



HAL
open science

Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie

Baptiste Morizot

► **To cite this version:**

Baptiste Morizot. Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie. P. Broggi; M. Carbone; L. Turarbek. La géophilosophie de Gilles Deleuze, Mimesis-France, 2012, 978-8857510538. hal-01476141

HAL Id: hal-01476141

<https://hal.science/hal-01476141v1>

Submitted on 24 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Penser le concept comme carte

Une pratique deleuzienne de la philosophie¹

Baptiste Morizot

I. Pour quoi des concepts ?

« Et l'on reviendra toujours à la question de savoir à quoi sert cette activité de créer des concepts, telle qu'elle se différencie de l'activité scientifique ou artistique : pourquoi faut-il créer des concepts, et toujours de nouveaux concepts, sous quelle nécessité, à quel usage ? Pour quoi faire ?² »

Cette citation constitue le point de départ de notre réflexion. Ce texte se présente comme une énigme. Les auteurs ne répondent pas explicitement aux questions posées, ils passent à autre chose, comme s'ils esquaivaient le défi de prendre cette tâche de front. On pourrait supposer qu'il faut chercher la réponse dans l'usage constant qu'ils font des concepts. La réponse qu'on voudrait proposer consiste à poser l'hypothèse que l'usage du concept renvoie à une double nécessité vitale, dont on trouve la formulation dans la conclusion de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

I.1 Le double cri de Deleuze

En suivant l'usage deleuzien de cette notion, on analysera cette nécessité sous forme de cri. A la question de l'usage et de la nécessité des concepts, Deleuze répond par un double cri. Celui-ci surgit dans la conclusion de l'ouvrage, en deux temps successifs.

« Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos ».

« C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées³ ».

Il faudrait créer des concepts pour nous protéger du chaos. La violence du chaos, évoqué ici par Deleuze, n'est ni physique, ni létale : elle se caractérise bien plutôt par un égarement. On peut diagnostiquer l'effet de ce chaos comme panique du labyrinthe. Le labyrinthe constitue un

¹ On tient à remercier Estelle Zhong, pour sa lecture patiente et son sens de la synthèse, qui ont permis de faire converger des flux de pensée disparates en cet article.

² Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit (Poche), 2005, p. 14 (désormais *Qpb. ?*).

³ *Idem*, p. 189.

dispositif horizontal, muni d'embranchements, d'impasses et de fausses pistes, destiné à perdre ou à ralentir celui qui cherche à s'y déplacer. Le tracé du labyrinthe est difficile à suivre et à saisir dans sa globalité. Le labyrinthe produit par le chaos est bien particulier : il n'impose pas un tracé avec des impasses prévisibles, mais il ne génère des formes que trop peu de temps pour qu'on s'y retrouve, les formes changent à toute vitesse, si bien qu'on est déboussolé par l'inexistence de repères constants plutôt que par les impasses réelles.

Le risque consiste en la rencontre d'un aléa et d'un enjeu. Si le risque imposé par le chaos consiste en un égarement, l'outil qui permet de s'en protéger doit consister une carte. Selon cette hypothèse, le concept fonctionnerait comme une carte pour s'orienter dans le labyrinthe de l'expérience, océan de la dissemblance, chaos deleuzien. S'orienter signifie d'abord produire un système de coordonnées, des points cardinaux, pour constituer des repères minimaux permettant de tracer des trajets vers des objectifs évalués comme bons, pour explorer/expérimenter, c'est-à-dire tracer des lignes de fuite. Le concept comme carte fonctionnerait comme un protocole d'expérimentation vitale, permettant de ne pas « déstratifier à la sauvage⁴ » dans une expérimentation tous azimuts.

Néanmoins la carte ne doit pas se substituer à l'expérience⁵, ou servir à la figer. En effet la carte comme représentation unique, substituée au chaos, est elle aussi un danger, peut-être plus imminent : elle constitue une opinion.

« On dirait que la lutte contre le chaos ne va pas sans affinité avec l'ennemi, parce que notre lutte se développe et prend plus d'importance, contre l'opinion qui prétendait pourtant nous protéger du chaos lui-même⁶ ».

En effet, dans un deuxième temps, l'opinion se substitue au chaos en lui surimposant des idées molaires, « grosses comme des dents creuses⁷ » : il s'agit en un sens de la définition de la

⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 280.

⁵ Le concept d'expérience qui est convoqué ici peut être assimilé au concept deweyen d'expérience, tel qu'il est défini au chapitre 4 de *Reconstruction en philosophie*, (trad. Di Mascio P.), *Œuvres philosophiques I*, Pau, PUP/Farrago/Éd. Léo Scherer, 2003 [1920] p. 92 : « L'organisme agit en accord avec sa nature sur son environnement. Il subit en retour les changements produits par l'environnement sur l'organisme : c'est l'expérience. » Ce concept est analysé par Roberto Fréga dans *Pensée, expérience, pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006, qui propose une équation entre expérience et pratique, équation qui élargit considérablement le champ de la pratique, désormais conçue comme champ d'expérience du vivant, qui comprend aussi bien ce que la tradition philosophique grecque assimile à la théorie qu'à la pratique, déboutant cette distinction.

⁶ *Qpb*, ?, p. 191.

⁷ cf. Deleuze, « Sur les nouveaux philosophes », entretien publié comme supplément au n°24 de la revue bimestrielle Minuit, mai 1977.

bêtise. Or chez Deleuze la conception de la philosophie comme lutte contre la bêtise redouble la conception de la pensée comme ombrelle pour se protéger du chaos.

Le double cri de Deleuze pourrait alors être formulé ainsi : nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos, et des lignes de fuite pour lutter contre la bêtise !

On notera l'ambiguïté de ce double cri : il relève en partie de la double contrainte, ou *double bind*, structure de problème qui exige des solutions contradictoires, qualifiée par Searles d' « effort pour rendre l'autre fou⁸ ». En tant que tel, il exige un instrument très spécifique, à même de résoudre ce double problème contradictoire. Si nous avons déterminé que cet instrument, ou cette arme, est le concept, il reste néanmoins à déterminer le statut technique de cet objet.

Notre hypothèse de recherche est que l'arme pour ces deux luttes conjointes, la solution technique à ce double problème, consiste en la création et l'utilisation des concepts comme des *cartes plurielles, métastables*, fabriquées pour résoudre des problèmes vitaux, indifféremment théoriques ou pratiques.

I.2 L'origine de notre hypothèse : quelle résolution de problèmes ?

Il s'agit de déplier le raisonnement abductif à l'origine de cette hypothèse, pour localiser son origine dans la théorie deleuzienne du concept. Chez Deleuze, le concept revêt une fonction bien précise :

« Même en philosophie on ne crée de concepts qu'en fonction de problèmes qu'on estime mal vus ou mal posés⁹ ».

Le concept sert à *poser* et résoudre un problème et il est relatif au problème qu'il est censé résoudre. Le concept impose les conditions d'un nouveau problème et permet d'orienter une expérimentation résolutive en lui. Que signifie le fait qu'un concept ait pour fonction de résoudre un problème ? Prenons pour modèle le fonctionnement du concept d' « autrui » analysés par Deleuze, dans le chapitre 1 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Dans un premier temps, le concept d'autrui permet de reconfigurer le champ perceptif :

« Autrui, n'étant plus un sujet de champ ni un objet dans le champ, va être la condition sous laquelle se redistribue non seulement l'objet et le sujet, mais la figure et le fond, les marges et le centre, le mobile et le repère [...] ¹⁰ ».

⁸ cf. Harold Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, Paris, Gallimard, 2003.

⁹ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 22.

¹⁰ *Idem*, p. 24.

La mise en place du nouveau concept induit donc une restructuration du champ perceptif comme espace transcendantal¹¹, en déplaçant les frontières et les découpages antérieurs.

« La création d'un concept d'Autrui avec telle composante va entraîner la création d'un nouveau concept d'espace perceptif [...] ¹² ».

Dans un second temps, le concept d'autrui permet de ne pas se « cogner dans les choses » :

« Si ce concept ne fonctionnait pas dans le champ perceptif, les transitions et les inversions deviendraient incompréhensibles, et nous ne cesserions de nous cogner contre les choses, le possible ayant disparu¹³ ».

C'est parce que le concept d'autrui fonctionne dans le champ perceptif que nous ne « nous cognons pas ». Sans ce concept¹⁴, nous sommes aveugles, confrontés au labyrinthe. Le concept chez Deleuze s'assimile à un outil résolveur, idée fameuse présente sous forme de métaphore dans un entretien avec Michel Foucault¹⁵, où il est question de la théorie comme une boîte à outils. Or le type d'outil ou d'instrument qui semble caractériser le fonctionnement du concept d'autrui (découper autrement le champ perceptif et permettre de ne pas se cogner) correspond au fonctionnement d'une carte, fabriquée pour se mouvoir dans l'espace hodologique de l'expérience, qui n'est pas l'espace physique, mais le plan d'immanence.

Selon cette hypothèse, le concept considéré comme une carte serait une solution au chaos et à la bêtise. Vis-à-vis du chaos, il offrirait une organisation métastable et minimale, qui permettrait de s'orienter, garde-fou contre le chaos, pour ne pas « déstratifier à la sauvage¹⁶ ». Vis-à-vis de la bêtise, il fournirait constamment des cartes nouvelles qui se substituent aux doxa stratifiées dans l'image de la pensée : chaque carte neuve ferait passer des frontières et des ponts nouveaux à l'intérieur des ensembles grossiers que sont les idées molaires de la bêtise.

¹¹ Ceci renvoie au nouveau statut de l'espace dans la pratique deleuzienne de la pensée : « L'espace cesse alors d'être un simple objet de réflexion parmi d'autres pour la philosophie. Il devient un schème de pensée, une manière de poser les problèmes et de construire les concepts », cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Cartographie et territoire. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité chez Gilles Deleuze » in *L'Espace Géographique*, t. 39, n°3, p.226.

¹² *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 24.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Il y a cette nuance subtile qui clôt l'argumentation deleuzienne : sans le concept d'autrui, on ne se cognerait pas *vraiment* dans les choses, mais « philosophiquement, il faudrait trouver une autre raison pour laquelle nous ne nous cognons pas [...] ». La philosophie est seconde : on ne se cogne pas de toute façon, mais il faut expliquer pourquoi, donner un schème du monde qui rende ce phénomène intelligible.

¹⁵ cf. « Les intellectuels et le pouvoir », entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze, *L'Arc*, n°49, 1972.

¹⁶ « Le danger est qu'elle franchisse le mur, mais, au lieu de se connecter avec d'autres lignes pour augmenter ses valences, qu'elle tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition », *Mille Plateaux*, *op.cit.*, p.280.

Il convient de préciser dès maintenant l'analogie à laquelle nous procédons. Le concept n'est pas et ne ressemble pas à une carte du point de vue de sa morphologie. C'est du point de vue des opérations que nous estimons qu'il y a analogie. Nous employons le terme d'analogie au sens simondonien, analogie opératoire, qui s'origine dans une réflexion sur la technique¹⁷.

Le concept n'est pas une carte, c'est l'opération de création d'une carte et l'opération d'utilisation d'une carte qui sont analogues à la création et à l'utilisation de concepts. Le concept se fabrique comme une carte – il procède à un nouveau découpage – et fonctionne comme une carte – il fait conquérir un point de vue zénithal, et permet ainsi de s'orienter dans l'expérience. On pourrait situer les points de contact de cette analogie par la distinction biologique de la fonction et du fonctionnement. Un concept et une carte auraient ainsi la même *fonction* – s'orienter au sens d'expérimenter l'espace, d'explorer – et le même *fonctionnement* – découper, relier, rendre visible. Par ailleurs, cette analogie montre sa fécondité dans toute une série de conséquences que nous analyserons, qui permettent d'assoir une conception techniciste du concept : comme la carte, le concept est un objet, comme la carte il est un outil qu'on peut posséder ou non, acquérir ou non. Comme la carte, il est nécessaire de savoir le lire pour l'employer.

Le fait de parvenir à établir une analogie opératoire entre le concept et la carte recouvre un enjeu majeur, qui consiste à proposer un mode de résolution à l'aporie traditionnelle entre la théorie et la pratique. Cette aporie consiste à postuler une coupure radicale entre théorie et pratique, et a pour corollaire le constat de l'ineffectivité de la théorie sur la pratique, et la conception scolastique de la théorie comme fin en soi, idéal anobli de contemplation ou de savoir pour lui-même. Elle est formulée négativement par Marx dans sa critique célèbre :

« Les philosophes ont seulement essayé d'interpréter le monde, ce qui importe, c'est de le changer¹⁸ ».

Si notre hypothèse s'avère viable, la conception d'un usage cartographique du concept renverrait au rang de faux problème l'alternative de Marx.

Car dans cette perspective cartographique, la pensée est *toujours déjà* en train de changer le monde. En effet, si un concept a la même fonction qu'une carte et fonctionne comme elle, cela implique qu'un concept est *directement et nécessairement* pratique, en tant qu'il opère par définition une orientation pratique dans l'expérience. C'est cette orientation qui est alors susceptible de changer

¹⁷ cf. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, par exemple chapitre I, p. 40 pour la critique de l'analogie abstraite de la brique comme fondement du schème hylémorphique aristotélicien.

¹⁸ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, §11.

le monde, en fonction du découpage induit, des frontières et des valeurs qu'il dessine. Mais l'interprétation abstraite et neutre n'est plus une option possible, elle est plutôt le nom qu'on donne aux cartes conservatrices. Désormais nous nous attacherons à préciser cette analogie, au fil du développement de notre hypothèse.

II. Deleuze et la cartographie : activité vitale et pratique non-représentationnelle du savoir¹⁹

II.1 Cartographeur : un problème philosophique et une activité vitale

Le thème de la cartographie est central dans la philosophie de Deleuze ; pour autant, les usages multiples que Deleuze fait du terme « carte » tendent à obscurcir les enjeux de cette thématique²⁰. Ceux-ci sont reconstruits de manière particulièrement convaincante dans l'article de Guillaume Sibertin-Blanc²¹. Dans la perspective qui nous intéresse, on notera que la cartographie dans la pensée de Deleuze apparaît pour qualifier une activité vitale, qui recouvre une conception non représentationnelle et pragmatique du savoir. Celle-ci tend vers cette résolution de l'aporie théorie/pratique qui nous occupe ici.

« Il s'agit d'élaborer une nouvelle manière d'envisager les pratiques. La cartographie [...] est d'abord une activité vitale, impliquée par tout processus pratique, naturel ou culturel, individuel ou collectif ; c'est ensuite une manière de concevoir le régime de savoir impliqué par ces processus²² ».

La cartographie comme activité vitale correspond à un modèle particulier, la cartographie par les vivants de leur manière d'occuper les territoires²³, par leurs pratiques, et par leurs organisations matérielles et symboliques. Ce modèle de la cartographie revient à l'éthologue Jacob Von Uexküll, qui considère une tige de fleurs en superposant plusieurs cartes de milieux dans

¹⁹ Cette formule est proposée par Guillaume Sibertin-Blanc : « le schème cartographique propose ainsi pour Deleuze l'image d'un savoir non-représentationnel », *op. cit.*, p. 227.

²⁰ On évoquera par exemple la distinction entre carte et calque dans « Rhizome », *Mille plateaux* ; le diagramme comme carte des rapports de force dans *Foucault*, Les éditions de Minuit, 2006 (première éditions 1987), Paris, p. 44 ; le problème de la géoanalyse comme « faire la carte de quelqu'un », cours sur l'anti œdipe du 03/06/80, disponible sur le site « Les cours de Gilles Deleuze », <http://www.webdeleuze.com/php/index.html> ; enfin le chapitre IX de *Critique et clinique*, intitulé : « ce que les enfants disent ».

²¹ Cf. note 11 ci-dessus.

²² Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 227.

²³ « Ce sont d'abord les animaux qui cartographient leur milieu, qui y tracent des lignes coutumières, discernent des zones d'habitat, d'abris, de chasse, de réserves alimentaires et de reproduction ». Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 227.

lesquelles ses « connotations perceptives et affectives varient : tours à tour parure décorative dans le milieu d'une jeune fille, aliment dans celui d'une vache, chemin dans celui d'une fourmi, pompe de matériaux de construction dans celui d'une larve de cigale²⁴ ».

II.2 La cartographie deleuzienne, pratique non-représentationnelle du savoir

La cartographie comme activité vitale ne renvoie donc pas à un modèle du savoir cantonné à la rationalité ou à la conscience humaine, mais à une pratique du savoir qui trouve son origine dans le vivant, et dont les moyens cognitifs humains sont une modalité spécifique : la représentation qui les caractérise (le concept comme *représentation correspondant à une chose*) n'est qu'un moyen de cette pratique vitale du savoir, qui s'illusionne lorsqu'elle s'érige en fin du savoir lui-même. En effet, cette pratique du savoir que constitue la cartographie n'est pas représentationnelle par essence, mais pragmatique.

« La carte livre une figure pragmatiste du savoir [...] Elle n'est pas un moyen de reproduire une réalité supposée préexistante, mais un opérateur d'exploration et de découverte créatrice de réalité nouvelle²⁵ ».

Selon Sibertin-Blanc, « le schème cartographique propose ainsi pour Deleuze l'image d'un savoir non-représentationnel²⁶ ». Une conception non-représentationnelle du savoir consiste à ne pas considérer la possession d'une connaissance (idée d'une chose), comme le fait et le but du savoir. Le savoir serait bien plutôt la possession de protocoles d'orientation, d'évaluation et d'action dans et sur l'expérience. Dans *Rhizome*²⁷, la carte est dite « toute entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel²⁸ ». Le mode représentationnel du savoir n'est alors qu'un moyen redoutablement efficace pour ce savoir pragmatique, mais qui ne peut s'ériger comme fin du savoir que dans le cadre d'une illusion scolastique, qui est en dernière instance sociologique. C'est la séparation des tâches qui écarte progressivement en Occident le penseur de toutes les occupations pratiques, pour valoriser l'occupation théorique comme fin en soi, qui induit cette construction idéologique caractéristique de l'« habitus scolastique²⁹ ».

²⁴ Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1984, pp. 97-100.

²⁵ Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 228.

²⁶ *Idem*, p. 227.

²⁷ Cf. note 7 in *Rhizome*, Paris, Editions de Minuit, 1976. (Opuscule paru en 1976, de Deleuze et Guattari dans lequel les auteurs introduisent pour la première fois leur concept de cartographie).

²⁸ *Idem*, p. 20.

²⁹ On trouvera cette analyse dans le chapitre premier des *Méditations pascaliennes*, Pierre Bourdieu, « Critique de la raison scolastique », Paris, Seuil, 1997/2003.

Cette conception non-représentationnelle du savoir renvoie à la question de la référence du concept chez Deleuze. En effet le concept ne représente pas la chose : « Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose³⁰ ». Ainsi, le concept « est autoréférentiel, il se pose en lui-même et pose son objet en même temps qu'il est créé³¹ ». Cette particularité du concept ne relève pas d'un mépris du réel, ou d'une conception artiste du concept³² mais bien plutôt de l'idée que le concept ne découvre pas, mais invente sa référence en la découpant dans l'expérience. Cette idée s'apparente clairement au constructivisme, position assumée par Deleuze en tant que « le constructivisme unit le relatif et l'absolu³³ ». De sorte que la métaphore deleuzienne du concept comme « constellation³⁴ », et non comme carte, nous semble un choix stratégique pour éviter tout malentendu qui reviendrait à considérer la carte comme représentation d'un territoire préexistant. Tenu de défendre l'idée que la référence du concept est l'événement et non la chose, Deleuze ne peut choisir une métaphore qui renverrait au modèle le plus évident de référence à une chose (la carte). Mais précisément, ce qui nous intéresse ici, c'est que cette conception représentationnelle de la carte est erronée. Une analyse technique du *modus operandi* de la fabrication et de l'usage de la carte déboutte cette idée immédiate que la carte *représente* le territoire; c'est ce que les analyses de Christian Jacob³⁵ montrent : nous avons qualifié cette théorie non-représentationnelle de la cartographie de « devenir-concept de la carte ».

III. La double capture entre carte et concept

III.1 Le devenir-concept de la carte

L'analogie qui nous importe ici implique de montrer par quels points la carte a dans son usage un devenir-concept.

³⁰ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 27

³¹ *Ibid.*

³² Frédéric Cossutta, dans un texte de pédagogie du concept évoqué comme crucial par Deleuze et Guattari (*Qph. ?*, p. 17, note 8.) souligne à cet égard une différence entre concept et œuvre d'art : « En effet, si la philosophie, de façon parfois vertigineuse, crée un univers dénotatif, il s'agit toujours d'un univers idéal qui, à la différence de ce qu'engendre l'artiste, n'offre pas un substitut esthétique du visible, mais en propose un schéma d'intelligibilité, et trouve en cela sa légitimité », in *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, p. 41.

³³ *Qph. ?*, p. 27.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cette conception de la carte, qui réfute son rôle de représentation objective et neutre d'un espace, est exposée par Christian Jacob dans *L'empire des cartes, approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.

Nous avons vu précédemment que la cartographie consistait en une conception non-représentationnelle du savoir chez Deleuze. Il convient d'insister sur le fait qu'une carte n'est en aucun cas une *représentation objective et neutre* d'un espace : elle sélectionne, accentue et omet, reconfigure et fabrique un espace pour résoudre des problèmes circonstanciés. De ce point de vue, elle n'est même pas une représentation : elle crée des polarités dans l'expérience de l'espace, qui n'y étaient pas présentes, comme les frontières entre Etats n'existent pas sur le territoire. On prendra pour illustrer cette idée le modèle du portulan.

Les portulans, cartes nautiques méditerranéennes - la première connue, carte pisane, date de 1290 - sont à la fois des textes décrivant les côtes et les ports, et des cartes nautiques peintes sur parchemin, avec le repérage des îles, des abris et des amers qui permettent de reconnaître un rivage. Christian Jacob isole en ces termes le mode d'existence caractéristique de la carte, bien visible dans le portulan « la carte n'est pas un objet, mais une fonction. Médiation, interface, elle est un reste occulté³⁶ ».

Ainsi, le portulan signé en 1563 par Giacomo de Maggiolo, maître des cartes de navigation comme son père et pensionné par le Sénat de Gênes, consiste en une carte nautique servant essentiellement à repérer les ports et connaître les dangers qui pouvaient les entourer : courants, haut-fond, affleurements rocheux. Sur les portulans étaient dessinés seulement les détails relatifs à ce qui avait de l'importance pour la navigation. La richesse des informations se limite à la frange étroite où s'alignent perpendiculairement les noms des ports, tandis que l'intérieur reste d'abord vide, comme s'il s'agissait d'une zone vierge. Comme le souligne Jacob, « la carte matérialise une vue de l'esprit plus qu'une image du réel »³⁷. En toile de fond se développe un réseau de lignes géométriques appelé le marteloire, différent du quadrillage des parallèles et des méridiens. Ces lignes de rhumbs issues des roses des vents ne servent pas à mesurer l'espace, mais permettent aux marins de voir les angles de route pour se diriger plus facilement à cap constant, avec la règle, le compas et surtout la boussole. La carte est ainsi « un modèle intelligible, dispositif à lire, à interpréter, à interroger autant qu'à voir »³⁸.

Ainsi celui qui voudrait s'orienter dans le territoire ne peut rien. Cela va plus loin : le portulan manifeste surtout des déformations géodésiques, des anamorphoses : la représentation de l'espace physique fait grossir les détails recherchés. Les voies navigables qui s'enfoncent dans le territoire prennent une proportion gigantesque, comme si la terre était striée de fleuves et rivières très rapprochés ; au point qu'ils accaparent le littoral, qui se transforme en delta du Nil ou du Gange.

³⁶ *Idem*, p. 29.

³⁷ *Idem*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*

C'est donc bien un espace vécu de marin qui est représenté, un espace hodologique au sens que Kurt Lewin donne à ce terme. La carte dessine les espaces mentaux, les espaces problématiques des gens qui ont à s'orienter parmi les problèmes de leur mode d'existence spécifique. De ce point de vue prend sens la formule de Jacob : « La carte est un moyen de concevoir, d'articuler et de structurer le monde humain³⁹ ».

III.2 Le survol comme devenir-carte du concept

Nous avons vu par quels points la carte a dans son usage un devenir-concept ; celui-ci a pour corollaire un devenir-carte du concept. Le devenir-carte du concept est latent dans la définition deleuzienne du concept : il est replié dans la notion de « survol », inventée par le philosophe Raymond Ruyer, notion qui structure la définition deleuzienne.

Dans le premier chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari définissent le concept par : « l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie⁴⁰ ».

Cette définition est intéressante à plusieurs niveaux, d'abord par ce qu'elle évite : la définition du concept est un exercice canonique de la philosophie et on sait que depuis Kant, ces définitions passent toujours par le biais de la synthèse.⁴¹

La définition deleuzienne opère deux subversions depuis la perspective classique. D'abord elle semble écarter la définition du concept comme synthèse. Ensuite elle semble négliger la dimension référentielle du concept (le concept est dit « autoréférentiel »).

Enfin cette définition se caractérise par trois formules assez énigmatiques. L'« inséparabilité des composantes hétérogènes » est une idée assez intelligible par le biais de la conception des multiplicités intensives que Deleuze reprend à Bergson. En revanche, deux autres formules qui semblent cruciales restent plus obscures. En « survol absolu », et « à vitesse infinie ». Deleuze dit plus loin quelques mots du survol : « le survol est l'état du concept ou son infinité propre ». C'est dans une note⁴² que l'origine de l'idée de survol est citée: elle renvoie au texte de Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*⁴³, aux chapitres 9 à 11.

³⁹ *Idem*, p. 45.

⁴⁰ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 26.

⁴¹ Pour plus de précision, voir Kant, *Logique*, I, « Doctrine générale des éléments », Chapitre premier: « Des concepts », Paris, Vrin, 1966, Trad. Guillermit ; voir aussi *Kant Lexicon* de Eisler aux entrées « concept » et « synthèse ».

⁴² *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 26, note.

⁴³ Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952.

C'est à ce concept de survol absolu que l'on va s'intéresser dans la mesure où il permet de penser ce qu'on a qualifié de devenir-carte du concept.

Le survol chez Ruyer

Le concept de survol apparaît au neuvième chapitre de *Néo-finalisme*. Il a pour fonction de rendre intelligible le mode d'existence du sujet vivant pensant vis-à-vis de son champ d'existence. Ce mode de rapport du vivant pensant à son « domaine absolu » est « métaphorisé » (selon la formule de Ruyer) par le survol. La première explicitation du concept de survol passe par l'image d'un œil voyant un espace : une table constituée de carrés blancs et de carrés noirs. Si l'œil était posé sur la table, il ne verrait pas de table, mais un assemblage hétérogène de carrés différents, un espace *partes extra partes*, où les formes sont contiguës sans posséder la moindre unité. Par contre, l'œil en position de survol au-dessus de la table voit une table unifiée. On reconnaît ici une thèse de la *Gestalt Theorie*. Et de manière plus profonde et insidieuse, on reconnaît la problématique kantienne de la synthèse.

Le survol caractérise ainsi: « la conscience active et dynamique, organisatrice des structures spatio-temporelles qui lui sont données dans son champ de survol⁴⁴ ». Le caractère actif du survol en fait un processus dynamique d'unification et de distinction exposé nettement dans sa fonction : « elle organise ou améliore l'organisation des formes-structures dans le champ⁴⁵ ». La dimension synthétique de cette fonction n'est pas négligeable, bien qu'elle ne soit pas exclusive :

« Les objets vus ne sont plus les uns à côté des autres comme les objets matériels, ils font partie d'un système unitaire, qui agit unitairement. Croire que les objets vus vont continuer à exister et à agir comme des objets matériels [...]c'est dissocier arbitrairement le mode d'existence de la conscience et son mode d'agir, alors que le mode d'existence n'est qu'un abstrait du mode d'agir⁴⁶».

L'image du survol possède avant tout une fonction pédagogique : elle tend à faire voir, à faire expérimenter, à partir de l'analogie de la vision de surplomb, le mode d'existence de la conscience vivante. Ruyer la formule ainsi :

« Le Je, où l'unité consciente quelle qu'elle soit, a l'impression vive de survoler ce champ de conscience comme s'il l'observait du dehors⁴⁷ ». (Nous soulignons).

Pour autant, et Ruyer le souligne, « le survol du « je » est purement métaphorique⁴⁸ ». Comme « la surveillance du je⁴⁹ ».

⁴⁴ *Idem*, p.104.

⁴⁵ *Idem*, p.105.

⁴⁶ *Idem*, p.131.

⁴⁷ *Idem*, p.102.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

Cette métaphorisation est un artifice pour permettre une intelligibilité du phénomène, car en dernière instance, le survol a un caractère non spatial, c'est une métaphore spatialisante qui renvoie à un phénomène transcendantal, et pas seulement perceptif. Le survol est infrastructural à la perception, parce qu'il est « absolu ».

« Il est souvent inévitable [...] de personnifier « l'unité survolante » d'un domaine absolu, de réaliser le dédoublement de l'unité d'une part et de la multiplicité d'autre part. Mais il faut se rappeler toujours qu'il ne s'agit là que de métaphores, puisque le survol est entre guillemets « absolu », sans « distance »⁵⁰.

Cette citation nous permet de comprendre le sens de la formule deleuzienne « point en survol absolu » présente dans la définition du concept, et qu'on disait. Absolu signifie ici simplement : sans distance dans l'unité entre survolant et survolé. Absolu s'oppose à relatif, relatif signifie relatif à une distance. Un survol absolu est un survol sans distance.

Pour parler rigoureusement : « je et domaine forment un ensemble indissociable qui *est* surveillance active⁵¹ ».

Donc il n'y a pas d'entité survolante et d'entité survolée : il y a un *état de survol*, qui caractérise l'unité attentive du vivant pensant et de son domaine d'existence, qui ne lui est pas extérieur, puisqu'il est toujours organisé par le vivant pensant.

Le survol absolu caractérise l'activité constante et diffuse de la synthèse qui est une spécificité du vivant chez Ruyer, redoublée par la conscience dans le cas du vivant pensant qu'est l'homme.

Le survol absolu localise le vivant pensant au-dessus du labyrinthe de son domaine d'existence, en lui donnant la capacité de l'organiser, et de s'y orienter. Sans lui, il n'y aurait que le disparate des choses jeté en désordre dans le champ du regard, comme dans le champ de la pensée.

C'est ce qui permet de rendre compte par exemple « qu'un homme peut comprendre comme un tout unique une longue phrase ou le mot important, qui donne rétrospectivement la clé du sens total, est rejeté à la fin⁵² ».

Car chez Ruyer, le survol absolu est spatial autant que temporel, c'est ainsi ce qui permet d'appréhender une mélodie comme totalité, alors même que sa survenue dans l'expérience est toujours processuelle. Le survol absolu est le mode d'existence qui caractérise l'organisation active, finalisée et constante, du monde ambiant par le vivant pensant.

⁵⁰ *Idem*, p.128. Cette idée renvoie à la figure 25 de la page 103 : le troisième œil est mythique. Cela signifie que le survol ne constitue pas un point de vue transcendant, un œil de Dieu, un troisième œil : il reste à la surface des choses, à la mesure des choses.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Idem*, p.121.

La reconceptualisation de la synthèse

Dans une perspective gnoséologique, on peut penser l'idée de survol absolu comme une reconceptualisation, subvertie en plusieurs points, de l'idée de synthèse comme fondement du concept chez Kant. Pour autant il faut souligner que le concept de survol n'a pas pour fonction chez Ruyer de théoriser ce qu'est un concept. Néanmoins, explicitant l'activité de l'esprit, il se manifeste comme son activité constante et diffuse, dont la création conceptuelle peut être considérée comme une forme ponctuelle et saillante.

Analysons les points par lesquels le concept de survol subvertit la synthèse kantienne. D'abord le survol correspond à la synthèse en ce qu'ils sont tous les deux des activités diffuses et constantes du sujet. Et de ce point de vue le parallèle entre Kant et Ruyer est évident dans l'utilisation constante que fait Ruyer du « je », comme sujet quasi transcendantal. Les différences sont multiples : on peut accorder, même si ce point est sujet à débat, que du point de vue d'une action ponctuelle, la synthèse est passive chez Kant ; à l'inverse elle est active et individuelle chez Ruyer. La synthèse est nécessaire et universelle chez Kant, elle est plurielle et relative aux fins du vivant pensant chez Ruyer. La synthèse a un fondement idéaliste chez Kant, mais un fonctionnement constructiviste chez Ruyer.

C'est par ce détour que l'on retrouve la définition traditionnelle du concept dans la définition deleuzienne, repliée dans le terme de survol. Définir le concept par le survol constitue une subversion de la synthèse kantienne : une subversion constructiviste, vitalisée, pluralisée, désamorçant toute forme de transcendance. Cela constitue une nouvelle manière pour Deleuze de subvertir un pan du kantisme. Néanmoins la subversion implique aussi un lien de parenté fondamental.

Cette forme subvertie de la synthèse est une des clés de la logique empiriste des relations qui rend le modèle cartographique si crucial pour Deleuze :

« Contrairement à la théorie classique de l'espace qui ne possède pas d'activité de synthèse propre, la logique empiriste des relations, dont la cartographie constitue pour Deleuze l'instance pratique et sensible, impose au contraire de reconnaître une activité synthétique propre au processus de spécialisation à l'œuvre dans la vie organique comme dans la vie psychique, sociale, et historique⁵³ ».

En effet, le problème n'est pas de se passer de la synthèse, mais de penser une activité synthétique généralisée, finie, plurielle, et sans surplomb. La pensée comme activité cartographique constante ne trahit pas « une absence de synthèse des éléments ou des parties,

⁵³ Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 228.

mais exprime la récusation de tout principe de synthèse qui serait garanti « en amont », « en deçà » des actes qui les construisent localement⁵⁴ ».

Si le concept de survol constitue une synthèse subvertie, c'est que le survol est toujours absolu, c'est-à-dire sans distance, sans surplomb réel, sans verticalité. Il ne constitue jamais un point de vue divin, une transcendance, car il est toujours fini, relatif à un problème vital, a posteriori, condition de possibilité d'une expérience réelle. Surtout, il est toujours constitué et utilisé à la surface des choses. Ce qui séduit Deleuze dans le concept de Ruyer, c'est cette idée que le survol n'est pas un éclairage, mais un mode de liaison primitif des choses en fonction d'une fin⁵⁵. Deleuze dira « survol à ras des choses ». C'est ainsi que fonctionne la carte : le surplomb qu'elle donne sur l'espace est fictif. On lit toujours la carte/concept à la surface des choses, les deux pieds sur terre, comme une chose parmi les choses, au milieu du labyrinthe de l'expérience ; et pas comme le regard de dieu en surplomb au-dessus des choses sensibles. De plus il y a toujours plusieurs cartes possibles, autant que de manières possibles de poser le problème, qui rendent justice à la contingence du réel. C'est ce qui caractérise le fait de « vivre et penser en cartographe ».

« Vivre et penser en cartographe impose de renoncer aux catégories de l'essence, pour promouvoir une analyse sensible à la fois à l'immanence et à la contingence du réel⁵⁶ ».

Comme le dit Ruyer, « le troisième œil est mythique⁵⁷ » : le survol est un point de vue *configurateur d'immanence*, et pas le point de vue de la transcendance. Ce plan de survol sans distance, on peut le comprendre comme le plan d'immanence :

« Un espace qui ne dispose pas de dimension supplémentaire à ce qui se déplace sur sa surface mobile : ni fondation souterraine ni principes céleste, ni structure profonde ni plan d'organisation transcendant⁵⁸ ».

C'est ce plan qui est l'objet constant des pratiques cartographiques.

Le survol est le mode de fonctionnement de la carte comme du concept : c'est la synthèse sans transcendance. Pourtant la carte permet un *effet de transcendance*, précisément ce qui est nécessaire pour s'orienter. C'est ce que Jacob appelle « l'œil d'Icare » : la carte/concept permet de voir : « ce que nul œil humain ne pourra jamais observer⁵⁹ ». Elle constitue un dispositif immanent

⁵⁴ *Idem*, p. 229.

⁵⁵ « Le survol ne se rapporte pas aux objets matériels disparates comme un éclairage ». C'est « la présence d'un mode de liaison primaire, qui existe subjectivement comme domaine absolu, et se manifeste objectivement comme équipotentialité », *Idem*, p. 130

⁵⁶ Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 228.

⁵⁷ Ruyer, *op.cit.*, p. 103.

⁵⁸ Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 226.

⁵⁹ Christian Jacob, *op.cit.*, p. 9.

qui configure et rend visible. Elle hausse le regard juste au-dessus des murs du labyrinthe, pour permettre de s'y orienter.

On saisit ici la fécondité du geste de Deleuze qui consiste à définir le concept par la notion de survol chez Ruyer : car le survol permet de penser dans le concept ce mode de liaison primaire qui unit les composantes hétérogènes, et configure la perception et la conception des données sensibles. Le concept produit la même unité du disparate que le survol.

Utiliser un concept, créer un concept, c'est expérimenter le mode d'existence caractéristique du survol absolu, qui organise et structure activement le domaine d'existence : il découpe dans le plan d'immanence des entités nouvelles effectives. Le concept est une seconde vue, une double vue, c'est-à-dire un point de vue zénithal pris sur le monde sensible – il fonctionne comme une carte. L'utilisation du concept active ce mode d'existence qu'est le survol, mode d'existence caractéristique du vivant pensant.

IV. Fonction critique et fonction clinique du concept comme carte

III.1 Fonction critique : redécouper le plan d'immanence

Il s'agit désormais de définir dans sa précision technique le *modus operandi* du concept/carte. Pour cela, revenons à l'analyse deleuzienne du concept philosophique. Son opération est décrite ainsi : « Chaque concept opère un nouveau découpage⁶⁰ ».

Or le découpage de l'espace est précisément le fonctionnement de la création cartographique.

La carte comme le concept a une fonction critique au sens étymologique : elle discerne, elle découpe des espaces ou des ensembles. C'est de cette manière qu'elle rend visible, par synthèses finies, l'unité entre certains phénomènes, et leur différence d'avec d'autres phénomènes.

Un exemple significatif : la théorie des passions dans la pensée classique. C'est un exercice répandu, auquel chaque philosophe se prête⁶¹. Ces théories des passions consistent à découper le territoire passionnel en passions dites fondamentales, dont les autres deviennent des passions dérivées. Chez Descartes par exemple, l'admiration constitue une « passion primitive », l'estime et le mépris sont des passions dérivées de la première⁶². En fonction des passions déterminées comme primitives ou fondamentales, toute la carte est susceptible de changer. Spinoza fournit

⁶⁰ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 23.

⁶¹ Sur ce point, voir L. Carrau, *Exposition critique de la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza*, Starsbourg, Élibron, 2005.

⁶² *Idem*, p. 34.

une carte des passions qui récuse les autres découpages (par exemple le découpage, qu'on dira rapidement « matérialiste », de l'espace passionnel en plaisir et douleur); il propose une autre carte qui fait passer la frontière cruciale entre joie et tristesse, plaisir et douleur en étant des sous espèces secondaires. Le couple conceptuel joie/tristesse chez Spinoza fonctionne ainsi comme une carte nouvelle qui dessine une frontière radicale entre deux types de passions (d'affections)⁶³. Cette frontière dessine des ponts entre différentes affections que les anciennes cartes des passions considéraient comme de nature et valeur différentes. Par exemple, la pitié devient une modalité de la tristesse, comme la culpabilité, et donc elles ne peuvent être considérées comme des passions bonnes. Car le dispositif cartographique de ce couple fait coïncider cette frontière entre joie et tristesse avec une autre frontière, éthique cette fois, entre passion et action (à l'exception des joie passives), et plus loin entre bon et mauvais, qui se substitue par-là à une carte de la morale, définie par la frontière entre bien et mal. La carte se complexifie ensuite en situant par rapport à joie et tristesse : puissance et impuissance, perfection plus grande et perfection moindre. En dessinant selon une nouvelle manière de poser le problème, la carte invente de nouvelles valeurs, i.e. propose de nouvelles évaluations. L'action éthique se détermine alors par un principe d'orientation différent : il ne s'agit plus de stigmatiser par exemple les passions au profit de la raison, mais de distinguer dans le champ des affections lesquelles sont joyeuses, et méritent d'être suivies et exaltées, lesquelles sont tristes, et méritent d'être fuies ou désamorçées. C'est dire que le concept comme carte ne se contente pas de tracer des ensembles, mais qu'il les polarise axiologiquement, et c'est ce phénomène qui rend possible l'orientation. Non seulement le paysage est redécoupé, mais les pôles de valeur sont redistribués en lui.

La carte fait passer des limites entre les choses, elles ont pour fonction, chaque fois qu'une nouvelle carte est dessinée, de faire voir de nouvelles choses, de récuser les anciennes structurations de l'espace pour imposer un nouveau regard, et ce faisant d'imposer un nouveau problème. « Si un concept est meilleur que le précédent [...] c'est qu'il opère des découpages insolites, apporte un événement qui nous survole⁶⁴ ».

Le concept est un système de saisie par accentuation et omission. Comme la carte, il découpe des ensembles: là on l'on ne voyait qu'une masse homogène, il distingue deux ensembles qu'il est crucial de distinguer : par exemple entre la puissance et le pouvoir selon l'analyse que

⁶³ Le lexique situé dans Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit poche, 2003, pointe le sens de ce déplacement de frontière. On lira avec intérêt dans cette perspective le texte de Maxime Rovere, *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris, CNRS Editions, 2010, qui fait le pari d'une lecture de la philosophie de Spinoza orientée vers les usages.

⁶⁴ *Qph.* ?, p. 32.

Negri fait de Spinoza⁶⁵ ; où dans le phénomène du travail lui-même, où Marx fait apparaître la sous-région du travail aliéné comme modalité délétère du travail. On pose l'hypothèse que chaque concept ou *dispositif conceptuel* est justiciable d'une analyse en termes cartographiques. C'est par commodité d'approche qu'on utilise ici l'analogie entre *le* concept et *la* carte. En effet c'est rarement le concept seul qui constitue une carte, mais le réseau de concepts, qui articule la plupart du temps deux à trois termes par des ponts et des frontières, chacun analysable en éléments qui instituent aussi des ponts, des frontières, des valeurs.

La carte dessine des frontières et des chemins, le concept dessine les limites et des liens. Deleuze utilise ce type de formulations lorsqu'il s'attache à « démonter », comme on démonterait un moteur, le « cogito kantien » : « Espace, temps, je, trois concepts originaux reliés par des ponts qui sont autant de carrefour⁶⁶ ».

Le concept (abréviation pour dispositif ou réseau conceptuel) est une carte et fonctionne comme une carte en ce que dans sa création il a pour fonction de déplacer les limites et les liaisons, les frontières, et les chemins intérieurs, des ensembles structurés que sont les notions molaires du bon sens, ou de la philosophie morte - bêtise, *doxa*, image de la pensée.

C'est toujours pour s'opposer à d'autres cartes/concepts que le concept déplace des frontières. Ainsi, chez Hegel, le concept de « raison dans l'histoire » récuse par exemple la carte platonicienne qui fait passer une frontière entre l'ordre de la raison qui est éternelle, et les phénomènes de l'histoire qui sont contingents. Hegel délimite un territoire où la raison est insérée dans l'histoire, sans opposition, où elle s'y manifeste dans son processus dialectique. La nouvelle carte dessine un territoire différent, aux enjeux géophilosophiques différents, aux règles d'orientation différentes.

On peut prendre comme paradigme du concept comme délinéateur de frontière le geste originel d'Épictète dans le *Manuel*⁶⁷ : dans l'opinion de la Rome du premier siècle de notre ère, c'est-à-dire dans les cartes doxiques, la frontière passe entre honneurs et déshonneurs, richesses et pauvretés, plaisirs et peines. Le geste d'Épictète consiste à ramener ces distinctions au rang de fausses frontières, en ce qu'elles orientent mal dans l'expérience. La seule frontière valable est la frontière entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Épictète dessine une nouvelle carte qui repose sur une nouvelle carte implicite du moi (je ne suis pas ce que je possède, je ne suis pas ma réputation, je ne suis pas mon corps). Dès le moment où la frontière nouvelle

⁶⁵ Voir Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Editions Amsterdam, 2007.

⁶⁶ *Qph.* ?, p. 35.

⁶⁷ Épictète, *Manuel*, Paris, GF Flammarion, 1997.

est tracée, les règles d'orientation changent complètement. Le problème n'est plus de chercher les honneurs contre le déshonneur, la richesse contre la pauvreté, mais d'appliquer toutes ses forces à ce qui dépend de nous, et de négliger parfaitement ce qui ne dépend pas de nous.

On pourrait dessiner cette nouvelle carte sur une feuille. Elle situe des significations et des valeurs par des symboles⁶⁸.

C'est plus que découper d'autres régions dans le *même* espace de l'expérience. C'est, dans sa dimension infrastructurelle, l'espace transcendantal comme plan d'immanence qui est découpé à nouveau frais ; cela implique toujours une critique latente des autres manières de découper l'espace. Prenons par exemple le concept de champ dans la sociologie bourdieusienne⁶⁹ : le découpage de l'espace social en classes (Marx), en individus (Weber), en interactions individuelles, est considéré comme non pertinent pour résoudre les problèmes qui sont pour Bourdieu ceux de la sociologie. Pour voir ce qui se joue dans l'espace social, il faut le découper à nouveaux frais : il faut le découper en champs, et dans chaque champ, voir les pôles purs et les pôles impurs, proches du pouvoir. De ce geste découle toute une série de conséquences théoriques majeures pour la sociologie bourdieusienne. Le découpage en champs est présidé par un nouveau problème, qui est proprement un problème de Bourdieu : rendre manifestes les rapports de force qui déterminent en sous-main les comportements sociaux. On voit dans cet exemple que ce qui préside à la fabrication d'un concept/carte, ce n'est pas un *territoire qu'il faudrait représenter* (l'espace social), mais un *problème qu'il faut résoudre* (comment penser les rapports de force). C'est pourquoi deux cartes/concepts, même si elles semblent baliser le même espace (l'espace social par exemple), ne coïncident jamais vraiment.

On voit ici comment le modèle cartographique du concept permet de penser l'opposition entre des idées : elles ne sont pas des prétendantes, qui luttent pour le statut de vérité exclusive sur le champ de bataille de la métaphysique, et dont la victoire consisterait à être reconnue comme représentation vraie d'une chose, correspondance avec la chose.

Elles s'opposent plutôt comme outils fabriqués à des fins techniques différentes s'opposent, comme deux cartes d'un territoire s'opposent : du point de vue de la pertinence des structures qu'elles dessinent, des objectifs possibles, et des trajets qu'elles proposent pour y parvenir. De leur faculté à nous perdre, ou à nous fournir une voie d'expérimentation vitale.

⁶⁸ On proposera ici l'hypothèse qu'un modèle de cet usage des concepts se trouve dans « l'usage (ou maîtrise) des représentations » stoïcien, en tant que le concept philosophique fonctionne comme un *dogma* qui vient se substituer aux *dogmata* de l'opinion. Voir à cet égard l'introduction de Laurent Jaffro au *Manuel* d'Épictète, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 29.

⁶⁹ Voir à cet égard l'article de Bernard Lahire « Champ, hors-champ, contre-champ », dans l'ouvrage collectif *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 1999.

Une carte a pour fonction de poser autrement un problème. La création de la carte change la formulation d'un problème : elle évacue les trajectoires toutes faites des faux problèmes, des vieilles cartes dogmatiques ou réactionnaires. C'est le moment où elle lutte contre la bêtise. Elle est la solution entre la bêtise et le chaos : organisation métastable et désorganisation des images toutes faites.

Ainsi le fonctionnement cartographique de la création conceptuelle revient à :

- découper des espaces, trace des frontières et des ponts, reconfigurer l'espace de l'expérience
- pondérer axiologiquement les nouveaux ensembles, les nouvelles voies.
- reconfigurer l'espace des problèmes.

III.2. Fonction clinique : s'orienter dans l'expérience

Le concept comme carte a une fonction critique et clinique. Dans sa fonction critique, il dessine des limites et des liens ; dans sa fonction clinique il oriente l'action parmi les nouveaux territoires qu'il dessine - action théorique et pratique. Le concept comme carte fonctionne selon cette injonction : dessine une carte nouvelle, et prends les chemins qu'elle indique. Elle a ainsi pour fonction de créer de nouvelles constellations de sens et ouvrir de nouveaux univers de référence.

La première fonction pratique de la carte consiste à rendre possible le contrôle de l'environnement⁷⁰. Cette fonction du concept/carte trouve son origine dans un trait constitutif de la carte décrit par Christian Jacob.

« La carte, dès son émergence, reflète un trait constitutif de l'activité scientifique : connaître, c'est s'approprier, se représenter, se donner à soi-même à voir [...] Prise de possession conquérante de la réalité à travers son simulacre⁷¹ ».

On retrouve ici une perspective pragmatique sur le concept comme moyen de contrôle de la réalité.

Mais si la fonction du concept consiste à nous orienter dans l'action, ce n'est pas seulement pour contrôler notre environnement. Cette perspective de contrôle *seule* pourrait être qualifiée du point de vue deleuzien de paranoïaque.

⁷⁰ On notera que c'est précisément la fonction pratique de la pensée dans le pragmatisme de William James : les concepts ont pour fonction directe de contrôler l'expérience, cf. l'introduction de Stéphane Madelrieux à William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2007.

⁷¹ Christian Jacob, *op.cit.*, p. 44

Pour le dire autrement, c'est une des fonctions de l'orientation, celle qui permet de nous en sortir avec le chaos. Mais ce n'est qu'une des deux problématiques de l'orientation chez Deleuze. Il faut la redoubler par une perspective schizophrénique.

En fait, les cartes/concepts servent surtout à expérimenter, et pas seulement à contrôler le chaos. De fait elles peuvent servir aux deux, mais seule la première fonction est vitale, l'autre est juste une question de survie quand ça « déstratifie à la sauvage », quand le chaos est trop dangereux. C'est une question de conjoncture.

La première, plus essentielle dans la conjoncture de normalisation dévitalisante qui est la nôtre, est celle qui permet de tracer des lignes de fuite, d'inventer des modes d'existence. « Sur les lignes de fuite, il ne peut plus y avoir qu'une seule chose, l'expérimentation-vie⁷² ».

Le concept/carte dans sa fonction d'orientation permet donc d'arpenter de nouveaux espaces possibles de vie, de connaissances et d'action. Les concepts sont les cartes pour la constitution de mode d'existence, pour l'invention de « nouvelles possibilités de vie » selon la formule de Nietzsche que Deleuze revendique. « La carte concourt à la connexion des champs, au déblocage des corps sans organes, à leur ouverture maximum sur un plan de consistance⁷³ ».

Ce sont les cartes pour des egos expérimentaux, au sens que Kundera donne à cette formule dans *L'art du roman*⁷⁴, et des collectifs expérimentaux. Des cartes, c'est-à-dire non des représentations de l'espace, mais des protocoles d'expérimentation, comme ceux que Deleuze attribue à Kleist dans les *Dialogues*.

« Il n'y a plus l'infini compte rendu des interprétations un peu sales, mais des tracés finis d'expérimentation, des protocoles d'expérience. Kleist et Kafka passaient leur temps à faire des programmes de vie: les programmes ne sont pas des manifestes, encore moins des fantasmes, mais des moyens de repérage pour conduire une expérimentation qui déborde nos capacités de prévoir⁷⁵ ».

Dans cette perspective, une carte, c'est toujours une carte à faire, et pour explorer, et non pas une carte faite, pour savoir où on est.

V. Conclusion

Le problème qui donne sens à cette assimilation du concept à une carte est l'aporie théorie/pratique. On a vu comment le devenir-carte du concept permettait de proposer une solution active à cette aporie. On voudrait détailler pour conclure le mode de pratique

⁷² Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 56.

⁷³ *Rhizome* in *Mille Plateaux*, *op.cit.*, pp. 20-21.

⁷⁴ Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1995.

⁷⁵ *Dialogues*, *op. cit.*, p. 60.

philosophique que cela induit. Il ne s'agit pas de donner une nouvelle définition de la philosophie, mais de thématiser (au sens de rendre explicite) une pratique de la philosophie somme toute assez naturelle. Celle-ci opère en une séquence isolable comme un exercice spirituel. On peut dérouler cette séquence comme suit : en reformulant un problème, le concept reconfigure l'espace transcendantal, c'est-à-dire qu'il transforme la manière de *voir* et de *concevoir*⁷⁶, il propose un nouveau schéma d'intelligibilité plus perspicace pour résoudre le problème qui préside à sa fabrication. En pondérant axiologiquement les nouveaux ensembles, il transforme la manière d'*évaluer* les entités, et les options en présence. En redéfinissant le bon et le mauvais, il transforme la manière d'*agir* dans et sur l'expérience.

C'est ce qu'on pourrait qualifier, selon une métaphore alchimique, de transmutation philosophique : l'usage du concept transfigure en cascade les manières de voir/concevoir/évaluer/agir.

On peut rapporter cette opération aux exercices spirituels antiques, et plus précisément à la « maîtrise des représentations » au sens d'Épictète⁷⁷, dans la mesure où les représentations en question sont des concepts *pondérés axiologiquement*, c'est-à-dire non pas seulement une conception de quelque chose, mais une conception doublée d'une évaluation. Un exemple assez net se trouve dans la formule d'Épicure : « Habitue-toi à la pensée que la mort n'est rien⁷⁸ ». L'opération philosophique correspond ici, en substituant une nouvelle carte/concept de la mort aux anciennes représentations terrifiantes, à en livrer une nouvelle évaluation, qui permet de ne pas la craindre, puisqu'en dernière instance, on ne la croise jamais dans le labyrinthe de l'expérience.

Vivre et penser en cartographe, c'est-à-dire créer et user des concepts comme des cartes, schèmes d'intelligibilité et évaluations, consiste en un usage maîtrisé des représentations. Il consiste à inverser ou déplacer les polarités axiologiques, pour *transformer* la manière de voir et d'évaluer,

⁷⁶ Ce phénomène de transformation du voir est explicité par Frédéric Cossutta : « En lisant un texte philosophique, nous avons l'impression d'être enfermés dans un univers qui construit son propre système de référence à travers la création d'une terminologie abstraite, et en même temps, grâce à l'effort intellectuel de lecture, nous nous y familiarisons, au point que la certitude apparaît qu'il s'agit bien de notre monde, plus effectivement, plus clairement, avec plus de perspicacité que les terminologies communes », in *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, p. 41.

⁷⁷ Cf. note 67 ci-dessus.

⁷⁸ « Maintenant habitue-toi à la pensée que la mort n'est rien pour nous, puisqu'il n'y a de bien et de mal que dans la sensation et que la mort est absence de sensation. [...] Ainsi le mal qui nous effraie le plus, la mort, n'est rien pour nous, puisque lorsque nous existons la mort n'est pas là et lorsque la mort est là, nous n'existons pas. [...] Le sage, lui, ne craint pas de vivre: car la vie n'est pas un poids pour lui; mais il ne considère pas non plus le fait de ne pas vivre comme un mal. », in *Lettre à Ménécée*, traduction, introduction et commentaires par Pierre Pénisson, Paris, Hatier, 1999, pp. 9-10.

pour *réformer* la manière d'agir vers une plus grande puissance d'agir et de penser, ou une autre vitalité. C'est *en ce sens* que le concept constitue une carte pour s'orienter dans l'existence.