

L’INSULARITÉ : POUR UNE EXPÉRIENCE DE LISIÈRE

Elena Théodoropoulou
(Université d’Égée, LRPhPA)

La poly-descendance des peuples, la construction de l’identité dans le fourneau de la multiplicité, dans la découverte du « barbare » au sein de soi-même, dans ses propres viscères, la frontière devenue tiers espace, terre monstrueuse, le symbiotique se redéfinissant au gré des déplacements, les lieux au sein de l’imaginaire habités par des ombres mythologiques et historiques, un temps séduit par le tumulte des passages affaiblissent la conception dichotomique de l’espace, l’identification prématurée de l’étranger et rendent inopérante la conception d’un espace absolu¹. Que le jeu soit inversé, que nous laissions l’autre nous décrire, devenir ainsi ses exotiques, ses métis, ses mystérieux, oser le geste multiple, le décentrement préparant le sens à travers une circulation incessante des modes et des histoires de vie, des savoirs, des herméneutiques, des imaginaires². Serait-ce l’interculturel la définition de notre propre difficulté à nous approcher de relations alternatives entre notre propre soi et l’autre ? En fait, il ne s’agit pas de former un ensemble joliment ordonné promettant une lecture/périple agréable avec de petites surprises d’intrigue (différenciations, divergences et transgressions) et renvoyant plutôt au spectacle qu’au vécu ; il s’agit plutôt d’un commentaire persistant contre la fixation, une narration saccadée du désordre, un éloge de la frontière essayant de pénétrer aux certitudes de la philosophie dominante (la philosophie occidentale³) sur la base desquelles justement on investit

¹ Selon Lefebvre l’espace absolu « consiste en fragments de la nature, en lieux élus pour leurs qualités intrinsèques (caverne ou sommet, source ou rivière) mais dont la consécration aboutit à les vider de ces caractères et particularités naturelles » ; pourtant, « l’espace « neutre », « objectif », fixe, transparent, innocent ou indifférent en apparence, ce n’est pas seulement l’installation commode d’un savoir inopérant, mais un ensemble d’erreurs, un complexe d’illusions » ; « la scission entre le « réel » et le « vrai » évite dès l’origine la confrontation entre la pratique et la théorie, entre le vécu et le concept, ce qui mutile chaque partie prenante » (H. Lefebvre, *La production de l’espace*, Paris, Economica, 2000, p. 62-63, cité dans E. Théodoropoulou, « Une philosophie de l’éducation comme "théorie pratique" et l’espace comme seuil », *Argumentos de Razón Técnica, Revista española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, Séville, 2010, p. 179-197).

² J. Assayag, *La Mondialisation des sciences sociales*, Paris, Téraèdre, coll. « L’anthropologie au coin de la rue », 2011.

³ Voir la proposition d’une philosophie interculturelle comme « une pensée doublement critique : critique (interne) de l’héritage de la philosophie hégémonique et critique (externe) de la réalité économique, sociale, politique, culturelle et religieuse de notre temps [...] la philosophie interculturelle exerce sa

prématurément la possibilité de la reconnaissance de l’autre, même malgré tout embarras (comme par exemple le chauvinisme descriptif, le scepticisme normatif, l’incommensurabilité, le relativisme) que l’exercice d’une éthique interculturelle mettrait au clair⁴.

À partir de la frontière, autour la frontière, le déplacement et le décentrement deviennent la modalité fondamentale tout aussi bien surprenante : car elle introduit et installe l’incertitude et la transforme en état d’esprit et de corps – l’existence doit devenir frontière (s’interculturaliser). Il ne s’agit pas de confronter l’immobilité à la mobilité ou l’ordre avec le désordre, mais plutôt de promouvoir le concept de rencontre et de passage⁵, tel une antinomie vivante, réalisée en tant que mise en doute des institutionnalisations, des classifications (dans un ordre « archéologique » où les contradictions ne sont pas considérées en tant qu’épiphénomènes à dépasser, mais comme des sujets pluriels qui doivent être décrits pour eux-mêmes – un ordre qui aime les déviations, la difficulté des passages, les discontinuités⁶ ouvrant ainsi la possibilité d’une « anthropologie-monde », d’une « pensée monde », comme développé par Achille Mbembe ou par Jackie Assayag. C’est le moment du liminaire, du basculement en train de se faire « qui introduit un changement dans un ordre social donné »⁷.

« Il faut se décentrer sans cesse, et partout chercher la limite de l’unité sociale, du lieu ou de la pratique observés. [...] En déplaçant ainsi la focale vers le désordre, le

double critique à partir d’une forte conscience des voies alternatives qu’ouvre la diversité des cultures de l’humanité » (R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 29).

⁴ Dans un refus de la civilisation superficielle, de la civilisation des Ego qui ne mettent rien en doute et qui, par conséquent, ne se libèrent pas par rapport à leur propre soi, voir M. Horkheimer & Th. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2002. Cf. la peur ultime du contact de l’inconnu, de la promiscuité – partout l’homme évite le contact avec l’Etranger – qui d’une part crée toute distance autour de lui et d’autre part se transforme en son contraire dans la situation de la foule, la foule dense, quand justement les corps restent serrés l’un sur l’autre (E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag, 1971, chap. 1^{er} : le renversement de la peur du contact).

⁵ Cf. le concept d’aventure chez Georg Simmel (*Philosophie de l’aventure*, Paris, L’Arche, 2002, p. 78 ; cité dans E. Théodoropoulou & A. Carvalho (2014), « De la problématisation à la dilemmatisation et vice versa : introduction à un cursus philosophique », dans E. Prairat (coord.), *L’éthique de l’enseignement. Enjeux personnels, professionnels et institutionnels*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2014, p. 113-130.

⁶ Voir M. Foucault, « Questions of method », in G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, The university of Chicago press, 1991, p. 73-86 ; M. Foucault, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁷ M. Agier, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l’anthropologie », *L’Homme, revue française d’anthropologie*, Paris, Éditions E.H.E.S.S., n°203-204, 2012, p. 51-76

dénuement ou l’entre-deux des bords ou des limites, plus généralement donc des frontières (hors-lieux et temps suspendus), les descriptions et les analyses se donnent les moyens d’observer les processus et les genèses, les contacts et les transformations⁸ ».

Contre une pédagogie qui reconnaît les lieux à travers les limites qui tranchent des fonctions précises dans des espaces cantonnés, fermés ou ouverts, qui épuiserait sa puissance formatrice dans une spatialité finie, bien découpée dans des espaces en deçà et au-delà des limites-gonds assurant la séparation sacro-sainte entre deux régions opposées, on pense à des lieux à la fois fermés-et-ouverts dans une impossibilité agaçante de fermeture et d’ouverture – ce qui renverrait à une espèce de *pédagogie du seuil*, à une sorte de *rythme* et à une *kinésiologie de seuil*. À travers son mouvement étrange, le seuil est toujours vivant ayant avalé ou vomit la limite, inerte à tout effort d’être transformé en frontière, il est traversée et/ou non, sépare et/ou unit – en fait, si le seuil devient frontière c’est par un geste de viol, par un acte politique. Peut-être que le seuil lui-même n’existe pas. Il serait plutôt un piège, une astuce ou une plaisanterie et il se relie au mystère ou la démystification, l’occultation et le décèlement. Il fait la médiation (par unissant et séparant – la médiation elle-même condensant les contraires) entre les régions auxquelles il s’entremet ou il exclut la médiation ; il fonde ou il dérègle la binarité, il définit ou il déverrouille la contradiction, il opère le double geste et il ose de proposer le double lien⁹. Il devient, une structure spatio-temporelle, ontologique, logique, pédagogique – il n’existe pas par lui-même comme un principe transcendantal, une loi, il n’indique pas non plus un espace absolu bien caché et toujours revenant. Le seuil renvoie à un « habiter¹⁰ », à une étendue et non pas un emplacement¹¹ ; il existe en fonction des corps qui le traversent, des histoires qui le définissent à chaque fois. Il est une brûlure-blessure, une plaie à jamais ouverte, ceci qui n’est en fait jamais touché (tout comme la philosophie pour Derrida), un risque.

⁸ *Ibid.*

⁹ Voir G. Bateson, D. Jackson, J. Haley & J. Weakland, « Toward a theory of schizophrenia », *Behavioral Science*, Stanford, Stanford university press, 1956, I, 4, p. 251-264.

¹⁰ Voir la distinction entre habitat et habiter : « L’habitat relève d’une description morphologique, c’est un cadre. Habiter, c’est une activité, une situation [...] Habiter c’est approprier un espace, c’est aussi être en proie à des contraintes, c’est-à-dire être le lieu d’un conflit, souvent aigu entre les puissances contraignantes et les forces d’appropriation [...] » (H. Lefebvre, *Du rural à l’Urbain*, Paris, Anthropos, 2001, p. 222-224).

¹¹ M. Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1571-1581.

Or, on pense et on comprend toujours des mouvements dans un courant de continuités et de discontinuités, de vidages et de remplissages, d’avances et de reculs, une représentation du développement rhizomatique de la personne dans l’espace et le temps. Il s’agit d’une réappropriation (réinvention de la nécessité) du philosophique dans une situation qui tend même à dépasser la réflexion et à nier le droit philosophique au sein de l’urgent/de l’action (acceptant d’emblée le rapport entre le philosophique et la *praxis*, comme un rapport contradictoire). Tout comme la figure de l’hélice¹², qui dépasse la conception linéaire de la causalité, en conférant aux produits la capacité d’être également des producteurs. La pensée-tourbillon renvoie à la difficulté de définir l’action humaine à travers des dualités ; la pensée est reproduite à travers une dynamique dialogique incessante en formant de tourbillons loin de l’équilibre¹³. La philosophie aurait la capacité de défendre et de soutenir la formation du *regard écologique* (selon l’expression morinienne), en tant que regard qui, au-delà du dualisme (la pensée complexe n’acceptant pas la conception d’un environnement « extérieur » séparé du sujet par une limite sûre, mais proposant le concept d’écosystème vu comme une « *Unitas Multiplex*¹⁴ »), peut concevoir chaque phénomène dans sa relation avec l’environnement tandis que dans cet acte d’observation est souligné le rôle actif du sujet qui conçoit l’idée et qui désormais n’est plus un observateur extérieur mais à la fois agent et observateur¹⁵. La pensée habite une tension, comme une tension désignant l’inhérence réciproque entre le répétitif et le devenir ; or, c’est le sens qui « a toujours le sens du non-achevé, du non-fini, de l’encore-à-venir, et en général de l’*à*¹⁶ ». Dans cette logique, il s’agit « de mettre, enfin, non « le même », mais « l’autre » au premier plan » en rejetant « tout principe d’origine », que ce soit le « Je sujet » de la phénoménologie

¹² Voir E. Morin, *La Méthode I, La Nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977, p. 381-383.

¹³ Voir aussi le tourbillon chez Leonardo da Vinci, l’union entre le sensible et l’intelligible dans l’âme et la Danse de Paul Valéry (*L’âme et la danse*, Paris, Gallimard, 1970 [1945]), le tourbillon écologique de Morowitz, le tourbillon dans la théorie du chaos (en tant que forme d’ordre subtile).

¹⁴ E. Morin, *La Méthode II, La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 1980, p. 78.

¹⁵ G. Nicolis & I. Prigogine, *À la rencontre du complexe*, Paris, PUF, 1992, p. 3-4.

¹⁶ « Le sens [...] n’a pas la signification d’une réponse, et pas même celle d’une question : en ce sens, il n’a pas de sens. Mais c’est l’événement d’une ouverture. Il n’apporte pas un salut, mais il salue (il appelle) l’*à-venir* et le *sans-fin*. Il ne rassemble pas la communauté, il ne mêle pas l’intimité, il expose sans relâche une commune extériorité, un espacement, une comparution d’étrangers. C’est pourquoi il n’y a pas de lieu principal ou final, pas de capitale [...] Il y a l’écart des lieux, qui fait le lieu, et le poids de chaque lieu, de chaque point de chute ou de rencontre ». (J.-L. Nancy, *Le poids d’une pensée*, Sainte-Foy, Le Griffon d’argile, 1991, p. 5-6)

husserlienne, l’essence platonicienne, ou l’être heideggérien. Il s’agit, avec lui, de déplacer l’axe de la pensée sur l’autrement (qu’être), l’au-delà (de l’essence)¹⁷.

L’insularité partage pleinement ce registre ; plus qu’une figure géophysique, un espace scandant le partage entre eau et terre, elle représente une modalité de vivre à l’extrémité, une expérience des bords, une manière incorporée de découvrir le sens des extrémités, de l’isolement dans un centre/non-centre, du fondement sur un décentrement, un vertige d’équilibre, un effet de découpage et de montage à la fois, une limitation illimitée à cause de la mer l’entourant – marge non marge et centre non centre et terre non terre et sol non sol, un lieu obscur ou lumineux entouré par obscurité ou lumière, lieu tracé par l’eau, entouré par l’horizon, enraciné dans le flottement ; elle peut être autonome, autoréférentielle, une Cité-État, comme simulation et multiplication du centre métropolitique : mais elle a besoin des mobilités, des déplacements de/à l’extérieur pour se renseigner ou des trajets/déplacements à son intérieur pour qu’elle se (re)connaisse

« L’île est ce que la mer entoure, et ce dont on fait le tour, elle est comme un œuf. Œuf de la mer, elle est ronde. Tout se passe comme si, son désert, elle l’avait mis autour d’elle, hors d’elle [...] C’est en vertu des circonstances, pour d’autres raisons que le principe dont elle dépend, que les navires passent au loin et ne s’arrêtent pas. Elle est désertée plus qu’elle n’est un désert [...] Pour modifier cette situation, il faudrait opérer une redistribution générale des continents, de l’état des mers, des lignes de navigation¹⁸. »

Définie par l’imaginaire et la symbolique de la mer, du venant de partout et de nulle part : voyages, découvertes, conquêtes, colonisations, trajets, culture maritime – fondements sans fond, multiplication des écarts, une *terra incognita*, un monde plein et caché, une endoculture, un microcosme ; l’imaginaire insulaire, lieux d’exil, de torture, d’isolement, de refuge, d’éloignement, d’internat, de naufrage et des débris-traces, de formation¹⁹, de fermeture sur soi-même et d’ouverture à l’immense (pélagique ou océanique²⁰), insularités multiples, emboîtées, différentes (l’insularité de la grande île et

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ G. Deleuze, « Causes et Raisons des îles désertes », dans *L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (éd. préparée par D. Lapoujade), Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 14.

¹⁹ Voir les récits classiques (p.x. de Jules Verne et de Michel Tournier) de formation insulaire (par l’île, pour l’île, de l’île, dans/sur l’île, à partir de l’île).

²⁰ « Les géographes disent qu’il y a deux sortes d’îles [...] Les îles continentales sont des îles accidentelles, des îles dérivées : elles sont séparées d’un continent, nées d’une désarticulation, d’une érosion, d’une

celle de l’îlot), vues et points de vue sur la mer diversifiés²¹, îles-frontières. Le réfugié qui vient de l’au-delà/de l’autre bout de la mer sur une île, il est toujours en exil, sur une terre transitoire, un pont suspendu en l’air, un relais flottant – or il semble que l’île prend la forme du désir de ses habitants, de ses venants de partout : ce sont les continents au-delà et en deçà de la mer qui représentent la terre utopique, le seul *topos* réel. L’île est placée telle une porte ouverte « sur le seuil qui ouvre le chez-soi » qui ne fait qu’appeler « l’ouverture d’une extériorité ou d’une transcendance de l’idée d’infini²² », un lieu d’accueil installant un rapport éthique, un discours d’accueil : il s’agit « de l’acceptation de la réception » qui crée un défi fondamental pour une éducation allergique aux déplacements, aux déracinements, à la mouvance des frontières. L’île ne saurait être ou créer une identité, elle ne peut pas être conservée absolument, elle crée des différences et produit ce qui la réfute et l’entraîne : le devenir, la dialectique – la pensée est née justement au sein de cette cavité, le vide identitaire et elle suit le mouvement à travers lequel, ce vide créerait quelque chose d’autre que lui-même²³. Comme la pensée est toujours pensée de l’autre comme l’autre de la pensée dans un risque constant, telle la vie, l’île est toujours un autre espace : « Dans tout ceci rien de rassurant [...] l’homme ne peut vivre sur une île qu’en oubliant ce qu’elle représente. Les îles sont d’avant l’homme, ou pour après²⁴ ». Or l’île subsiste, derrière toute intervention, derrière tout fondement et tout acte de fonder, toute installation et formation – plantée sur l’abysse, l’île-en-soi est justement l’île qui ne peut pas dépasser

fracture, elles survivent à l’engloutissement de ce qui les retenait. Les îles océaniques sont des îles originaires, essentielles : tantôt elles sont constituées de coraux, elles nous présentent un véritable organisme – tantôt elles surgissent d’éruptions sous-marines, elles apportent à l’air libre un mouvement des bas-fonds; quelques-unes émergent lentement, quelques-unes aussi disparaissent et reviennent, on n’a pas le temps de les annexer. Ces deux sortes d’îles, originaires ou continentales, témoignent d’une opposition profonde entre l’océan et la terre. Les unes nous rappellent que la mer est sur la terre, profitant du moindre affaissement des structures les plus hautes; les autres, que la terre est encore là, sous la mer, et rassemble ses forces pour crever la surface » (G. Deleuze, « Causes et Raisons des îles désertes », *op. cit.* p. 11).

²¹ Voir la symbolique, la narrativité de l’île, au fur et à mesure qu’elle déclenche des récits multiples en devenant un lieu littéraire et anthropologique privilégié : « Tout geste dans l’île revêt plusieurs sens, emblématique, exemplifiée. Peu étonnant que le Robinson de Tournier tienne un « log-book » : l’habitation de l’île est éminemment réflexive, et donc riche de lectures toujours plus allégoriques. La lecture de récits insulaires est une des lectures qui sont les moins « vierges » qui soient... Tournier disait lui-même qu’il avait tenté d’« habiller d’images la philosophie » (N. Philippe, « Du spirituel dans l’île », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 3|2003, mis en ligne le 26 janvier 2009, consulté le 28.08.2017. [url : <http://traces.revues.org/3503>] ; DOI : 10.4000/traces.3503).

²² J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 56-57.

²³ *Ibid.* p. 80.

²⁴ G. Deleuze, « Causes et Raisons des îles désertes », *op. cit.* p. 12.

ce qu’elle est : définitivement une terre en suspens, terre jusqu’au moment de son engloutissement (ou inversement, île en suspens, jusqu’au moment de son rattachement au continent après des siècles de rapprochement lent des plaques). L’imaginaire de l’île comprend la simulation vitale, un « comme si ».

Vivre sinistrement à la lisière d’une île, aux confins, est à la fois un exercice intense de déterritorialisation et de territorialisation, un effort pour s’installer et se désinstaller, entrer dans l’ouvert, glisser sur le suspendu, créer un être méduséen, *analogon* d’un être humain en esquisse interminable²⁵, en errance, en ancrage u[a]topique. C’est pourquoi, cette même expérience, existentielle, corporelle et phénoménologique, peut être un double exercice éthique : soit on conçoit et vit l’île comme un espace découpé, cerné, éloigné, cloisonné en adoptant une attitude phobique à l’égard de l’extérieur – comme si l’île était un endroit continental, fermé, aux frontières clairement tracées susceptibles d’être bien gardées contre les nouveaux venus s’approchant comme des intruseurs. Soit on vit l’insularité comme une expérience d’ouverture, d’accueil, un appel à l’attention soucieuse²⁶ : ce-qui-s’approche ouvre l’espace d’une autre île, est une ouverture s’approchant. La vie en île est une vie d’attention.

Selon Levinas notre être dans le monde, notre position sous le soleil correspond inévitablement à des actes de répulsion, d’exclusion, d’exil, de dénudation et de meurtre, avec la peur de toute la violence qu’engendre le fait que j’existe. C’est la peur que nous occupions la place d’un autre, l’incapacité même d’occuper une place, une utopie profonde²⁷. Tout en pensant que l’homme est l’être-frontière qui n’a pas de frontières²⁸,

²⁵ Qu’est-ce que l’homme ? Voir la notion de perfectibilité humaine et le concept de devenir comme lié à l’homme, telle une recherche de sens : J.-G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. par A. Renaut, Paris, PUF, 1984.

²⁶ Simone Weil, conçoit l’attention comme un impératif moral véritable, et tout contrairement à sa conception psychologique, comme un effort difficile et négatif, même violent, qui se développe quand la pensée est vide, en attente, accueillante, ne cherche rien, est en suspens, en étant prête, en se laissant disponible à recevoir, à être pénétrée (S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966) ; la pensée ne devrait pas être précipitée hâtivement sur quelque chose (étant ainsi prématurément remplie, n’a plus été disponible pour la vérité) ni se laisser troubler par la sensibilité car les biens les plus précieux doivent être attendus, pas cherchés. Dans ce cadre, les connaissances déjà acquises doivent être tenues loin de la pensée à un niveau inférieur et on doit développer la faculté de discernement « qu’on porte en soi-même contre le tumulte des espérances et des craintes personnelles » (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 123). Or, l’attention est la faculté qui permet à l’homme de rester ouvert aux autres, orienté vers les autres, une faculté à laquelle il s’exerce tout au long de la vie.

²⁷ E. Levinas, « Ethics as First Philosophy », dans S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, London, Basil Blackwell, 1989, p. 5-87.

²⁸ G. Simmel, « Pont et Porte », dans *La tragédie de la culture*, Paris, Éd. Rivages, 1988.

alors apparaît le paradoxe d’une frontière avalée et sporadique, car la frontière elle-même ne saurait cacher la violence susceptible de la traverser. Or la délivrance que la traversée promet, la découverte étonnée de l’autre côté, contient une certaine matérialité féroce relative à l’historicité de la frontière, à sa raison d’être. L’île installe littéralement et symboliquement un milieu qui est à la fois un « monde commun » (*Mitsein*), un être-vers [*Zusein*] et un *ad-sum* énigmatique ; elle gît- là entre vie et mort, entre horizon et terre, un site entre profondeur et hauteur, entre vol et effondrement installant l’horizontalité comme flottement et navigation²⁹. Ici, la frontière est brumeuse, elle existe et elle n’existe pas dans un sens héraclitéen : « ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή³⁰ ».

Tout d’un coup, la lumière se lève et, dans l’univers eschyléen, la mer se montre fleurie des cadavres : ici, l’histoire devient métaphysique ; le venant, l’approchant aux rives, en guise des reliques, d’ombres d’une vie brusquement terminée, définit de nouveau l’humain au sein de la matrice d’eau à laquelle il rentre – l’humain se rend au grand indéfinissable, à la surface incommensurable³¹ aux bords de la terre ilienne. La poétique de l’île correspond à une métaphysique de la frontière à une mouvance de la racine : elle invite à une expérience de l’enracinement paradoxal : l’enracinement flottant.

²⁹ « Rêver des îles, avec angoisse ou joie peu importe, c’est rêver qu’on se sépare, qu’on est déjà séparé, loin des continents, qu’on est seul et perdu – ou bien c’est rêver qu’on repart à zéro, qu’on recrée, qu’on recommence. Il y avait des îles dérivées, mais l’île, c’est aussi ce vers quoi l’on dérive, et il y avait des îles originaires, mais l’île, c’est aussi l’origine, l’origine radicale et absolue [...] Ce n’est plus l’île qui est séparée du continent, c’est l’homme qui se trouve séparé du monde en étant sur l’île. Ce n’est plus l’île qui se crée du fond de la terre à travers les eaux, c’est l’homme qui recrée le monde à partir de l’île et sur les eaux [...] Alors la géographie ne ferait plus qu’un avec l’imaginaire [...] Si bien qu’à la question chère aux explorateurs anciens "quels êtres existent-ils sur l’île déserte ?", la seule réponse est que l’homme y existe déjà, mais un homme peu commun, un homme absolument séparé, absolument créateur, bref une Idée d’homme, un prototype, un homme qui serait presque un dieu, une femme qui serait une déesse, un grand Amnésique, un pur Artiste, conscience de la Terre et de l’Océan, un énorme cyclone, une belle sorcière, une statue de l’île de Pâques. Voilà l’homme qui se précède lui-même. » (G. Deleuze, « Causes et Raisons des îles désertes », *op. cit.* p.12-13)

³⁰ Περὶ Φύσεως, édition Diels-Kranz, fragment 53.

³¹ « Ἐπεὶ δ’ ἀνήλθε λαμπρὸν ἠλίου φάος, ὀρῶμεν ἀνθοῦν πέλαγος Αἰγαῖον νεκροῖς, 660 ἀνδρῶν Ἀχαιῶν ναυτικοῖς τ’ ἐρειπίοις ». « Au retour de l’éclatante lumière d’Hélios, nous vîmes la mer Égée toute fleurie de cadavres des héros Achéens et de débris de nef. Un dieu, non un homme, tenant la barre, laissa notre seule nef sauve et l’arracha au naufrage, ou intercédâ pour notre salut. » (Eschyle, *Agamemnon*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, v. 660-662)

Bibliographie

- Agier M., « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme, revue française d'anthropologie*, Paris, Éditions E.H.E.S.S., n°203–204, 2012, p. 51-76.
- Assayag J., *La Mondialisation des sciences sociales*, Paris, Téraèdre, coll. « L'anthropologie au coin de la rue », 2011.
- Bateson G., Jackson D., Haley J. & Weakland J., « Toward a theory of schizophrenia », *Behavioral Science*, Stanford, Stanford university press, 1956, I, 4, p. 251-264.
- Canetti E., *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag, 1971.
- Deleuze G., « Causes et Raisons des îles désertes », dans *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (Ed. préparée par D. Lapoujade), Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- Derrida J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- Eschyle, *Agamemnon*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- Fichte J.-G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. par A. Renaut, Paris. PUF, 1984.
- Fornet-Betancourt R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Foucault M., « Questions of method », in G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, The university of Chicago press, 1991.
- Foucault M., « Des espaces autres », *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1571-1581.
- Horkheimer M. & Adorno Th., *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Lefebvre H., *La production de l'espace*, Paris, Economica, 2000.
- Lefebvre H., *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 2001.
- Levinas E., « Ethics as First Philosophy », dans Hand S. (ed.), *The Levinas Reader*, London, Basil Blackwell, 1989.
- Morin E., *La Méthode I, La Nature de la nature*, Paris, Le Seuil, 1977.
- Morin E., *La Méthode II, La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 1980.
- Nancy J.-L., *Le poids d'une pensée*, Sainte-Foy, Le griffon d'argile, 1991.
- Nicolis G. & Prigogine I., *Exploring Complexity. An Introduction*, trad. fr. par J. Chanu (dir.), Paris, PUF, 1992 [1989].
- Philippe N., « Du spirituel dans l'île », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 3|2003, mis en ligne le 26 janvier 2009, consulté le 28.08.2017. [url : <http://traces.revues.org/3503>] ; DOI : 10.4000/traces.3503.

- Simmel G., « Pont et Porte », *La tragédie de la culture*, Paris, Ed. Rivages, 1988.
- Simmel G., *Philosophie de l’aventure*, Paris, L’Arche, 2002.
- Théodoropoulou E., « Une philosophie de l’éducation comme "théorie pratique" et l’espace comme seuil », *Argumentos de Razón Técnica, Revista española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, Sevilla, 2010, p. 179-197.
- Théodoropoulou E. & Carvalho A., « De la problématisation à la dilemmatisation et vice versa : introduction à un cursus philosophique », dans Prairat E. (coord.), *L’éthique de l’enseignement, Enjeux personnels, professionnels et institutionnels*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2014, p. 113-130.
- Valéry P., *L’âme et la danse*, Paris, Gallimard, 1970 [1945].
- Weil S., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957.
- Weil, S., *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.