vue possible sur lui, mais une même appartenance à la musique du cosmos. Le schème musical nous donne à comprendre les individus et les groupes comme résonnant ensemble dans le même écho de la musique du monde : « Chacun en son lieu participe de la même musique de la Nature »⁸⁸.

Que résulte-t-il de cette perspective d'une reliance cosmo-écologique ? Quelle orientation nous permet-elle dans le cadre du renouvellement d'une culture essoufflée ? Comme le souligne à de nombreuses reprises Kenneth White, le monde est avant tout pour nous la terre⁸⁹. Et le rapport à la terre suggéré par le tiers-reliant écologique offre la possibilité d'une assise non cloisonnante à la culture. C'est le sens fort de la géopoétique. Il s'agit de penser et de vivre avec la terre comme terrain de rencontre, de développer le motif unificateur d'une culture fondée sur le rapport de l'homme à la terre : « Si l'on se pose la question de savoir quel peut être un tel motif unificateur pour nous, aujourd'hui, dans le monde entier (puisque nous vivons maintenant, non plus à l'échelle de la tribu, ni même à l'échelle d'une nation, n'en déplaise aux nationalistes de tous poils, mais de la planète toute entière), je pense qu'une réponse s'impose : la terre même, sur laquelle nous tentons de vivre, et sans laquelle il n'y a pas de monde viable ».⁹⁰ L'homme est un être qui vit sur terre, qui habite le monde par l'espace terrestre. C'est un animal « biocosmopoétique », il vit (bios) en connivence avec l'univers (cosmos) et utilise le langage (poétique) pour faire résonner cette expérience. La géo-poétique, poétique de la terre, ne s'entend pas dans l'acception courante de la poésie. Il s'agit plus de *poïesis* et d'augmentation de la sensation de vie par le langage, que de vers et de métrique. De sorte que la géopoétique se présente bien comme une tentative de renouvellement de la culture d'un esprit qui étouffe, comme tentative de création d'un nouvel espace culturel par lequel les individus retrouveraient la rythmicité qui les relie aux énergies pulsatives de la terre. Tout cela en revenant à la base dynamique et vibratoire que constitue la

⁸⁸ *Idem*, p. 51.

⁸⁹ WHITE Kenneth, *La figure du dehors*, «Approches du monde blanc», Paris, Grasset, 1982, p. 157.

⁹⁰ WHITE Kenneth, *Le Plateau de l'Albatros*, p. 25.

terre sur laquelle nous essayons de vivre. Car il n'y a pas de monde vivable et habitable pour un être privé de son appartenance cosmique éprouvée par l'expérience de l'espace terrestre.

Bien qu'étant utilisés souvent comme synonymes, monde et terre ne sont finalement pas interchangeable, comme l'avait déjà montré Heidegger dans l'article des *Holzwege* intitulé « L'origine de l'œuvre d'art ». Kenneth White dit du rapport entre terre et monde : « un monde, c'est ce qui émerge du rapport entre l'esprit et la terre. Quand ce rapport est inepte et insensible, on n'a affectivement, que de l'immonde. Pour qu'il y ait monde au sens plein du mot, un espace commun appelant à une vie dense et intense, il faut que le rapport soit, de la part de tous, sensible, subtil, intelligent »⁹¹. La terre renvoie aux champs d'énergies animant l'espace terrestre, aux flux et reflux de forces de notre environnement écologique. Elle n'est pas une simple planète à considérer comme un astre, un globe, une terre globalisante. La terre se pense comme émanation d'énergies, pendant que le monde surgit de la relation que l'homme entretient avec ce foyer de forces acentré où tout ce qui existe prend sa source qu'est la terre. Si les individus s'ouvrent à la terre de tout leur être sensible et intelligible, un rapport au monde stimulant la vie et intensifiant le sentiment de l'existence peut naître de cette relation totale. Le principal défaut de l'acosmisme réside dans la mutilation de l'homme, dans l'impossibilité d'avoir un rapport sensible positif avec la terre : il en résulte un être-au-monde pauvre, unidimensionnel, se privant des richesses d'une relation sensible intelligente avec la réalité terrestre. Par ailleurs, le monde se dit d'une *imago mundi*, d'une vision du monde qui peut être partagée par plusieurs hommes au sein d'une même culture. Le monde renvoie à l'habitation de la terre par la médiation de la culture, la terre aux jeux des forces et aux dynamiques qui se distribuent dans l'espace terrestre. Toute culture se nourrit de son rapport à la terre, activant par-là un espace mental et un espace culturel nécessairement partiels. Il n'y a que des points de vue sur le monde, car aucune expérience humaine ne peut épuiser la richesse chaotique et baroque de la terre.

L'essentiel n'est alors pas de dessiner avec des traits grossiers une représentation de la terre se voulant adéquate, mais de vivre avec la terre et ses pulsations pour faire émerger un monde, naissant du rapport interférentiel de l'homme et de la terre, du dedans et du dehors. La géopoétique se veut un rapport à l'espace terrestre fluide, itinérant, jamais figé, appelant un « grand champ » général de travail au-delà des cloisonnements établis entre philosophie, science et art. Nous pouvons comprendre à partir de là l'importance de la notion du nomadisme intellectuel, que l'on trouve développé chez White (mais aussi dans la

⁹¹ *Ibidem.*

nomadologie de Deleuze et Guattari avec quelques nuances par rapport à la conception whitienne). Le nomade intellectuel, en phase avec la terre, cherche à vivre des impulsions plutôt qu'à proposer des théories. Ses pérégrinations nomades intellectuelles et culturelles ne visent pas à édifier une nouvelle école ou une nouvelle orthodoxie de l'esprit. Mais alors en quoi consiste le nomadisme intellectuel ? Quelles sont ses caractéristiques ? Qu'est-ce qui le distingue du dilettantisme et du syncrétisme ? Permet-il d'ouvrir nos réflexions à un paradigme transcendantal donnant une consistance certaine à la pensée nomade ?

I- Le nomadisme intellectuel

Kenneth White insiste beaucoup sur la relation intime existant entre le nomadisme intellectuel et la culture, ainsi que sur la rupture avec une tradition culturelle épuisée. Dans *L'Esprit nomade*, il dit en effet : « Depuis quelques années, le mot « nomade » est dans l'air. D'une manière vague, mais qui ne demande qu'à se préciser, il désigne un mouvement qui s'amorce vers un nouvel espace intellectuel et culturel [...] Ce cheminement, qui s'accomplit en dehors de la théo-ontologie et des sciences humaines, laisse loin en arrière le discours culturel habituel. Parlons plutôt d'investigations, *modo peregrino*, dans le champ méditatif et difficilement créatif qui surgit à la fin de la modernité»⁹². Le nomadisme intellectuel coïncide avec la tentative de sortie des impasses de la modernité pour ouvrir un nouvel espace propre à l'émergence d'une nouvelle culture au sens fort du mot. Cette culture que nous évoquons est celle que la géopoétique tente de développer, c'est-à-dire celle qui dans la perspective d'un tiers-reliant écologique s'attache à éprouver et penser la terre comme fond commun à la pluralité des cultures locales.

Le nomadisme intellectuel joue-t-il un rôle secondaire dans cette affaire ou au contraire y participe-t-il originellement ? Dans le contexte mondial et planétaire impliqué par la géopoétique, toutes les cultures établies ne sont que partielles. Or, pour parvenir à un champ de culture complet, si ce n'est complet au moins ample et riche, il faut nomadiser d'une culture à l'autre, en prenant ici ce qui manque là. Le nomadisme intellectuel, qui est une actualisation de la pensée nomade, se présente alors comme la condition nécessaire de la géopoétique. Il ne peut y avoir de culture géopoétique sans nomadisme intellectuel, sans une pensée qui nomadise d'un champ culturel à l'autre. Kenneth White montre clairement que

⁹² WHITE Kenneth, *L'Esprit nomade*, p. 10.

c'est par le nomadisme intellectuel qu'il est parvenu dans le territoire de la géopoétique : « La géopoétique est le nom que je donne depuis quelques années à un « champ » qui s'est dessiné au bout de longues années de nomadisme intellectuel »⁹³. La géopoétique renvoie au nomadisme intellectuel comme à sa condition effective d'actualisation progressive. Il ne s'agit pas d'une condition de possibilité, c'est-à-dire d'un cadre universel abstrait statique susceptible de valoir pour un ensemble d'objets en général, mais d'une dynamique immanente totalement imbriquée dans le processus singulier qu'elle anime de l'intérieur. La géopoétique trouve son expression dans le foyer d'énergies mis en œuvre par la pensée nomade.

Une question surgit à ce stade de notre développement. Kenneth White parle d'une présence du mot nomade dans le champ de la réflexion depuis plusieurs années au moment où il écrit *L'Esprit nomade*. A qui fait-il référence ? Si le mot « nomade » apparaît sporadiquement chez tel ou tel auteur, il semble que le penseur principal du nomadisme auquel Kenneth White renvoie soit Gilles Deleuze. Car Deleuze a développé ce qu'il nomme une « nomadologie », une réflexion philosophique rigoureuse sur le nomadisme. Kenneth White et Gilles Deleuze sont dans une certaine connivence en ce qui concerne le nomadisme intellectuel et la pensée nomade. Gilles Deleuze faisait même partie du jury pendant la soutenance de thèse de Kenneth White sur le nomadisme intellectuel. Ne nous attardons pas sur des détails anecdotiques. Comme nous l'avons dit dans nos pistes généalogiques, Deleuze et White sont les penseurs les plus prolifiques et les plus féconds du nomadisme philosophique. Ils ont développé dans leurs œuvres des approches rigoureuses du nomadisme intellectuel, parfois en connivence, parfois selon leurs orientations propres. Il n'est pas sûr que l'on puisse faire de la pensée deleuzienne une source d'inspiration directe du nomadisme whitien, dans la mesure les « compagnons de route » de Kenneth White (c'est ainsi qu'il qualifie les penseurs majeurs l'accompagnant dans ses cheminements) sont nombreux et d'horizons divers. Nous pouvons compter parmi eux Nietzsche, Rimbaud, Henri David Thoreau, Victor Segalen, Gary Snyder, mais aussi Tchouang-Tseu, Han Shan, Bashô ou encore les moines errants d'Irlande. Nous ne pouvons pas tous les citer, tant la pratique du nomadisme intellectuel de Kenneth White le conduit à rencontrer une multitude de penseurs sur les chemins qu'il trace au fil de ses pérégrinations. Ce qui est certain, c'est que la pensée nomadologique de Deleuze est connue de White. Nous pourrions répertorier nombre de

⁹³ WHITE Kenneth, *Le Plateau de l'Albatros*, p. 11.

citation se référant à Deleuze dans *L'Esprit nomade*, notamment dans le dernier chapitre intitulé « Eléments de géopoétique ».

Si nous devons faire une approche rapide des accointances existant entre White et Deleuze, nous la distribuerions autour de quatre champs de réflexion (d'énergies) : la relation au dehors, l'éclatement de la subjectivité, le dynamisme de la pensée et l'écriture erratique. White et Deleuze affirment la nécessité d'une relation de la pensée à son dehors, le dehors demeurant assez abstrait chez le nomadologue et coïncidant avec les paysages archaïques chez le géopoète. C'est que le dehors creuse la subjectivité égotique du « petit moi » des habitudes psycho-sociales, il l'expulse sur la périphérie d'un sujet qui n'a plus de centre ni d'identité fixe. Or, libérée de son autisme subjectiviste identitaire, la pensée retrouve ses rythmes, ses dynamismes, elle peut devenir pensée nomade et créatrice. Il en résulte une écriture affranchie de la tyrannie de la signification, dont la modalité principale selon Deleuze concerne la cartographie et l'agencement de singularités hétérogènes, l'augmentation de la sensation du monde et l'ouverture de nouveaux espace de pensée selon White.

La divergence essentielle repérable entre Deleuze et White, ne remettant cependant pas en cause leur connivences, nous semble résider dans le rapport à la terre : Deleuze reste comme prisonnier d'une certaine abstraction, son nomadisme manque d'une pratique concrète de la pérégrination dans la multitude des paysages de la terre. Quand Deleuze parle de corps de la Terre, il est question de déterritorialisation et d'un certain type de territorialité. Tout se passe comme si la terre deleuzienne concernait uniquement le pensée et la création conceptuelle. La terre dont parle Kenneth White, au contraire, nous pouvons la sentir quand le vent fouette notre visage de sa fraîcheur matinale, quand nous prêtons l'oreille aux bruits des cours d'eau ou encore lorsque que nous cheminons sur le littoral de l'Océan. Il est question de paysages concrets, qui nous touchent, qui nous donnent prise sur eux en ayant prise sur nous. Par ailleurs, la « géophilosophie » que Deleuze développe dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* peut paraître décevante, dans la mesure où la géographie philosophique qu'il dresse aboutit à l'affirmation de caractères nationaux déterminant quant à l'histoire de la philosophie. La géopoétique de White s'inscrit dans une autre perspective. Elle ouvre un nouveau champ culturel pour les réflexions, vaste et ample, mettant en jeu terre, intelligence et sentir ; philosophie, science et art ; ainsi que les différentes traditions culturelles.

A- Approches du nomade intellectuel

Néanmoins, notre propos ne vise pas à établir tous les ponts existants entre White et Deleuze, ni à dresser un tableau comparatif. Nous voulons ici penser le nomade intellectuel en dehors des frontières d'une analyse stricte d'histoire de la philosophie, hors du cadre des exigences cloisonnantes d'une étude des relations d'inspiration et de dépendances réelles entre les deux auteurs. Ce que nous voulons faire renvoie à une analyse nomadisante, s'inspirant de parcours sur les territoires deleuzien et whitien pour dévoiler les différentes modalités de la pensée nomade. Une dernière précision de l'ordre d'histoire de la philosophie nous paraît cependant nécessaire. Si nous avons vu dans quel contexte s'inscrit le nomadisme intellectuel de Kenneth White, nous n'avons pas parlé du contexte nomadologique deleuzien.

C'est essentiellement dans *Mille plateaux*, co-écrit avec Félix Guattari (comme le remarquent les auteurs dans l'introduction, il s'agit même plus de pensée à deux que d'une simple co-écriture), que Deleuze traite du nomadisme. Il le fait plus précisément au plateau 12 de l'ouvrage, explicitement intitulé « Traité de nomadologie ». Quel est le contexte global de l'analyse deleuzienne ? La nomadologie de Deleuze s'inscrit dans le cadre d'une analyse de l'appareil d'Etat et de la machine de guerre nomade dans la perspective d'une analyse micro-politique. Nous ne pouvons pas retracer ici dans le détail tout le cheminement deleuzien. Il est néanmoins possible d'en restituer les grandes lignes. Deleuze pose d'emblée une extériorité de la machine de guerre nomade par rapport à l'appareil d'Etat. Tous deux sont des agencements, mais il y a entre eux une différence radicale. La machine de guerre est un agencement caractérisé par sa puissance de métamorphose. Alors que l'appareil d'Etat, qui est un appareil de capture voulant s'intégrer la machine de guerre nomade par une entreprise de surcodage, se tourne vers la stratification et le striage de l'espace, la machine de guerre nomade trace des lignes de fuite. Cette modalité du nomadisme est ce qui caractérise essentiellement l'agencement nomade. Elle concerne « le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la composition d'un espace lisse et [le] mouvement des hommes dans cet espace »⁹⁴. La machine de guerre nomade n'a donc pas originellement la guerre pour principal objet, mais l'émission de puissances de déterritorialisation. Elle échappe au striage et au surcodage de l'appareil d'Etat en propulsant des lignes de fuite créatrices, en créant un nouvel espace lisse dans lequel les individus pourront se mouvoir. La guerre ne devient l'objet de la machine nomade que quand l'Etat tente de s'approprier ses dynamismes pour en faire une pièce de son appareillage. Hors de ce cadre secondaire, l'agencement nomade renvoie aux lignes de fuite et à la création d'un nouvel espace lisse de déplacement. La machine de guerre nomade se

⁹⁴ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, « Traité de nomadologie », p. 526.

caractérisé par sa puissance de métamorphose et sa capacité à développer des lignes de variation.

De sorte que la machine de guerre nomade ne concerne pas que les peuples nomades, mais tout mouvement de déterritorialisation qui tend à échapper au surcodage en émettant une ligne de fuite et en traçant un nouvel espace lisse : « conformément à l'essence, ce ne sont pas les nomades qui ont le secret : un mouvement artistique, scientifique, « idéologique », peut être une machine de guerre potentielle »⁹⁵. Dans l'ouverture de cette perspective, nous pouvons déterritorialiser l'analyse nomadologique deleuzienne de son contexte politique (ou micro-politique) pour reterritorialiser le nomadisme sur le territoire atopique de la pensée nomade : peut être caractérisé de nomade tout ce qui concerne un espace lisse, une puissance de déplacement aux marges des codes établis ainsi que le mouvement dans de nouveaux espaces. Nous convergions ainsi vers un espace mixte, interstitiel et médiateur, par lequel peuvent s'agencer les orientations deleuzienne et whitienne sans homogénéisation ni indistinction. Il nous faut tisser ensemble les différentes dimensions du nomadisme intellectuel. C'est pourquoi nous allons essayer d'analyser la pensée nomade comme art de la pensée à la fois souple et rigoureux, à partir essentiellement des intuitions fondamentales de Deleuze et White sur le nomadisme.

Dans un premier temps, il nous apparaît fécond d'opérer un détour par l'étymologie. D'où vient le terme de nomade ? Quelle est sa source ? Nous pouvons constater une étrange proximité entre le mot « nomade » et le terme grec « νόμος » signifiant la loi et la convention. Cela semble contradictoire, dans la mesure où nous entrapercéons le nomade comme étant celui qui échappe aux lois de l'appareil d'Etat, aux codes, aux règles établies, aux coordonnées de repérages officiels et institutionnalisés. Le nomade échappe à toute institution, sa dynamique dans l'espace lisse l'affranchit de tout enfermement dans une quelconque orthodoxie. Et pourtant, l'étymologie de « nomade » remonte bien à un foyer commun au νόμος grec. C'est que le sens premier de νόμος renvoie au partage des terres, la loi ne venant qu'en second lieu comme ce qui règle ce partage. Il résulte de cette entente du νόμος le sens de « nomé », signifiant « pâturage », puis « nomas », « nomados », renvoyant à celui qui change constamment de pâturage. Le mot nomade provient alors de la même matrice que celui de « pasteurs », *nemein* signifiant « faire pâître »⁹⁶.

⁹⁵ *Idem*, p. 527.

⁹⁶ Cf. BOUFFARTIGUE J. et DELRIEU A.-M., *Trésors des racines grecques*, Paris, Belin, 1981, p. 183.

Dans quelle mesure cela concerne-t-il notre entente du nomadisme ? Le point de convergence réside dans l'appréhension de l'espace. Le nomade et le pasteur ont en commun une modalité existentielle, identifiable dans une manière d'habiter l'espace. Il ne s'agit pas de quadriller un espace clos mais de distribuer des singularités dans un espace ouvert et sans bornes. Une note de *Mille plateaux* nous donne une compréhension explicite de l'occupation de l'espace par le pâtre : « La racine « Nem » indique la distribution et non la partage, même quand les deux sont liés. Mais, justement, au sens pastoral, la distribution des animaux se fait dans un espace non-limité, et n'implique pas un partage des terres [...] *Faire paître* (nemô) ne renvoie pas à partager, mais à disposer ça et là, répartir les bêtes »⁹⁷. La différence entre la répartition et le partage est évidente : le partage suppose un quadrillage *a priori*, alors que la répartition ne suppose rien, elle est une dynamique d'occupation de l'espace qui ne mesure pas et n'imprime pas une marque durable de son parcours dans le paysage. Les traces laissées par le passage du nomade sont éphémères, elles ne constituent pas un système de signalisation ou de balisage. Celui qui fait paître ne s'approprie pas l'espace dans le cadre d'une délimitation de frontières, il ne construit pas un enclos fermé dans lequel enfermer les singularités mobiles que sont les animaux. Les pâturages apparaissent comme un espace lisse dans lequel faire évoluer les bêtes, un espace sans lignes de quadrillage ni clôture délimitante.

Il en va de même du nomade intellectuel, à la différence près qu'il ne répartit pas des animaux mais des pensées, des concepts, des images et des idées. Car dans la perspective de la pensée nomade, « penser c'est moins analyser des idées, que les situer, les déplacer, leur donner des formes ou les insérer dans des forces »⁹⁸. Être nomade, c'est distribuer les pensées dans l'espace mental par des trajectoires aux coordonnées variables, tout autant que parcourir l'espace terrestre sans le strier dans des systèmes cartographiques à coordonnées figées. Dans cette perspective, le nomadisme se présente comme un mode d'habitation des deux modalités symétriques du territoire, c'est-à-dire du territoire indéfini que constitue la multitude des paysages physiques de la terre et du territoire atopique de l'espace mental. Le nomade a essentiellement à voir avec l'espace, il habite l'espace par des parcours physiques itinérants et des trajectoires mentales toujours susceptibles de variabilité.

Cependant, quelles sont les modalités de l'habitation nomade de l'espace mental ? Quels sont les traits essentiels du penser du nomade intellectuel ? Qu'est-ce qui caractérise

⁹⁷ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Op. cit., idem*, note 44, p. 472.

⁹⁸ WUNENBURGER Jean-Jacques, *Atour de Kenneth White, idem*, p. 11.

son cheminement méditatif? Penser dans une perspective nomade, c'est renoncer à deux écueils : la tendance totalisante et l'éclatement infini. Si le nomade se refuse toute synthèse homogénéisante, il ne verse pas non plus dans le lyrisme du chaos total. Au contraire, il évolue dans un espace autre, en dehors des dualismes, sur une grève fractale toujours flottante entre les deux pôles extrêmes que sont le surrationalisme et l'irrationalisme. Il existe une multitude de chemins de traverse, d'interfaces interstitielles opérant des articulations entre des registres hétérogènes. Dans ce sens, le penseur nomade s'apparente plus au plus au « bricoleur » dont parle Lévi-Strauss qu'à l'ingénieur cartésien. C'est que le but du nomade intellectuel n'est pas l'établissement ou le renversement d'un ordre, mais le déploiement d'une énergie. La logique nomade ne se dit pas d'une succession linéaire. En accord sur ce point avec la nomadologie deleuzienne, Kenneth White pense les opérations de la pensée nomade dans la perspective d'agencements souples d'opérations locales. La méthode nomade est aux antipodes de l'ordre des raisons cartésien. Avec le nomadisme intellectuel, « toute la méthode cartésienne est refusée, tout développement théorique à partir de prémisses, en faveur d'un mouvement dans le dehors dont la logique n'est pas celle du « donc » (enchaînement historique de cause à effet) mais celle du « et » (une succession infinie d'opérations locales). Les nomades n'ont pas d'histoire, ils n'ont qu'une géographie, et cette géographie, qui a lieu dans l'« espace lisse » des steppes, s'écrit au moyen d'une « ligne de fuite créatrice » caractérisée par la rapidité, une rapidité « hors la loi », mais dans le flux, hors de l'emprise de la « machine rationnelle administrative », suivant des courants d'énergie »⁹⁹.

La dimension bureaucratique de la pensée, caractéristique des systèmes philosophiques clos sur eux-mêmes et voulant épuiser la totalité du réel par des procédures d'explication rationnelles, est plus éclatante avec Hegel qu'avec Descartes. Néanmoins, la philosophie cartésienne a ceci de caractéristique qu'elle fait de la pensée un ordre linéaire inférant des conséquences logiques de propositions premières. Il s'agit alors de démontrer. La pensée nomade ne se dit pas de la démonstration, mais plutôt de la monstration. Elle s'inscrit dans un devenir anomal, sans origine fondatrice ni terme logique, dans un perpétuel *intermezzo*. Nous retrouvons ici une perspective que nous avons souvent rencontrée, à savoir la décentration. La philosophie administrative, qui administre le réel, est centralisatrice et totalisante. Le nomadisme se dit de la décentralisation permanente, et plus précisément d'un acentrement radical : il n'y a que des centres locaux, temporaires et mobiles. Nous sommes alors confrontés à des structures non linéaires, dont la cohérence s'agence sur des modes cycliques

⁹⁹ WHITE Kenneth, *L'Esprit nomade*, p. 49.

et archipélagiques. Il n'est plus question de hiérarchie, d'architecture, d'architectonique. Le nomade est l'homme du relationnisme: il tisse des liens entre des singularités hétérogènes, il opère dans une logique de la connexion, de l'errance et de la diversité¹⁰⁰.

B- Du nihilisme accompli au logos érotique

La pensée nomade s'intéresse à des matrices d'idées plus qu'aux idées elles-mêmes. Il s'agit de coupler les idées selon des dynamiques énergétiques, selon des logiques d'agencement se disant du « et...et...et... ». Nous ne sommes plus dans le cadre de discours rationalisants, mais dans celui de logiques d'exploration et de parcours. La pensée nomade n'est donc pas sans structure ni cohérence. Il ne s'agit pas de se réfugier dans le vague et le confus. Le nomade intellectuel construit sa logique itinérante et archipélagique *in vivo* et non pas *in abstracto*. La rigueur de la pensée ne se dit pas nécessairement et uniquement de l'ordre linéaire, de la succession logique, de l'inférence démonstrative, mais peut relever d'une construction dynamique agençant divers éléments.

Néanmoins, que peut-on dire du nomade intellectuel lui-même ? Qui est-il ? Et quelle est la portée opératoire de ce personnage de la pensée pour le développement et la mise en œuvre concrète du penser ? Dans un premier temps, il est nécessaire de considérer la volonté à l'œuvre dans le nomadisme intellectuel pour esquisser un élément de réponse. La question du *qui ?*, comme nous l'avons déjà évoqué dans notre première partie à l'occasion de l'analyse de la brèche nietzschéenne, ne renvoie pas à une identité personnelle. Il ne s'agit pas de découvrir une identité, de cerner une personne particulière dans sa dimension psychosociale. La nervure principale de cette investigation généalogique concerne les forces agissant dans tel type d'existence particulière et animant tel type de pensée. Il en résulte la nécessité de dévoiler le vouloir qui fait converger ces forces, dans la mesure où les forces renvoient à un vouloir déterminé par lequel elles peuvent converger.

La toile de fond de notre réflexion est ici la pensée nietzschéenne et sa dimension proprement généalogique. Chez Nietzsche, opérer une généalogie consiste à mener une enquête régressive visant à identifier les sources productrices d'une valeur ou d'une interprétation (morale, religieuse, philosophique ou autre), les pulsions qui lui ont donné naissance. La généalogie est ensuite enquête sur les valeurs détectées. Nous voyons ainsi que le premier moment de l'analyse généalogique n'est pas le but de l'investigation mais la

¹⁰⁰ Cf. LARNAC Gérard, *Op. cit.*, p. 77.

condition qui rend possible le second. La généalogie dans la pensée nietzschéenne prend la figure d'une exigence de la pensée philosophique, résultant de la perspective de la philosophie comme interprétation et de la nécessaire critique des valeurs : « Enonçons-la, cette *exigence nouvelle* ; nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, et la *valeur de ces valeurs* doit tout d'abord être mise en question — et, pour cela, il est de toute nécessité de connaître les conditions et les circonstances qui leur ont donné naissance, au sein desquelles elles se sont développées et déformées (la morale entant que conséquence, symptôme, masque, tartufferie, maladie ou malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, stimulant, entrave, ou poison), connaissance telle qu'il n'y en a pas encore eu de pareille jusqu'à présent, telle qu'on ne la désirait même pas. On tenait la *valeur* de ces «valeurs» pour donnée, réelle, au-delà de toute mise en question»¹⁰¹. Ce qu'il faut comprendre avec l'entente de l'enquête généalogique telle que nous venons de la dégager avec Nietzsche, c'est la nécessité de renvoyer les valeurs existantes à un foyer de surgissement déterminant la valeur de ces valeurs. Les valeurs morales, telles que par exemple la pitié ou l'amour du prochain, doivent être renvoyées aux pulsions et conditions d'existence réelles qui leur ont donné naissance. Les valeurs n'ont pas de valeur en-soi, elles émergent d'un type d'existence donné et de son vouloir caractéristique. Ce vouloir, en tant que vouloir actif ou réactif, détermine la valeur globale des valeurs dans la perspective de l'affirmation ou de la négation de la vie.

1- Le nihilisme du nomade intellectuel

Dans la perspective que nous venons d'ouvrir, faire la généalogie du nomade intellectuel (et non pas de la pensée nomade en général) consistera à remonter aux conditions réelles de son émergence et à mettre en relief les caractéristiques de son vouloir. Le premier moment de notre recherche visera à remonter aux principales circonstances de l'apparition du nomade intellectuel. Nous nous référons pour cette analyse à un point essentiel de l'esquisse du nomade intellectuel que fait Kenneth White dans *L'Esprit nomade*. Si le nomade intellectuel «est avant tout un intellectuel d'un nouveau genre, mobile et multiple, abrupt et raide, n'appartenant à aucune intelligentsia, ne s'attachant à aucune idéologie et ayant la solidarité difficile, sauf avec l'univers», il n'en demeure pas moins un penseur émergeant dans un

¹⁰¹ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 6, trad. de Henri Albert révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993, pp. 773-774.

contexte nihiliste¹⁰². Nous ne retracerons pas les grandes lignes du moment de l'histoire occidentale dans lequel naît le nomade intellectuel selon White, dans la mesure où nous avons essayé dans notre première partie de mettre au jour notre propre généalogie de la pensée nomade quant à l'histoire de la philosophie. Par ailleurs, nous ne suivrons pas dans le détail les analyses whitienne. Notre propos consiste, à partir de l'intuition faisant du nomade un certain nihiliste, à souligner le caractère originaire et principal du contexte du nomade intellectuel. Il s'agit de la modalité du nihilisme identifiable à travers l'éclatement de l'Unité transcendante en pluralisme immanent.

Chez Nietzsche, le nihilisme porte plusieurs masques, se réalisent selon plusieurs modalités, dont la plus importante nous semble pour notre développement celle exprimée par la métaphore pathologisée de la mort de Dieu. La disparition du soleil divin apportant une lumière transcendante à la vie sur terre a pour conséquence première un sentiment terrifiant de vacuité, résultant de la perte de sens des valeurs admises jusque-là comme immuables. Deux attitudes négatives peuvent naître de cette dérégulation : le remplacement des anciennes valeurs par de nouvelles idoles et la démission du vouloir. Ces deux versions négatives du nihilisme passif renvoient respectivement au nihilisme incomplet et au nihilisme de la lassitude. Dans le premier cas, il s'agit de compenser la perte des valeurs par l'institution de nouvelles idoles. C'est le cas par exemple du refuge dans la vérité rassurante de la science savante et érudite, dont le mécanisme et son cloisonnement du réel dans une mécanique d'horlogerie (dont les caractéristiques sont la précision, la stabilité la prévisibilité) peuvent être une figure éclatante. La science se présente dans cette perspective comme l'une des ombres du Dieu mort qui continuent à se projeter sur le fond de la caverne. Cette sujétion à de nouvelles idoles est susceptible d'autres déterminations, telle que la poursuite du petit bien-être grégaire, la fuite de tous les dangers d'une existence désormais absurde sans le sens du divin transcendant. Dans le deuxième cas, le nihilisme concerne la volonté qui démissionne du vouloir, se trouvant prisonnière d'une incapacité à se dépasser et à vouloir par-delà elle-même. C'est le nihilisme de la grande lassitude, de la résignation, de la renonciation au monde du vouloir dont la doctrine du devin du *Zarathoustra* est la figuration la plus paroxystique : «Et je vis une grande tristesse s'emparer des hommes. Les meilleurs se lassèrent de leurs œuvres. Une doctrine se répandait qu'une croyance accompagnait : Tout est vide, tout est pareil, tout a été!»¹⁰³. Ce qui caractérise ce nihilisme, c'est sa dimension d'abandon. Les hommes cessent de

¹⁰² WHITE Kenneth, *Op. Cit.*, p. 18

¹⁰³ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Le devin », p. 162.

vouloir par-delà leur résignation et renoncent à la création de nouvelles valeurs immanentes : plus rien ne compte, plus rien n'a de sens, pas même la vie.

N'est-il pas possible de tracer une troisième voie ? N'y a-t-il pas une autre perspective possible, à partir de la disparition de valeurs transcendantes, que celle de l'institution de nouvelles idoles et celle du renoncement à l'activité positive du vouloir ? L'autre possibilité naissant de la mort de Dieu consiste dans une affirmation active de la disparition des anciennes valeurs, permettant l'invention de nouveaux modes d'existence et ouvrant l'horizon de la création de nouvelles valeurs. C'est ce le nihilisme actif, réalité au visage janusien, à la fois destructrice et créatrice. Le nihilisme actif est destructeur en ce sens qu'il accomplit la perte des valeurs dans la destruction de l'attitude même consistant à se soumettre à des valeurs établies.

Le texte intitulé «Des trois métamorphoses de l'esprit» retrace de façon dramatique et quasi théâtrale le cheminement qui va de la perte des valeurs à l'affirmation de nouvelles valeurs. Dans la métaphorique du *Zarathoustra*, cette face du nihilisme actif coïncide avec le lion des trois métamorphoses de l'esprit, correspondant à la métamorphose du chameau en lion. Le chameau représente l'esprit qui se sacrifie pour des valeurs jugées supérieures : il porte le poids des valeurs héritées avec respect, déférence et renoncement. Mais il se peut que l'animal de bât se hâte vers son désert, que l'esprit perde le sens des valeurs qu'il portait comme immuables. C'est à ce niveau qu'intervient la métamorphose en lion, quand l'esprit se trouve dans le désert du nihilisme passif : « dans le désert le plus reculé se fait la seconde métamorphose : l'esprit se change en lion, il veut conquérir sa liberté et être le maître de son propre désert »¹⁰⁴. La différence majeure entre le nihilisme passif du chameau et ceux que nous avons abordé plus haut réside dans le processus de libération. Le chameau n'en reste pas au nihilisme passif, dans le désert il se change en lion. Nous sommes ici confrontés à un processus de libération, dont la dynamique principale est plus la conquête de la liberté que la simple destruction des anciennes valeurs. L'esprit léonin lutte non seulement contre les valeurs du maître, mais aussi et surtout contre la tendance à se laisser asservir par de valeurs extérieures à son vouloir. La volonté du lion consiste à se libérer des valeurs du maître en les refusant et à s'affirmer comme son propre maître. La volonté, nom faussement synthétique que nous donnons à un ensemble complexe mettant en jeu forces, pulsions, affects sentiments et pensées, est affirmation de puissance. La volonté est totalement attachée à son objet (pas de

¹⁰⁴ NIETZSCHE, *Op. Cit.*, I, «Des trois métamorphoses», p. 40.

disjonction entre sujet et objet) et exprime un «mouvement vers». Nietzsche pense en ce sens la servitude dans une perspective qui n'est sans relation avec l'idée de servitude volontaire : l'asservissement comprend la dimension de la volonté qui ne prend pas le risque de s'affirmer et préfère suivre prudemment des valeurs qu'on lui impose. Or, pour se défaire des valeurs qui ne sont pas les siennes, l'homme doit d'abord briser en lui-même sa tendance à la servitude volontaire, afin de libérer le sens de la vie des fardeaux moraux et de s'affirmer lui-même dans la création de nouvelles valeurs à partir du cercle de surgissement immanent que constitue sa propre existence.

Dans cette perspective, le nihilisme devient actif en ce qu'il achève la perte des valeurs qui avait conduit le chameau vers le désert dans l'affirmation de soi. En s'affirmant comme son propre maître et se donnant ainsi la possibilité de créer de nouvelles valeurs, l'esprit accomplit le nihilisme dans sa dimension positive. Le lion devient alors enfant créateur-joueur, c'est à dire qu'il se crée ses propres valeurs à partir d'une affirmation de soi et de son existence. Il dit «oui», lance les dés et prend le risque de ses propres évaluations. Ce n'est qu'ainsi que le nihilisme devient actif et créateur, quand le «non sacré» du lion est orienté par le «oui sacré» de l'enfant, quand la destruction a pour visée la libération et la création. Hors de ce cadre, le nihilisme demeure maladif, négatif, passif, ne trouvant à activer la volonté que de façon réactive, que ce soit dans l'asservissement à de nouvelles idoles ou dans la résignation de la lassitude.

Quel est le rapport de la réflexion nietzschéenne sur le nihilisme avec notre analyse du nomadisme intellectuel ? Dans quelle mesure le nomade intellectuel peut-il être qualifié de nihiliste par Kenneth White ? Le contexte nihiliste dans lequel émerge le nomade intellectuel se nourrit de la perspective nietzschéenne du nihilisme actif. Si le nomade intellectuel est nihiliste, c'est dans la mesure où il se met en chemin à partir de l'abolition du centre fixe et transcendant de repère qui guidait la culture (ce qu'était Dieu pour les chrétiens ou la vérité pour les philosophes dogmatiques), pour ouvrir un nouvel espace mental et existentiel. Kenneth White qualifie ce nihilisme d'extatique : «ce que j'appellerais le nihilisme extatique, une sorte d'ivresse du Rien-Tout, qui est sans doute une constante de l'esprit humain, en Occident comme en Orient »¹⁰⁵. L'expérience du Rien-Tout semble renvoyer à l'expérience du vide, du dénuement, de la vacuité. Mais dans la mesure où il s'agit d'une ivresse, il est plus à propos de parler d'expérience positive et stimulante que de la délectation morose et auto-

¹⁰⁵ WHITE Kenneth, *Op. Cit.*, p. 55.

complaisante du nihilisme de la lassitude. C'est que l'expérience du vide n'est pas nécessairement celle d'une dépression, d'une «mal-aise», d'un drame. Au contraire, faire l'expérience du vide peut stimuler l'existence en ressourçant le corps-esprit.

Si White peut dire qu'il s'agit d'une constante de l'esprit humain en Orient comme en Occident, c'est parce que nombre de penseurs de ces deux traditions ont encensé ou mis en évidence par leur existence une certaine pratique du vide sous des modalités diverses. Prenons deux exemples issus de l'Orient et de l'Occident.

Dans la tradition occidentale, l'expérience du vide se présente de la façon la plus éclatante sous le masque symbolique du désert. Le désert dont il est question n'est pas le désert du sud saharien ou celui de la banquise, bien que cela ne soit pas exclu *a priori*. Il renvoie au lieu de la solitude, permettant à celui qui s'y rend de partir loin des affaires humaines et du tohu-bohu qui anime la cité *intra muros*. Il faut ici comprendre que le désert signifie la rupture du lien social, la scission d'avec les comportements sociaux habituels. Nous y faisons l'expérience d'un dénuement, non seulement au sens où nous nous retrouvons seul, mais aussi au sens où nous sommes confrontés à une expérience sans fioritures. Le désert est un paysage archaïque, qui peut s'actualiser aussi bien dans un lieu proprement désertique, c'est à dire déserté par les autres hommes (forêt, montagne), que dans une petite chambre de pension au sein même d'une grande ville. Nietzsche a vécu les deux faces de cette dimension du désert, par ses séjours solitaires dans la Haute-Engadine et ses séjours de parfait anonyme à Turin ou Nice. En quoi une telle expérience du désert comme solitude peut-elle être stimulante ? Nous pouvons évoquer aussi Descartes pour illustrer concrètement notre propos. Quand Descartes se rend en Hollande, pour vivre enfermé dans une petite chambre avec pour seule compagnie sa bougie et son poêle, c'est pour se mettre au désert et y vivre comme il l'entend la vie de recherches à laquelle il veut se consacrer. Voulant penser par lui-même et en rupture avec les maîtres de la Scolastique, Descartes se voue à une vie d'ermite de la pensée, contraint à rechercher dans la solitude de la lumière naturelle les idées innées imprimées par Dieu dans l'entendement humain. Nous pourrions aussi invoquer Montaigne, s'enfermant au sommet de sa tour pour rédiger ses *Essais*. Nietzsche avait bien cerné l'importance de cette mise au désert volontaire pour le développement de la pensée. Ce désert «où se retirent et s'isolent les esprits robustes de nature indépendante»¹⁰⁶ est la condition nécessaire de la fécondité de la pensée. Car dans l'expérience du vide de la solitude le penseur peut se libérer

¹⁰⁶ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, III, § 8, p. 847.

des préjugés de la *doxa* et des pensées réflexes de l'habitus grégaire, pour se mettre en chemin sur les sentiers de son propre espace mental.

Cette perspective nous permet d'articuler la tradition occidentale avec la tradition orientale. La pratique orientale du vide qui nous semble la plus paroxystique concerne le zen. Dans le zen, la pratique du vide se fait par l'intermédiaire de la méditation, comme c'est le cas dans le bouddhisme zen et dans une certaine mesure dans le taoïsme. La méditation et les rythmes de respiration qui l'accompagne permettent de faire le vide en soi, libérant le corps-esprit des innombrables pensées qui le brouillent. Il s'agit de faire taire ses pensées, de rendre l'esprit vide de mots, c'est à dire de laisser place à un silence intérieur. Nous pouvons ici nous référer à un *koan*, sorte de devinette que les maîtres zens proposent à leurs disciples, rapporté par Alexandro Jodorowsky dans son recueil d'histoires et d'anecdotes zens intitulé *Le doigt et la lune* : «Le disciple s'approche du maître et lui demande : «Quel est le son essentiel du vide?» Le maître lui répond : «Quel est le son essentiel du vide? — Vous êtes le maître, je ne connais pas la réponse, c'est pourquoi je vous la demande !». Le maître lui donne un coup sur la tête. Le disciple est illuminé»¹⁰⁷. Si le maître répond au disciple en lui renvoyant sa question, c'est pour lui faire comprendre que le son essentiel du vide est la vacuité. Dans le silence intérieur du maître, les mots du disciple résonnent. Il s'agit de comprendre que l'expérience du vide n'est pas intellectuelle. On n'obtient pas de connaissance du vide par des concepts. Il faut au contraire interrompre le flux verbal, pour faire silence en soi et se ressourcer par le vide qui nous ouvre à la totalité du cosmos par-delà les découpages verbaux scindant l'uni-totalité de la psyché et du monde. C'est pour cela que le maître frappe le disciple sur la tête, pour qu'il cesse de questionner sur le vide et qu'il se tourne vers le silence intérieur.

2- La dimension «érotologique» du nomadisme intellectuel

Dans quelle mesure ces détours par des expériences occidentales et orientales du vide nous permettent-ils de préciser notre approche du nomade intellectuel en tant que nihiliste accompli ? Quelles sont les conséquences du nihilisme extatique tel que nous l'avons enrichi par nos références pour notre compréhension du nomadisme intellectuel ? Le point essentiel de notre développement à partir du nihilisme extatique vise à mettre en relief la face positive

¹⁰⁷ JODOROWSKY Alexandro, *Le doigt et la lune*, «Le son essentiel du vide», trad. de l'espagnol par Nelly Lhermillier, Paris, Albin Michel, 1997, p. 14.

de l'expérience du vide et de la solitude. Passer par le paysage archaïque du vide, c'est se libérer pour de nouvelles expériences en se ressourçant loin des discours culturels pré-formatés. Tout cela fait sens avec l'idée de renouveler les repères de la pensée et les cartes psychiques, il s'agit d'une variation (au sens musical) autour d'un même thème. Le nomade intellectuel est un nihiliste accompli dans le sens où il achève le nihilisme en s'affirmant lui-même et en affirmant la contingence de sa propre existence. Il ne cherche pas à renverser un ordre établi pour en édifier un autre, de même qu'il ne se complaît pas dans une certaine lassitude de vivre. Avec le nomade intellectuel, le nihilisme se dépasse lui-même dans un surnihilisme consistant à se mettre en mouvement pour renouveler notre être-au-monde. Pierre Jamet dit en ce sens à propos de Kenneth White : «Explorant le versant positif du concept nietzschéen de «nihilisme», White en vient à forger le terme de «surnihilisme» pour dire l'attitude de celui qui touche, en nomadisant, à rien moins qu'une redéfinition du rapport au monde»¹⁰⁸. Le surnihiliste est celui qui ne croit à rien mais qui suit une voie, en l'occurrence une voie propre, non balisée, sur laquelle se jouent une sensation du monde et une *imago mundi*. Dans cette perspective, le nomade intellectuel est une nihiliste sur le mode de ne l'être plus, un nihiliste qui s'est dépassé lui-même dans un cheminement qui passe par des expériences du vide énergisantes. Il s'agit de tout un rapport au monde, dont nous avons déjà tracé les grandes lignes dans nos développements précédents sur la géopoétique.

Par ailleurs, dans la mesure où le nomade intellectuel renvoie aussi à une nouvelle sorte d'intellectuels, nous pouvons maintenant tenter une approche du vouloir qui l'anime et préciser par-là l'enquête généalogique dont nous sommes partis. Il y a autant de volontés que de nomades intellectuels, mais il est possible de cerner un type de vouloir à l'œuvre dans le nomadisme. Le nomade intellectuel se met en mouvement sur des cheminements de pensée visant à l'émergence d'un rapport au monde à la fois intelligent et sensible. De sorte que le vouloir du nomade coïncide avec une volonté de savoir particulière. La volonté de connaître du nomade ne consiste pas dans la représentation ni dans l'arraisonnement du réel par les catégories figées de la raison raisonnante. Avec le nomadisme intellectuel, le savoir retrouve dans une certaine mesure la définition médiévale du savoir en tant que *sapere*, c'est à dire en tant que goût et que saveur. La perspective du savoir comme *sapere* nous semble la plus propre pour qualifier la volonté de savoir du nomade, dans la mesure où elle mêle et tient ensemble sans hiérarchisation les dimensions de l'intelligible et du sensible, du penser et du

¹⁰⁸ JAMET Pierre, *Le local et le global dans l'œuvre de Kenneth White, Monachos et Cosmos*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 440.

sentir. Le nomade veut comprendre monde en le goûtant, retrouver une sensation du monde qui ait une saveur par un rapport sensible et intelligent à la terre. La compréhension n'a alors pas pour but la vérité, mais l'intensification du sentiment de l'existence. Dans cette perspective, la volonté de connaître du nomade n'en est plus une au sens traditionnel de la connaissance. Il s'agit d'une logique de l'expérimentation sensuelle-intelligible, mêlant sans les dissoudre la sensualité et l'intelligence dans une relation ouverte et totale à la terre. Kenneth White parle dans un sens proche de celui que nous dégageons ici de «logique érotique». La «logique érotique» désigne une manière de penser et d'écrire qui non seulement ne se contente pas des phantasmes sur le monde mais aussi qui s'efforce de ne pas mettre le monde en grille. Il s'agit d'essayer de suivre la courbe des choses, les mouvements sinueux des éléments, les méandres du réel, pour activer un paysage mental.

Dans cet espace de réflexion, White associe *eros*, *logos* et *cosmos*. Tout se passe comme s'il était question de s'unir de façon sensuelle et intelligente aux choses pour faire émerger un monde habitable riche et ample. Cette idée était déjà présente dans la pensée taoïste. Dans la mesure où pour les taoïstes toutes les choses sont interdépendantes dans l'univers, l'homme n'est pas un étranger, un errant exilé, mais un voyageur dont le but est de comprendre les choses alentour et de s'unir à elles. Nous voyons ici que la volonté de connaître du nomade intellectuel fait de lui un voyageur, un expérimentateur, un explorateur des richesses foisonnantes du monde. Il s'agit d'une érotique de la connaissance, laquelle suscite le désir (*eros*) de s'unir aux choses du monde pour comprendre (*logos*) notre participation à l'univers (*cosmos*) dans une relation totale du corps-esprit avec la terre, c'est à dire sensuelle et intellectuelle, sensible et intelligible. Sensible, le nomade intellectuel sent les présences d'autres êtres que lui, il libère sa perception des tentations anthropocentristes pour l'ouvrir aux réalités qui co-existent avec lui dans le monde. Mais le nomade intellectuel est aussi intelligent, parce qu'il pense ce qu'il sent et qu'il ne se laisse pas submerger par le chaos de ses rencontres. Il essaye de prolonger ses sensations et ses idées dans un cheminement vers le monde distribuant une cohérence non linéaire et archipélagique. Nous pouvons peut-être ainsi tout aussi bien parler de *philia*, d'amitié pour les réalités terrestres, nous permettant de nous mettre à l'écoute, de regarder et d'apprendre d'elles. C'est ce que voulait nous faire comprendre Ralph Waldo Emerson en disant que «le nomadisme intellectuel est la faculté d'objectivité, les yeux qui partout se nourrissent»¹⁰⁹. L'objectivité ne se comprend pas

¹⁰⁹ Cité in LARNAC Gérard, *Op. Cit.*, p. 93.

seulement comme mise à distance des phénomènes par le sujet pour les constituer comme objets en retranchant de la pensée son substrat existentiel. L'objectivité peut se dire en effet de la multitude des points de vue que peut avoir le penseur sur la réalité, de la compénétration des diverses dimensions de l'être homme. Nietzsche donne clairement à voir cette intuition par la mise en relation de l'affectivité avec l'objectivité : «*plus* notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, *plus* nous avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, et plus sera complète notre notion de cette chose, notre «objectivité». Mais éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela fût possible : comment donc ? ne serait-ce pas là châtrer l'intelligence ? »¹¹⁰.

Il n'y a pas de contemplation désintéressée, toute entreprise de connaissance suppose un désir de connaître particulier et une passion pour les choses de l'esprit. La différence entre le nomade intellectuel et le penseur de l'image traditionnelle de la pensée réside en ce que le nomade accepte la dimension affective de l'existence comme dimension non accidentelle de la pensée. Nous avons déjà abordé cette perspective à propos du cercle de surgissement des pensées. Nous voulons néanmoins souligner ici le caractère dynamique de l'affectif dans les processus de connaissance. C'est par le jeu des dimensions sensible et intelligible que nous pouvons faire émerger un rapport au monde subtil et pénétrant. Refuser cette articulation entre l'intellectuel et le sensuel c'est se condamner à un monde mutilé, réduit de façon simpliste aux illusions d'un idéalisme éthéré. Le nomade intellectuel parie sur la différence, il prend le risque du pluralisme. Dès lors, pour ne pas devenir prisonnier du vague et du confus, il lui faut développer une souplesse d'esprit lui permettant d'explorer les multiples dimensions du réel dans la nuance. L'intelligence nomade se veut chromatique, elle opère dans la nuance en se donnant d'innombrables yeux pour capter les dynamiques à l'œuvre dans le monde. Dans cette perspective, le nomadisme se dit d'un certain ludisme, dans la mesure où non seulement le nomade joue avec les réalités terrestres pour en faire émerger un rapport cosmique fluide et ouvert, mais aussi dans la mesure où il fait jouer ensemble ses diverses facultés dans son cheminement vers le monde. Le nomade intellectuel vit son cheminement vers le monde sur le mode d'un jeu de dés, il prend le risque de ses propres évaluations. Car il ne se donne aucun sol stable ou point de référence fixe à partir duquel asseoir son rapport au monde. Il s'expose aux choses pour apprendre d'elles, pour développer dans ce terreau de la réflexion une pensée souple et dynamique qui surgit de l'expérience sans se calquer sur elle.

¹¹⁰ NIETZSCHE, *Op. Cit., idem*, § 12, p. 855.

B- Personnage conceptuel et figures nomades

Nous venons de parcourir le territoire surnihiliste du nomade intellectuel, en passant par l'entente du nihilisme qu'il suppose et la logique érotique de la connaissance qu'il implique. Le nomade nous est apparu comme un être achevant le nihilisme de la perte des valeurs transcendantes, qui se ressource par l'expérience du vide de la solitude pour se mettre en route sur son propre chemin et expérimenter de tout son être les multiples dimensions du réel. Pour pousser plus avant ces intuitions, il nous est nécessaire de conceptualiser de façon plus précise les différents traits caractéristiques du nomade tel que nous l'entendons ici. En tentant de cerner les ramifications de la question « qui est le nomade ? », appréhendée dans la perspective d'une généalogie du vouloir, nous avons vu que le nomade intellectuel surgissait d'un contexte nihiliste dépassé.

Pour employer une terminologie nietzschéenne, nous dirions que le nomade a achevé le négatif en le niant par l'affirmation et qu'il est animé par un vouloir actif et affirmateur. Le nomade a retrouvé la légèreté de l'existence, il a congédié tout esprit de lourdeur en le tuant par le rire. Cette libération par le rire et l'humour révèle toute la leçon profonde du *Zarathoustra* : « Je ne croirai qu'en un dieu qui s'entendrait à danser. Et lorsque je vis mon diable, je le trouvai grave, minutieux, profond, solennel ; c'était l'esprit de pesanteur — par lui toutes choses tombent. On ne tue pas par la colère, mais on tue par le rire. Allons, tuons l'esprit de pesanteur ». ¹¹¹ Le *Zarathoustra* foisonne de références au rire, qu'il s'agisse du rire du lion avec l'essaim de colombes, du rire surhumain du berger qui recrache la tête du serpent ou encore du rire rageur de Zarathoustra. C'est que le rire renvoie au débordement de forces, au jaillissement spontané de la puissance. Le rire nous prend et nous emporte avec lui, il est intensité pure. Il y a même chez Nietzsche toute une dimension de « malgré tout » du rire. Il faut savoir rire malgré tout, jusque dans le désespoir et la lassitude. C'est ce que dit Zarathoustra aux hommes supérieurs : « Qu'importe que vous ayez été manqués ! Que de choses sont encore possibles ! Aussi *apprenez*-donc à rire par-delà vous-mêmes ! Haut les cœurs, bons danseurs, haut, plus haut encore ! Et n'oubliez pas non plus le bon rire ! [...] J'ai consacré le rire ; vous hommes supérieurs, *apprenez* donc à rire » ¹¹². Nietzsche veut nous faire comprendre l'importance du rire et de la légèreté pour les dynamismes de la vie. Se replier sur

¹¹¹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Lire et écrire », p. 56.

¹¹² *Idem*, IV, « De l'homme supérieur », p. 345.

soi et sa peine ne conduit qu'à la paralysie et l'atonie. Celui qui au contraire apprend à rire jusque dans la souffrance se libère des pesanteurs de la vie malade.

C'est une certaine modalité du nomadisme, dans la mesure où le rire cultivé comme art de vivre, s'il ne devient pas cynisme et moquerie malveillante, permet de ne pas s'enliser dans les misères du moi psychosocial et dans les turpitudes aléatoires de l'existence. La vie et ses jaillissements torrentiels doivent l'emporter : c'est tout le sens du rire. Mais quel est le rapport opératoire entre le nomadisme et le rire quant à l'analyse du nomade intellectuel ? Dans quelle mesure pouvons-nous tirer de la référence au rire une prise de réflexion sur le nomade ? Si nous faisons converger de nouveau les perspectives du gai savoir et du nomadisme intellectuel, c'est parce que le nomade joue dans notre perspective de la pensée nomade un rôle d'intercesseur analogue à celui du rieur chez Nietzsche. Le rieur est un personnage important du *Zarathoustra* (opérant sur le même plan que le prophète de l'Éternel retour, qui est d'ailleurs le rieur principal du texte), au même titre que l'esprit libre d'*Humain trop humain*, le Don Juan de la connaissance d'*Aurore* ou encore le navigateur du nouvel infini du *Gai savoir*. Il s'agit de personnages conceptuels, de personnages que le penseur invente comme médiations permettant de relier les concepts et l'image de la pensée qu'ils occupent.

Qu'est-ce qui caractérise les personnages conceptuels ? A quoi renvoient-ils ? Et dans quelle mesure le nomade intellectuel est-il un personnage conceptuel ? C'est Gilles Deleuze qui a le plus développé la thématique des personnages conceptuels. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il procède à une analyse rigoureuse de leurs fonctions et de leurs caractéristiques. Comme nous l'avons évoqué dans notre premier grand axe de réflexion en nous référant à la philosophie deleuzienne, la pensée répond à des présupposés implicites, subjectifs et pré-conceptuels qui constituent l'image de la pensée qui force à penser dans telles ou telles orientations. Pour Deleuze, les concepts viennent peupler ce plan pré-conceptuel (qu'il nomme aussi plan d'immanence). Dans cette perspective de la pensée comme constructivisme, il s'agit d'un jeu très complexe. Car les concepts ne se déduisent pas du plan d'immanence sur le lequel ils se distribuent. Il y a simultanéité entre ces deux éléments de la pensée philosophique que sont le traçage du plan d'immanence et la création des concepts. Par ailleurs, ces deux activités consistant à tracer le plan et à créer ses concepts sont de nature différente bien que simultanées et se recoupant dans la processualité générale de la pensée.

Le problème est alors d'articuler ces deux éléments de la pensée, dans la mesure où les concepts viennent peupler le plan d'immanence sans pouvoir être déduits de lui. Selon

Deleuze, c'est le personnage conceptuel qui crée les concepts sur le plan tout en étant ce qui permet la détermination du plan. Le personnage conceptuel intervient donc deux fois, dans la mesure il plonge dans le chaos pour en tirer les déterminations principales du plan d'immanence et où il fait correspondre à ces déterminations des concepts qui viennent occuper tel ou tel endroit du plan. Le personnage conceptuel est un opérateur. Il opère la médiation nécessaire entre le traçage du plan et la création des concepts. C'est le troisième élément de la pensée, qui est un « intermédiaire entre le concept et le plan pré-conceptuel, allant de l'un à l'autre »¹¹³. Le personnage conceptuel est un médiateur, il opère un certain schématisme entre les deux activités de nature différente que sont tracer le plan et créer les concepts qui l'occuperont, dans la mesure où il est homogène au plan et aux concepts. Nous pouvons parler de schématisme, dans le sens de principe dynamique immanent, parce que le personnage conceptuel renvoie au tracer et au créer, non pas au plan dressé et à l'exposition des concepts. Le personnage conceptuel a à voir avec la processualité de la pensée, avec le couplage génésique de la création des concepts et du traçage du plan. Les personnages conceptuels sont en ce sens des intercesseurs de la pensée, qui qualifient une pensée par les mouvements qu'ils décrivent sur le plan d'immanence.

Quels personnages conceptuels peut-on repérer dans l'histoire de la philosophie ? Socrate, par exemple, est le principal personnage conceptuel du platonisme. Nous pouvons voir dans le personnage de Socrate tel qu'il évolue dans les dialogues de Platon les principales déterminations de l'image de la pensée du philosophe. Par l'intermédiaire de Socrate, Platon donne la possibilité à sa pensée de se voir et de se développer sur son plan pré-conceptuel. Il en résulte que les concepts de bien, de vrai, de vertu ou encore d'intelligible, que crée Platon dans le cadre de l'image de la pensée qu'il développe, ne trouveraient pas de consistance sans le personnage de Socrate pour leur donner vie. Nous pourrions aussi nous référer à la pensée nietzschéenne, dans la mesure où Nietzsche a beaucoup opéré avec des personnages conceptuels, tels que Dionysos, Zarathoustra, le Christ. Le prêtre de *La généalogie de la morale*, par exemple, est le personnage conceptuel antipathique qui opère la médiation entre l'image de la pensée en tant que volonté de puissance sous le trait négatif du nihilisme de l'idéal ascétique et la mauvaise conscience comme concept répulsif.

¹¹³ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, «Les personnages conceptuels», p.60.

De sorte que « les personnages conceptuels ont ce rôle, manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée »¹¹⁴. Les personnages conceptuels auxquels le penseur donne vie en les inventant manifestent en effet les mouvements de la pensée en dehors de son contexte socio-historique, ses territorialisations sur un concept comme territoire et les lignes de fuite qu'elle trace pour échapper à l'enlèvement définitif sur un agencement de concept comme stratification. Dans cette perspective, le personnage conceptuel est le principal moteur de la pensée, étant donné qu'il détermine les mouvements permettant les variations et les métamorphoses des orientations la pensée. Nous voyons donc que le personnage conceptuel entretient un rapport étroit avec la territorialité. Ce point nous permet d'articuler nos développements avec le personnage qu'est le nomade intellectuel. Nous pouvons évoquer deux éléments. Dans un premier temps, le nomade intellectuel semble bien être un personnage conceptuel. Il est en effet ce qui opère l'articulation médiatrice entre l'image de la pensée nomade et les concepts principaux du nomadisme que sont par exemple l'espace ou le déplacement. Le nomade intellectuel actualise les exigences de relation au dehors, de déplacement et de renouvellement propres à la pensée nomade, il rend manifeste les mouvements de la pensée qui nomadise d'un paysage mental à l'autre. En ce sens, le nomade intellectuel concrétise le schématisme spatial sous la modalité du parcours progressif de l'espace lisse. Car le nomadisme intellectuel se dit d'une certaine forme de voyage, consistant non seulement à découvrir l'inconnu mais aussi et surtout à re-parcourir avec un œil neuf ce qui est déjà connu : « Il faut dire que si la découverte de l'inconnu est une chose, l'approfondissement et l'affinement du connu, ou soi-disant tel, en est une autre, tout aussi passionnante, et encore plus nécessaire. Après avoir découvert, il faut savoir voir »¹¹⁵. Il faut comprendre ici que la nomade intellectuel opère à deux niveaux, se compénétrant et passant l'un dans l'autre, à savoir dans la découverte de nouveaux territoires et le cheminement par des voies nouvelles sur un territoire déjà parcouru.

Nous voyons ici se combiner les deux faces du nomade en tant que voyageur que nous avons évoqué plus haut, identifiables à travers les notions d'exploration et d'expérimentation. La logique de l'exploration consiste à parcourir des *terrae incognitae* sans savoir où mènent les pistes qui se dessinent au fur et à mesure du chemin sous les pas des explorateurs de l'esprit. Il en va ainsi du nomade intellectuel, quand il découvre au loin du territoire qu'il parcourt les prémisses d'un pays de la pensée inconnu et vierge de tout balisage, signalétique

¹¹⁴ *Idem*, p. 67.

¹¹⁵ WHITE Kenneth, *Op. Cit.*, p. 276.

ou quadrillage. L'exploration n'épuise cependant pas la logique érotique du cheminement de connaissance du nomade intellectuel. C'est que l'exploration s'articule avec une logique de l'expérimentation, dont la dimension principale réside dans l'appréhension de la nouveauté. Alors que l'exploration concerne l'inconnu à découvrir ou découvert de façon non volontaire, l'expérimentation a à voir avec le surgissement de la nouveauté dans un milieu connu. Ces intuitions tendent à souligner la double dimension du nomadisme intellectuel, l'une concernant le cheminement en territoire inconnu et l'autre consistant dans le parcours des territoires connus avec un regard attentif aux nouveautés. C'est peut-être la deuxième articulation de la logique itinérante qui compte le plus, dans la mesure où l'un des caractères principaux du nomade réside dans le renouvellement des cartes et des repères. Il apparaît en effet plus difficile de faire varier les perspectives dans un perpétuel recommencement que de changer sans cesse de territoire. Le nomade intellectuel ne quitte pas un pays pour s'installer dans un autre.

Les traits typiques du nomade intellectuel nous permettent de mettre ce personnage conceptuel en correspondance avec d'autres personnages qui lui sont proches. Le nomade intellectuel n'est pas un migrant, allant d'un territoire à un autre et changeant sans cesse de région, pas plus qu'il n'est un errant *stricto sensu*. Le nomade intellectuel habite un territoire se disant de paysages physiques et mentaux, en l'occurrence la terre entière sur laquelle il vit. Il se déplace dans ce vaste espace sans bornes ni frontières se disant de champs de forces, il renouvelle ses parcours et ses cartes. Il est mû par un principe territorial, que nous avons analysé comme distribution dans un espace lisse. Le nomade habite et occupe cet espace lisse.

C'est ce qui le différencie du migrant, de l'errant et bien sûr du sédentaire. Le migrant quitte un territoire pour se reterritorialiser plus tard dans le temps sur un autre territoire. Il quitte par exemple son pays natal pour aller travailler ailleurs, mais il applique le même schéma d'habitation sur un nouveau territoire. En ce sens le migrant ne vit le lisse qu'entre deux striages. L'unité discrète qui permet de distinguer l'errance, au sens fort du terme, du nomadisme, se présente sous le mode de la relation au territoire. L'errant perpétuel est comme un exilé, il voyage sans but comme un étranger, sans pouvoir habiter un monde qu'il vit comme lieu d'égarement. L'errant piétine avec une certaine fébrilité, ne trouvant aucune continuité dans l'espace neutre qu'il parcourt sans le vivre.

Le nomade, au contraire, habite un territoire au sens fort du terme. Il y a bien une errance du nomade, mais elle consiste seulement dans le voyage anormal de lieu en lieu ou dans la dérive psychogéographique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas le principe territorial à

l'œuvre dans le nomadisme. La dimension essentielle du principe territorial nomade semble être la non-appropriation de l'espace. Ainsi Deleuze dans *Mille plateaux* : « Pour le nomade [...] c'est la déterritorialisation qui constitue le rapport à la terre, si bien qu'il se reterritorialise sur la déterritorialisation même »¹¹⁶. Habitant l'espace par son rapport mobile à la terre, le nomade ne peut pas se figer sur un territoire déterminé et définitif. C'est que le nomade, bien que soucieux de se mettre en phase avec son environnement local, n'est pas attaché à un terroir ou à un pays natal surdéterminé. Le nomade intellectuel ne fait pas partie des « imbéciles heureux qui sont nés quelques part » de la chanson de Brassens. Son principe territorial se distingue de tout enracinement dans un lieu unique et se situe aux antipodes de tous les localismes. Avec le nomadisme intellectuel et la pensée nomade, il s'agit de jouer en même temps sur deux plans s'appelant l'un l'autre : l'enracinement cosmique et la déterritorialisation locale. Le nomade se sent enraciné dans le monde, il plonge ses racines au plus profond de la terre, mais en même temps il n'appartient à aucun lieu. Le nomade n'a pas d'autre territoire que cette terre, il n'a pas de propriété foncière, son appartenance cosmique est originairement atopique.

Néanmoins, la conceptualisation du personnage qu'est le nomade ne se fait pas sans difficultés, dans la mesure où le caractère flottant du nomadisme et les exigences de la pensée nomade nous interdisent toute description exhaustive et définitive. C'est ce que nous suggère une précision faite par Deleuze dans *Mille plateaux* : « les données du nomadisme se mélangent en fait avec des données de migration, d'itinérance et de transhumance, qui ne troublent pas la pureté du concept, mais introduisent des objets toujours mixtes, ou des combinaisons d'espace et de composition »¹¹⁷. De même que la distinction entre espace lisse et strié se distribue concrètement en des passages de l'un dans l'autre, de même la distinction abstraite entre le nomade et d'autres personnages se dit dans des agencements concrets de mélange. Il y a des passages des personnages les uns dans les autres, des compénétrations incessantes. Cela résulte du fait que le personnage conceptuel n'est pas une abstraction statique. Il n'est pas la représentation abstraite de la pensée de l'auteur ni une allégorie ou un symbole. Le nomade intellectuel a une existence concrète, il parcourt les chemins des territoires de l'esprit et vit les distributions mobiles des pensées par l'espace mental qu'il dresse par ses trajets.

¹¹⁶ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Idem*, p. 473.

¹¹⁷ *Idem*, p. 523.

De sorte que le concept de pensée nomade, sous la modalité du nomadisme intellectuel, n'existe que par les mouvements du nomade intellectuel, lequel ne se laisse pas épuiser en termes de déterminations. Le nomade intellectuel n'a pas de forme précise, stable. Il renvoie à des modes d'habitation de l'espace mental et à des modes de distributions des pensées par cet espace lisse atopique. Ce sont les énergies déployées dans les cheminements qui importent, les élans plutôt que les états. C'est ce qui donne parfois à nos développements l'apparence d'une construction hybride, non linéaire. En phase avec l'image de la pensée que nous tentons de développer avec Nietzsche, Deleuze et White (pour ne citer que nos auteurs principaux), il nous faut mettre en œuvre une réflexion archipélagique et cyclique, structurée par un principe dynamique de variation et se construisant par agencements d'opérations locales à la façon des patchworks deleuziens. Toutefois, cette structuration des analyses ne porte pas ultimement préjudice au cheminement réflexif si l'on s'efforce de recentrer localement et temporairement le développement sur des points concrets.

C'est ce que nous allons faire maintenant en nous référant dans une certaine mesure à l'idée de figures nomades, c'est-à-dire au fait que le nomade intellectuel se dit des personnages singuliers permettant de donner une prise à la pensée. Les figures nomades présentent des actualisations du nomade intellectuel sous des traits particuliers qui se mélangent aux traits d'autres personnages. Il ne s'agit pas de dire que le nomade intellectuel demeure une potentialité abstraite et fixe qui peut s'actualiser accidentellement dans un personnage particulier. Ce serait réhabiliter le dualisme traditionnel de l'essence et de ses modifications accidentelles. Il n'y a pas de séparation entre le nomade intellectuel et les figures nomades dans lesquelles il est susceptible de prendre un visage particulier. Comme nous l'avons dit, le nomade intellectuel a une existence concrète. Mais cette existence concrète est virtuelle, c'est-à-dire qu'elle rassemble dans une matrice de perspectives indéfinie et informelle les différentes déterminations susceptibles de prendre consistance dans telle ou telle construction du nomade intellectuel comme personnage conceptuel. Une analogie avec l'idée de combinatoire peut ici se révéler intéressante. Le nomade intellectuel peut se dire de façon plurielle, il peut porter plusieurs masques et se présenter selon diverses combinaisons de traits caractéristiques, mais il y a une structure matricielle du nomadisme faisant que certaines combinaisons sont caduques. Le nomade peut par exemple être physiquement immobile et nomadiser en intensités en créant une ligne de fuite, articuler un mouvement sans déplacements et des variations d'intensités. De même, le nomadisme peut se mêler à des caractéristiques du voyage, de l'errance et de l'itinérance. Ces traits relationnels du nomade déterminent les accointances avec d'autres personnages. Par contre, le nomade ne peut pas se

conjuguer avec l'attachement à la propriété, le cloisonnement identitaire ou encore la recherche d'un sol stable comme fondation. Cela renvoie à ce que Deleuze nomme le trait juridique de la pensée, non pas dans le sens kantien de tribunal de la raison, mais dans le sens de critères d'évaluation immanents à l'existence dont ils émanent.

Toutefois, la dynamique essentielle du nomade intellectuel réside dans ses traits existentiels. Dans la mesure où le nomade en tant que figure du dehors renvoie au penseur qui veut vivre en dehors des cadres établis et penser en deçà des codes tous faits, le nomadisme intellectuel est indissociable d'une pratique de l'existence consistant à inventer de nouvelles possibilités de vie. Pour comprendre cette réorientation de notre cheminement mettant en scène deux faces du nomade intellectuel, il nous faut distinguer deux niveaux de réalisation du nomade intellectuel. Le premier consiste dans la figuration du nomadisme chez un auteur particulier. C'est le cas par exemple du nomade intellectuel développé chez Kenneth White ou du nomade tel qu'il est pensé par Deleuze. Ces deux auteurs s'attachent à construire de façon à la fois souple et rigoureuse une image de ce en quoi consiste le penser dans une perspective nomade. Ils donnent à voir un aspect du nomadisme dans une démarche singulière et originale. Notre propos vise ici à mettre en relief l'actualisation de figures nomades comme personnages conceptuels dans des pensées singulières à partir d'une matrice d'intuitions en connivence. Nous prolongeons ainsi la perspective deleuzienne quant au personnage conceptuel dans l'idée d'archétype nomade. C'est à ce point de rencontre qu'intervient le deuxième niveau de l'analyse du nomade intellectuel que nous avons évoqué plus haut. Tandis que le premier niveau concernait des singularités plus ou moins déterminées et susceptibles d'évoluer par un devenir-autre, le second aspect du nomade intellectuel renvoie à la matrice pré individuelle de laquelle émergent des singularités nomades individualisées. C'est le dehors ou chaos auquel la pensée se confronte pour en tirer ses déterminations principales. De sorte que le personnage conceptuel qu'est le nomade intellectuel a lui aussi besoin d'un opérateur de médiation, consistant dans l'élaboration d'un paradigme nomade transcendantal.

II- Le paradigme nomade transcendantal

Dans le cadre immanent de la pensée nomade, les ramifications des perspectives ne permettent pas une vue d'ensemble synthétisante et simplifiable en quelques formules. D'une

certaine façon, il en va comme des tableaux cubistes dont nous avons parlé quant à l'espace, c'est-à-dire que la recomposition de l'ensemble éclaté ne se fait que par des saisies locales qui se combinent les unes aux autres. Penser dans une perspective nomade radicale, c'est alors être embarqué dans des flux pris en connexions et interconnexions. Il faut penser dans des relations de co-fonctionnement, dans des agencements aux composantes multiples. Cependant, cela n'a pas pour conséquence irréversible un renoncement à la pensée philosophique au sens traditionnel de pensée systématique. C'est qu'il ne faut pas confondre l'idée de système avec la critique des systèmes clos et englobants. Le nomadisme comme concept transversal permettant de penser les dimensions proliférantes de la réalité feuilletée et plurielle (nomade) dans laquelle nous vivons et pensons nécessite un système ouvert aux multiplicités et soucieux des nuances différenciantes. Penser le multiple, c'est se confronter à la démultiplication, aux métissages, aux bifurcations, aux inclusions non homogénéisantes et non assimilantes du réel.

Le risque est au moins double : non seulement d'être saisi d'un vertige, comme Pascal en tension entre les deux infinis, mais aussi de renoncer à la rigueur de la pensée philosophique pour errer sur les entiers de perdition d'une veine vaguement chaotisante. Nous n'avons pas toujours échappé à ce deuxième écueil, lequel s'est concrétisé ici et là sous le masque de répétitions parfois excessives. C'est que la pensée nomade se dit de la variation, elle porte en elle comme principe moteur l'itération démultipliante. Il faut alors se donner les moyens de structurer les analyses de façon non totalitaire. Nous avons engagé nos réflexions itinérantes, lors de notre premier préambule, avec l'idée de méthodologie nomade à l'occasion de l'analyse de la notion de piste. Nous aurions pu alors d'emblée tenter de mettre au jour les principes dynamiques qui l'animent. Néanmoins, en accord avec l'idée de méditation *modo peregrino* nous avons préféré suivre pas à pas les cheminements des investigations pour nous confronter aux problèmes concrets que pose la perspective de la pensée nomade. C'est au stade où nous sommes maintenant parvenus que peut surgir le plateau de la méthodologie. Tout se passe comme si la détermination de la méthodologie nomade n'advenait qu'après coup, rétrospectivement aux parcours et aux croisements des perspectives, sans pour autant pouvoir poser de dernier mot.

C'est pourquoi nous allons nous attacher à penser un paradigme nomade transcendantal susceptible de constituer un fil d'Ariane dans le labyrinthe « aux sentiers qui bifurquent » dans lequel nous nomadisons. Par ailleurs, il est nécessaire de garder à l'esprit que l'enjeu de l'habitation du monde n'est pas expulsé de cette perspective, dans la mesure où « créer des concepts pour la philosophie [...] cela n'a pas d'autre sens que de se refaire un monde, de

hasarder un monde »¹¹⁸. Au contraire, bien que non explicitement invoquée dans nos analyses précédentes et agissant souterrainement dans les coulisses, la question du rapport au monde est toujours vive et oriente implicitement nos réflexions. Elle opère à distance, comme orientation toujours répercutée et remise en jeu dans les questionnements locaux visant à hasarder un monde nomadique. Cette précision effectuée, nous pouvons maintenant nous ouvrir à la perspective d'un paradigme nomade transcendantal. Sans trop anticiper sur notre analyse de la notion de paradigme, nous pouvons d'ores et déjà évacuer l'entente du paradigme transcendantal comme quelque chose d'*a priori*. Les déterminations du paradigme nomade que nous allons aborder ont émergé insensiblement et *in medias res*, au fil des cheminements, pour constituer une nébuleuse de principes dynamiques immanents. Il nous semble nécessaire de les structurer dans un ensemble organisé de façon non linéaire. C'est ce que nous allons tenter de faire, en pensant le paradigme nomade comme synergie dynamique des différents schèmes oeuvrant dans le nomadisme.

A- Le schématisme du mouvement

Le schème du mouvement de la pensée nomade permet de « ne jamais faire racine, ni en planter, bien que ce soit difficile de ne pas retomber dans ces vieux procédés »¹¹⁹. Le nomade est en mouvement, il bouge, se déplace et déplace les idées qui occupent l'espace mental. Il ne cherche pas à planter des graines qui prendront racines. La métaphore de la racine vise à souligner la différence entre celui qui veut fonder et celui qui veut parcourir. La fondation d'une école, d'une idéologie, voire d'une dynastie, n'intéresse pas le penseur nomade. Ce qu'il veut, c'est déployer un espace, activer un espace mental complexe et ouvert au dehors. Dans cette perspective, il y a un véritable schématisme opéré par la notion de mouvement et les concepts qui se distribuent par elle. Le mouvement se présente en effet comme le principe dynamique fondamental qui règle de façon immanente les mises en œuvre réflexives et eidétiques de la pensée nomade. La référence à la notion de règle peut surprendre, dans la mesure où une règle est sensée être fixe, inamovible, solidement invariante. N'y a-t-il que ce type de règles ? Ne peut-on pas considérer un autre type de règles qui s'activeraient différemment à chaque étapes des parcours ? C'est le cas du schème du mouvement. Le

¹¹⁸ MARTIN Jean-Clet, *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p. 146.

¹¹⁹ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Op. Cit.*, Introduction, p. 34.

schème n'est pas une règle fixe. Comme nous l'avons vu, Kant détermine le schème comme règle de construction.

Si nous réorientons cela dans notre perspective, il en résulte une caractérisation du schème du mouvement comme ce qui anime la processualité de la pensée. La notion de mouvement schématise le nomadisme en subsumant par sa globalité indéterminée et flottante toutes les réalités mouvantes particulières qui se connectent sur l'espace mental que la pensée trace avec un système de coordonnées variables. Il s'agit de dynamiques, d'actions, de processus et donc finalement de puissances en actualisation et de forces en interférences. La conséquence de cette détermination du mouvement comme renvoyant à des multiplicités réside en ce qu'il n'y a pas qu'un seul type de mouvement. Le mouvement se distribue de différentes manières, il peut se dire de l'extension comme des intensités, comme l'illustre par exemple respectivement le déplacement physique ou les modulations démission d'un son. Tout se passe comme si nous pouvions appréhender le schème du mouvement selon plusieurs zones d'approches. De sorte que nous analyserons le schème du mouvement selon trois axes, de nature différente mais se renvoyant les uns aux autres : les modalités des mouvement de la pensée nomade, la logique du mouvement nomade et l'application du schème du mouvement dans la perspective d'une pensée transdisciplinaire.

1- Déplacements

Les actions du mouvements se distribuent selon deux logiques abstraites se mêlant dans des agencements concrets. Il s'agit du déplacement et du glissement. Nous allons voir ce qui les caractérise et montrer dans quelle mesure ont-ils à voir avec le schématisme du mouvement. Le déplacement peut consister soit dans le transport d'objets d'un endroit à un autre soit dans le fait de se déplacer soi-même. Dans le premier cas, il suppose une discontinuité relative, étant donné qu'il s'agit de prendre un objet et de le déposer ailleurs. Or il y a rupture dans le déplacement d'un lieu à l'autre. La résonance de ce type de déplacement quant à la pensée nomade consiste dans la libération d'un phénomène ou d'idées pour de nouvelles significations. C'est ce que fait par exemple en art Marcel Duchamp avec les ready-made, quand il prend un objet dans son lieu d'origine pour l'exposer dans un autre lieu par lequel il se trouve désinvesti de sa signification initiale conventionnelle. Le décalage introduit dans les représentations par une telle entreprise nous force à penser la nouveauté et l'étrangeté : qu'est-ce que l'art a à voir avec un urinoir renversé de 45° et quel rapport y a-t-il entre cette production artistique et moi en tant que spectateur ? La logique duchampienne

consiste à donner à penser, tout en ne disant pas ce qu'il y a penser. On reste dans une indétermination flottante quant aux significations ultimes de l'agencement exposé à notre perception. Tout ce que nous avons devant nous, c'est une l'aboutissement d'un processus de création qui se signifie lui-même sans offrir de significations supplétives.

La logique de l'indice telle qu'elle est pensée par Peirce peut nous permettre de prolonger cette perspective. Un indice est une trace matérielle renvoyant à un évènement singulier qui s'est joué dans le passé : la marque de caoutchouc laissé sur le sol renvoie au freinage d'une voiture et à la brûlure du pneu. A partir de la perception des qualités premières, nous dit Peirce dans ses *Ecrits sur le signe*, il s'agit de remonter la piste de l'indice pour lui donner une signification à l'aide de symboles qui constituent des codes. Dans la réorientation que nous donnons à cette perspective pour notre propos, c'est la dimension de retard sur les dynamiques de création qui est soulignée afin de mettre en évidence la nécessité de remettre la pensée en mouvement pour ne pas qu'elle se fige sur des codes établis. La pensée formulée arrive en retard par rapport à l'émergence des phénomènes qu'elle pense et par rapport à sa propre processualité. Or, si l'on se contente des codes établis et des pensées réflexes, aucune nouveauté ne pourra nous toucher, dans la mesure où la généralité des symboles noiera les particularités des phénomènes. Pour saisir la nouveauté, il faut penser au contact des singularités en les libérant des significations toutes faites que nous plaquons sur elles. Le déplacement est un outil opératoire pour ce genre de tentative. Il permet de dévoiler le surgissement de nouveauté. Déplacer les idées et les concepts de leur contexte d'origine permet le déploiement de nouveaux espaces et le décroisement des perspectives. Et comme nous l'avons vu, le nomade intellectuel déplace les idées et décale les significations d'un domaine à un autre. S'il nomadise entre les cultures pour nourrir un champ culturel ample, le nomade chemine aussi entre les différentes disciplines de la pensée, transgressant les frontières et compartimentations établies.

2- Glissements

De nouvelles significations peuvent alors émerger en tant qu'évènements et se distribuer sur l'espace mental par de nouvelles interconnexions ou de nouveaux agencements. Peut-on encore parler de discontinuité si le déplacement des idées implique des variations de connexions ? La discontinuité des déplacements relève d'une première approche prenant en considération un espace strié. Cela apparaît clairement lorsque l'on scrute les présuppositions impliquées par cette notion. Car le déplacement suppose une délimitation de l'espace en zones

séparées et organisées selon un certain quadrillage. Il a lieu d'un point déterminé à un autre. Or il n'y a discontinuité que si l'espace se dit de secteurs compartimentés et véritablement séparés par des frontières. Nous pouvons inverser le regard de l'appréciation et préciser le déplacement par une notion en phase avec un espace lisse : le glissement. Déplacement et glissements renvoient l'un à l'autre comme espace strié et espace lisse, de même qu'ils passent l'un dans l'autre dans des mélanges concrets. C'est même à partir de l'espace lisse des glissement que deviennent possibles les déplacements des pensées, concepts, notions, idées. Le glissement est le mouvement conditionnant *in concreto* le déplacement. Ce dernier suppose le glissement comme condition de réalisation effective. Quelle peut être la différence discriminante entre le déplacement et le glissement si l'un renvoie à l'autre comme ce qui rend effective son actualisation ? La différence fondamentale ne réside pas dans le conditionnement de l'un par l'autre, mais dans la modalité du mouvement opérée par le déplacement et le glissement ainsi que dans la séquence d'appréhension.

Le glissement se distribue par variation continue et non pas par discontinuité entre des positions locales résultant de déplacements. La modalité de réalisation des glissements est modulatoire, elle opère par variation continue, c'est à dire par des passages insensibles et progressifs d'un espace dans un autre. Le glissement est un mouvement continu, volontaire ou non, sur une surface lisse. Par ailleurs, les deux surfaces en contact dans le glissement, telles que la semelle des skis et la piste enneigée par exemple, restent en connexion, pendant que le déplacement implique une rupture de continuité. Le déplacement se dit selon le schème du saut, le glissement selon celui du passage et du cheminement. Nous pouvons donner un exemple ambivalent pour illustrer ces intuitions dans le cadre de la pensée. Il concerne la notion de nomade elle-même : déplacé dans le domaine de la philosophie, le nomadisme ouvre un espace de réflexion et de renouvellement des perspectives à la fois riche, complexe et vaste. Dans le domaine de la pensée, le déplacement des significations et la redéfinition du nomadisme des ethnologues dans une réorientation cognitive nous dévoile la possibilité d'une nouvelle rigueur, paradoxalement souple, se distribuant par une structuration archipélagique et spatiale des cheminements méditatifs. C'est la *mens extensa* !

Néanmoins, le déplacement du nomadisme suppose un glissement sans lequel il ne serait pas actualisable. En réalité, le déplacement du nomade des steppes dans les paysages de l'esprit se fait concrètement par glissements de significations, volontaire ou s'imposant au penseur au fur et à mesure de ses parcours sur les territoires de l'esprit. C'est à ce niveau qu'intervient ce que nous avons introduit plus haut comme dimension discriminatoire entre déplacements et glissements, à savoir la séquence d'appréhension. Que faut-il entendre par

cette expression ? Nous entendons ici le terme de séquence dans sa proximité avec celle de plan au sens narratif ou cinématographique du terme. Cela nous permet de mettre en relief deux appréhensions différentes des relations entre déplacement et glissement. Si l'on se place d'un point de vue englobant, il ne peut y avoir glissement qu'entre des espaces collés et déplacements entre des espaces éloignés. Dès lors les idées glissent dans le domaine voisin et sont déplacées dans un domaine relativement plus lointain. Or le point de vue englobant suppose et implique un quadrillage de l'espace. Nous ne pouvons parler d'espaces éloignés et proches que dans une appréhension globalisante de l'ensemble des lieux nous permettent d'établir de façon prédéterminée les différents territoires. Cette séquence d'appréhension nous confronte à une vue surplombante, à un plan vertical de distribution fixiste des positions. Si l'on se place sur un plan horizontal, c'est à dire dans un milieu comme perpétuel *intermezzo*, tout se passe comme s'il y avait présupposition réciproque des glissements et des déplacements. Les espaces ne sont pas séparés *a priori* et il n'est pas possible de déterminer des éloignements prédéterminés. Tout est au contact de tout, les territoires se distribuent par un espace des passages et des variations continues. Dans cette perspective, nous pouvons parler en ce qui concerne la pensée nomade de transversalité, de transdisciplinarité, lesquelles ont lieu par les mouvements de concepts nomades.

3- Concepts nomades et transversalité

Nous pouvons distinguer deux aspects ou niveaux d'appréhension des concepts nomades. Dans un premier temps, utiliser un concept nomade consiste à faire glisser un concept propre à une science dans une autre discipline en le redéfinissant dans son nouveau contexte. La pratique de nomadisation conceptuelle souvent développée dans les sciences humaines repose sur une logique d'ouverture. L'ethnologue se dira par exemple qu'il y a des termes, des idées et des concepts des sciences dites «dures» qui peuvent se révéler intéressants pour sa recherche même s'ils appartiennent à d'autres disciplines. Dans le domaine des sciences, l'utilisation de concepts nomades ne va cependant pas sans difficultés et sans poser problème, dans la mesure où la spécificité très déterminée d'une science peut prévenir tout glissement vers une autre science. C'est que le glissement nomade du concept nécessite un travail plus précis et plus rigoureux que le simple déplacement de significations. Il est nécessaire de reprendre le concept qui a été développé et formalisé ailleurs, pour le retravailler et lui redonner une définition qui soit adéquate au nouveau domaine d'application.

Nous pouvons illustrer cette utilisation de concepts nomades avec le cas particulier du concept mathématique de «logique floue». En mathématiques, quand on a 0 et 1, invoquer le concept de «logique floue» consiste à dire qu'il existe entre 0 et 1 toute une série de variables qu'on ne nomme pas et dont on ne tient pas compte. Il s'agit de dire qu'il y a des variables flous et une oscillation. En anthropologie, l'utilisation du concept de «logique floue» est opératoire et légitime dans des cas précis. Développons un peu le propos. De multiples travaux de terrain sur les systèmes de représentations et les mythologies des sociétés Autres (l'expression «société primitive» n'a aujourd'hui plus cours en ethnologie) révèlent l'existence de termes que l'on retrouve chez tous les peuples Amérindiens, de l'Amérique du Nord au Sud. Le terme générique mis en relief par les ethnologues est celui de *wakan*. On peut aussi retrouver ceux de *manitou* ou d'*orenda*. Pourtant, bien que le sens soit identique partout sur le continent américain, personne ne sait donner une définition précise de ce que signifie *wakan*. Il y a le sens d'«entité». *Wakan* renvoie en effet à une entité sacrée, en rapport avec la dimension intrinsèquement religieuse de l'existence. Toutefois, on ne peut pas identifier *wakan* avec Dieu. Il s'agit d'une entité sacrée qui opère une liaison permettant à l'homme de s'élever au-dessus de sa condition humaine et d'être en accointances avec la divinité. Marcel Mauss développe tout un chapitre sur le *wakan* comme principe sacré dans *Anthropologie et sociologie* : il dit que *wakan* peut être le propre de l'homme mais aussi de n'importe quel être vivant. Du point de vue théorique, les anthropologues vont réfléchir sur les données rapportées par les ethnologues de terrain. On pourrait rapprocher *wakan* de «âme», dans la mesure où ce qu'ils signifient est sensiblement proche, mais ce serait à faire avec nombre de précautions de tous ordres. Mais âme a une connotation religieuse trop fortement orientée et marquée pour nous. Il faut alors préférer l'idée de principe sacré et la logique floue qui en découle, c'est à dire l'impossibilité de donner un sens et une formulation exactes.

Il ne s'agit alors pas de simple déplacement, même si la séparation entre au moins deux domaines est abstraitement et idéalement maintenue, dans la mesure où le concept opère un mouvement de déterritorialisation consistant en un devenir-mutant. En appliquant le concept de «logique floue» au terme *wakan*, dans le sens où il ne peut pas y avoir *in fine* de définition précise, l'anthropologue trace une ligne de fuite permettant la mutation ou variation continue du concept de logique floue. Nous approfondissons l'analyse des concepts nomades à partir d'intuitions deleuziennes pour montrer la dynamique de transformation qui opère dans ces mouvements d'une science à une autre. Nous nous inspirons ici, tout en nous en démarquant, de la réflexion sur la propagation des concepts développée par Isabelle Stengers. Nous prolongeons sa réflexion en la réorientant par des perspectives deleuziennes, tout en gardant

l'idée selon laquelle les concepts nomades ne supposent aucune homogénéisation des diverses sciences : avec les concepts nomades «l'hétérogénéité des domaines n'est pas mise en cause, la circulation du mot met en résonance sans affirmer l'homogénéité»¹²⁰. La nomadisation des concepts d'un champ de réflexion à un autre se révèle non pertinente s'il ne s'agit que d'un transport métaphorique. Tout un travail de déterritorialisation et de reterritorialisation sur un nouvel espace est requis. Il en résulte que l'appartenance à un domaine se prévalant d'une antériorité chronologique importe peu ou seulement secondairement. Ce qui compte, c'est le devenir-autre du concept par la ligne de fuite que développe le penseur, le glissement transformationnel du concept sur un nouveau territoire, non pas la relation générationnelle et les redevances héréditaires entre une discipline et une autre. Ce que l'on est tenté de considérer comme domaine d'origine n'en est pas un, si ce n'est dans l'idée de centre-pivot arborescent et unique (c'est à dire d'origine-fondement dans une perspective identitaire) autour duquel s'articuleraient les déplacements du concept. Les concepts nomades opèrent sur des plans d'immanence, dans une logique locale de transversalité. Il est alors question de mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation, de principes mobiles et souples de territorialité, de ligne de fuite, de devenir-mutant. Et ces dynamiques sont celles qui animent la pensée nomade, dans la perspective d'un paradigme permettant de penser la complexité.

B- Paradigme de la complexité

Il est nécessaire, à ce stade de la réflexion, de préciser ce que nous entendons par paradigme, dans la mesure où nous nous situons dans la perspective transversale d'un paradigme nomade transcendantal et où nous parlons de paradigme de complexité. Pour distinguer ces deux types de paradigme dans notre contexte réflexif, nous allons tenter de définir la notion de paradigme. L'étymologie grecque remonte à *paradeigma*, dont *para* signifie «à côté de» et *deigma* «ce que l'on montre». Un *paradeigma* est donc quelque chose que l'on montre à côté d'une autre chose, dans le but d'en permettre une certaine intelligibilité. Dans la *Rhétorique*, Aristote nous dit que le *paradeigma* va du particulier au particulier sans passer par la saisie de l'universel et prétend éclairer un fait par un autre, qu'il soit réel ou fictif. Un paradigme se présente alors comme le moyen de connaître, au moins partiellement, une réalité par une autre qui en fournit comme un modèle d'analogie. C'est chez Platon que nous

¹²⁰ STENGERS Isabelle, «La propagation des concepts», *D'une science à l'autre, Des concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987, p. 21.

trouvons la première utilisation philosophique du paradigme tel que le définit Aristote. Dans le *Politique*, dialogue dont le cadre global de développement est la question de la distinction du politique par rapport au philosophe et au sophiste, Platon se sert du paradigme du tisserand pour rendre sensible la pratique spécifique de l'homme politique. Le *paradeigma* permet alors de découvrir par le sujet de moindre importance qu'est le tissage le genre ou la structure de la réalité plus complexe qu'est le politique. Par ailleurs, Platon donnera un véritable fondement ontologique à la notion de *paradeigma* et à l'usage méthodique de l'exemple, en voyant dans les Formes les *paradeigmata* des choses sensibles en tant que « modèles » et en voyant dans les choses sensibles les *paradeigmata* des Essences en tant que « présentations ».

Toutefois, si la notion de paradigme telle que la développe Platon nous sert de point de départ pour la réflexion, nous ne pouvons pas en rester là. C'est que le paradigme platonicien est orienté idéologiquement et donne une prévalence au modèle. Le Platon du *Politique*, comme celui du *Philèbe*, est soucieux des nuances, des mélanges composites de réalités. Mais il n'en demeure pas moins obnubilé par la notion de modèle intelligible. Car la chose sensible ou l'activité concrète qui sont invoquées, en soi sans importance particulière tout en ayant valeur d'exemples privilégiés, se réduisent à n'être que des rouages inconsistants dans la connaissance d'intelligibles immuables. Le paradigme de Platon opère à la manière d'un modèle, c'est à dire qu'il sert d'objet d'imitation, tout en étant relégué au statut de réalité seconde. Il est un pis aller, un mal nécessaire dans l'ordre de la connaissance, de même que le médicament que nous prescrit le médecin est un réquisit désagréable du processus de guérison. Or, si l'on pousse la logique de l'utilisation platonicienne du paradigme jusque dans ses ultimes conséquences, malgré les recommandations prudentes de Platon, il en résulte que le politique devrait reproduire le schéma d'action du tisserand. Cela n'est évidemment pas possible, dans la mesure où le modèle du tisserand n'est que métaphorique, transport de significations. Platon sait déjà ce qu'il veut expliquer en faisant appel au tisserand. Il transpose le modèle du tisserand au champ politique sans en retravailler les modalités. Il ne s'agit alors pas de glissement, mais d'une pure reterritorialisation dans laquelle la déterritorialisation ne joue que le rôle de passage à un autre territoire prédéterminé : le tisserand se reterritorialise sur le domaine du politique sans passer par un devenir-mutant.

De sorte qu'il nous faut méditer sur la notion de paradigme en faisant surgir une autre piste. Nous pouvons invoquer la musique. Le paradigme joue le rôle du thème dont les métamorphoses et mutations multiples donnent des variations continues émergeant d'une même matrice de modulations. Précisons ces intuitions pour ne pas en rester au transport métaphorique de sens que nous venons de critiquer chez Platon. Nous voulons souligner à

l'aide de l'analogie musicale le caractère immanent du paradigme. Le paradigme tel que nous l'entendons ici opère comme de l'intérieur, il est un principe immanent des mouvements de la pensée et des cheminements réflexifs. Qu'est-ce qui distingue dès lors le paradigme nomade transcendantal et le paradigme de complexité ? Il s'agit en premier lieu d'une différence dans le mode d'appréhension : le premier est diffus, transversal, tandis que le second est local. Le paradigme nomade transcendantal renvoie aux conditions réelles de mise en oeuvre d'une pensée philosophique nomade, et non pas à des conditions de possibilité *a priori* de l'expérience, dont Kant fait la caractéristique du transcendantal dans *La critique de la raison pure*. Le paradigme nomade transcendantal est construit, plus précisément dressé comme agencement de schèmes dynamiques d'intelligibilité et de paradigmes locaux. Nous en avons identifié deux principaux, révélant partiellement l'essence de la pensée nomade, à savoir le schème du mouvement et le paradigme de complexité. Le paradigme nomade transcendantal se présente alors comme un ensemble organisé en un tout non totalisant. Il anime implicitement la pensée nomade, guide ses cheminements et ses orientations, tout en nous permettant de conceptualiser la pensée nomade par détermination de ses éléments essentiels.

1- Introduction à la complexité

Nous avons dégagé, au sein du paradigme nomade transcendantal comme principe dynamique et souple d'une organisation multidimensionnelle de la pensée, un schème du mouvement et un paradigme local de complexité. C'est qu'il se dit de ces deux dimensions. Le paradigme nomade transcendantal opère par le schème du mouvement et se dit d'un paradigme de la complexité. C'est l'ensemble de ses deux éléments essentiels et de leurs multiples ramifications qui détermine le paradigme nomade transcendantal comme condition effective, *in medias res*, de la pensée nomade. Or, dans la mesure où nous avons déjà interrogé le schème du mouvement, dont l'une des variations concrètes renvoie au schématisme spatial, il nous faut questionner en direction de la complexité.

Se référant au texte de Henri Atlan intitulé *Entre le cristal et la fumée*¹²¹, Isabelle Stengers dit que «le système complexe serait celui dont on a une perception globale, en termes de laquelle on peut le nommer et le qualifier, tout en sachant qu'on ne le comprend pas dans ses détails»¹²². Nous retenons de ces quelques lignes, dont le contexte général est une

¹²¹ ATLAN Henri, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979.

¹²² STENGERS Isabelle, «Complexité», in *Op. Cit.*, p. 341.

réflexion épistémologique sur la notion de complexité dans les sciences, la mise en relation du global et du local. Nous voulons pourtant les prolonger dans notre territoire nomade en montrant la nécessité de s'attacher à ces détails que nous sommes sensés ne pas comprendre. Le système complexe dont il est question avec la pensée nomade se dit de l'ouverture et de l'indétermination, il s'agit de la réalité dans laquelle nous vivons. Or le monde émergent du rapport intelligent et sensible du corps-esprit à la terre peut être riche, multiforme, ouvert, si on se risque à le penser en termes de complexité. C'est que la complexité nous confronte à l'impossibilité *de facto* et *de jure* de définir de façon simple la réalité dans laquelle nous pensons et essayons de vivre. La complexité ne s'oppose pas à la simplicité de façon binaire et pauvrement duelle, dans la mesure où la complexité peut s'intégrer la simplicité comme passage entre deux complexités, de même que le nomadisme s'intègre une certaine forme de sédentarité entre deux trajets qui se disent finalement d'un mouvement continu. La complexité vise à penser les nuances, les multiples imbrications et interférences des phénomènes de façon non simplifiante. L'enjeu est de penser la complexité du réel, de penser un monde complexe et plurivoque par lequel pouvoir habiter intensément la terre. Pour cela, il est nécessaire de mettre en mouvement une pensée multidimensionnelle, permettant d'affronter le «fouillis» phénoménal et le chaos sans vouloir les dissoudre dans des catégories réductionnistes.

La pensée de la complexité met l'accent sur la relation au détriment de la substance, ainsi que sur les émergences, les interférences et autres interrelations comme phénomènes constitutifs de la réalité. Il n'y a pas qu'un réseau formel de relations logiques et des réalités qui seraient des essences au sens d'*essentia*, mais il y a un réseau complexe réel de réalités composites qui sont produites par des jeux de distribution nomade. Pour faire émerger de l'intelligibilité de ces relations rhizomatiques, il est nécessaire de faire le deuil de l'idéal de simplification formulé par Descartes en termes d'idées claires et distinctes. Cet idéal de simplification se caractérise par trois opérations cognitives : disjonction, réduction, abstraction. Il s'agit de séparer les phénomènes, de défaire leur indissociable solidarité, pour réduire leurs relations à de l'accidentel et pouvoir les définir par l'intermédiaire de notions abstraites et/ou simples. Descartes, par exemple, réduit tout corps à n'être que de l'étendue géométrique : toute corporéité se voit ramenée aux lois simples de la géométrie euclidienne et se voit épuisée par ces principes d'explication. Or, la pensée de la complexité (ou pensée complexe) cherche le moyen de distinguer sans disjoindre, d'associer sans identifier ni réduire. De sorte qu'il est alors nécessaire d'éviter les deux écueils consistant à broyer les différences dans une unité homogénéisante et à occulter l'unité dans un éclatement infini sans communication possible. Edgar Morin formule de façon explicite les exigences de la pensée

complexe, dont les termes et orientations qu'ils donnent résonnent avec la pensée nomade dans une même vibration : «au lieu de clore et de pétrifier les concepts, il faut ouvrir la possibilité d'une connaissance à la fois plus riche et moins certaine»¹²³. Nous rencontrons ici les thèmes du jeu et du hasard, dans la mesure où ces deux notions nous permettent de développer la perspective d'une pensée souple, dynamique, intégrant la complexité du réel comme donnée positive des cheminements méditatifs — autrement dit la perspective d'une pensée radicalement nomade.

2- Le jeu anomal de la pensée nomade

Penser la complexité devient possible lorsque le penseur accepte de jouer sérieusement le jeu de l'incomplétude inhérente à toute pensée. Nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, aucune pensée ne peut prétendre à établir une connaissance absolue. Le caractère d'inachèvement appartient à toute entreprise de connaissance, chaque pensée demeure inachevée. La richesse du réel excède fondamentalement nos petites catégories de pensée, nous ne pouvons pas l'enfermer dans une vérité définitive. Il n'y a pourtant pas là de quoi dériver dans une sombre entente de la philosophie, dans une tonalité affective dépressive de mélancolie et de frustration, dans la mesure où l'absence de tout fondement ultime permet l'émergence d'une *gaya scienza*, d'un gai savoir libéré des tyrannies des fins et des utopiques grandes édifications systématiques visant à épuiser la réalité par la pensée. L'incomplétude ouvre la voie au jeu, elle donne corps à la mise en œuvre d'une philosophie ludique. Qu'est-ce que le jeu ? L'entente du jeu telle que nous l'introduisons ici converge-t-elle vers les structures des jeux de société ? Et dans quelle mesure une réalité déterminée dans son déroulement par des règles fixes peut-elle se dire d'un jeu nomade ? Dans un premier temps, nous pouvons appréhender le jeu à partir de son contraire, à savoir le sérieux du travail. Le sérieux renvoie à une conscience qui se donne une fin unique et un programme pour la réaliser. Le travail est l'activité de cette conscience, car il suppose une tâche à faire prédéterminée dans le cadre d'une efficacité immédiate. L'homme sérieux qui travaille fixe ses intentions sur son but et déroule une série stricte d'enchaînements linéaires inscrits dans le but. C'est ce que font les employés des administrations : pour traiter un problème ils suivent les procédures réglementaires à effectuer. Il y a avec le sérieux du travail une segmentation dure, dans la mesure où tout doit entrer dans les compartiments fixes des cadres bureaucratiques englobant

¹²³ MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, «Communication et complexité», 1990, p. 60.

les activités. Le sérieux prescrit et détermine *a priori* des zones de légitimité, il opère de façon normative. Cela se remarque à la sémantique d'ordre moral, moralisante, qui accompagne le sérieux et le travail. Les parents ne disent-ils pas à leurs enfants qu'ils pourront jouer quand ils auront fini leur «devoirs» ? Le sérieux oblige et interdit, entraînant celui qui enfreint les règles soit dans les pesanteurs de la subjectivité coupable soit dans la logique punitive des sanctions.

Qu'en est-il du jeu ? L'allusion aux enfants et à leurs devoirs ne doit pas nous induire en erreur. Le jeu dont il est ici question ne concerne pas uniquement les jeux et jouets de l'enfance, dont on pourrait trouver une matérialisation dans les jeux de société des adultes. Car ce type de jeu renvoie paradoxalement à l'esprit de sérieux qui anime le travail. Nous voyons qu'il est ici question du jeu en tant que modalité d'appréhension du réel et non du jeu en tant qu'activité divertissante se disant de la multitude des jeux existants. Dans *Logique du sens*, Gilles Deleuze développe une réflexion qui chemine dans cette direction. Il dit que les jeux que nous pratiquons couramment dans notre vie sociale ou privée se déterminent à partir de quatre principes fondamentaux : un ensemble de règles préexistant, des divisions du hasard en hypothèses à partir des règles, une organisation du jeu en une pluralité de coups possibles, la victoire ou la défaite comme conséquences mécaniques des coups effectués. Nous pouvons prendre le cas du jeu d'échecs pour illustrer ces quatre points. Le premier correspond aux règles de bases qui prédéterminent le déroulement du jeu. Le jeu s'effectue dans un cadre global délimitant son déroulement : par exemple, je ne peux pas jouer en dehors de l'échiquier, ni jouer sans la totalité des pièces requises, ni disposer les différentes pièces n'importe comment. Cette structuration du jeu d'échecs a pour corollaire de déterminer les coups possibles. C'est le deuxième principe : le hasard inhérent au jeu est divisé par les coups possibles. Ainsi, si je joue mon cavalier sur cette case, je peux prendre la tour de mon adversaire, tout en ouvrant par-là un couloir mettant mon roi en danger d'échec. Il n'y a alors pas véritablement de hasard, dans la mesure où les coups s'enchaînent selon des calculs quant aux possibilités de gain et de perte. Le troisième principe découle nécessairement de celui-là, dans la mesure le calcul des coups détermine une pluralité de coups possibles permettant de parvenir au but, en l'occurrence mettre le roi adverse en position d'échec et mat. C'est alors la victoire ou la défaite, qui constitue le dernier principe des jeux communs de divertissement.

Cependant, peut-on imaginer d'autres jeux sur la base d'autres principes ? Y a-t-il des jeux qui abolissent l'esprit de sérieux que l'on retrouve dans les jeux ordinaires ? Le jeu tel qu'il se déploie par les quatre principes énoncés par Deleuze masque son sérieux par la rupture qu'il semble introduire dans le cours routinier de l'existence marqué du sceau du *labor* et des activités besogneuses. Nous sommes en plein divertissement au sens de Pascal, dans la

mesure où de tels jeux visent à occuper la pensée et à la détourner des conditions d'existence. Par ailleurs, la notion de jeu telle qu'elle se dégage des quatre principes reproduit le sérieux du travail dans une autre activité secondaire. Il s'agit de jeux compartimentés et relatifs : «ces jeux sont partiels à un double titre : parce qu'ils n'occupent qu'une partie de l'activité des hommes et parce que, même si on les pousse à l'absolu, ils retiennent le hasard seulement en certains points, et laissent le reste au développement mécanique des conséquences, ou à l'adresse comme art de la causalité»¹²⁴. Il est toutefois possible de penser une toute autre modalité de réalisation du ludisme, par laquelle le jeu cesse d'être une activité de contrepartie du travail sans devenir l'expression de l'activité divine ou de l'organisation du cosmos. Le jeu concerne l'homme sous la modalité de la pensée, selon quatre principes. Le premier consiste dans l'absence de règles préexistantes, faisant de chaque coup sa propre règle. Les règles s'inventent et change ainsi à chaque coup. Le deuxième principe réside dans l'affirmation du hasard par l'ensemble des coups. Il en résulte, c'est le troisième principe, une ramification de tous les coups, un enchevêtrement de séries de séries qu'on ne peut pas réellement séparer et distinguer. Chaque coup devient le fragment d'une totalité chaotique en devenir. De sorte que dans un quatrième temps ce jeu idéal de la pensée est un jeu innocent. Il se joue par-delà le bien et le mal, en dehors de tout système de valeurs, dans la mesure où il est ce qui fait qu'il peut y avoir des valeurs. Dans cette perspective, nous retrouvons l'image de la pensée qui opère dans le nomadisme : le jeu de la pensée se révèle en tant que jeu nomade et anomal par lequel s'effectue une distribution rhizomatique de singularités au sein d'agencements. Il n'est plus question d'un espace prédéterminé dans lequel se répartissent des substances selon un quadrillage fixe, d'un espace enclos par des limites (de droit et de fait), mais d'un espace ouvert que viennent occuper des singularités mobiles et mouvantes. Tout communique ensemble, les séries s'entrecroisent et se mêlent dans un espace de distribution nomade.

3- Le schème du réseau : mélange et tissage

L'idée selon laquelle toutes les choses seraient enchevêtrées les unes dans les autres, en interférences continues, constitue une intuition motrice essentielle de la pensée nomade, en même temps qu'un des obstacles majeurs dans l'élaboration d'une pensée nomade en tant que pensée complexe. C'est que «nous avons tout le mal du monde à faire tenir tout ensemble. Nous en saisissons quelques cas singuliers que nous interprétons dans la singularité

¹²⁴ DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, «Dixième série : du jeu idéal», Paris, Minuit, 1969, pp. 74-75.

personnelle»¹²⁵. Or, penser dans la complexité nécessite de mettre en œuvre une pensée tentant de s'arracher au centre fixe de sa singularité personnelle pour se plonger dans le réseau pré-individuel des singularités nomades. Au niveau du personnel et de l'individuel, il est difficile de penser en termes de réseau. L'identité personnelle suppose en effet des frontières bien établies entre le moi et le non-moi, le dedans et le dehors, le sujet et le monde. Nous ne parlons cependant pas de renier totalement ce que nous appelons l'identité. Il s'agit de se situer par la pensée dans l'espace mixte par lequel l'identité émerge au contact des multiples singularités qu'elle rencontre. Le moi n'est pas une entité fixe et essentielle, il résulte comme terminaison de multiples processus dans lesquels les diverses orientations des identités qui nous habitent convergent vers un centre commun. Cet espace mixte n'a aucune frontière, il se caractérise par son ouverture fondamentale en deçà de toute limite préétablie : il n'y a ni moi ni monde, mais un ensemble de singularités nomades et de forces mobiles en interrelations constantes.

Nous convergeons ainsi vers l'idée de réseau de multiplicités. En deçà des codes et des découpages que nous opérons nécessairement, pour nous rendre intelligible le monde afin de l'habiter, il semble que tout soit en interconnexions. Les interconnexions concernent les singularités, qui ne sont ni individuelles ni personnelles. C'est ce que nous dit Deleuze dans *Logique du sens* : «Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes ; elles se répartissent dans un «potentiel» qui ne comporte ni Moi ni Je, mais qui les produit en s'actualisant, en s'effectuant, les figures de cette actualisation ne ressemblant pas du tout au potentiel effectué»¹²⁶. Le potentiel dont il est question prend une certaine consistance avec la notion de réseau, identifiable chez Deleuze sous le masque du rhizome. Le concept deleuzien de rhizome permet la condensation des notions de multiplicité, de pluralisme, d'immanence et d'agencement. Dans l'introduction de *Mille plateaux*, intitulée «Rhizome», Deleuze énonce les six principes qui caractérisent le rhizome : connexion, hétérogénéité, multiplicité, rupture asignifiante, cartographie et décalcomanie. Un rhizome est constitué de plateaux, lesquels renvoient à des entrecroisements de forces qui tracent des lignes. Selon Deleuze, tout est fait de forces et de rapports de forces, c'est à dire de lignes et de flux dans la mesure où toute force trace une ligne, qui peut être ligne de transformation et de déploiement (déterritorialisation) ou ligne de repos et de stabilisation (reterritorialisation sur une strate). Dans cette perspective, le rhizome

¹²⁵ SERRES Michel, *La distribution, Hermès IV*, Paris, Minuit, 1977, p. 155.

¹²⁶ DELEUZE Gilles, *Op. Cit.*, « Quinzième série : des singularités », p. 125.

s'oppose à l'arborescence comme autre dimension des multiplicités qui composent le réel. L'arbre renvoie chez Deleuze au principe vertical et centré de différenciation. Les différences significatives des multiplicités tournent ainsi autour de l'axe originaire de l'arbre comme pivot de rotation. Il y a un centre fixe par lequel les singularités se distribuent de façon sédentaire et mécanique. C'est l'espace strié. Deleuze oppose l'herbe, qui pousse par le milieu, à l'arbre qui pousse selon un centre et un axe vertical. Avec le rhizome, il s'agit de l'espace du milieu, perpétuel *intermezzo* sans centre de convergence. Les choses, comme les pensées, ne commencent à vivre que par le milieu. Elles se connectent de proches en proches, formant des agencements, sans dissoudre leur hétérogénéité irréductible à un quelconque principe identitaire unique. De sorte qu'il n'y a pas d'unité centrale ou surplombante si les connexions se font selon des entrecroisements de lignes hétérogènes. Les multiplicités sont plates, transversales. Il n'est pas possible de les amener à une Unité transcendante, elles se distribuent en fonctions des lignes qu'elles tracent dans l'immanence des plateaux qu'elles occupent.

Deleuze fait donc du multiple un substantif, il libère le multiple de la fonction d'attribut de l'Un qu'il a presque toujours occupé dans l'histoire de la pensée occidentale. Or, avec le multiple comme dimension essentielle de la réalité, c'est la notion de réseau-rhizome qui s'impose. Il ne s'agit pas d'un calque de la réalité. Le rhizome ne décalque pas la réalité en tant qu'instance représentative, dans la mesure où il n'y a pas de modèle en dehors du rhizome si tout est au milieu. Le rhizome est au contraire une carte «qui est tout entière tournée vers une expérimentation en prise avec le réel»¹²⁷. La carte ne reproduit pas une réalité extérieure qui serait son modèle, comme nous l'avons déjà vu dans notre analyse du schématisme spatial. Elle concourt dans la construction du réel en se modifiant elle-même. Si bien que le rhizome abolit la distinction classique entre sujet et monde, le sujet renvoyant dans la perspective classique à la structure d'énonciation qui reproduit le champ de réalité donné que constituerait le monde par l'intermédiaire d'une instance représentative fixe. Il en résulte une perspective ontologique du mélange. Le réel se dit du mélange. Les multiplicités se mélangent et passent les unes dans les autres en se connectant entre elles. Il n'y a pas de distinction disjonctive réelle entre les choses, pas plus que d'objets purs. Platon l'avait déjà remarqué, lui qui dans le *Philèbe* fait du mélange la caractéristique du monde sensible et en arrive à intégrer le plaisir dans la vie du sage. Tout est mélangé, le réel se dit du composite, du divers, du différent, dans la perspective d'une hétérogénéité perpétuelle sans centre de convergence.

¹²⁷ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Introduction, p. 20.

Toutefois, parler de mélange ne signifie pas que nous assimilions le réel à une soupe primitive dans laquelle rien n'est discernable. C'est que si le réseau a pour présupposition le mélange de toutes choses, ce mélange se dit du tissage des lignes des multiplicités entre elles. Il y a des agencements concrets, des connexions de singularités qui forment le tissu fluide et sans cesse en mouvement de transformation du rhizome. Nous retrouvons ici l'étymologie du terme «complexe», laquelle remonte au mot latin *complexus* signifiant «ce qui est tissé ensemble». Dans cette perspective de la complexité rhizomatique (nous disons d'ailleurs «la» complexité par commodité, étant donné qu'il y a des complexités), le réel se présente comme un tissu multidimensionnel de singularités et de multiplicités hétérogènes, sans tisserand ni unité transcendante d'organisation. Il s'agit d'une auto-organisation non linéaire, à multiples entrées et points mobiles de connexions, dans laquelle tout se mélange sur le mode du tissage. Le schème du réseau-tissage fait en outre que ce qui est au-dedans soit au dehors et *vice versa*. Le réel s'apparente alors à un anneau de Moebius : il n'a ni dedans ni dehors véritables, la surface extérieure est en continuité avec la surface interne. Le problème apparaît alors comme étant de pouvoir penser en prise avec ce tissu plurivoque et nomade du réel. Il est nécessaire de mettre au jour une méthode adéquate au réel émergeant de l'image de la pensée nomade. Car si nous voulons penser la complexité du réel, se disant de multiples complexités telles que celles des cultures ou des savoirs, il faut s'en donner les moyens cognitifs. Or le paradigme nomade transcendantal nous donne les moyens opératoires d'une telle entreprise, dans la mesure où par ses deux dimensions principales, à savoir le schème du mouvement et le paradigme de la complexité, il s'agit de penser en prise avec les dynamiques multiples d'un réel complexe et mouvant. De sorte que la pensée nomade nous semble une réponse pertinente à ce problème de penser et de vivre dans la complexité d'un monde ouvert, sans pour autant prétendre le résoudre et en épuiser les perspectives.

Conclusion en forme d'ouverture :

Du nomadisme philosophique à la perspective d'une systématique ouverte

Au terme de notre parcours philosophique délibérément ouvert sur le vaste territoire de la pensée nomade, il ne s'agit pas de conclure. C'est que notre méditation *modo peregrino* a en effet plus consisté à dresser une carte globale de la *terra incognita* de la pensée nomade qu'à aboutir à un discours clos et achevé. Il s'agit d'avoir une vue d'ensemble des divers problèmes liés au nomadisme et des cheminements qui les relient, s'actualisant par les vues en coupe opérées par les multiples trajectoires que nous avons suivies.

Avec la pensée nomade, il s'agit de faire se rencontrer pensée et sensation, raison et expérience du monde, rationalité et imaginaire, art, philosophie et sciences dans une approche *modo peregrino* de la pensée. La pensée nomade parie sur la pluralité de l'expérience du réel, se hasarde à pratiquer l'interdisciplinarité, joue dans l'espace mixte de la rencontre entre les différents modes d'appréhension de la réalité et s'engage dans un dialogue entre des modes de penser trop vite séparés en raison de pseudo-appartenances. C'est que penser dans une perspective nomade consiste à prendre des chemins de traverse, à établir des connexions inattendues et à tisser des interactions entre les différents champs culturels. Le nomade intellectuel refuse de s'installer définitivement dans un lieu, il opère en deçà des prises de positions figées. Il chemine sur les territoires de la pensée, il explore des espaces multiples sans se dissoudre en eux. Dans ce vaste champ de réflexion, nettement dégagé et déblayé par Kenneth White, le mot nomade désigne un mouvement qui s'amorce vers un nouvel espace intellectuel et culturel en prise avec la réalité terrestre de l'homme. Nous sommes alors confrontés à une logique de la connexion et de la reliance, consistant à entrecroiser des formes bigarrées et des forces mouvantes. Il s'agit de chercher des intersections, des espaces interstitiels permettant la communication entre la pensée et l'espace physique ainsi qu'entre l'homme et le dehors, plutôt que de catégoriser le réel *a priori* sans prendre en compte les articulations et relations « naturelles » entre les diverses couches de réalité. Car c'est ainsi que la pensée se renouvelle, en parcourant des espaces inconnus et en re-parcourant des espaces connus avec un œil « neuf », c'est à dire enrichi de nouvelles expériences. Le penseur nomade subvertit les frontières entre les différentes disciplines : il est un expérimentateur, une sorte d'explorateur de l'esprit.

De sorte que la pensée nomade se présente comme une possibilité sérieuse de renouvellement des champs culturels. Le nomade intellectuel chemine non seulement entre les différentes cultures, mais aussi entre les différents champs disciplinaires d'une même tradition culturelle. Cette pratique de la pérégrination transversale, dans les zones de rencontre entre les savoirs et les *intermezzi* de la culture, ne renvoie pas à un goût esthétique de l'exotisme, ni à une forme de dilettantisme vaguement syncrétique. Il s'agit de faire communiquer les

traditions et les savoirs afin de faire émerger une *imago mundi* riche de nouvelles possibilités d'existence. Le but de la culture n'est pas d'être un *décorum*, un habit du dimanche d'érudit disponible pour briller en société. Il est au contraire question de culture au sens écologie du terme, c'est à dire que la culture consiste en un travail sur soi visant à obtenir la meilleure récolte. La métaphore est triviale, certes, mais se veut explicite : une terre pauvre, voire quasiment stérile, ne peut donner le jour qu'à une flore de monoculture, non pas à une flore diversifiée et exubérante. Ce problème résonne concrètement aujourd'hui à l'heure de la globalisation. Les cultures oscillent entre deux pôles extrêmes sans médiations permettant la communication et les rencontres. Elles tendent soit à se replier sur elles-mêmes dans un cloisonnement identitaire, soit à se confondre les unes avec les autres dans une sorte de gigantesque melting-pot planétaire. Dans cette perspective, la pensée nomade permet de jeter des ponts entre les cultures. Le nomadisme ouvre un horizon du possible duquel se dégage la nécessité d'un travail sur soi (intellectuel et pratique) en rapport avec la terre, dont la méthode ou le cheminement consiste à décroisonner les domaines qui se veulent fermés en les faisant communiquer les uns avec les autres. Il en résulte toute une éthique, tout un nouveau rapport au monde. A partir du cercle de surgissement local des pensées, il s'agit de penser avec les énergies de la terre, avec les paysages que nous expérimentons par le corps, afin d'habiter l'espace-monde en nomade apatride. Car c'est par l'expérience de l'espace terrestre, médiatisée par le corps-esprit au sein d'une tonalité affective mêlant ensemble corporéité et pensée, que nous activons un espace mental. Nous dressons alors des cartes, des points de repères nous permettant de nous orienter dans l'existence. Et le nomadisme constitue une voie pénétrante, dans la mesure où il consiste à stimuler la pensée par l'expérience sans cesse renouvelée des lieux et des paysages. Il est alors difficile de cloisonner la pensée, dans la mesure où elle chemine dans un espace atopique sans bornes ni frontières. Nous devons sans cesse réactualiser notre expérience de la terre, habiter le monde en voyageur soucieux d'apprendre des choses plutôt qu'en ingénieur voulant devenir comme maître et possesseur de la nature.

Cependant, renouveler en permanence nos cartes et nos atlas, dans le cadre de systèmes de repères à coordonnées variables et dans la perspective d'une psyché cartographique, ne peut se faire qu'en relation avec une «épistémologie» nomade. Nomadisme physique et nomadisme intellectuel sont indissociables et s'entre appellent. Si l'espace médiatise notre rapport au monde en activant un espace mental, de même que les cartes psychiques médiatisent cette médiation en agencant l'espace psychique, il en résulte que la méthodologie nomade se dit de l'espace plutôt que du temps. Elle ne suit pas un ordre de raisons, mais se structure de façon non linéaire et archipélagique. Nous sommes confrontés à

des espaces et des territoires, non pas à des raisonnements et des démonstrations. Dans cette perspective, le schématisme spatial de la *mens extensa* nécessite un socle conceptuel adéquat. C'est le sens du paradigme nomade transcendantal, dans la mesure où il contribue à structurer notre expérience de l'espace mental et le développement des pensées. Cela ne se fait pas sans difficultés, car il faut développer une pensée à la fois souple et rigoureuse, soucieuse des nuances et de la complexité du réel. La réflexion que nous avons construite à propos du paradigme transcendantal de la pensée nomade nous a révélé les exigences du nomadisme philosophique : penser dans le mouvement et dans la complexité. Une formule de Kenneth White nous donne une illustration dense de cette activité nomade de la pensée : «Je suis l'évolution d'une conception des choses, depuis sa nébuleuse initiale (amas d'énergie errante) jusqu'à la création d'objets définis et distincts»¹²⁸. Les principales dimensions du paradigme nomade sont pour nous contenues à l'état de germe dans ce texte whitien, à savoir le réseau (nébuleuse), les lignes de forces (amas d'énergie), le mouvement (évolution), la pensée (conception et création). La méthodologie nomade se pense ainsi comme itinérance au milieu des choses, pérégrination ouverte qui invente des problèmes plus qu'elle ne donne des solutions définitives. Il s'agit de déambulation dans un espace lisse par lequel se distribuent des interconnexions multiples, permettant au philosophe comme nomade intellectuel de penser la complexité du réel dans le mouvement perpétuel qui l'anime.

Par ailleurs, à l'horizon du présent mémoire se profile une ouverture plaidant en faveur d'une actualité et d'une pertinence philosophiques de la question du nomadisme. Il nous semble que le nomadisme puisse jouer un rôle important pour la pratique de la philosophie. C'est que le paradigme nomade transcendantal peut trouver une expression singulièrement stimulante dans le domaine de la philosophie, en renouvellent la systématisme philosophique par l'intermédiaire des notions de perspectivisme et de rationalité dynamique. La pensée nomade trouve à se structurer de façon rigoureuse avec le perspectivisme, la rationalité dynamique et la systématisme ouverte, lesquels illustrent de façon hautement conceptuelle nombre de perspectives abordées tout au long de nos cheminements réflexifs. En guise d'ouverture conclusive, il va s'agir maintenant de mettre en relief et en relation les trois principaux concepts impliqués dans le domaine de la philosophie par le paradigme nomade transcendantal qui a orienté l'ensemble de nos développements.

¹²⁸ WHITE Kenneth, *Déambulations dans l'espace nomade*, p. 23.

Dans sa dimension de ligne de développement du nomadisme, le perspectivisme consiste dans l'affirmation du caractère perspectiviste de toute connaissance et s'inscrit comme l'une des grandes lignes de prolongement de l'image de la pensée nomade. Le réel ne peut être appréhendé que de manière perspective, à partir d'un point de vue singulier. Il n'en résulte pas la perspective d'un relativisme radical tel qu'il se manifeste souvent dans le sens commun. Comme chez Nietzsche et chez Leibniz, le perspectivisme tel que nous le dégageons ici ne signifie pas «à chacun sa vérité», parce que le point de vue est la condition de surgissement d'une vérité dans les choses, non pas le résultat d'une vérité individuelle ou personnelle. C'est par un point de vue déterminé que peut émerger une certaine vérité sur le réel. De sorte que le perspectivisme se pose comme pluralisme des points de vue sur le réel. Mais il ne devient un outil philosophique opératoire qu'à partir du moment où l'affirmation théorique de la multiplicité des points de vue sur le réel se couple à une pratique concrète du nomadisme intellectuel. Ce nomadisme philosophique consiste dans le fait que le sujet pensant désigne, non pas le lieu d'origine des perspectives par lequel s'ouvre l'horizon, mais le point singulier où les séries de multiplicités (les événements ou éccités) s'entrecroisent sur un plan d'immanence.

Or, pour penser au milieu de la complexité de ces agencements de type rhizomatiques, il est nécessaire de développer une rationalité dynamique. Le paradigme nomade n'exclue pas toute forme de rationalité, dans la mesure où les deux écueils que tente de dépasser le nomade intellectuel sont le surrationalisme et le lyrisme du chaos. Au contraire, la pensée nomade permet de penser une rationalité mixte et hybride, faisant appel à de multiples processus d'intellection. Les condamnations systématiques de la raison comme modalité de la pensée froide et aseptisée, au profit de la seule intuition, vont dans le sens d'une uniformisation de la conception de la rationalité. La raison qui prétend épuiser le réel en l'enfermant dans un système clos ne renvoie qu'à une pathologie de la rationalité. Il n'y a pas qu'une seule forme de rationalité, mais de multiples processus d'intelligibilité du réel qui se disent d'une pluralité des rationalités. La raison pure, désengagée du réel et de la vie, est dans ce sens une polarité possible. Il peut y avoir un autre pôle de rationalité, attaché au concret, à la complexité du réel et à son devenir incessant. Avec cette perspective d'une rationalité dynamique, qui intègre plusieurs types d'intellection des choses, il ne s'agit pas d'avoir une prise sur le réel pour le dominer. Il est plutôt question de penser avec la vie, avec le monde, afin de développer une pensée philosophique rationnelle ouverte à ce qui n'est pas du domaine de l'abstraction formelle pure.

Il est alors possible de repenser la notion de système dans le sens d'une systématique ouverte. Si la rationalité philosophique se pense dans le cadre d'une rationalité qui excède le seul rationnel pour s'ouvrir à l'expérience de l'espace, à la sensibilité, à la perception, à l'imagination et à d'autres processus d'intelligibilité, autrement dit si la pensée philosophique se dit de la métaphore des «yeux qui partout se nourrissent», alors une autre conception du concept de système devient possible. Un système n'est pas fatalement quelque chose de clos et d'enfermant. Il peut y avoir des systèmes ouverts, c'est à dire des associations combinatoires d'éléments hétérogènes dont l'existence et la structure dépendent d'une relation avec un dehors. Nous avons approché de tels systèmes ouverts, sous les modalités du réseau et du rhizome. Il n'est alors plus question de système avec un centre fixe, mais d'agencements en interférences perpétuelles établissant des connexions multiples entre les divers éléments qui se distribue dans l'espace lisse de la pensée. Tout cela fait sens avec la rationalité dynamique et le perspectivisme, dans la mesure où un système ouvert se pense par les mouvements d'une rationalité mixte et composite aux croisements des multiples perspectives qui naissent des relations entre les phénomènes. Nous dirons même, pour ouvrir encore les perspectives, que le développement de systèmes ouverts constitue une alternative certaine à l'étouffement de la pensée relatif à l'éparpillement des savoirs en experts et en spécialistes. Les démarches pluridisciplinaires ne suffisent pas au décloisonnement des domaines et à la rencontre des savoirs si les spécialistes ne se rencontrent que ponctuellement sur tels ou tels points sans faire émerger pour chacun une véritable synergie des points de vue. L'enjeu de la rencontre entre les domaines de la science, de l'art et de la philosophie nécessite le développement d'une rationalité nomade, qui n'hésite pas à se déterritorialiser par un deveni-mutant pour nourrir une vie ample de la pensée ainsi qu'une intellection complexe du réel que nous construisons pour habiter le monde.

Index des noms

- Abott (Edwin): 70
Alberti : 81
Apollon : 37
Aristote : 153-54
Atlan (Henri) : 155
Augustin : 75
- Bashô : 122
Bataille (Georges) : 63
Bergson : 62
Berthoz (Alain) : 103
Besse (Jean-Marc) : 96
Blanchot (Maurice) : 63
Bouddha : 57
Braque : 82-83
Brassens (Georges) : 153
- Cues (Nicolas De) : 79-80
- Deleuze (Gilles) : 8, 23, 29-32, 38, 40-41, 46, 51, 56, 58-59, 85-87, 113, 121-25, 139, 140, 143-45, 158, 160-61
Descartes : 4, 9, 12, 17, 22, 34, 40-41, 45, 48, 69, 70, 73, 97, 108, 127, 133, 156
Dionysos : 24, 37, 76, 93, 140
Doron (Jack) : 105-106
Dostoïevski : 26
Duchamp (Marcel) : 148
- Einstein (Albert) : 47, 70
Emerson (Ralph Waldo) : 136
- Feyerabend (Paul) : 53
Fichte : 20, 22
Flaubert (Gustave) : 27
Foucault (Michel) : 56, 59, 63
- Galilée : 4
Ghitti (Jean-Marc) : 92
Guattari (Félix) : 85, 86, 113, 121, 124
Gusdorf (Georges) : 21
- Han Shan : 122
Haar (Michel) : 53
Hegel : 114, 127
Holdërlin : 112
Hume : 16-19
Heidegger (Martin) : 5, 14, 31, 35-36, 39, 52-54, 65, 74, 77-78, 120
- Jamet (Pierre) : 135
Jodorowsky (Alexandro) : 134
- Kant : 15-20, 22, 40, 42, 45, 48, 51, 72, 73, 99-101, 108, 148, 155
- Laplace : 4
- Larnac (Gérard), 30
Leibniz : 16, 46, 91, 167
Lévi-Strauss (Claude) : 127
Locke : 16-17
- Mandelbrot (Benoît) : 13
Mauss (Marcel) : 152
Merleau-Ponty (Maurice) : 31, 48, 79, 81
Musset (Alfred) : 114
Montaigne : 116, 133
Morin (Edgar) : 156
- Newton : 4, 22, 69, 70, 73
Nietzsche : 4, 22-30, 33, 38, 40-46;49, 53, 62-63, 76, 87, 93-94, 106, 114-15, 117, 128-130, 132-33, 137-40, 144, 167
- Pascal : 42, 80, 146, 15
Peirce (Charles. S.) : 149
Picasso (Pablo) : 82-83
Piaget (Jean) : 102
Platon : 4-5, 34-35, 39, 41, 47, 74-75, 82, 108, 114, 140, 153-154, 161
- Regnauld (Hervé) : 69
Rimbaud (Arthur) : 122
Rousseau (Jean-Jacques) : 28
- Sade : 63
Schelling : 22, 23
Schlegel : 22, 23
Schopenhauer : 23, 24
Segalen (Victor) : 122
Serres (Michel) : 74-75, 91-92
Snyder (Gary) : 122
Socrate : 5, 34, 140
Stengers (Isabelle) : 152, 155
Strauss (Erwin) : 96
- Tchouang-Tseu : 122
Thoreau (Henri David) : 122
- Von Uexküll : 102
- Wagner (Richard) : 24, 45
White (Kenneth) : 8, 25, 28, 30-32, 96, 106, 114, 116, 119-125, 127, 129-30, 132-33, 135-36, 144-45, 164, 165
Wolf : 16
Wunenburger (Jean-Jacques) : 118
- Zarathoustra : 25, 87, 94, 115, 138, 140

Bibliographie

AMAR Georges, «Le sens de la terre», in *Cahiers de géopoétique*, Cahier n°1, Trébeurden, Institut International de Géopoétique, Automne 1990.

AXELOS Kostas, *Systématique ouverte*, Paris, Minuit, «Arguments», 1984.

BACHELET Bernard, *L'espace*, Paris, PUF, «Que sais-je?», 1998.

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*, Paris, PUF, Quadrige, 1938.

BERQUE Augustin, *Médiance de milieux en paysage*, Paris, Belin, 2000.

BERTHOZ Alain, *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.

BESSE Jean-Marc, *Voir la terre, Six essais sur le paysage et la géographie*, Actes Sud, ENSP/Centre du paysage, 2000.

BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, NRF, 1969.

BOREIL Jean, *La raison nomade*, Paris, Payot, 1993.

BOUZAR Wadi, *Saisons nomades*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CLAUDOT-HAWAT Hélène (s. dir.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Éditions Paris-Méditerranée, 2002.

DAGOGNET François, *Changement de perspective, Le dedans et le dehors*, Paris, La Table Ronde, «Contretemps», 2002.

DELBARD Olivier, *Les lieux de Kenneth White, Paysage, pensée, poétique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962.

- *Différence et répétition*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1968.

- *Logique du sens*, Paris, Minuit, «Critique», 1969.

- *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

- *Foucault*, Paris, Minuit, «Critique», 1986.

- *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, «Critique», 1988.

- *L'île déserte et autres textes*, Textes et entretiens, 1953-1974, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, «Paradoxe», 2002.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, «Critique», 1980.

- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, «Critique», 1991.

- DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Le livre de poche, 1973.
- *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.
- DETIENNE Marcel, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette Littératures, «Pluriel», 1998.
- ÉLIADE Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983.
- EPES BROWN Joseph, *L'héritage spirituel des Indiens d'Amérique*, trad. de l'américain par Alix de Montal, Éditions du Rocher/Le Mail, 1996.
- FEYERABEND Paul, *Adieu la raison*, trad. de l'anglais par Baudoin Judant, Paris, Seuil, 1989.
- FOUCAULT Michel, «La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, I, 1954-1969, édition établie sous la direction de Daniel Delfert et François Ewald, Gallimard, «NRF», 1994.
- «Le langage de l'espace », in *Dits et écrits*, I, 1954-1969, édition établie sous la direction de Daniel Delfert et François Ewald, Gallimard, «NRF», 1994.
- GHITTI Jean-Marc, *La parole et le lieu, Topique de l'inspiration*, Paris, Minit, 1998.
- GLEICK James, *La théorie du chaos, Vers une nouvelle science*, trad. de l'anglais par Christian Jeanmougin, Paris, Flammarion, 1991.
- GUSDORF Georges, *Le romantisme*, tome II, Paris, Payot, 1993
- HAAR Michel, *Le chant de la Terre*, Paris, L'Herne, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, TEL, 1958.
- *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxrois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1966 pour *Questions III* et 1976 pour les séminaires et *Questions IV*.
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- KANT, *Critique de la raison pure*, édition publiée par Ferdinand Alquié (s. dir.), trad. de l'allemand par A. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 1980.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.
- LARNAC Gérard, *La tentation des dehors, Petit traité d'ontologie nomade*, Paris, Ellipses, «Polis», 1999.
- JAMET Pierre, *Le local et le global dans l'œuvre de Kenneth White, Monachos et Cosmos*, Paris, L'Harmattan, «L'aire anglophone», 2002.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1952.

- *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.

MARTIN Jean-Clet, *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993.

MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, « Communication et complexité », 1990.

NIETZSCHE, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. de Nils Gascuel, Paris, Babel, 1997.

- *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. de Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 1975.

- *Humain trop humain*, I et II, trad. de A.-M. Desrousseaux et Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

- *Aurore*, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, «Classiques de la philosophie», 1983.

- *Le gai savoir*, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

- *Par delà le bien et le mal*, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

- *Le crépuscule des idoles*, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

- *La généalogie de la morale*, trad. de Henri Albert révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993

- *Ecce homo*, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1993.

PASCAL, *Pensées*, d'après le texte établi par Léon Brunschwig pour Hachette en 1897, Garnier-Flammarion, 1976.

PEIRCE Charles, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deladalle, Paris, Seuil, 1978.

PIAGET Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1936.

PLATON, *Le sophiste*, trad. par Léon Robin, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La pléiade, 1959.

- *Le politique* trad. par Léon Robin, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La pléiade, 1959.

- *Philèbe*, trad. par Léon Robin, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La pléiade, 1959.

POWYS John Cowper, *Apologie des sens*, Paris, Poche, 1977.

REGNAULD Hervé, *L'espace, une vue de l'esprit ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, «Espace et Territoires», 1998.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

SERRES Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1968.

- *La distribution, Hermès IV*, Paris, Minuit, « Critique », 1977

- *Le passage du nord-ouest, Hermès V*, Paris, Minuit, « Critique », 1980.

- *Atlas*, Paris, Julliard, 1994.

SNYDER Gary, *La pratique sauvage, Essais en liberté pour une nouvelle écologie*, trad. de l'américain par Olivier Delbard, Paris, Éditions du Rocher, 1999.

STENGERS Isabelle (s. dir.), *D'une science à l'autre, Des concepts nomades*, Paris, Seuil, «Science ouverte», 1988.

STEWART Ian, *Dieu joue-t-il aux dés ? , Les mathématiques du chaos*, trad. de l'anglais par Marianne Robert et Marcel Filoche, Paris, Flammarion, «Champs», 1992.

TCHOUANG-TSEU, *Aphorismes*, recueillis et présentés par Marc de Smedt, Paris, Albin Michel, «Spiritualités vivantes», 1986.

TRINH XUAN THUAN, *Le chaos et l'harmonie, La fabrication du réel*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1998.

WATTS Alan, *La philosophie du Tao*, trad. de l'américain par Blandine Roques, Paris, Éditions du rocher, 2000.

WHITE Kenneth, *La figure du dehors*, Paris, Grasset, 1982.

- *L'Esprit nomade*, Paris, Grasset, 1987.

- *Le Plateau de l'Albatros, Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset, 1994.

- *Déambulations dans l'espace nomade*, Crestet Centre d'Art, Actes Sud, 1995.

WINNICOTT Donald Woods, *Jeu et réalité, L'espace potentiel*, trad. de l'anglais par Claude Monod et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 1975.

WUNENBURGER Jean-Jacques: - *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990.

- « Le pli et la phase, vers un monde en résonance », in *Cahiers de Géopoétique*, n° 4, Trébeurden, Institut International de Géopoétique, 1994.

WUNENBURGER Jean-Jacques (s. dir.) , *Autour de Kenneth White, Espace, Pensée, Poétique*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, Collection « Figures Libres », 1996.

Ouvrages collectifs, revues, articles

Cahiers de Géopoétique, n° 4, Institut International de Géopoétique, Trébeurden, 1994.

Le monde ouvert de Kenneth White, Essais et témoignages réunis par Michèle Duclos, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995.

Le sens du lieu, Recueil 5, Bruxelles, Ousia, 1996.

Lire l'espace, Recueil 6, Bruxelles, Ousia, 1996.

La physique et la terre, Henri-Claude Nataf et Joël Sommeria (s. dir.), Paris, Belin, 2000.

«Ordre et désordre», in *La Recherche*, Hors-série n° 9, novembre-décembre 2002.

«La Terre», in *La Recherche*, Hors-série, avril-juin 2003.

Table des matières

<i>Introduction</i>	p. 3
Première partie : Pistes méthodologiques	p. 11
<i>Préambule : Pourquoi parler de pistes ?</i>	p. 12
I- Généalogie de la pensée nomade	p. 15
<i>A- Les nomades de la Critique de la raison pure</i>	p. 15
<i>B- L'aurore de la pensée romantique</i>	p. 19
<i>C- La brèche nietzschéenne</i>	p. 22
<i>D- La pensée nomade dans le sillage post-moderne de Nietzsche</i>	p. 28
II- La question de la pensée	p. 33
<i>A- La pensée en question</i>	p. 33
<i>B- L'image de la pensée et son élément : ce qui donne à penser</i>	p. 37
<i>C- Première esquisse de la pensée nomade : vie, pensée, création</i>	p. 41
III- Le cercle de surgissement des pensées	p. 45
<i>A- La corporéité de la pensée</i>	p. 46
<i>B- La Stimmung ou tonalité affective</i>	p. 50
Deuxième partie : Penser l'espace	p. 55
<i>Préambule : La pensée du dehors</i>	p. 56
I- L'espace	p. 64
<i>A- Petite histoire des conceptions de l'espace</i>	p. 66
<i>B- Globalité, indéfinité et ouverture : l'horizon du monde</i>	p. 74
<i>C- Atopie et indétermination : de l'horizon vers le milieu</i>	p. 79
II- Le lieu	p. 86
<i>A- Pensée du lieu : topique et tropismes</i>	p. 87
<i>B- Paysage et géographie de l'esprit</i>	p. 92

III- Vers un schématisme spatial	p. 98
<i>A- La psyché cartographique</i>	p. 102
<i>B- Imagerie spatiale, visualisation et plan d'agencement</i>	p. 107
Troisième partie : Le paradigme nomade	p. 111
<i>Préambule : Le tiers-reliant écologique</i>	p. 112
I- Le nomadisme intellectuel	p. 121
<i>A- Approches du nomade intellectuel</i>	p. 123
<i>B- Du nihilisme accompli au logos érotique</i>	p. 128
1- Le nihilisme du nomade intellectuel.....	p. 129
2- La dimension «érotologique» du nomadisme intellectuel.....	p. 134
<i>C- Personnage conceptuel et figures nomades</i>	p. 138
II- Le paradigme nomade transcendantal	p. 145
<i>A- Le schématisme du mouvement</i>	p. 147
1- Déplacements.....	p. 148
2- Glissements.....	p. 149
3- Concepts nomades et transversalité.....	p. 151
<i>B- Paradigme de la complexité</i>	p. 153
1- Introduction à la complexité.....	p. 155
2- Le jeu anormal de la pensée nomade.....	p. 157
3- Le schème du réseau : mélange et tissage.....	p. 159
Conclusion en forme d'ouverture	p. 163
Index des noms.....	p. 169
Bibliographie.....	p. 170
Table des matières.....	p. 175