

Isabelle Stengers

PENSER
AVEC
WHITEHEAD

*Une libre et sauvage
création de concepts*



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Il y a concept partout où il y a habitude, et les habitudes se font et se défont sur le plan d'immanence de l'expérience radicale : ce sont des "conventions". C'est pourquoi la philosophie anglaise est une libre et sauvage création de concepts. Une proposition étant donnée, à quelle convention renvoie-t-elle, quelle est l'habitude qui en constitue le concept ? C'est la question du pragmatisme. »

GILLES DELEUZE et FÉLIX GUATTARI,
Qu'est-ce que la philosophie ?,
Paris, Minuit, 1991 (p. 101)

Isabelle Stengers

PENSER
AVEC WHITEHEAD

« Une libre et sauvage création de concepts »

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

Éditions du Seuil
27, rue Jacob, Paris VI^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU ET BARBARA CASSIN

ISBN : 2-02 053560-2

© Éditions du Seuil, septembre 2002

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

À tous les étudiant/e/s qui, au cours de ces dernières années, ont suivi mes cours sur Whitehead. C'est grâce à eux que je me suis convaincue que, pour le meilleur et pour le pire, ce livre pouvait, et donc devait, être écrit.

Avertissement

Afin de mieux entendre la voix de Whitehead, j'ai éprouvé le besoin de travailler à partir des textes anglais, et j'ai donc traduit moi-même l'ensemble des fragments cités dans ce livre, même s'ils existent déjà en traduction française. Pour ce qui est des extraits de Concept of Nature, Science and the Modern World et Adventures of Ideas, j'indique, après le fragment, la page de l'édition utilisée, mais aussi la page correspondante de la traduction française. La chose était inutile pour Process and Reality, puisque l'édition Gallimard indique la pagination de l'édition (corrigée) de Free Press. Je remercie les différents éditeurs de m'avoir accordé la permission d'utiliser mes propres traductions.

INTRODUCTION

Whitehead, aujourd’hui ?

Un philosophe discret

Il me fixa, soupçonneux : « Tu ne m’écoutes pas. »

« J’écoute ! », dis-je, joignant les mains pour démontrer mon sérieux.

Mais, lentement, il hocha la tête. « Rien ne t’intéresse que l’excitation et la violence. »

« Ce n’est pas vrai ! », dis-je.

Ses yeux s’ouvrirent plus grands, son corps s’illumina d’un bout à l’autre : « Toi, tu me dis, à moi, ce qui est vrai ? »

« J’essaie de suivre. Je fais de mon mieux », dis-je, « vous devriez être raisonnable. Qu’espérez-vous ? »

Le dragon médita la chose, la respiration lente, lourde de colère. Il finit par fermer les yeux : « Essayons de reprendre autrement. C’est abominablement difficile, vois-tu, de me cantonner aux concepts familiers à une créature de ton époque obscurantiste. Non pas qu’une époque soit plus obscurantiste qu’une autre. Jargon technique d’une autre époque obscurantiste. » Il prit un air maussade, comme s’il lui était presque impossible de continuer. Puis, après un long moment : « L’essence de la vie doit être trouvée dans les frustrations de l’ordre établi. L’univers refuse l’influence étouffante de la conformité complète. Et pourtant, de par son refus, il passe à un nouvel ordre en tant que réquisit primaire pour une expérience importante. Nous avons à expliquer et la visée vers des formes d’ordre, et la visée vers l’innovation en matière d’ordre, et la mesure du succès, et la mesure de l’échec. Sans une certaine compréhension, aussi floue soit-elle, de ces caractéristiques du processus historique... » Sa voix s’abîma dans le silence. (Gr, 57-58)

Comment un dragon parle-t-il ? Tel est le problème qu’eut à résoudre John Gardner lorsqu’il entreprit de réinventer le poème épique *Beowulf*, poème dont tout écolier anglo-saxon a appris qu’il est la

plus ancienne œuvre littéraire européenne écrite en langage vernaculaire qui soit parvenue jusqu'à nous. Dans l'œuvre originale, lente et sombre, Beowulf est le héros luttant contre les forces du mal : le monstre Grendel qu'il tue dans la première partie du poème, et le dragon que, dans la seconde, il va également tuer, mais qui le blessera à mort. Mais dans la fiction de Gardner, c'est Grendel qui raconte son histoire, car la question de savoir comment on devient un monstre produit un point de vue plus intéressant que celui que définit le bien. Et l'on découvre ainsi que si Grendel tue les hommes, c'est parce qu'il est à la fois le témoin, le juge et le voyeur impuissant de l'étrange pouvoir qu'a sur eux, et que leur confère, la fiction. Il les a vus se construire un destin, un passé héroïque, un avenir glorieux, avec les mots qu'invente pour eux le *Shaper*, le Poète, pourrait-on traduire, mais au sens fort de celui qui donne forme. Grendel sait le mensonge de ces mots, mais ce savoir l'exclut de ce qui prend forme sous ses yeux : sa lucidité ne lui apporte rien sauf la haine et le désespoir. Et c'est ainsi qu'il choisit, solitaire à jamais, d'être pour les hommes le Grand Destructeur, ou plus précisément le Grand Déconstructeur. Il tirera une jouissance amère et monotone de la preuve qu'il ne cesse d'infliger aux hommes de l'impuissance de leurs Dieux, du caractère insensé de leur vie, de la vanité de leurs héros.

La haine est un choix, non une conséquence. Grendel, avant de devenir le fléau des hommes, a rencontré un être bien plus ancien que lui-même, le dragon que combattrra un jour Beowulf. Or ce dragon est « au-delà du bien et du mal », au-delà de la passion de construire comme de celle de détruire les constructions illusoires. Pour lui, la rage nihiliste est aussi absurde que la croyance, car tout s'enchaîne, tout a partie liée, création et destruction, mensonge et authenticité. Et il sait que Grendel choisira l'excitation et la violence malgré son conseil, le seul qu'il puisse donner : se faire un tas d'or et s'asseoir dessus...

Hommage de la fiction à la philosophie. Il est assez facile de faire parler un dénonciateur, un briseur d'idoles, un négateur de toute croyance. Mais lorsque Gardner a tenté de donner voix à un savoir non humain, plus ancien que les hommes, capable de voir plus loin que l'onde insignifiante qu'ils créent dans le fleuve du temps, ce sont des passages entiers de *Modes of Thought*, le dernier livre du philosophe Alfred North Whitehead, qu'il a recopiés. Et Grendel rencontrera une seconde fois Whitehead, lors d'une incursion qui le mène vers le cercle des Dieux, ces statues à qui les hommes terrorisés

demandent en vain protection contre lui. Grendel a décidé de s'amuser et, avant de le tuer, il demande à Ork l'aveugle, le plus ancien et le plus sage des prêtres, qui est le Roi des Dieux. Cette fois, c'est, en succession haletante, le Dieu de *Science and the Modern World*, principe de limitation, irrationalité ultime, puis celui de *Process and Reality*, avec son infinie patience, son tendre souci que rien ne soit perdu, qui viennent aux lèvres de l'aveugle. Grendel, désemparé, laissera sa proie lui échapper.

Parole de dragon, venue du fond des âges, associée à la neutralité de celui pour qui se succèdent les époques, les importances, les arrogances, mais aussi parole de transe, venue de nulle part, capable de mettre en déroute Grendel qui a déclaré la guerre à la fabulation du poète : le lecteur est maintenant prévenu. C'est une étrange langue qui, peu à peu, va s'élaborer ici, une langue qui met au défi toute distinction nette entre description et fabulation et induit une singulière sensation de dépaysement au cœur des expériences les plus familières. Une langue susceptible de scandaliser, ou alors d'affoler, tous ceux qui pensent savoir ce qu'ils savent, mais aussi tous ceux pour qui approcher le non-savoir au cœur de tout savoir est une entreprise minutieuse, grave et sans cesse à reprendre.

Et pourtant le philosophe qui propose cette étrange épreuve fut le plus tranquille, le plus tendre, le moins désireux de scandaliser parmi les philosophes du siècle qui vient de s'achever. Pour la plupart de ceux qui le connaissent, le nom de Whitehead s'est borné, jusqu'à très récemment, à évoquer le couple « Russell et Whitehead », auteurs des *Principia Mathematica*, monumentale tentative d'axiomatisation des mathématiques. Et nul n'est censé ignorer que le fameux théorème de Gödel a sonné le glas de cette entreprise. Le nom de Bertrand Russell, d'abord élève de Whitehead au Trinity College de Cambridge, puis, entre 1901 et 1910, son collaborateur, est associé à beaucoup des aventures du siècle. Celui de Whitehead, en revanche, n'a que progressivement, dans l'après-coup, échappé à l'association « Russell-and-Whitehead » pour vibrer de sa résonance propre : aux Etats-Unis d'abord, puis, peu à peu, dans d'autres régions du monde, à mesure de la parution de traductions de son grand œuvre, *Process and Reality*. Et, désormais, en France...

Il n'est pas tout à fait exact de dire que la philosophie française a totalement négligé Whitehead. *Concept of Nature*, paru en 1920, avait suscité l'éloge de Bergson dans *Durée et Simultanéité*. Emile Meyerson, à qui peu de choses échappaient, commenta sa métaphy-

sique en 1931 dans *Du cheminement de la pensée*, alors que Jean Wahl lui consacrait en 1932 un chapitre de *Vers le concret*. Philippe Devaux, qui allait devenir son premier traducteur en français, écrivit plusieurs articles à son propos et, en 1950, paraissait une introduction à sa philosophie due à Félix Cesselin. D'autre part, nous disposons aujourd'hui du texte du cours au Collège de France à propos de « La Nature », à l'occasion duquel, en l'année 1956-1957, Maurice Merleau-Ponty commenta l'œuvre de Whitehead. Sans oublier bien sûr Gilles Deleuze, qui écrivit dans *Différence et Répétition* (p. 365) une page éblouissante, véritable météorite philosophique, à propos de *Process and Reality*, avant de consacrer à Whitehead « philosophe de l'événement » un chapitre dans *Le Pli*.

Ce bref tour d'horizon, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, désigne une sorte de présence « en sourdine » : Whitehead ne fut jamais tout à fait négligé, mais (en dehors, peut-être, du travail d'Alix Parmenier) ne trouva jamais non plus, avant ces dernières années, un interprète qui « passe à l'acte », c'est-à-dire qui ne se borne pas à « présenter » ses idées, mais entreprenne de les mettre au travail et de les prolonger. Aujourd'hui, la situation est en train de changer. Jean-Marie Breuvart d'abord, puis Jean-Claude Dumoncel et quelques autres font partie des auteurs pour qui Whitehead est un compagnon de pensée, et un des buts de mon livre est de multiplier de tels auteurs, de plonger Whitehead dans l'histoire de la philosophie en train de se faire, celle où toute œuvre trouve son sens dans la multiplicité des lectures discordantes dont elle devient la proie.

Sur un point, Whitehead décevra toujours ses interprètes. Sa vie fut non seulement sans histoire, mais a laissé très peu de traces. Whitehead, qui ne voulait pas perdre son temps, ne répondait que rarement aux lettres qu'on lui adressait, et à sa mort ses papiers personnels ont été détruits, comme il l'avait demandé. C'est pourquoi sa biographie, due à Victor Lowe, est d'une très grande sobriété, surtout pour la seconde moitié de sa vie (volume II, 1910-1947) : rien qui puisse éveiller l'appétit des amateurs de spéculation biographico-intellectuelle, à la recherche de l'« homme » derrière l'œuvre. À ma connaissance, seul Bertrand Russell, qui s'y entendait pour rabaisser ce qu'il ne comprenait pas, a risqué une telle interprétation du tour philosophique pris par le travail de son ancien ami : ce serait la mort, en 1918, de son fils Eric, pilote de chasse, qui aurait mené Whitehead à refuser un univers purement mécaniste et à se tourner vers la philosophie. Pour le reste, que dire, sinon que la vie de

Whitehead fut celle d'un étudiant doué, d'un universitaire respecté, d'un époux heureux et d'un père attentif et affectueux...

Whitehead est né en 1861, dans le Kent. Il était le fils d'un maître d'école devenu ensuite pasteur anglican, qui prit en charge lui-même son éducation jusqu'à quatorze ans. Sa jeunesse fut celle, heureuse, d'un enfant doué tant pour les études que pour le sport. À son admission à Cambridge en 1880, on lui offrit, événement rare, le choix d'une bourse soit pour des études classiques, soit pour des études mathématiques. Il choisit les mathématiques, et les enseigna ensuite au Trinity College de 1885 à 1910. Mais il ne se consacra pas aux seules mathématiques. Whitehead a souvent dit que ses idées philosophiques étaient issues de questions qu'il avait poursuivies sa vie durant. Et cette poursuite s'est traduite notamment par une assez étonnante culture historique, philosophique, théologique et littéraire, dont il fera librement usage à travers ses œuvres. Mais Whitehead n'était pas un érudit. Selon Victor Lowe, lorsque, à la fin de sa vie, il recevait ses étudiants le dimanche soir, « ce dont il parlait le préoccupait vraiment » (p. 302). Qu'il s'agisse de philosophie, de théologie, de science ou de littérature, il ne s'agissait, pour lui, ni de s'informer ni de se cultiver, mais toujours et avant tout de comprendre.

En 1911, à l'âge de cinquante ans, Whitehead passe à l'action. Loin des rythmes protégés de Cambridge, il enseigne maintenant au University College de Londres, puis à l'Imperial College, et occupe une série de postes de responsabilité administrative. Le mathématicien se double désormais ouvertement non seulement d'un penseur de l'éducation, c'est-à-dire, pour lui, tout aussi bien de la nature humaine, mais aussi d'un philosophe de la nature, pensant l'espace-temps de la relativité avec et contre Einstein.

Cette vie « dans le monde », partagée entre responsabilités publiques, activités de réforme et recherches personnelles, aurait dû laisser place à la paix de l'âge de la retraite, mais, deux ans avant la date fatidique, Whitehead recevra l'invitation qui va changer le cours de sa vie : traverser l'océan, aller enseigner à Harvard. Et y enseigner ses propres idées, qu'il pourrait enfin développer sur le mode vivant et risqué qu'appelle pour lui tout processus éducatif.

Et donc, pendant treize ans, Whitehead « pensera » face à des étudiants surpris, passionnés, déroutés. Pour eux, avec eux et devant eux, il découvrira et explorera les implications inattendues des questions qu'il avait méditées toute sa vie. C'est peut-être d'ailleurs l'engagement que constituait pour lui tout enseignement qui a suscité

ce que mon livre va tenter de suivre, une mutation sans équivalent dans l'histoire de la philosophie. En quelques années, le logicien et philosophe de la nature va se transformer en métaphysicien, créateur d'une philosophie spéculative d'une étrange audace.

Hommage de la philosophie à la fiction, John Gardner a très exactement saisi le caractère étrange de cette audace : dénuée de toute excitation, de tout appétit pour la destruction et le scandale, à la fois parole d'un *Shaper*, d'un créateur de formes susceptibles peut-être de désarmer la haine de Grendel, et du dragon qui sait, de savoir immémorial, la vanité des arguments qui prétendent fixer le temps, fonder l'ordre des choses, donner tort ou raison.

Whitehead est mort en 1947. À l'époque, son influence aux États-Unis était balayée par la vague montante de la pensée analytique. Quant à l'Angleterre, *Process and Reality* y était devenu introuvable, *out of print*. De fait, pendant des années, c'est à travers l'enseignement et les livres du philosophe et théologien Charles Hartshorne qu'un fil de transmission se maintiendra. Le Dieu conçu par Whitehead en dehors de toute doctrine religieuse, par nécessité conceptuelle, lui a donc valu une survie improbable par l'entremise de la théologie américaine. Et cette entremise aura pour conséquence un premier mode de lecture assez particulier, et aujourd'hui très étranger à la pensée européenne. Ce qui intéresse d'abord les premiers lecteurs de Whitehead est l'enrichissement qu'il peut apporter au « théisme », à l'élaboration, par la seule voie d'arguments rationnels, d'une doctrine de Dieu pensé comme « perfection », doctrine qui, comme par hasard, devrait converger aussi étroitement que possible avec la doctrine chrétienne (il existe même des constructions théologico-whiteheadiennes conférant son fondement philosophique à la Trinité).

Même si les théologiens d'inspiration whiteheadienne offrent la louable particularité d'avoir pris fait et cause pour toutes les luttes « progressistes » (de la question de l'avortement à la théologie de la libération et à la réconciliation œcuménique), cette manière de prolonger Whitehead est sans doute destinée à rester une spécialité américaine. Pour l'Européenne que je suis, les véritables interlocuteurs apparaissent avec Ivor Leclerc et William A. Christian, qui publieront, quelque vingt ans après la mort de Whitehead, les premières lectures véritablement philosophiques de son œuvre. Ce n'est pas que ces philosophes aient refusé le voisinage avec les préoccupations théistes, c'est que leur intérêt visait la cohérence conceptuelle propre de l'œuvre, non son apport à la théologie. Ainsi la question

n'était pas pour eux de renouveler l'idéal de perfection associé à Dieu, mais de saisir les raisons et la portée de la création conceptuelle que Whitehead nomme Dieu. L'une des ambitions de ces philosophes a été de rendre Whitehead à la philosophie, et plus particulièrement à la philosophie européenne, qui constitue le sol nourricier de ses concepts (même si, aujourd'hui, c'est en Corée et au Japon que la pensée de Whitehead recueille le plus de succès).

Aujourd'hui encore, les « whiteheadiens » américains se recrutent à la fois parmi les philosophes et les théologiens, mais la palette s'est enrichie de praticiens venant des horizons les plus divers, de l'écologie au féminisme, des pratiques liant lutte politique et spiritualité aux sciences de l'éducation. Ce qui forme un monde étonnamment disparate d'un point de vue européen, où peut voisiner une pensée de type *New Age* avec des métaphysiciens discutant Platon, Leibniz ou Kant : une étrange goutte d'eau dans l'étonnante multitude américaine, mais qui s'affirme de manière singulièrement vivante et tenace.

Il s'agit d'une « école un peu secrète », écrivait Deleuze dans *Le Pli* (p. 103), et le secret ici n'est pas associé à une volonté de mystère, bien au contraire : les philosophes whiteheadiens sont passionnément attachés à la controverse technique, à l'explicitation des difficultés conceptuelles, à l'évaluation des modifications possibles ou nécessaires. Le secret tient à l'héritage d'un philosophe qui, discrètement, sans polémique, sans demander jamais à ses lecteurs de vibrer à l'audace, à la radicalité du risque, à la menace de l'isolement, mais avec une tendresse obstinée, a entrepris de forger un langage conceptuel qui oblige à penser ceux qui en prennent le goût. Et ce secret ne peut être élucidé, mis à plat. De fait, il m'a toujours semblé que les « expositions » de la pensée de Whitehead qui procèdent en organisant ses concepts de manière pédagogique produisaient des effets tout autres que ceux du texte auquel elles étaient censées donner accès. Un peu comme s'il était fait appel à la bonne volonté du lecteur, à qui l'on demande d'accepter que Whitehead pense « ceci » ou « cela ». Or, si Whitehead a été et est resté mathématicien, c'est précisément dans la mesure où, pour lui, la pensée n'est pas du tout affaire de bonne volonté. Whitehead ne pense pas que Dieu existe et qu'il va montrer que tout humain rationnel et de bonne volonté devrait le reconnaître. Il pense sur le mode de l'obligation, en tant qu'obligé par le problème qu'il construit.

Si l'œuvre de Whitehead est difficile d'accès, c'est donc parce que, sur un mode assez singulier, elle demande que son lecteur « s'embarque », qu'il accepte l'aventure du problème. Pour qui reste

sur la rive, pour qui se borne à « s'informer », à prendre connaissance de ce que « Whitehead pense », l'échec est prévisible, quasi fatal. Ce qui arrive à beaucoup de ceux qui tentent de lire *Process and Reality* sans avoir été introduits au rapport un peu particulier entre langage et pensée qui s'y expérimente grâce à un enseignant ou à un ouvrage de littérature secondaire.

Une conséquence de cette difficulté d'accès est qu'il existe, selon la voie d'accès empruntée, des lignées distinctes de lecteurs de Whitehead, chacune héritant d'un mouvement particulier parmi tous ceux que l'œuvre originale enchevêtre. La lignée la plus ancienne est issue de l'œuvre de Charles Hartshorne ou de son enseignement, mais j'ai eu la chance, après un premier échec, de découvrir le type de mise en mouvement qui me convenait, à savoir l'introduction à la métaphysique de Whitehead proposée par Ivor Leclerc, qui accentue l'appartenance de Whitehead à la tradition métaphysique classique, et son affinité avec Leibniz. Le livre que le lecteur a entre les mains se veut donc, parmi les autres, une voie d'accès. Il propose un mouvement propre, qui est héritier du premier mouvement « leibnizien » que je dois à Ivor Leclerc (avec ses conséquences, notamment un intérêt sans doute trop peu éveillé envers les philosophes anglais, Berkeley, Hume et surtout Locke, qui comptait beaucoup pour Whitehead), mais est aussi nourri par les questions que, depuis plus de trente ans, Whitehead m'a aidée à poser. La singularité de ce livre, telle qu'un auteur peut en témoigner, est double. D'une part affirmer le mouvement, penser « avec Whitehead », aux prises avec ce qui le force à penser et ce qu'il force à penser, bref habiter ce mouvement et non pas seulement le suivre. D'autre part, mais sans arrêter ce mouvement, le mettre à l'épreuve explicite de questions que Whitehead n'a pas posées, non pas « mes » questions mais celles de l'époque à laquelle, les posant, j'appartiens.

Écrire une introduction à ce livre me met un peu dans la position du « guide » qui, sur la terre ferme, prend le temps de quelques mises au point avant d'entamer, avec ceux et celles qui acceptent de l'accompagner, la descente d'une rivière quelque peu tumultueuse. Il est encore possible de parler, de conseiller, de raconter, mais la barque attend, et on se sent contraint à une relative brièveté. Je me bornerai donc à donner quelques repères généraux, qui situent le paysage au sein duquel, me semble-t-il, Whitehead « importe » aujourd'hui, et pas seulement, surtout pas seulement, à titre de « grand philosophe injustement méconnu ». Et à présenter ce qui, de

fait, n'est pas vraiment une barque, plutôt un radeau, car la construction de ce qui va nous emporter répond au choix anti-pédagogique de « mouiller » au maximum ceux qui tentent l'aventure, sans pour autant les vouer à la noyade.

Prendre au sérieux une philosophie spéculative ?

L'une des épreuves que Whitehead réserve à la pensée philosophique touche certainement à la question du « sérieux », c'est-à-dire également à la division entre les questions appartenant à l'histoire de la philosophie et celles qui désignent ses territoires contemporains. L'historien de la philosophie peut consacrer des centaines de pages aux Idées de Platon, à l'Esprit hégélien, aux monades leibniziennes, au Dieu cartésien ou à la vision en Dieu de Malebranche, mais il ne songera que rarement à faire intervenir de telles constructions conceptuelles, qui toutes opèrent un décentrement par rapport à l'expérience humaine, dans un débat contemporain. Une contre-opération de mise à distance automatique, que l'on pourrait comparer à l'inversion du sacrement de la transsubstantiation, transforme la pensée en textes qui, séparés de leur efficace propre, peuvent être étudiés et commentés impunément, sans autre conséquence que les risques associés à l'évaluation par les collègues.

Whitehead n'est pas du tout le seul philosophe à avoir enfreint cette bienséance académique, mais il est sans doute celui qui a, sinon le plus directement en tout cas le plus tranquillement, opéré au point névralgique de l'histoire de la philosophie européenne. Dans la plupart des histoires de la philosophie, il y a un « avant Kant », où les philosophes se jugent libres de spéculer à propos de Dieu, du monde, de l'âme humaine, et un « après Kant », où, sauf quelques naïfs attardés, ils ont appris la leçon de la finitude humaine à qui est interdite de faire comme si elle pouvait bénéficier d'une intuition directe de ces réalités ultimes, et qui doit reconnaître que « des pensées sans contenu intuitif sont vides ». Whitehead ne construit pas (à la manière par exemple des philosophes « idéalistes » post-kantiens) une machine argumentative propre à justifier son infraction de l'interdit. Il lit Descartes, Spinoza ou Leibniz, et Kant lui-même, comme s'il s'agissait de ses contemporains, comme s'il ne savait pas que la métaphysique n'est plus qu'un monument historique légué

par des géants ignorant les contraintes aujourd’hui célébrées de l’humaine finitude. Ainsi, *Process and Reality* s’ouvre par un chapitre consacré à la philosophie spéculative qui aligne de manière parfaitement calme, comme autant d’évidences, des énoncés susceptibles de plonger tout philosophe sérieux dans des abîmes de perplexité indignée s’il ne referme pas le livre après deux pages, ne voyant même pas comment s’en prendre à une pensée désarmante par sa naïveté et son dogmatisme. Et le même livre se termine par la grandiose vision d’un processus cosmique perpétuel tel que « l’amour dans le monde se transforme en amour dans le ciel, et fait retour dans le monde ». En d’autres termes, Whitehead ne chevauche même pas la puissance iconoclaste des penseurs de la démesure, il ne profite même pas des latitudes admises pour les penseurs de l’extrême, ceux qui exposent la pensée aux risques de la folie, au chaos de l’impensable. Il expose au contraire ceux qui le suivent à la menaçante proximité de visions du monde célébrant l’ordre et le progrès.

Pourquoi, alors, s’intéresser à Whitehead aujourd’hui ? Il n’y a pas de réponse toute faite à cette question, pas de garantie quant au gain, pas d’assurance quant à une incontournable nécessité jusqu’ici négligée. Une réponse me semble tenir à ce terme que Whitehead emploie beaucoup, et dans tous les registres : « aventure ». La pensée de Whitehead fait épreuve, effectue, dans l’immanence des risques qu’elle propose, une étonnante sélection portant sur les images de la pensée, de sa légitimité, de ses prétentions, et tant l’épreuve que la sélection renvoient à la question que tout philosophe créateur pose toujours d’une manière ou d’une autre, la question « que nous est-il arrivé ? ». Mais cette question, dans son cas, ne communique pas avec un deuil à accepter, elle ouvre tout au contraire à une étonnante mise en aventure. À la morale du « nous savons que nous ne pouvons plus », Whitehead répond par la question « que nous est-il arrivé pour que nous acceptions tant de deuils quant à ce que nous ne pouvons plus, tant de verdicts quant au désormais impossible ou impensable ? »

Lire Whitehead, c’est bien sûr, encore et toujours, poser la question qui accompagne comme son ombre l’histoire de la philosophie : « qu’est-ce que la philosophie ? », mais il ne s’agit pas, ici, de célébrer une histoire faisant coïncider progrès et renoncement. Nul, pour Whitehead, n’a jamais à renoncer à rien au nom de quoi que ce soit, et rien de ce qui arrive à quelques-uns n’a titre à prétendre arriver pour tous. Ainsi, de manière assez classique, Whitehead va lier la

question de la philosophie moderne à la montée en puissance des disciplines scientifiques en tant qu'autorités sans rivales dans le domaine du savoir, et au déclin de la religion en tant qu'autorité morale, mais il ne redoublera jamais « ce qui est arrivé » d'une quelconque raison nécessaire. L'éloignement de Dieu, le Dieu absent des théologies négatives, comme aussi le Dieu intime, murmure présent au cœur de chacun, ne font donc pas partie de ce que notre époque peut tenir pour acquis, voire pour titre de gloire. Quant à l'autorité de la science, elle va être un enjeu direct pour Whitehead, car l'apparition de ces nouveaux protagonistes que sont les praticiens des sciences modernes suscite une question immédiatement philosophique : ceux-ci se présentent en effet, comme les philosophes, au nom de la raison, mais ils font diverger activement et sans scrupule ce que les philosophes entendent par « raison ». Pour Whitehead, penser l'époque moderne, c'est penser le triple problème que constituent le triomphe des sciences, le déclin de la religion et le repli « subjectiviste » de la philosophie, à savoir la tâche, exaltante ou déprimante, qu'elle a peu à peu assumée d'avoir à penser les seules questions qu'un scientifique n'est pas censé pouvoir poser.

Bien sûr, le siècle qui va de Galilée à Newton est aussi le grand siècle de la philosophie, véritable feu d'artifice que Whitehead, dans *Science and the Modern World*, caractérisera comme « le siècle des génies ». Mais, sourdement d'abord puis sur un mode de plus en plus articulé, jusqu'à constituer aujourd'hui un véritable cliché de la pensée, un autre thème est né dont Whitehead pense qu'il constitue désormais un véritable poison pour la pensée dite moderne. Les premiers penseurs qui proposèrent de distinguer une nature « objective », caractérisée en termes de qualités dites « primaires » (les petits corps mus et figurés), de la nature dont nous faisons l'expérience, riche d'odeurs, de couleurs, de significations, étaient certes des aventuriers. Mais la distinction est aujourd'hui devenue « mot d'ordre », transmis sur le mode de l'évidence, vecteur d'absurdité, producteur d'impasses qui ne sont pas seulement intellectuelles mais aussi pratiques, voire politiques.

Prenons un exemple, celui de la célèbre séparation entre le « pourquoi » et le « comment » qui prévaut lorsqu'il s'agit de mettre en regard ce que proposent des scientifiques (nous savons « comment » faire...) et ce qu'il s'agit de décider d'après des valeurs définies comme « purement humaines », étrangères à une nature censée être définie par le « comment » scientifique. Dès lors que cette mise en scène est proposée, il est trop tard. Trop tard, sans doute, pour la

décision – un jour ou l'autre ce qui est refusé « passera », nous aurons le clonage, les OGM, etc. – et trop tard en tout cas pour en contester les termes – ceux qui entreprennent de prêter à la nature elle-même les valeurs qu'ils entendent défendre font ricaner ou sont dénoncés comme promoteurs d'idéologies réactionnaires.

Il est assez facile de « critiquer » cette séparation, de montrer qu'elle n'a en fait aucune identité stable, que le « comment » ne cesse en fait de muter. Mais la critique ne portera pas loin, car un scientifique reconnaîtra allégrement la chose : pour lui, le « comment » suit l'avancée des territoires scientifiques, et désigne le « pourquoi » comme son reste, comme ce qui n'est pas scientifiquement démontrable mais relatif aux goûts et aux passions d'une époque, et qui passera, comme cette époque. C'est d'ailleurs ainsi que Galilée proposa de distinguer entre ce qu'il avait réussi à démontrer, « comment » les corps tombent, et la question de « pourquoi » ils tombent ainsi, qu'il n'y a, remarque-t-il, « pas grand profit » à poser : c'est le domaine de l'imagination, de la fiction indécidable. C'est donc depuis le début que les dés sont pipés, que le partage est inégal, impliquant comme proposition préalable de renvoyer à la fiction, humaine trop humaine, ce qui ne relève pas des territoires conquis par l'objectivité scientifique. Et l'on ne s'étonnera pas que ceux qui ont accepté ce préalable en aient été victimes, même s'ils ont paré ce qui leur était laissé d'atours chatoyants, célébrant l'irréductible merveille de la subjectivité humaine, même s'ils ont conféré au « pourquoi » la noblesse méditative d'une pensée du sujet, du *Dasein* ou de la vocation de l'Homme, et même s'ils se sont faits les dénonciateurs d'une rationalité aveugle et calculatrice. Triste configuration où chaque « avancée » réputée scientifique est acclamée par les uns comme gain de rationalité et mise en accusation par les autres comme atteinte au sujet. De fait, on pourrait presque dire que provoquer la dénonciation est devenu un ressort rhétorique privilégié dans certains champs scientifiques. Le scandale suscité témoigne pour la conquête. Les chiens qui aboient constituent en eux-mêmes la preuve que la caravane passe.

Il va sans dire que la séparation polémique entre le « pourquoi » et le « comment », si elle remonte au « début » de l'aventure des sciences modernes, n'établit, entre Galilée et un scientifique contemporain, aucune continuité explicative. Toute continuité fait question, et aucun principe d'économie ne devrait prévaloir qui permette d'oublier que la reprise d'un thème apparemment semblable se fait dans des circonstances chaque fois différentes, et selon des enjeux

chaque fois différents. Si l'on peut prendre au sérieux la proposition spéculative de Whitehead, ce n'est donc pas en tant qu'élucidation philosophique de ce qui nous est arrivé mais en tant qu'intervention philosophique dont le sens renvoie moins à une lecture historique qu'à une transformation du lecteur.

L'affaire est risquée. Les Chinois ont, paraît-il, souri de la naïveté des missionnaires qui leur rapportaient les triomphes de la science du XVII^e siècle, mais tous les mots dont nous disposons aujourd'hui sont chargés de ce « fait » : « nous » n'avons, quant à nous, pas ri. La communauté que signale ce « nous » annonce non une explication, mais une question, et une question qui ne cesse de se poser depuis l'hypothèse d'un monde constitué de petits corps qui se précipitent, sans but ni signification, jusqu'à celle d'une histoire de la vie réduite à celle, tout aussi dépourvue de but et de signification, de « gènes égoïstes ». Une question qui transforme le lecteur en éventuelle partie prenante d'un « nous ne rions pas » dont le « nous » désigne dès lors plutôt une soumission, et donc une vulnérabilité, qu'une domination. Si « nous » n'acceptions pas que, d'une manière ou d'une autre, l'opinion est ce qui doit être vaincu par la science, les propositions scientifiques polémiques se désarticuleraient en un balbutiement rêveur.

C'est cette question qui, sous le nom de « bifurcation de la nature », a constitué l'enjeu initial de l'aventure qui a fait de Whitehead un philosophe spéculatif. Whitehead n'a pas dénoncé ou critiqué, ou tenté d'expliquer historiquement, le fait que notre pensée, nos théories et nos mots font bifurquer la nature entre une nature « objective » et l'ensemble de ce que, valeur, signification, beauté, nous devons apprendre à nous attribuer à nous-mêmes. Il a d'emblée défini cette bifurcation comme « absurde », ce qui l'a engagé dans une expérience de pensée dont la radicalité a pour corrélat le « nous qui n'avons pas ri », un nous qui ne préexiste donc pas à la décision qui le constitue en question. La décision whiteheadienne, poser l'absurdité de ce que tout un chacun prend au sérieux, fût-ce pour le dénoncer, impose en effet le défi d'avoir à refuser toute demi-mesure, toute « solution » qui, d'une manière ou d'une autre, ratifierait l'absurdité. Il s'agit de refuser aussi bien la « nature objective » que l'ensemble des positions qui ont voulu en désamorcer le problème. Whitehead pensait d'abord aux empiristes et aux kantiens, mais la série s'est allongée. Depuis Wittgenstein, inspirateur du fameux « tournant linguistique », jusqu'aux post-modernes contemporains, ont proliféré sur la scène philosophique de nouveaux

moyens de « jeter le bébé avec l'eau du bain », de proclamer, sur un mode ou sur un autre, que le monde est muet, que les sciences n'y rencontrent que ce qu'elles présupposent.

On ne résoudra pas la question de la bifurcation de la nature en faisant basculer l'ensemble de ce que nous avons appris dans le registre de la fiction. S'intéresser à Whitehead aujourd'hui, c'est donc accepter une aventure dont aucun des mots qui nous servent de référence ne devrait sortir indemne, même si aucun ne sera disqualifié, dénoncé en tant que vecteur d'illusion. Tous font partie du problème, qu'ils se réfèrent à l'expérience humaine ou à la « réalité objective », mais ils en font partie à titre de contrainte, en ce que ce qu'ils désignent doit être pris en compte. Aucun, en revanche, ne peut être pris en compte sur le mode qu'il réclame, car ils ont tous partie liée avec la bifurcation de la nature, ils nous vouent tous à l'incohérence, à l'opposition entre deux registres de langage, celui qui célèbre la subjectivité humaine, sa liberté, ses illusions, celui qui décrit un monde indifférent à notre liberté et à nos illusions.

On pourrait dire que Whitehead a relevé en mathématicien le défi qui a constraint sa pensée, le défi de penser la bifurcation de la nature comme absurde. Les mathématiques ont ceci de particulier qu'elles constituent une tradition bien plus ancienne que celle que nous pouvons associer aux sciences modernes, une tradition qui, contrairement à cette dernière, ne s'est pas fait gloire de disqualifier l'opinion. Jamais le triangle idéal, objet de démonstration mathématique, n'a eu besoin d'affirmer sa différence polémique d'avec les tracés triangulaires empiriques. Jamais le cercle parfait n'a inspiré de dénonciation ou de disqualification, car sa vérité n'a pas besoin de ce pouvoir, elle est affirmative, relative à l'aventure des inventions mathématiques qui n'ont cessé, depuis les Grecs, de conférer au cercle de nouvelles identités problématiques. Il fallait sans doute être mathématicien pour renoncer à la critique et à la dénonciation, pour accepter le risque de la création, de l'invention de la bifurcation de la nature en tant que problème dont la solution requiert le plein déploiement.

Un disciple de Hegel pourrait, ici, poser la question de savoir pourquoi privilégier l'invention mathématique alors qu'il s'agit de penser l'incohérence de jugements qui s'opposent du fait de leur partialité. Hegel n'est-il pas celui qui a fait des oppositions partielles et partiales entre nos jugements le ressort même de la pensée qui réussira à les articuler ? Mais la singularité de Whitehead est précisément qu'il n'est pas le moins du monde hégélien. Et c'est précisément

sément parce que Whitehead n'est pas hégélien que sa proposition prend aujourd'hui un sens que lui-même n'était pas en position de reconnaître. Ses contemporains ont pu, avec amusement, perplexité ou scandale, se demander s'il fallait vraiment engager les risques d'une opération spéculative, remuant Ciel et Terre, Dieu et la matière, pour remédier à une incohérence somme toute véniale. Le « progrès » moderne ne témoignait-il pas de ce que, malgré tout, « nous » avions réussi à faire la différence d'avec les peuples qui, de fait, bénéficiaient à l'époque des bienfaits de la colonisation civilisatrice ? L'époque a changé, et ce qui pouvait sembler « démesure » est peut-être digne d'intervenir dans l'apprentissage qui s'impose aujourd'hui à propos de nous-mêmes. Toute caractérisation de ce qui « nous » est arrivé qui redoublerait le fait que « nous n'avons pas ri » d'une quelconque justification, qui ferait par exemple de l'opposition entre objectif et subjectif le point de départ pour une réconciliation hégélienne, ferait trop d'honneur à la modernité. Elle transformerait la bifurcation de la nature en étape nécessaire dans une histoire qui, en droit, vaudrait pour tous. Et elle laisserait donc en arrière tous ceux qui n'en ont pas accepté l'épreuve, et par exemple ces Chinois que les « lois de la nature » firent sourire.

Dans *Nous n'avons jamais été modernes*, Bruno Latour a proposé de lier incohérence et puissance destructrice. Ce n'est pas une Odysée de l'Esprit revenant à lui-même qu'il s'agit de penser, mais une machine de guerre très singulière : « Les Indiens ne se trompaient pas lorsqu'ils disaient que les Blancs avaient la langue fourchue. En séparant les rapports de forces politiques et les rapports de raisons scientifiques, mais en appuyant toujours la raison sur la force et la force sur la raison, les modernes ont toujours eu deux fers au feu. Ils sont devenus invincibles [...]. Comment les autres cultures-natures auraient-elles pu résister ? Elles devinrent par contraste prémodernes. Elles auraient pu s'opposer à la nature transcendante, ou à la nature immanente, ou à la société faite de mains d'hommes, ou à la société transcendante, ou au Dieu lointain, ou au Dieu intime, mais comment résister à la combinaison des six ? Ou plutôt, elles auraient pu résister, si les six ressources de la critique eussent été visibles ensemble comme une seule opération, ainsi que je le retrace aujourd'hui. Mais elles semblaient séparées, en conflit l'une avec l'autre, mêlant des branches de gouvernement qui se chamaillaient, chacune en appelant à des fondements distincts. » (NJM, 57-58)

Si la chamaille perpétuelle est précisément ce qui fait de la modernité une machine de guerre invincible, c'est parce qu'elle a pour

unanimité discordante la dérision qui sera réservée à ceux qui seront désignés comme « encore enfermés dans leurs croyances ». Dans leur cas, le verdict est convergent, qu'il provienne des missionnaires ou des scientifiques, des hégéliens ou des post-modernes qui tournent en dérision le grand récit hégelien et préfèrent les charmes de la conversation. Ce verdict est : « Ils vont devoir apprendre à partager le destin commun. » Les jeux sont faits, rien n'échappera à nos chamailles, pas un habitant de la Terre, pas une pratique humaine.

Il est possible que les jeux soient faits – l'optimisme ne s'impose pas. Mais qu'au moins ce désastre ne soit pas mis sous le signe d'un destin, sous le signe d'une fatalité dont l'« homme » serait à la fois le héros et la victime ! Bien sûr, s'il y a encore une chance d'apprendre à résister, s'il n'est pas tout à fait trop tard, cette chance n'aura pas pour premier agent la pensée philosophique en tant que telle. L'importance que revêt pour moi l'aventure whiteheadienne n'est pas du tout de fonder un contre-pouvoir, ou même de donner une référence commune à tous ceux qui, aujourd'hui, ont affaire, sous l'un ou l'autre de ses aspects, à cette machine de guerre, qui luttent contre l'une quelconque des six têtes de l'hydre décrite par Latour. Elle peut en revanche avoir sur ceux qu'elle met en mouvement l'efficace bienvenue d'un antidote contre les très redoutables « effets de vérité » à laquelle cette lutte est vulnérable et qui permettent à la machine de guerre de se nourrir des conflits qu'elle engendre. Surtout ne pas se fier à une de ses composantes pour s'opposer à une autre, ne pas attaquer une des têtes de l'hydre au nom de la contradiction que lui oppose une autre.

Comment échapper aux contradictions par une ligne de fuite, comme disait Deleuze, c'est-à-dire en passant à travers les mailles de leur message unanime : « ayez confiance en l'une des positions proposées si vous voulez lutter contre l'autre » ? L'antidote que propose Whitehead aura pour nom « cohérence ». Mais il ne s'agit pas de faire confiance en une cohérence qui un jour articulerait ce qui semble s'opposer, car cette cohérence-là nous désignerait, nous et encore nous et toujours nous, comme ses acteurs, parvenant au savoir de qui ils sont sur le champ de bataille d'une Terre ravagée. Il s'agit d'apprendre à nous occuper de nous-mêmes, à faire de la cohérence non ce qui se situe au-delà et concernerait tous les hommes, mais ce qui nous oblige à penser à nous-mêmes, ici et maintenant. Et le caractère quasi extravagant de la tâche, et de l'aventure conceptuelle à laquelle elle entraîne, loin de toute plausibilité, est ce qui pourrait nous faire rire – comme les Chinois, paraît-il, riaient

de nous – à l'idée que cette tâche désigne la « vocation de l'homme » enfin sorti des ténèbres. Il nous appartient de construire un chemin dont l'étrangeté même rappelle qu'il est nôtre.

La démarche de Whitehead est celle d'un mathématicien en ce qu'elle est soumise à la condition sans laquelle les mathématiques n'existeraient pas : la confiance en une solution possible. Mais cette confiance n'a rien à voir avec un « ayez confiance », avec l'injonction d'avoir à maintenir le cap, à se fier au chemin que balisent pourtant des contradictions insurmontables. Il s'agit d'un « faire confiance » impersonnel, que nul ne peut adresser à un autre, mais qui met la pensée en action, qui oblige à penser là où la lucidité pourrait mener, en toute plausibilité, à la conclusion qu'une situation est sans issue, que « les faits » interdisent toute ligne de fuite par rapport à une catastrophe annoncée.

Ce « faire confiance » oblige donc d'abord à une certaine amnésie délibérée quant au poids de ces contradictions, quant à la charge de vérité que semble posséder le pouvoir de contredire. L'art des problèmes désigne la liberté propre au mathématicien en ce que la solution à construire passe par la mise en indétermination active de ce que les termes du problème « veulent dire ». Ce qui s'annonçait fondement, autorisant une position, donnant son étandard à une cause, sera transformé en contrainte, que la solution devra respecter mais à laquelle elle pourra, le cas échéant, conférer une signification quelque peu inattendue. Le mathématicien est un créateur, mais c'est la solution à construire qui oblige sa création.

Pour illustrer cette mise en indétermination, je me référerai à une fable bien connue. Il était une fois un vieux Bédouin qui, sentant sa mort venir, réunit ses trois fils et leur signifia ses volontés dernières. À l'aîné, il léguait la moitié de son héritage, au deuxième le quart, et au plus jeune le sixième. Ce disant, il mourut, laissant ses fils perplexes car l'héritage en question se composait de onze chameaux.

Comme respecter la volonté du vieil homme ? Fallait-il tuer ceux des chameaux dont la division semblait prescrite, et s'en partager la viande ? Était-ce là la fidélité filiale requise ? Leur père voulait-il vraiment qu'ils prouvent leur amour en acceptant cette perte ? Ou alors s'était-il trompé, distrait ou affaibli par la mort proche ? De fait une erreur au moins était patente, puisqu'un demi plus un quart plus un sixième ne font pas un. Mais hériter sur la base d'une interprétation qui disqualifie une dernière volonté, n'est-ce pas faire insulte au mort ? Et dans ce cas d'ailleurs, comment diviser ? Qui emporterait le reste de la division ? Il y avait là tous les ingrédients

pour une guerre fratricide. Les trois frères décidèrent pourtant de tenter d'éviter la guerre, c'est-à-dire de faire le pari qu'une solution pouvait exister. Ce qui signifie qu'ils allèrent voir le vieux sage qui intervient si souvent dans de telles histoires. Ce vieux sage, en l'occurrence, leur dit qu'il ne pouvait rien pour eux, sauf leur offrir ce qui peut-être les aiderait : son vieux chameau, malingre et à moitié aveugle. L'héritage comptait désormais douze chameaux, l'aîné en prit six, le deuxième trois, le plus jeune deux, et le vieux chameau fut rendu au vieux sage.

Qu'a accompli le douzième chameau ? Par sa présence, il a rendu possible ce qui semblait contradictoire, tout à la fois obéir à la volonté du père, découvrir la possibilité d'en respecter les termes, et ne pas détruire la valeur de l'héritage. Et cela parce qu'il a permis de faire exister ce qui restait discrètement indéterminé dans l'énoncé paternel, la question de ce que c'est que « se partager un héritage ». Normalement on le divise en parts, et c'est bien ce que semblait commander l'énoncé. Mais cette norme n'est qu'une manière de répondre au problème. Ce qu'il faut est que, répartition faite, le contenu de l'héritage se trouve distribué, mais rien ne dit sur quoi doit porter la répartition. Le contenu de l'héritage est une donnée qui fait ~~contrainte~~, mais le rôle de cette contrainte appartient à la solution, et la question de la répartition peut donc être plongée dans un champ de possibles plus vaste. La solution passe ainsi non par la soumission à l'énoncé problématique mais par l'invention du champ où le problème trouve sa solution.

La fable du douzième chameau éclaire le sens de ce que Whitehead appellera « philosophie spéculative ». Elle illustre d'abord la différence entre « faire confiance » et « avoir confiance en ». Si les frères en étaient restés à discuter sur la confiance qu'il devait ou non avoir en leur père, la situation était sans issue. C'est seulement parce qu'ils ont accepté la volonté paternelle en tant qu'inconnue, parce qu'aucun d'entre eux n'a prétendu savoir ce que leur père « voulait dire », qu'ils sont allés consulter le vieux sage. Et le « faire confiance » que suppose leur démarche ne s'adresse pas au vieux sage lui-même, car il ne s'agit pas de se plier à son autorité plutôt qu'à la volonté paternelle. Il s'adresse au possible en tant que tel, à la possibilité d'une solution à partir de laquelle l'inconnue de la volonté paternelle trouverait sa signification. Quant au douzième chameau ajouté à l'héritage, il illustre l'efficace propre à la proposition spéculative. Ce chameau ne reviendra à aucun des frères, il rend la division possible, conformément à la volonté du père, mais il n'est pas lui-

même distribué, il ne s'ajoute à aucune part. De même, les concepts spéculatifs proposés par Whitehead ne devront, et c'est là une épreuve redoutable, s'ajouter à aucune description positive particulière pour authentifier ses prétentions ou sa légitimité. Contrairement aux Idées de Platon, dont Gilles Deleuze a écrit que leur fonction était de faire le tri entre prétendants, de constituer l'aune par où mesurer les prétentions rivales, les concepts whiteheadiens ne justifient ni ne condamnent. Ils forcent seulement à répéter les prétentions rivales dans un idiome différent, tel que toutes deviennent affirmations, chacune produite pour son propre compte, en les libérant de l'enjeu qui fondait leur rivalité. Enfin, le sujet de la fable illustre le caractère relatif de l'idiome spéculatif. Si l'on en croit les premiers problèmes algébriques qui y furent traités, les questions d'héritage importaient beaucoup dans le monde arabe, bien plus en tout cas que la question grecque de savoir qui peut prétendre s'occuper des affaires publiques. La pensée spéculative au sens de Whitehead importe, quant à elle, dans un monde où il est normal de faire la guerre au nom de la vérité. Je me risquerais à dire que, repris dans une culture (disons, bouddhiste) où la vérité n'est pas censée être dotée du pouvoir de vaincre, les concepts whiteheadiens perdraient leur sens, ou alors prendraient un sens très différent.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie* ? (p. 60-61), Deleuze et Guattari décrivent une succession d'« idiots » au sens philosophique. Les trois frères décidant d'aller consulter le vieux sage au lieu de se chamailler se sont comportés en protagonistes normaux d'une fable venant des contrées où s'est inventée l'algèbre, la construction des problèmes à partir de leurs inconnues. Mais si la fable était transposée dans le monde grec, où la justice répond à la proportion géométrique, leurs amis les auraient certainement traités d'« idiots ». Car l'idiot est celui, penseur privé, qui poursuit autre chose (« il y a quelque chose de plus important ») que ce que propose la pensée publique de son époque, que ce qui organise débats, confrontations, revendications à la légitimité. Il ne se résigne pas, il veut ce que les protagonistes publics seront unanimes à juger absurde. En ce sens, Whitehead est bel et bien un idiot, et le langage spéculatif qu'il propose est une langue d'idiot, un « idiome », non la langue civilisée de ceux qui savent ce qu'ils disent. Et ce à quoi ce « nouvel idiot » ne se résigne pas est précisément ce qui constitue le trait le plus fascinant de la tradition philosophique née en Grèce, le trait auquel l'hydre à six têtes de la modernité a apporté une sorte de régime de vérification stable : le lien organique entre idée et guerre, le fait que

l'idée puisse être évaluée à son pouvoir polémique, à sa capacité de constituer une arme contre l'illusion.

Ne pas renoncer à l'idée, ne pas se contenter de bricolages circonstanciels, de compromis indigents, mais en construire l'exigence sur un mode qui la sépare activement, délibérément, de son pouvoir polémique définit un type d'idiot propre à notre époque. Cet idiot, créateur d'idiome, peut être baptisé « constructiviste ». Le penseur constructiviste est un idiot au sens où ce qu'il poursuit, « il y a quelque chose de plus important », est précisément ce que seront unanimes à rejeter les protagonistes de la vie publique moderne, pour qui une idée qui ne constitue pas une arme n'est plus une idée. Mais l'idiot constructiviste n'appelle pas à la bonne volonté, au désarmement général, à la soumission de tous à ce qui est plus important que l'intérêt de chacun. La pensée constructiviste est toujours un idiome, parce que ce qu'il y a de plus important ne peut être dit autrement que sur un mode idiomatique, chacun des mots « publics » devant être retravaillé, séparé de la pente vers laquelle il entraîne, de la polémique ou du jugement auxquels il invite. En ce sens le penseur constructiviste est celui qui, toujours de « mauvaise volonté », « refusant de comprendre », effectue des retrouvailles improbables entre l'art des sophistes, pour qui le langage était à la fois poison et remède, et l'exigence des philosophes, pour qui l'idée devait guider le bon usage de la pensée.

Procédures

Tenter de rendre présent un philosophe « constructiviste », c'est d'abord tenter d'éviter la forme de commentaire qui convient à l'exposé des convictions d'un auteur, de ce qu'il pense. C'est rendre inséparables la pensée et le problème de « comment penser » qui oblige cette pensée. C'est pourquoi j'ai choisi une approche qui a l'allure d'une narration, accompagnant Whitehead au cours des quelques années (de *Concept of Nature*, publié en 1920, à *Process and Reality*, publié en 1929) où s'effectue sa transformation, de la philosophie de la nature à la métaphysique et de la métaphysique à la cosmologie. Il ne s'agit pas d'un véritable récit. Comme je l'ai déjà souligné, nous ne disposons d'à peu près aucun témoignage biographique permettant de raconter comment l'intéressé a vécu cette trans-

formation. C'est dans le texte même (à une exception près : « avril 1925 ») que peuvent se suivre la construction des problèmes, et la manière dont ils mutent et rebondissent par la rencontre avec les questions et les exigences auxquelles ils ouvrent.

La forme narrative signale que celle qui lit *Concept of Nature* ou *Science and the Modern World* ne les lit pas en contemporaine de leur écriture, mais avec le savoir de ce qui allait arriver. Ce qui ne signifie pas, je l'espère, une lecture finalisée, imposant aux textes une fin qui ne serait pas la leur, mais une lecture cherchant à déchiffrer les chemins d'un devenir qui a le caractère d'une énigme. Au début de *Concept of Nature*, Whitehead soulignait combien il serait difficile à ses lecteurs d'accepter qu'il restreignait bel et bien son problème aux limites étroites qu'il venait de décrire, alors que c'est précisément au-delà de ces limites que l'on commence normalement à s'exciter (CN, 48/68). À la fin de *Process and Reality*, le même auteur semble avoir fait exploser toutes les limites que la bienséance moderne impose à la pensée, jusqu'à entreprendre de décrire le fonctionnement de cette entité actuelle assez particulière qu'il nomme Dieu.

Mais la narration ne pouvait être seulement centrée sur un auteur, dès lors que celui-ci est présenté comme « constructiviste ». Elle devait également faire exister un paysage assez hétérogène pour échapper à toute mise en perspective unique, à laquelle correspondrait un adjectif qualifiant le parti pris de cet auteur. Le constructivisme, parce qu'il est antidote, définissant le pouvoir en tant que poison de la pensée, possède l'instabilité de ce qui, remède, peut devenir poison. Et il le devient dès que le terme est surchargé d'un qualificatif (constructivisme historique, social, psychologique, culturel, voire neurophysiologique). Le penseur n'est plus un idiot, sa langue n'est plus un idiome, elle désigne la référence éminemment publique au nom de laquelle toute construction pourra être jugée, ramenée à l'équivalence. Whitehead lui-même qualifie pourtant sa philosophie, mais il emploie pour ce faire deux adjectifs qui normalement fonctionnent sur un mode antithétique, « empiriste » et « rationaliste », ce qui signale qu'aucun des deux ne sortira indemne de cet emploi. Il va donc s'agir de suivre non pas seulement l'aventure de Whitehead, mais aussi la transformation qu'il va faire subir à ces deux mots d'ordre philosophiques rivaux.

On peut, en l'occurrence, parler d'une opération de passage à la limite (opération typiquement mathématique), qui mettra à l'aventure tant l'empirisme que le rationalisme, et leur fera perdre à tous deux leur pouvoir de juger, c'est-à-dire d'éliminer ce qui leur fait obstacle.

L'exigence rationaliste pèsera tout entière sur le penseur, non sur ce qu'il s'agit de penser, alors que l'évidence empirique s'ouvrira à tout ce dont nous pouvons avoir l'expérience, non à cela seul qui fonderait le tri et l'élimination de ce qui « ne serait pas empirique ». Un adjectif subsistera cependant, susceptible, en effet, de qualifier le constructivisme sans le faire changer de nature car il désignera ce qui ne peut être approprié par personne, ce qui ne fait référence pour aucune prétention particulière. Le constructivisme de Whitehead, aventure de l'espoir – faut-il être idiot pour « espérer » aujourd'hui ! –, peut se dire « cosmologique ».

Afin d'accompagner cette double mise à l'aventure, j'ai pris le risque de prolonger librement Whitehead là où il ne s'est aventuré qu'occasionnellement, et notamment dans le domaine des pratiques de savoir et dans celui des expériences animales. On remarquera que l'index ajoute aux noms propres usuels deux autres types de noms, ceux de praticiens (mathématicien, physicien, chimiste, biologiste, psychologue, etc.) et ceux d'animaux (lapin, mouche, bactérie, etc.). Je me suis à cet égard inspirée de Bergson qui, dans l'index de son *Evolution créatrice*, faisait coexister les noms de ceux qui, pour lui, traduisaient le couronnement des deux voies divergentes de l'évolution : les philosophes d'une part, les parasites et les insectes de l'autre. À ceci près qu'il ne s'agit pas ici de transformer l'expérience des praticiens, et encore bien moins celle que je suppose aux animaux, en exemples d'une théorie générale, ni non plus de proposer une échelle des êtres, distribuant à chacun ce à quoi il peut prétendre. Ce qui m'intéresse est la mise à l'aventure de l'expérience que les philosophies du sujet ont trop souvent « domestiquée » sous les catégories de la conscience réflexive. Domestication qui, derechef, fait bifurquer la nature : le lapin, dénué de ce type de conscience, se trouve situé sur le versant « objet de connaissance », et le physicien est devenu pour les théoriciens de la connaissance le prototype du « sujet connaissant ». La mise à l'aventure spéculative ne produit pas de miracle : je ne prétends pas parler des physiciens ou des psychologues en chair et en os, pas plus que je ne prétends avoir accès à l'expérience d'un papillon ou d'un lapin. Je m'intéresse aux praticiens et aux animaux parce que le fait qu'ils puissent être nommés implique le pari d'une certaine stabilité. Qu'est-ce que c'est, « s'intéresser à une question en physicien », ou alors « suivre une odeur en papillon », ou encore « être aux aguets comme un lapin inquiet » ?

Dans chaque cas, il s'agit non d'une vérité intime de l'expérience mais d'une pragmatique des « rôles ». Ce qui d'ailleurs correspond

assez précisément aux questions que les éthologues adressent à ceux qu'ils étudient – quel rôle joue tel signal, tel chant, telle odeur dans le comportement de tel animal ? – comme aussi aux questions que pose toute interprétation – qu'est-ce qui te permet d'attribuer ce rôle au champ électromagnétique, à l'AMP-cyclique, à la sélection naturelle, à l'inconscient ? Prolongeant la spéulation whiteheadienne, j'ai choisi d'accentuer ce trait remarquable : aux questions de vérité, qui font immanquablement bifurquer la nature, la spéulation whiteheadienne tend à substituer des questions toujours pragmatiques : si une situation peut être caractérisée, c'est qu'elle a de fait une certaine stabilité, et c'est la manière dont elle tient de manière stable, dont elle fait jouer de manière stable des rôles déterminés à ses différents ingrédients, qu'il s'agit alors de caractériser.

Je dois ici ouvrir une parenthèse et présenter des excuses : parce que les noms des praticiens désignent des rôles, je les aurais tous mis au neutre si le français l'avait permis. Les Américains ont pris l'habitude de faire alterner sur un mode aléatoire le féminin et le masculin (le physicien ... la physicienne) et l'effet, déconcertant, est tout à fait intéressant, mais cette stratégie stylistique n'a de sens que si ce sont des individus qui sont désignés. Je me suis donc résignée à les laisser au masculin et prie les lecteurs et les lectrices attentif/ve/s à la manière dont le langage infecte ici l'expérience de me pardonner de ne pas avoir inventé de solution nouvelle à ce problème empoisonnant.

Jouer un rôle n'a rien à voir avec une quelconque « inauthenticité », et tout à voir avec le nomadisme propre à la philosophie anglaise telle que l'ont caractérisée Gilles Deleuze et Félix Guattari : ni bâtir, ni fonder, mais habiter. « Il leur suffit d'une tente. [...] Le concept est une habitude acquise en contemplant les éléments dont on procède (d'où la grécité très spéciale de la philosophie anglaise, son néo-platonisme empirique). Nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes. *Je* est une habitude. Il y a concept partout où il y a habitude, et les habitudes se font et se défont sur le plan d'immanence de l'expérience radicale : ce sont des "conventions". C'est pourquoi la philosophie anglaise est une libre et sauvage création de concepts. Une proposition étant donnée, à quelle convention renvoie-t-elle, quelle est l'habitude qui en constitue le concept ? C'est la question du pragmatisme. » (QPh, 101)

Création libre et sauvage mais non pas féroce, définissant ce à quoi elle a affaire comme proie à laquelle s'attaquer. Pourquoi dépeccer une habitude, pourquoi s'en prendre à une convention ? Ni habi-

tude ni convention ne dissimulent pour un « philosophe anglais » une vérité plus profonde, qui exigerait la mise à mal des apparences. La question du pragmatisme procède de l'expérimentation : expérimenter ce que produit une nouvelle habitude, ce que rend possible une nouvelle convention... En l'occurrence, l'intervention spéculative du papillon, du lapin, du physicien ou du psychologue comme désignant des rôles, ou répondant à des habitudes, n'a pas pour vocation de faire autorité de quelque manière que ce soit, mais d'expérimenter certains des éléments dont procède notre propre expérience, qui inclut la possibilité d'« habiter » l'expérience apeurée du lapin percevant un bruit soudain, la transe aveugle du papillon remontant le gradient odoriférant dont la source est une femelle... ou un leurre disposé par un éthologue, la passion du physicien exigeant que ce à quoi il a affaire s'explique fonctionnellement, ou l'inquiétude du psychologue face à celui qui peut toujours lui dire : « Pour qui me prends-tu pour me poser pareille question ? »

Il appartient aux éthologues de préciser, d'enrichir, de mettre à l'épreuve ce que les animaux nous font sentir et penser. Il appartient aux communautés scientifiques de contraindre les passions et de tenter de conférer aux choses le pouvoir d'arbitrer entre interprétations inquiètes. Mais il appartient à la pensée spéculative de lutter contre l'appauvrissement de l'expérience, contre la confiscation de ce qui fait sentir et penser. Le pouvoir des idées qui affirment la bifurcation de la nature ne doit pas être vaincu par d'autres idées dotées d'un pouvoir encore supérieur, mais sapé par la prolifération des aventures divergentes qui surgissent chaque fois que nous conférons à une rencontre, une chose, un mode d'existence le pouvoir de nous obliger à sentir et à penser.

Au philosophe nomade décrit par Deleuze et Guattari, il suffit d'une tente : quelques piquets et une toile. Les piquets ne servent à rien sans la toile, et leur disposition répond non à une organisation architecturale, mais à l'impératif de permettre à la toile de gagner son plein déploiement. De même, les concepts de Whitehead n'ont aucun sens indépendamment de leur fonctionnement pragmatique, qui est de permettre à chaque rencontre, à chaque chose, à chaque mode d'existence de gagner le pouvoir d'obliger à sentir et à penser. L'efficace des concepts whiteheadiens n'est pas, en effet, de donner à nos questions une réponse assurée, mais de conférer à ce dont nous avons l'expérience son plein déploiement affirmatif, de rendre ce dont nous avons l'expérience capable de résister à la fâcheuse manie moderne consistant à disqualifier ce qui ne résiste pas aux épreuves

les plus polémiques, aux opérations de purification les plus dévastatrices. Quitte à s'enorgueillir ensuite de laisser derrière elle un monde inhabitable, un sujet pénétré par l'absurdité de l'existence, ou un animal automate, dépouillé de toute expérience.

Le choix de privilégier l'inséparabilité entre piquets et toile, l'indétermination quant à qui fait tenir quoi (le poids d'une toile stabilise les piquets qui la supportent), se traduit par le choix de traiter les concepts whiteheadiens « en situation » et non pas pour eux-mêmes, selon un ordre pédagogique optimal. Il s'agit de se familiariser avec un idiome, certes, mais comme on apprend une langue vivante, par l'usage. La langue courante emploie beaucoup de termes abstraits : s'il fallait que, chaque fois que l'on dit ou écrit « donc », on se demande si l'auditeur ou le lecteur se souvient bien de ce qu'est un raisonnement, la pensée s'arrêterait. J'ai fait le pari de l'usage, et non de la définition qui explicite comment utiliser. C'est pourquoi les concepts whiteheadiens ne figurent dans l'index que sur un mode fort peu systématique : dans les seuls cas où j'ai pu penser que l'entrée correspondante pourrait servir de fil conducteur intéressant à travers les rebondissements problématiques. J'ai évité les concepts intervenant « partout » (par exemple « événement », « objet », « nature » ou « organisme » dans la première partie, « sentir », « concrescence », « actualisation », « société », « sujet » dans la seconde partie) comme aussi ceux dont l'intervention est « bien localisée » (par exemple « donne » ou « proposition »). Sans cette sélection, l'index aurait explosé, devenant ce qu'est en effet l'index de *Process and Reality*, un véritable dictionnaire d'usages, détaillant les multiples situations problématiques où intervient un « même » concept.

Reste à présenter la forme quelque peu inusitée du texte qui suit : un texte entrecoupé de « blocs de citation » en italique. A quatre reprises, j'ai eu la grande chance de pouvoir explorer la possibilité de faire exister Whitehead pour d'autres, lors d'un cours bisannuel dont la particularité était de réunir des étudiants de troisième cycle en philosophie et d'autres étudiants de troisième cycle qui n'avaient jamais fait de philosophie (nous sommes en Belgique) avant cette année-là. Whitehead s'est prêté remarquablement à ce défi auquel j'ai tenté de répondre en explorant la construction conceptuelle en prise directe avec son efficace propre, avec le déploiement d'aspects inattendus et hétérogènes de l'expérience. À chaque fois s'est produit ce que ne peuvent ambitionner les catégories philosophiques plus « édifiantes », dont l'axe serait l'explicitation d'une unité, soit celle

d'un fondement, soit celle d'une distribution harmonieuse des droits et des devoirs : un double devenir, pratique des philosophes, philosophique des praticiens, réunis par la même découverte, « on peut penser comme cela ! ».

Face au problème du livre à faire, ma préoccupation a été de retrouver, par d'autres moyens, ce que les interventions, les questions, les étonnements apportaient à l'exercice oral du cours. Ou, pour utiliser une expression chère à Gilles Deleuze, de me donner des contraintes capables de me forcer à « penser Whitehead par le milieu », au double sens du terme : sans « commencement » dont le reste pourrait se déduire, et aux prises avec des problèmes qu'il me force à poser. Comment fabriquer un dispositif textuel qui injecte l'imprévu de l'objection, qui entrave le libre déploiement d'une intentionnalité souveraine ?

Whitehead, dit-on, détestait s'ennuyer et a élaboré sa pensée en présence de ses étudiants. La plupart de ses écrits philosophiques ont pour origine des conférences, qu'il a ensuite retravaillées. C'est peut-être à cette singularité que répond la procédure que j'ai choisie, d'abord à titre expérimental puis avec un intérêt étonné pour ses effets, qui me destituaienr de la position d'auteur : « laisser la parole à Whitehead » (et à quelques autres) en de larges fragments qui, plutôt que des citations, sont des interventions, et faire de mon propre texte le soliloque de celle qui explore à sa manière, toujours à sa manière, ce que l'intervention fait arriver pour elle.

Certaines de ces interventions seront des « cris », d'autres des élaborations, où la pensée est « mise au travail » en temps réel, mais d'autres encore sont de véritables opérateurs de bifurcation brutale. Laisser un peu longuement la parole à Whitehead, c'est en effet toujours s'exposer à ce qu'il vous joue le tour pendable de faire dérailler le train ordonné d'une explication vers un horizon apparemment incongru. Et c'est précisément ce que font les étudiants lorsqu'un cours éveille leur pensée, suscite leurs objections, leurs « mais alors », leurs « et donc ». Peut-être aussi est-ce la manière dont Whitehead lui-même a fonctionné lorsque la présence de ses étudiants provoquait les risques d'une pensée « en temps réel », recréant à chaque pas le sens ou la nécessité du pas suivant. Je ne sais pas dans quelle mesure la solution que j'ai expérimentée conviendra à ceux et celles qui liront ce livre. Ce que je peux dire est qu'elle a fait de son écriture un parcours aventureux et exigeant, où « ce que je savais déjà » n'a cessé de produire des conséquences

nouvelles, et aussi le travail de négociation le plus serré avec la syntaxe et la composition que j'aie jamais connu.

Le lecteur constatera que j'ai fait, d'autre part, le choix, un peu acrobatique, d'éviter toute note en bas de page. Il ne s'agit pas d'une facilité, mais plutôt, ici encore, d'une contrainte : que le texte « tienne » tel quel, et n'ait surtout pas l'allure d'un exposé exhaustif. Une note, en général, renvoie soit à une direction qu'aurait pu prendre le trajet textuel, et que l'auteur décide de ne pas emprunter plus avant, soit à une discussion technique, dont l'auteur pense qu'elle viendrait en surcharge dans le texte. Le premier type de note implique que le nombre de décisions quant au trajet est limité, or, ici, il ne l'est pas, car c'est à chaque pas que d'autres directions pouvaient être prises, chaque pas étant de fait une décision au sein d'un labyrinthe. Quant aux notes « techniques », elles auraient, quant à elles, renvoyé pour la plupart au réseau de discussions et de controverses qui tissent les liens entre des philosophes pour le moment parfaitement inconnus en France. Demain la situation aura peut-être changé et ma position devra alors être située au sein de ce réseau. Aujourd'hui, une telle mise en situation aurait été un simple geste de soumission envers les moeurs académiques, et je me suis bornée à indiquer en fin de volume certains ouvrages de référence.

Au long d'un trajet accidenté, allant de cette pierre grise que je vois là jusqu'à la création conceptuelle d'un Dieu exigé par la cohérence spéculative, il va s'agir de tenter de « penser avec Whitehead ». Et donc de miser sur l'imagination, vecteur de devenir, non sur l'érudition critique, productrice de mise à distance. L'ambition de ce livre, et elle est grande, est d'embarquer son lecteur, qu'il soit ou non philosophe, dans une aventure étrange, suscitant une certaine perte de repères et l'expérimentation d'une manière de penser qui porte à leur plus haut degré, pour les faire converger, liberté et contrainte, audace et obligation.

« Une libre et sauvage création de concepts », ont écrit Deleuze et Guattari, à propos de la philosophie anglaise, mais on ne pourra « penser avec Whitehead » qu'en acceptant de séparer l'adjectif « libre » du substantif « liberté », au sens d'absence de contrainte, et l'adjectif « sauvage » du substantif « sauvagerie », au sens d'appétit de destruction. Il ne s'agit pas de déclarer la guerre aux conventions qui nous lient, de ravager la Cité, ni même de dénoncer la domestication. Seulement, de mettre sur le même plan, c'est-à-dire à l'aventure, l'ensemble de nos jugements, de nos « nous savons

bien », de les séparer activement des attendus qui rassurent, qui les redoublent de raisons destinées à exclure et à disqualifier.

De l'aventure, nul ne devrait ramener une doctrine ou un mode de pensée unanime, mais peut-être un certain goût pour les questions qui mettent en risque, et une certaine indifférence aux mots d'ordre qui prétendent au pouvoir de nous dire comment penser.

Références

1. Ouvrages dont des passages sont cités dans le texte

- AI** WHITEHEAD, Alfred N., *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967 (seconde pagination, traduction française).
- AO** DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- CC** DELEUZE, Gilles, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- CN** WHITEHEAD, Alfred N., *Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964 (seconde pagination, traduction française).
- DANW** *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price*, New York, A Mentor Book, 1956.
- DFT** WEINBERG, Steven, *Dreams of a Final Theory*, Londres, Vintage, 1993.
- DR** DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969.
- EWM** FORD, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- Gr** GARDNER, John, *Grendel*, Londres, Robin Clark, 1991.
- IM** BERGSON, Henri, « Introduction à la métaphysique » in *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970.
- LdS** DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- LP** DELEUZE, Gilles, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988.
- MEOF** SOURIAU, Étienne, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1956, p. 4-24.
- MP** DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- MT** WHITEHEAD, Alfred N., *Modes of Thought*, New York, The Free Press, 1968.
- NJM** LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

- PAF** JAMES, William, « The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience », in *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green and Co, 1912 (réimp. Lincoln et Londres, University of Nebraska, 1996).
- PP** JAMES, William, *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890 ; Londres, Mac Millan, 1891, et Dover Book (même pagination).
- PR** WHITEHEAD, Alfred N., *Process and Reality*, édition corrigée par D. R. Griffin et D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979.
- QPh** DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- RM** WHITEHEAD, Alfred N., *Religion in the Making*, New York, Fordham University Press, 1996.
- SMW** WHITEHEAD, Alfred N., *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1967 (seconde pagination, traduction française).
- SPP** JAMES, William, *Some Problems in Philosophy*, New York, Longmans, Green and Co, 1911 (réimp. Lincoln et Londres, University of Nebraska, 1996).
- Th** LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- WJEP** LAPOUJADE, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, coll. « Philosophies », Paris, PUF, 1997.
- WPE** JAMES, William, « A World of Pure Experience », in *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green and Co, 1912 (réimp. Lincoln et Londres, University of Nebraska, 1996), p. 39-91.

2. Autres références explicitement utilisées dans le texte

Sont ignorées les références dont l'objet ne devrait susciter aucune difficulté d'identification, les différents livres de Bergson ou de Deleuze, par exemple.

- CESSELIN, Félix, *La Philosophie organique de Whitehead*, Paris, PUF, 1950.
- GUATTARI, Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- JAMES, William, « Does “Consciousness” exist ? », in *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green and Co, 1912 (réimp. Lincoln et Londres, University of Nebraska, 1996), p. 1-38.
- KAUFFMAN, Stuart, *Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- LECLERC, Ivor, *Whitehead's Metaphysics*, Londres, George Allen & Unwin, 1958.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Confessio Philosophi* (édition bilingue), Paris, Vrin, 1970.

WHITEHEAD, AUJOURD'HUI ?

- LOWE, Victor, *Understanding Whitehead*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.
- MEYERSON, Emile, *Du cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, 1931.
- PARMENTIER, Alix, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968.
- RUYS, Raymond, *La Genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958.
- SHERBURNE, Donald W. (éd.), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Bloomington et Londres, Indiana University Press, 1966.
- STERN, Daniel, *Le Monde interpersonnel du nourrisson*, coll. « Fil rouge », Paris, PUF, 1989.
- WAHL, Jean, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932.

PREMIÈRE PARTIE

*De la philosophie de la nature
à la métaphysique*

Le mathématicien et le coucher de soleil

C'est de la nature qu'il va s'agir.

Mais comment définir la nature ?

C'est ce dont nous avons l'expérience [we are aware of] dans la perception. (CN, 28/53)

Whitehead vient de proposer un point de départ apparemment bien innocent. Un peu général ou simpliste, dira-t-on peut-être. Nous serions portés à attendre une définition plus précise tant de la perception que de l'« expérience », terme que j'ai choisi pour traduire ce mot, *awareness*, que les philosophes de langue française ont quelques raisons d'envier à leurs collègues anglophones. *Awareness* désigne un mode d'expérience qui inclut un contraste entre un « soi » et « ce dont il y a expérience », mais sans redoublement par une référence à « je » ou à « moi » : contraste et non opposition. Dès lors se pose la question : qui est ce « nous », qu'inclut-il ? La plupart des éthologues diront sans hésiter qu'un chimpanzé, un chien ou un lapin est « *aware* ». Leur expérience perceptive, sans impliquer de conscience réflexive, doit donner sens à la possibilité d'une activité d'exploration témoignant du fait que « ce qui » est perçu peut poser le problème de sa signification : le lapin, lorsqu'il tourne la tête dans la direction d'où vient le bruit, en explore la signification. Mais l'idée que les abeilles, elles aussi, « *explorent* » ne dissimule-t-elle pas, au moyen d'une métaphore commode, une différence beaucoup plus radicale ? L'hésitation s'installe donc pour l'abeille, pour la tique, la fourmi ou l'araignée. Et elle disparaît lorsqu'il est question de l'ortie ou du réséda.

Le point de départ de Whitehead, qui nous entraîne si rapidement dans les spéculations éthologiques, semble donc hautement indéterminé, trop indéterminé pour garantir une sélection de ce qui sera susceptible de témoigner de manière fiable pour cette nature dont il s'agit de construire le concept.

Méfions-nous pourtant, au moment de conclure que nous devrons certainement aller au-delà de ce point de départ. Whitehead est

mathématicien. Pour un mathématicien, un point de départ n'est pas ce qui permet d'aller au-delà. C'est ce qui engage. C'est ce à quoi il va s'agir de réussir à se tenir.

S'en tenir à ce dont nous avons l'expérience dans la perception : décision empiriste par excellence. Mais nous allons devoir oublier tout aussitôt les vignettes qui suivent souvent cette décision, et que Whitehead connaît bien puisque ce sont celles auxquelles s'adonne désormais son ancien collaborateur, Bertrand Russell.

Si Whitehead avait écrit « la nature est ce que nous percevons », version apparemment proche de l'énoncé de départ, la suite était quasi automatique. Que perçois-tu ? Une pierre grise. À quoi autorise ce que tu perçois ? À affirmer que « cette pierre est grise ». En revanche, la question « de quoi as-tu l'expérience dans la perception de cette pierre que tu dis grise ? » enraie la série pédagogique des explicitations. Un contraste s'insinue entre les mots immédiatement disponibles pour dire « ce que » nous percevons, et la question, ouverte quant à elle, de ce dont nous avons l'expérience « dans la perception ». Devient sensible une constellation indéfinie de composantes sur lesquelles « cette pierre est grise », cet énoncé apparemment si simple, si limpide, faisait l'impasse.

Mais d'abord, quand tiendrais-je un tel énoncé apparemment si simple ? Peut-être le dirais-je à un peintre, si je suis scandalisée par le manque de fidélité de sa reproduction de la pierre ? Ou alors, à la réception de matériaux, si j'avais commandé des pierres ocre ? Mais dans ce cas, le contraste entre ce que je perçois et ce dont j'ai l'expérience dans cette perception devient intense, car mon expérience sera dominée par le risque de contester le choix du peintre, ou par la perspective de m'embarquer dans une discussion pénible avec un commerçant distrait, voire de mauvaise foi.

En tant que point de départ d'un raisonnement philosophique, ce dont nous avons l'expérience dans la perception de la phrase imprimee, « cette pierre est grise », n'est d'ailleurs pas plus simple. S'annonce au lecteur le travail du deuil auquel il va être contraint. Il va lui être demandé de restreindre les énoncés licites à propos de l'expérience à ceux qui désignent une donnée perceptive « pure ». La pierre pourra d'ailleurs, le cas échéant, devenir une « tache grise », lorsque le lecteur aura été contraint d'admettre que la donnée visuelle pure ne l'autorise pas à en affirmer plus.

Ainsi le langage propose habituellement à l'esprit une abstraction fallacieuse de la complexité indéfinie du fait de l'expérience sensible. (CN, 108/116)

La décision empiriste, s'en tenir à ce dont nous avons l'expérience dans la perception, pourrait donc se dire résister à ce que propose le langage, tenter de s'en tenir à la complexité indéfinie de ce « ce dont ». Mais il faut alors, tout aussitôt, ajouter : « réussir à s'y tenir ». Sans passer de la sélection du « ce que » à une autre sélection, en sous-main, portant cette fois sur les cas. Sans privilégier les cas « purs » dont la fausse simplicité désigne non la nature, mais une théorie de la connaissance ou de la subjectivité à fonder. Whitehead est mathématicien. S'il a dit « ce dont », son énoncé l'engage : il s'agit d'entendre « tout ce dont ». S'il a dit « la perception », il s'agit de n'importe quelle situation où la perception est en jeu. Et si la nature est (tout) ce dont nous avons l'expérience dans la perception, alors :

[...] tout ce qui est perçu est dans la nature. Nous ne pouvons pas choisir à notre guise. Pour nous, le rougeoiement du coucher de soleil devrait appartenir tout autant à la nature que les molécules et le rayonnement électromagnétique auxquels les hommes de science recourent pour expliquer le phénomène. (CN, 29/53)

« Nous ne pouvons pas. » Mais bien sûr nous pouvons, nous ne faisons d'ailleurs que cela. Et la question n'est pas de critiquer ceux qui choisissent. Lorsque l'homme de science décrit l'interaction entre le rayonnement électromagnétique et les molécules en suspension qui peuplent l'atmosphère, liant rougeoiement et pollution atmosphérique, il ne fait pas insulte au poète. Sauf s'il le veut, sauf s'il veut conférer à la relation qu'il étudie le pouvoir de réduire la nature aux termes de l'explication scientifique.

Le « nous » auquel s'adresse le « nous ne pouvons pas » ne préexiste pas à l'exigence posée par Whitehead, exigence selon laquelle le « concept de nature » à construire doit être privé du pouvoir de départager, de donner raison à un type d'expérience, tort à l'autre. C'est le « nous » du problème lorsqu'un mathématicien le prend en charge, qui fait exister dans le même temps le problème et les contraintes que devra satisfaire sa solution. Et ce nous, ici, affirme l'exigence la plus artificielle : ne pas profiter du pouvoir de choisir à notre guise, aussi théoriquement fondée que soit cette guise.

Encore faut-il que le problème soit bien posé, c'est-à-dire posé en des termes qui ne mélangent pas subrepticement la caractérisation d'une situation et une solution toute faite qui engage la démarche avant même que celle-ci ait commencé. Par exemple, si nous devions accepter le bien-fondé de l'affirmation du scientifique selon laquelle le rayonnement électromagnétique donne son explication au rou-

geoirement que le poète tente de célébrer, l'affaire serait entendue dès le départ, et le problème, affirmer ensemble le rougeoiement et les molécules, serait « raté » : ce dont nous avons l'expérience dans la perception devrait bel et bien se dire molécules, rayonnement, etc. Il s'agit donc d'énoncer les termes du problème sur un mode qui résiste aux prétentions de solution incluses dans les modes de formulation usuels.

Par exemple, le feu brûle et nous voyons un charbon ardent. L'explication scientifique est que le rayonnement énergétique issu du charbon pénètre nos yeux. Mais en poursuivant une telle explication, ce n'est pas la question de savoir quels sont les types de chose qui sont susceptibles d'être cause de ce que l'esprit voit du rouge que nous posons. La chaîne de causalité est tout à fait différente. L'esprit est bel et bien mis entre parenthèses. La vraie question est, lorsque du rouge est trouvé dans la nature, qu'est-ce qu'on y trouve également d'autre ? En fait nous demandons une analyse de ce qui, dans la nature, accompagne la découverte du rouge dans la nature [...]. En d'autres termes, la science ne discute pas des causes de la connaissance, mais de la cohérence de la connaissance. Ce que la science cherche à comprendre sont les relations à l'intérieur de la nature. (CN, 41/62-63)

Whitehead n'hésite pas à parler de rayonnement, de molécules, d'électrons. La construction de son problème n'a pas besoin d'en passer par la discussion épistémologique du bien-fondé de nos énoncés spécialisés, même si ceux-ci mobilisent des êtres que nous ne pouvons percevoir directement. Elle s'affirme superbement indifférente à l'ensemble des médiations techniques et théoriques qui permettent aux scientifiques de construire leurs explications. En revanche, ce qui lui importe est le tour de passe-passe auquel le scientifique se livrerait s'il prétendait avoir expliqué « ce qui » cause la perception, ce qui explique le fait que nous « voyions rouge ». Ce scientifique peut affirmer que le rayonnement a causé l'excitation de tels ou tels récepteurs rétiniens, il peut, si sa science en a inventé les moyens, suivre les répercussions de cette excitation dans le grand peuple des neurones. Et il réussira probablement à reconstituer une série continue de relations : s'il y avait à s'étonner, ce serait de l'éventuelle interruption brutale de cette série qui va de la perception du charbon rougeoyant à tout ce qui, dans la nature, peut accompagner cette perception. Mais d'explication en explication, de situation expérimentale en situation expérimentale, l'« esprit » reste entre parenthèses, au sens où la caractérisation de la relation expérimentale

n'inclut pas celui pour qui elle constitue une explication. Prétendre expliquer le « rouge perçu », c'est prétendre que va surgir soudain, comme un lapin sorti du chapeau d'un prestidigitateur, un terme qui désigne non point ce que le scientifique a réussi à percevoir mais ce que suppose l'ensemble de ses réussites.

Pour Whitehead, lorsqu'un scientifique prétend que sa démarche devrait « un jour », parce qu'on n'arrête pas le progrès, en venir à « expliquer » ce que, de fait, elle présuppose, on ne parlera ni d'« esprit scientifique », ni de « conviction matérialiste ». Il n'y a rien à accepter, rien à négocier, rien à respecter. Le lapin ne sortira pas du chapeau. L'ambition explicative traduit et prolonge un problème mal posé, une répartition arbitraire, au sein de ce dont nous avons l'expérience, entre ce qui relèverait de la nature objective, indépendante de la connaissance, et ce qui relèverait de l'esprit. Que ce problème mal posé aboutisse finalement au mystère ultime, à la question vertigineuse de la possibilité d'une explication « matérialiste » qui ne s'en tiendrait même plus à « ce qui est perçu », le rouge, mais porterait sur la perception ou la conscience n'a, pour Whitehead, rien de surprenant ou d'intéressant. C'est dès le départ, dès qu'a été faite la sélection, tant de ce qui explique que de ce qui doit être expliqué, que le problème a été mal engagé.

L'esprit va-t-il apparaître alors comme le lieu du mystère irréductible, ce que la science échouera toujours à expliquer ? Whitehead exige-t-il du scientifique qu'il s'incline face à l'inexplicable ? Pas le moins du monde. Ce que Whitehead lui demande de reconnaître n'est pas du tout que ses questions échoueront toujours face au problème de l'esprit. Il n'y a pas d'échec, de problème insoluble ou de mystère. Il y a le simple fait que les questions du scientifique ne lui permettent pas de formuler le problème de l'« esprit » parce que ces questions et leurs réponses le supposent.

La distinction entre problème insoluble et problème mal engagé pourra sembler insignifiante à quiconque décidera d'entendre d'abord et avant tout que Whitehead pose des limites à la science, et opposera derechef ses convictions « matérialistes » à ce « spiritueliste » honteux. Et pourtant, il ne s'agit pas, pour Whitehead, de limite à respecter. Il s'agit plutôt d'une question de « conduite », au sens où « se mal conduire » serait ici faire insulte à son propre travail, attendre de lui tout autre chose que ce qui lui donne sa valeur propre. Il est impossible de décrire le travail des scientifiques, la création de dispositifs expérimentaux toujours plus inattendus et inventifs, sans tenir la possibilité de connaître pour « acquise », présupposée

par l'ensemble des questions auxquelles ils cherchent réponse. Tout ce à quoi un scientifique pourra faire référence en tant qu'il en a l'expérience dans la perception, y compris les rayonnements électromagnétiques dont témoigne « ce que » ses instruments spécialisés lui donnent à percevoir, fait bel et bien partie de la nature, c'est-à-dire désigne, comme le concept de nature lui-même, l'esprit en tant que présupposé et mis entre parenthèses.

La démarche de Whitehead n'est donc pas celle d'un juge, posant des limites à la démarche de l'explication. Elle est, encore une fois, celle d'un mathématicien. Art du problème et de la création de ses possibilités de solution. Whitehead ne craint pas le matérialisme des scientifiques. Il craint le problème mal posé. Et sera mal posé tout problème qui, portant sur la connaissance que nous pouvons avoir de la nature, oublie ce qu'il présuppose, à savoir qu'il y a de la connaissance.

La connaissance est l'ultime. Il ne peut y avoir aucune explication quant au « pourquoi » de la connaissance, nous pouvons seulement décrire le « ce que » de la connaissance. (CN, 32/55)

L'ultime, ici, n'a rien de vertigineux, il correspond simplement à la question posée. Il n'interdit aucun rêve, mais désigne la voie où le rêve peut devenir cauchemar parce qu'il nie le rêveur, la voie où la construction d'explications peut devenir construction de la meilleure manière de dissimuler, de constituer en paradoxe ou en mystère fascinant ce qui va de soi. L'ultime n'a rien de mystérieux, rien de paradoxalement. Sa désignation correspond à la différence entre le problème de ce que Whitehead appelle « la métaphysique », qui doit impliquer à la fois ce qui est perçu et ce qui perçoit, et celui d'une philosophie de la nature ou des sciences. Lorsqu'il est question de science, toute considération métaphysique doit être exclue.

Le recours à la métaphysique revient à jeter une allumette dans une poudrière. Cela fait tout exploser. (CN, 29/53)

Mais se limiter à la nature elle-même, ce que Whitehead demande aux scientifiques, mais qu'il revendique également pour ce qui concerne la construction de son « concept de nature », n'est pas du tout, comme ce serait le cas, par exemple, dans une philosophie de type critique, engager le premier pas vers une réduction de la nature à la question de la connaissance. C'est l'esprit qui est entre parenthèses, ce n'est pas lui qui, toujours identique à lui-même, met la nature entre parenthèses, en tant que fonction de ses propres opérations.

Aucune perplexité touchant l'objet d'une connaissance ne peut être résolue par l'affirmation qu'il y a un esprit qui connaît. (CN,

28/53) *En posant cette exigence, je pense adopter ce qui est notre attitude instinctive immédiate envers la connaissance perceptive, une attitude que nous abandonnons seulement sous l'influence de la théorie. Nous sommes instinctivement portés à croire que, si l'on y porte l'attention qui convient [by due attention], on trouvera plus dans la nature que ce que l'on observe du premier coup d'œil. Mais nous n'accepterons pas d'y trouver moins.* (CN, 29/53)

Le véritable problème auquel est confronté le concept de nature, le défi qui constraint à l'invention, n'est donc pas la « mauvaise conduite » dont témoignent certaines prétentions explicatives. Il s'agit de réussir à se tenir à la hauteur de ce que nous sommes irrésistiblement portés à croire, de résister aux théories qui font violence à ce que nous ne pouvons nous empêcher de croire. La nature n'est pas du tout la nature en tant que nous la connaissons, au sens d'une quelconque théorie de la connaissance, c'est la nature à quoi nous avons affaire, avec qui nous nouons de multiples affaires, et c'est dès lors aussi tout ce que presupposent, en ce qui « la » concerne, ces affaires multiples.

Plus tard, dans *Science and the Modern World*, Whitehead parlera de « foi instinctive » et, dans *Process and Reality*, c'est l'expression « foi animale » de son contemporain le philosophe Santayana qu'il utilisera (en la détournant de son sens). Mais il s'agira toujours du même mouvement, de la même exigence : reconnaître que notre « attitude immédiate instinctive » excède irrésistiblement les limites assignées par telle ou telle théorie critique, et adopter, en tant que contrainte à satisfaire, ce que suppose cette attitude. Lui faire confiance et construire la pensée philosophique qui lui donne raison.

Lorsque le philosophe empiriste entreprend de fixer son lecteur sur l'énoncé « cette pierre est grise », il fait violence à cette attitude instinctive : si cette pierre attire effectivement, pour une raison ou une autre, notre attention, nous savons que nous pouvons aller y voir de plus près, la prendre, la soupeser, faire l'expérience de sa rugosité, tenter de la fragmenter. Bref, multiplier « ce dont » nous avons l'expérience dans la perception. Et attribuer le tout à la nature. Instinctivement.

En revanche, lorsque le scientifique dit sa confiance dans la démarche expérimentale et proclame son absence de limite, il prolonge notre « attitude instinctive » selon laquelle, si on lui porte l'attention qui convient (ou qui lui est due), on trouvera plus dans la nature que ce que l'on observe du premier coup d'œil. Et ce ne sont pas les interdits empiristes qui le contraindront à renoncer à faire intervenir

des êtres inobservables si ceux-ci lui permettent d'articuler ses questions et ses hypothèses, ni non plus, en cas de réussite, qui l'empêcheront d'affirmer que ces êtres appartiennent bel et bien à la nature, non à l'esprit qui connaît.

C'est seulement lorsqu'un scientifique entreprend de juger, au nom de ces êtres inobservables, ce dont nous avons l'expérience dans la perception, lorsqu'il veut nous convaincre que le rayonnement électromagnétique constitue le seul type d'entité qui appartienne à la nature, qu'il contredit notre attitude instinctive : il a trouvé « plus » dans la nature, mais il propose de la réduire à « moins ».

Ce que les hommes disent avec les mots n'a aucune importance tant que leurs activités sont contrôlées par des instincts bien établis. Les mots peuvent finalement détruire les instincts. Mais tant que cela ne s'est pas produit, les mots ne comptent pas. (SMW, 4/20)

Le concept de nature que Whitehead entreprend de construire n'a donc pas pour vocation de s'inscrire dans une démarche de purification, existentielle ou épistémologique. Tant qu'une activité humaine exhibe sa confiance dans la possibilité de trouver « plus » dans la nature que ce que l'on y observe au premier coup d'œil, ce qu'elle trouvera fera partie des contraintes que le concept de nature doit satisfaire, non de ce qui devrait être jugé au nom d'une norme quelconque. En revanche les mots que va mobiliser le concept de nature ont pour vocation de résister au pouvoir de mots et de théories qui soit contredisent cette confiance, la font passer au tribunal de la critique, soit en promeuvent une version asymétrique, confiance en ceci, contre cela.

En l'occurrence, cette vocation est historiquement située. Le problème auquel le concept de nature doit répondre est d'abord associé avec la « pensée moderne », hantée par le partage entre qualités « primaires », celles que l'on se risque à attribuer à la nature, et qualités « secondaires », celles que l'on renvoie à l'esprit (les goûts et les couleurs, dont on n'est pas censé discuter, précisément parce qu'ils sont matière à discussion indéfinie).

À la définition positive du problème – construire un concept de nature tel que lui appartienne tout ce dont nous avons l'expérience dans la perception – correspond donc une définition négative, le refus déterminé de toute théorie faisant « bifurquer la nature ». Et la nature « bifurque » dès que, sur un mode ou sur un autre, l'esprit est appelé à la rescousser, en tant que responsable d'« additions psychiques », pour expliquer la différence entre ce dont nous avons l'expérience et ce qui est censé appartenir à la nature.

La théorie des additions psychiques traiterait le vert (de l'herbe) comme une addition psychique fournie par l'esprit qui perçoit et ne laisserait à la nature que les molécules et l'énergie de rayonnement qui suscite cette perception par l'esprit [...].

Ce contre quoi je proteste essentiellement est la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité qui, dans la mesure où ils sont réels, le sont en des sens différents [...]. Il y aurait deux natures, dont l'une est hypothétique et l'autre rêvée [...]. Une autre manière d'énoncer cette théorie [...] est qu'elle fait bifurquer la nature en deux registres, à savoir la nature appréhendée dans l'expérience et la nature qui est la cause de cette expérience. La nature qui est le fait appréhendé dans l'expérience contient en elle-même le vert des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des chaises et le toucher du velours. La nature qui est la cause de l'expérience est le système hypothétique des molécules et des électrons qui affecte l'esprit de telle sorte que se produise l'expérience de la nature apparente. (CN, 29-31/54-55)

Résister à l'ensemble des théories qui, d'une manière ou d'une autre, font bifurquer la nature, tel est le défi que Whitehead s'est imposé lorsqu'il s'est donné sa définition initiale, « la nature est ce dont nous avons l'expérience dans la perception ». La valeur de cette définition ne tient pas du tout à sa neutralité ou à sa plausibilité, à sa précision ou à son caractère consensuel. Elle tient à l'engagement auquel elle constraint qui l'accepte, à la définition de ce qui sera alors pour lui échec ou réussite. Sera échec tout énoncé qui fera bifurquer la nature.

En d'autres termes, Whitehead ne se propose pas le moins du monde de « prouver » que nous devrions abandonner le grand partage moderne entre qualités primaires, attribuées aux entités constituant la nature, et qualités secondaires, relatives à notre perception. Il ne se préoccupe même pas de nommer ceux qui prolongent et répètent aujourd'hui encore ce partage : il sait que c'est vous et moi, le philosophe ou le scientifique, tous ceux qui, pour une raison ou une autre, ont accepté le partage. Il définit ce partage comme l'absurdité à laquelle son concept devra échapper.

L'absurdité, ici, ne ressemble pas à celle que met en œuvre une démonstration mathématique. L'absurde mathématique est défini par le fait que, à l'issue d'un raisonnement, on est contraint de conclure que $1 = 3$ ou bien qu'un nombre est à la fois pair et impair. Contradictions évidentes, auxquelles ne correspondent aucune hésitation ni aucune possibilité de négociation : le raisonnement doit être aban-

donné. Sauf bien sûr lorsque le sentiment de l'absurdité des mathématiques envahit à tel point un élève qu'il est prêt à accepter n'importe quoi... Whitehead, philosophe, sait que le pouvoir des mathématiques, exhibé par la possibilité d'aboutir à une contradiction et d'organiser une démonstration autour de ce point fixe, n'a pas grand-chose à voir avec la philosophie. L'absurde philosophique n'est pas consensuel, il engage le philosophe mais ne lui permet pas de contraindre tout être respectueux de la logique à adhérer à son engagement. C'est pourquoi Whitehead ne fonde pas son refus sur un argument destiné à faire autorité pour tous. Il n'entreprendra pas de critiquer les théories qui font bifurquer la nature, il ne démontrera pas que l'opposition traditionnelle entre qualités primaires et secondaires mène à une contradiction que reconnaîtrait tout être de bon sens. Il sait que c'est précisément la pente du bon sens qu'il doit remonter, qu'il a affaire à ce que le bon sens contemporain nous propose d'accepter sans sourciller, et même de célébrer comme un progrès décisif de la pensée. Il va se borner, sans rien y ajouter, à exhiber les conséquences de la bifurcation, ce qu'elle nous impose d'affirmer.

Ainsi la nature se voit créditez de ce qui, en vérité, devrait nous être réservé à nous-mêmes : la rose pour sa senteur, le rossignol pour son chant, et le soleil pour sa brillance. Les poètes se trompent tout à fait. Ils devraient adresser leurs chants à eux-mêmes, et devraient en faire des odes d'auto-congratulation pour la splendeur de l'esprit humain. La nature est une affaire stupide, dénuée de sons, d'odeurs et de couleurs ; simplement de la matière qui se hâte, sans fin, sans signification. (SMW, 54/73-74)

Si cette conséquence, que les poètes doivent être dits se tromper lorsqu'ils célèbrent la senteur de la rose, ne rend pas perceptible l'absurdité de la théorie qui l'impose, rien, pour Whitehead, ne le fera. Et si aujourd'hui certains scientifiques et certains philosophes identifient sans la moindre hésitation toute mise en cause de cette « nature stupide » à une inquiétante manifestation d'irrationalité, retour de vieilles croyances, déni de la valeur universelle des lois physiques, etc., aucun argument ne les en fera démordre. Plus tard, dans *Science and the Modern World*, Whitehead posera la question de l'histoire dont nous héritons, qui a fait de l'absurdité en question une forme d'évidence consensuelle, dont le refus entraîne le plus grand risque. Pour l'heure, comme dans toute démonstration par l'absurde, le refus des théories de la bifurcation de la nature est principe de construction. Le problème n'est pas de polémiquer, mais

d'accepter le risque, de tenter l'aventure, d'explorer ce que nous oblige à penser le refus d'une bifurcation de la nature.

Tout ce que nous connaissons de la nature est sur le même bateau, pour sombrer ou voguer ensemble. (CN, 148/147)

Que l'énoncé du problème posé par Whitehead puisse être entendu comme un véritable cri traduit la convergence, en ce cri, de tous les registres que distingue usuellement l'argumentation. Il ne s'agit pas de négocier de manière plus fine ce qui sera « sauvé », attribué à la nature. Tout va devoir être sauvé ensemble, en même temps, et par les mêmes moyens. Ce qui engage Whitehead peut être dit aussi bien en termes d'obligation intellectuelle qu'esthétique ou éthique. Toute ligne de partage, quelle que soit sa plausibilité, renverra à une méconduite : elle traduira la transformation d'un échec, dont le philosophe porte la responsabilité, en instrument de disqualification de ce qui a résisté à son entreprise.

Corrélativement, le concept que va tenter de construire Whitehead ne sera ni vrai ni faux. Car la vérité et la fausseté, lorsqu'elles sont attribuables à un énoncé – mais non, ce n'est pas la voiture d'Olivier –, impliquent une hésitation qui se réfère aux exigences d'un mode de connaissance particulier – j'avais pourtant bien cru la reconnaître. Or il s'agit ici de construire un concept qui satisfasse l'exigence la plus artificielle, c'est-à-dire celle qui demande la plus haute puissance d'invention : ne privilégier aucun mode de connaissance particulier. C'est pourquoi, dans le vocabulaire de Whitehead, les termes « général » et « généralité » n'auront jamais le sens que leur donne la logique, ne donneront jamais le pouvoir d'oublier les particularités, mais signaleront au contraire l'ambition de les affirmer toutes ensemble.

L'expérience sensible est expérience de quelque chose. Quel est le caractère général de ce quelque chose dont nous avons l'expérience ? (CN, 28-29/53)

Tous les hommes sont mortels. Socrate est un homme. Donc... Ce « donc » signifie : que tu le veuilles ou non, Socrate, je tiens là le pouvoir de parler de toi, même si je ne t'ai jamais rencontré, même si je ne sais rien de toi, sauf cette propriété générale : « tu fais partie de l'ensemble des hommes ». Le pouvoir de définir des ensembles, de les choisir sur un mode qui permette de décider de ce qui sera inclus ou exclu, est la chose au monde la mieux partagée. Whitehead ne dénonce pas ce pouvoir, pas plus qu'il ne dénonce les langages spécialisés. La philosophie, pour lui, n'est pas dénonciation. Mais elle peut bel et bien être dite résistance, résistance interne à la ten-

tation proprement philosophique de fonder en droit ce pouvoir de fait.

Ni vraies ni fausses, les généralités whiteheadiennes exposent leur auteur à un tout autre risque : leur succès ou leur échec dépendra toujours de ce qu'elles réussissent à ne donner aucun pouvoir à celui qui les construit, à ne fonder aucun jugement qui lui permettrait de transcender la multiplicité des expériences, ou de dompter cette multiplicité par la définition des normes auxquelles toute expérience doit répondre.

Mais, dans *Concept of Nature*, il ne s'agit pas encore de l'expérience en général mais de ce dont nous avons l'expérience (*awareness*) dans la perception. Ce choix de la question traduit l'inscription de Whitehead dans la tradition empiriste anglaise, et c'est bel et bien le défi qui hante cette tradition depuis Berkeley, Locke et Hume qu'il va tenter de relever : le défi d'une articulation à expliciter entre les perceptions et cette connaissance par excellence qui a nom physique mathématique et est axée depuis Newton sur la question de l'espace et du temps.

Lorsque Whitehead posera d'autres questions, lorsqu'il s'intéressera non plus à ce que le scientifique perçoit mais à ce qu'il cherche, lorsqu'il ne reconnaîtra plus, chaque fois qu'il la voit, l'« Aiguille de Cléopâtre » dressée au cœur de Londres, mais se demandera comment entendre l'histoire qui insiste à travers elle, celle de l'Egypte ancienne ou celle des rapines de l'Angleterre coloniale, il sera passé de la question de « ce dont » nous avons l'expérience dans la perception au « comment » de cette expérience. De l'exploration de ce à quoi engage le refus de faire bifurquer la nature entre percepts d'une part, réalité essentiellement spatio-temporelle et fonctionnelle de l'autre, à celle de ce que requiert la manière dont nous nous rapportons à l'expérience. Il ne remaniera pas, alors, le concept de nature mais l'abandonnera puisqu'il n'est plus adapté au problème, puisque le problème doit inclure désormais ce que le concept de nature désignait comme ultime, la connaissance.

Événements et passage

Nous ne savons pas grand-chose de la vie de Whitehead au sens où elle suscite la curiosité des historiens de la philosophie : qui a-t-il lu, et quand ? Qui plus est, Whitehead ne respecte en rien la règle académique selon laquelle on cite les auteurs dont on s'inspire. Il n'y a pas beaucoup de notes en bas de page dans *Concept of Nature*, pas de discussion précise non plus quant à la manière dont il fait, sans prévenir, intervenir des concepts venus d'ailleurs. En revanche, nous pouvons déjà y entendre de véritables « cris », où se concentrent et explosent tout à la fois ce qui ne pourra se négocier que peu à peu, dans la lutte serrée avec ce qu'exige un concept une fois posé, et ce qui peut obliger à remanier ce concept, voire à l'abandonner. Cris que la construction des concepts n'a pas étouffés et dont se souviennent ceux, étudiants ou visiteurs, qui les ont entendus.

Ainsi, le 15 décembre 1939, alors qu'il discutait tranquillement de la Bible avec Lucien Price, Whitehead

[...] se leva soudain et dit, avec une intensité passionnée : « Nous sommes là, avec nos réalités finies et nos sensations physiques, en présence d'un univers dont les possibilités sont infinies, et même si nous ne pouvons les appréhender, ces possibilités infinies existent effectivement. » (DANW, 111)

Comment s'adresser à l'expérience au sens où elle résonne dans ce cri, c'est-à-dire avant qu'elle ne soit investie par les mots qui jugent et distribuent ce qui appartient au sujet et ce qui appartient à l'objet ? Comment faire exister la différence entre (tout) ce dont nous avons l'expérience dans la perception et l'objet éventuellement perçu, associé aux mots tout préparés qui le désignent ? Whitehead partage la question du « retour à l'expérience elle-même » avec une multitude d'autres philosophes modernes. Et il est évidemment possible de tenter des parallèles, voire des rapprochements, avec certains, et notamment avec la démarche phénoménologique de son contemporain Husserl. Mais le risque est de perdre le mouvement, de négliger ce que, grâce à ses concepts, le philosophe cherche à

faire exister, et surtout ce qu'il cherche à ne pas perdre, ce qu'il a peur de perdre. Ce que, le cas échéant, il crie. Whitehead ne demandera pas, ne demandera jamais, à l'expérience l'aveu de sa finitude. Toute ressemblance entre un énoncé whiteheadien et un autre, venu d'ailleurs, sera nulle et non avenue si ce dernier orientait, d'une manière ou d'une autre, la pensée vers une modalité de jugement, faisant des possibles infinis qui hantent notre expérience la tentation à laquelle il s'agit de résister.

Si la pensée a un jugement à effectuer ce n'est pas à propos de l'expérience, mais à son propre propos, à propos du pouvoir qu'elle peut s'arroger de juger l'expérience en termes de ce qu'elle en capture sur un mode propre à l'explicitation. Mais jugement ne signifie pas non plus contrition, autocritique d'une pensée qui trahit l'expérience dont elle procède. Whitehead ne demandera pas, ne demandera jamais, à la pensée de se condamner elle-même. Toute ressemblance entre un énoncé whiteheadien et un autre, venu d'ailleurs, sera nulle et non avenue si ce dernier orientait d'une manière ou d'une autre la pensée vers un rapport nostalgique à ce qui lui échapperait, à ce dont, péché originel ou errance, elle aurait perdu l'accès. La philosophie de Whitehead n'a rien à voir avec une culture de la déréliction. Elle fait tout bonnement exister l'importance de ne pas confondre entre le « ce que » de la pensée, son terminus, et le « ce dont » nous avons l'expérience dans la perception.

En bref, les terminus pour la pensée sont des entités, qui sont d'abord individualités nues et auxquelles les procédures de la pensée assignent secondairement des propriétés et des relations ; les terminus de l'expérience sensible sont des facteurs dans le fait de la nature, qui sont d'abord des termes de relation et ne sont discriminés que secondairement en tant qu'entités distinctes.

[...] La transition du « rouge » de l'expérience vers le « rouge » de la pensée est accompagnée par une perte indiscutable de contenu, à savoir par la transition du « facteur » rouge vers l'entité « rouge ». Cette perte dans la transition vers la pensée est compensée par le fait que la pensée est communicable alors que l'expérience sensible ne l'est pas. (CN, 12-13/40)

L'ambition de Whitehead n'est pas d'opposer mais de distinguer, et cela sur un mode qui confirme ce que, instinctivement, nous savons. Il ne s'agit pas de définir une nature « connaissable » au sens des philosophes, c'est-à-dire au sens où il s'agirait de définir, sur un mode ou sur un autre mais toujours corrélativement, la nature et le mode légitime de connaissance. Il s'agit de confirmer que la

connaissance, les modes multiples de connaissance, ont bien la nature pour enjeu, alors même que, dès que nous disons « ce que » nous percevons s'est produite une transition dont « la nature » ne peut rendre compte. En d'autres termes, il s'agira d'approcher « ce dont nous avons l'expérience » tout à la fois comme ce que l'expérience « offre » à la transition, comme ce à propos de quoi se produit la transition, et comme ce qui doit être caractérisé sur un mode tel que « ce que » nous percevons désigne bien la nature et non l'esprit qui perçoit. En d'autres termes encore, quels que soient les rapports entre « les mots » et « les choses », aucune théorie ne pourra en faire démordre Whitehead : nous ne sommes pas prisonniers d'un circuit clos entre perception et dénomination. Dès lors que nous lui prêtons « l'attention qui convient », nous sommes aux prises avec « la nature ».

Construire le concept qui réponde à cette ambition passe évidemment par les mots. Ou plus précisément par des noms. On n'attendra pas des noms que Whitehead associera à « ce dont nous avons l'expérience » autre chose qu'une dynamique d'évocation, créatrice d'une expérience de *contraste*, constituant le *contraste comme expérience* pour la pensée. Ainsi en était-il déjà lorsque Whitehead a « nommé » la transition du facteur vers l'entité : la nomination fonctionne non comme point de départ d'un raisonnement mais bien plutôt comme point d'accumulation autour duquel vont venir s'ajouter d'autres noms. Comme un nom propre proféré lorsque nous rencontrons un être cher, le nom whiteheadien a pour fonction de célébrer, en l'occurrence de célébrer un facteur appartenant à ce dont nous avons l'expérience sur un mode qui empêche de le confondre avec un objet de pensée.

« *Événement* » est le premier des noms associés par Whitehead à ce dont nous avons l'expérience.

Ce que nous discernons est le caractère spécifique d'un lieu pendant une période de temps. C'est ce que je veux dire par « événement ». Nous discernons un caractère spécifique d'un événement. Mais lorsque nous discernons un événement nous avons aussi l'expérience de sa signification en tant que relié dans la structure des événements. (CN, 52/71)

Le verbe « discerner » est intéressant parce qu'indéterminé. Il peut être utilisé sur un mode actif, qui le renvoie au sujet. Mais Whitehead contrecarre cette utilisation. Le facteur discerné fait partie de ce dont j'ai l'expérience dans la perception. L'activité commence lorsque, pour une raison ou pour une autre, je m'intéresse à ce que je sélec-

tionne alors comme « ce que » j'ai perçu. Et d'autre part ce dont j'ai l'expérience n'est pas défini par le caractère « qui est discerné ». Nous discernons un caractère en tant que facteur *de* quelque chose, que Whitehead nomme événement. Qui plus est, cet événement lui-même ne se présente pas sur un mode isolé. Ce dont j'ai l'expérience sonore témoigne de ce que d'autres événements, quoique non discernés, incluent l'événement dont le son est facteur, alors que cet événement lui-même en inclut d'autres. Le nom « événement » célèbre le « fait » que ce que nous discernons a toujours un au-delà.

Il est très important, dès maintenant, de prendre le mouvement, c'est-à-dire de ne pas le bloquer par des questions trop précipitées. Surtout ne pas demander de définition plus précise de l'événement. Ce que Whitehead voulait dire, il l'a dit, aussi décevante que soit, apparemment, sa réponse : l'événement, c'est ce dont nous discernons un caractère spécifique alors que, « nous le savons instinctivement », cet événement est relié à d'autres événements. Un cri d'oiseau. Le moteur du réfrigérateur qui se met en marche. Un échange rieur entre deux passants, sous ma fenêtre. Pendant que j'écrivais ces lignes, tout cela a eu lieu : caractères spécifiques plutôt sonores puisque mon attention visuelle était fixée sur mon écran, mais qui ne se réduisent pas à un son. Je n'ai pas discerné un son, mais un caractère spécifique, sonore, d'événements dont je « sais bien » que leur signification n'est pas épuisée par ce caractère. Je sais que, si je vais à ma fenêtre, je verrai ceux qui riaient poursuivre leur conversation, ou s'éloigner, et je sais que, si j'avais été à ma fenêtre il y a deux minutes, j'aurais assisté à leur rencontre. De tout cela j'ai l'expérience dans la perception de leur rire, ce pourquoi d'ailleurs je ne sursaute pas comme je le ferais si j'entendais un grincement de freins désespéré : un jour ou l'autre un de ces fous tuerai non pas un chat mais un enfant.

Un événement discerné est, affirme donc Whitehead, relié à d'autres événements dans une structure. Mais structure, ici, doit également fonctionner comme un nom, célébrant certes, on s'en doute, ce qui sera requis par les définitions de l'espace et du temps, mais ne se confondant pas avec elles. En revanche, le terme « extension » sera, lui, un terme premier pour caractériser l'événement en tant que relié. Un événement discerné a toujours une extension, parce qu'il en inclut, ou en comprend d'autres, et il témoigne de l'extension d'autres événements qui l'incluent ou le comprennent. Cela fait partie de sa signification, telle que nous en avons l'expérience dans la perception.

Un événement discerné est connu comme relié dans cette structure à d'autres événements dont les caractères spécifiques ne se déclarent pas [are not disclosed] dans l'expérience immédiate autrement qu'en tant que termes au sein de la structure. (CN, 52/71)

Le fait général complet est le discernable, et il comprend le discerné. Le discernable est toute la nature telle qu'elle se déclare [as disclosed] dans telle expérience sensible, et il s'étend au-delà, et comprend le tout de la nature en tant que c'est par rapport à ce tout qu'il y a eu effectivement discrimination et discernement dans cette expérience. (CN, 50/69-70)

On peut parler de la rumeur de la ville, mais où s'arrête la ville ? Whitehead est mathématicien. Si le discerné n'a pas le pouvoir de définir le discernable, de lui assigner des limites, il n'y a pas de limites. Ce qui, sur le mode du discernable, se déclare ou est signifié dans une expérience sensible est « toute la nature ». J'ai choisi de traduire le verbe *disclose* par « déclarer ». Choix admissible, selon le dictionnaire *Harrap's*, quoiqu'un peu curieux : « laisser voir », « découvrir », « révéler » auraient été moins surprenants dans un texte de philosophie. Mais c'est ici qu'il faut commencer à fabriquer un langage assez artificiel pour forcer à penser contre la bifurcation de la nature. En l'occurrence, le terme « déclarer » est là pour entraver une lecture qui donnerait à la « signification » de l'événement en tant que « relié à d'autres événements » une portée subjective, désignant l'esprit connaissant comme responsable de cette signification. Mais il doit tout aussi bien entraver une autre lecture, qui ferait communiquer le verbe *disclose* avec l'idée que quelque chose est « révélé » dans l'expérience, au-delà des mots et des choses. De ce point de vue, le terme « manifester » aurait également pu convenir, s'il avait été délié de toute transcendance (Dieu se manifeste à nous à travers...) et attaché à son usage séculier : manifeste peut signifier « liste des marchandises constituant la cargaison d'un navire, à l'usage des Douanes » (Robert).

« Vous n'avez rien à déclarer ? » demande le douanier. Il serait certes assez surpris si le voyageur entamait la liste interminable de tout ce qu'il est susceptible de déclarer. Déclarer, ici, renvoie à une situation spécialisée, assez stable pour que tout écart soit surprenant. Bien sûr, la surprise du douanier ne porterait pas sur la découverte qu'un voyageur est bel et bien capable de déclarer d'autres choses que les marchandises qu'il transporte, seulement sur le fait que, dans ces circonstances, ce voyageur entreprenne de démontrer de telles capacités. Le douanier discerne, c'est son métier, le voyageur en tant

qu'éventuel porteur de marchandises susceptibles d'être taxées, mais il sait aussi, lorsqu'il pose sa question, que la déclaration qu'il anticipe ne définit pas le voyageur. Ce qu'il a charge de discerner pourrait d'ailleurs, et pourra lorsque le voyageur fraudeur et soulagé rejoindra sa famille ou ses complices, se déclarer selon une modalité très différente : « Ouf ! »

L'événement que constitue l'arrivée du voyageur, discerné dans l'expérience du douanier-qui-voit-arriver-un-voyageur-qui-pourrait-avoir-quelque-chose-à-déclarer, est donc connu par le douanier en tant que relié à d'autres événements, qui, eux, ne se déclarent que sur le mode du discernable. Il ne connaît pas ces autres événements, mais il sait que, s'il se connaît les moyens de leur porter l'attention qui convient, il pourrait discerner bien d'autres choses. L'expérience du douanier ne peut pas plus être réduite à la pureté de ce que le douanier a pour mandat de discerner que l'événement « arrivée du voyageur » ne peut l'être à la pureté du caractère spécifique qui le discerne. En d'autres termes, l'expérience de la signification de l'événement en tant que relié à d'autres événements, qui, eux, sont « signifiés », n'est pas une « addition psychique » à l'événement. C'est l'événement qui, dans l'expérience du douanier, se déclare lié à d'autres événements ; c'est la réponse du voyageur, « Non, rien », qui se déclare faisant bien entendu silence sur un nombre indéfini de déclarations possibles.

Ce que pourrait dire tel ou tel voyageur, comment l'événement est lié à d'autres, est un tout autre problème. Ainsi, au plus simple, l'événement « arrivée-du-voyageur » peut engager d'autres modes de discernement, au sens spécialisé du terme, et notamment celui du policier qui pourrait surgir à côté du douanier et entraîner le voyageur, soudain transformé en suspect, vers un bureau où il devra répondre à quelques questions. Dans ce cas peut-être, le visage du voyageur, que le douanier n'avait pas scruté, a été le caractère spécifique de l'événement, à moins que ce ne soit son « faciès » ou son allure.

Bien sûr l'événement « arrivée-du-voyageur » se prête assez mal au type de connaissance spécialisée que, dans un tout autre contexte, celui du laboratoire, met en œuvre le physicien. Il s'agit pour le physicien d'expliquer la signification d'un événement – ce sel d'uranium a impressionné une plaque photo –, et c'est alors que se posera explicitement la question de la structure à laquelle cet événement doit bien appartenir. Si le policier est aux aguets derrière le douanier, ce n'est pas pour expliquer, mais pour repérer. Mais la différence

n'est au point de départ d'aucune hiérarchie. La « structure » au sens de Whitehead ne promet ni ne garantit en général aucune explication, quoiqu'elle soit exhibée par toute explication qui réussit au sens expérimental, c'est-à-dire par toute mise en scène expérimentale qui réussit à faire de l'événement un témoin fiable à propos de relations plus générales que lui.

En d'autres termes, ce que nomme Whitehead n'a rien à voir avec une vérité, qu'elle soit objective, secrète ou transcendante, une vérité que, sur un mode ou sur un autre, il s'agirait de rejoindre. Nous ne sommes pas invités à juger le douanier ou le policier au nom de la vérité du voyageur. Ni surtout à remonter à la condition de toute connaissance possible, démarche traditionnelle des philosophes lorsqu'ils entreprennent de séparer le problème de la connaissance en tant que telle, « le problème », de la multiplicité foisonnante des manières de connaître. Parler de signification n'autorise à rien, ne fonde aucun jugement, n'appelle à aucune purification. Jamais il ne s'agira de l'accès à l'intelligible au-delà de la confusion. Ou alors, cet accès devra s'entendre dans sa dimension irrémédiablement sélective et biaisée : à partir de ce qui est « offert », ceci plutôt que cela, ceci en profitant de la possibilité (jamais garantie) de faire abstraction de cela. En revanche, parler de signification engage. Dans la mesure où la signification de l'événement en tant que relié à d'autres événements est un facteur appartenant à ce dont nous avons l'expérience dans la perception, la question de la signification engage la manière dont se posera la question de la connaissance, c'est-à-dire des significations que va sélectionner, privilégier, expliciter chaque type de connaissance.

La stratégie de Whitehead n'a évidemment rien de neutre, ce qui est normal puisque le concept qu'il s'agit de construire n'est pas neutre mais a pour vocation de résister à la bifurcation de la nature. Et c'est bien ce que traduit l'importance du terme « exhiber », qui est et restera crucial dans la pensée de Whitehead. Ce terme doit être entendu au sens des mathématiques : selon le langage utilisé au cours de l'aventure des mathématiques, le cercle a exhibé sur des modes différents ce qui le fait cercle, et a été ainsi ingrédient d'aventures distinctes. Pas plus que celle du cercle pour un mathématicien, la description d'un philosophe n'est neutre. Elle part certes du concret, et c'est l'expérience concrète qui sera toujours sa pierre de touche, ce qui la met à l'épreuve, ce dont elle doit accepter l'épreuve. Mais le philosophe est responsable de la manière dont il décrira, dont il définira ce qu'« exhibe » un fait concret, c'est-à-dire aussi ce

à quoi il oblige. En l'occurrence, l'aventure que tente Whitehead dans *Concept of Nature* l'engage à demander au fait concret d'exhiber la manière dont il permet d'éviter la manœuvre proscrite, le recours à l'addition psychique. Si l'« esprit » doit être responsable de quelque chose, c'est en termes de sélection, de simplification, non d'addition qu'il faut dire cette responsabilité, et si « ce que nous savons instinctivement » doit être confirmé, sélection et simplification, bref, abstraction, ne doivent pas définir « la connaissance », mais toujours telle ou telle manière de connaître, qui peut être modifiée si nous choisissons de tenter de porter à ce que nous connaissons l'attention qui convient.

Cet engagement implique, en termes un peu plus techniques, que ce que Whitehead demande à l'expérience sensible d'exhiber doit se dire en termes de « réquisits ». Le concept de nature devra être tel que soit justifié ce que nous savons instinctivement, ce que presupposent les explicitations que tentent, à leurs risques et périls, nos savoirs spécialisés. Il doit donc satisfaire des réquisits, ce que requiert ce savoir instinctif.

Il est important de distinguer « réquisits » et « conditions ». À cette distinction correspond la question du caractère plural des savoirs spécialisés que nous pouvons produire à propos de la nature, et l'absence de garantie quant à leurs succès respectifs, ce que traduit d'ailleurs la formulation de Whitehead, « l'attention qui convient » : encore faut-il que le type d'attention portée « convienne », ce que savent bien les scientifiques, ce qui donne son intérêt à l'aventure des sciences.

De fait, lorsque les philosophes parlent de « conditions », il ne s'agit pas de mettre les savoirs à l'aventure mais bien plutôt de définir à quelles conditions doit répondre une description qui soit purifiée de toute surcharge interprétative. Les conditions véhiculent donc l'ambition de passer du fait au droit, d'une description jugée plus ou moins arbitraire à une description exhibant les garanties de son caractère fiable. Et la satisfaction de cette ambition permettra de fonder celui des savoirs qui répondra de la manière la plus transparente aux conditions qui ont été explicitées. Les conditions permettent donc tout aussi bien de trier les savoirs, de déterminer lesquels sont illusoires, lesquels sont « subjectifs », lesquels sont dignes de définir un « objet ».

Corrélativement, les conditions sont censées répondre à un problème fondamentalement anonyme, que n'importe qui pourrait poser, et dont la réponse vaudra en droit pour n'importe qui. Et c'est là que

se situe la distinction cruciale entre conditions et réquisits : les réquisits, eux, sont immanents au problème posé, ils sont « ce dont le problème a besoin pour qu'une solution puisse lui être donnée ». En l'occurrence, il s'agira de nommer ce qui est requis de la nature si « tout ce dont nous avons l'expérience dans la perception » doit pouvoir être « mis sur le même bateau », et non pas jugé et trié au nom d'« additions » dont l'esprit percevant serait seul responsable.

Ce type de distinction, nous l'avons déjà rencontré à propos de l'« esprit ». Si l'esprit est l'ultime dès lors que le problème du concept de nature est posé, il est, pour Whitehead, l'ultime correspondant à ce problème, et non pas l'ultime dominant ce problème, par rapport auquel ce problème serait un simple chemin. Tant les réquisits que la position de l'ultime engagent donc la responsabilité de celui qui formule le problème.

D'autre part, la distinction entre condition et réquisit est évidemment parallèle à la distinction entre nature « connaissable » et nature dont, instinctivement, nous pensons qu'elle « gagne à être connue » mais dont nous n'exigeons pas du tout qu'elle déclare comment elle doit être connue ou qu'elle soit soumise à un quelconque principe qui garantirait le bien-fondé d'une connaissance particulière. Ce que requiert notre savoir instinctif, loin de mener à un fondement de la connaissance, comme le feraient des conditions, renvoie bien plutôt chaque mode de connaissance à ses opérations, ses choix, ses ambitions et ses priorités. Sans au-delà. À ses risques et périls.

Bien sûr, la distinction entre condition et réquisit n'a de pertinence que dans la mesure où il existe des candidats à la fonction de « condition », c'est-à-dire aussi un mode de connaissance privilégié, jugé capable de transcender tous les autres et de poser la question de ses conditions. C'est ici qu'il faut abandonner le douanier, le policier, ou les bruits dans ma rue, pour affronter la caractérisation physicomathématique de l'espace et du temps qui apparaît comme une telle candidate depuis Newton et, à l'époque de Whitehead, avec Einstein. Si une théorie de l'espace-temps, quelle qu'elle soit, celle de Newton ou celle d'Einstein, devait être reconnue comme explicitant les conditions de l'expérience sensible, celle-ci « fonderait » cette théorie, qui, réciproquement, pourrait se targuer de traduire sur un mode enfin purifié ce que toute expérience a à déclarer.

La classification entre événements discernés et discernables ne suffit pas à affronter cette question, car elle désigne, on l'a vu, l'événement comme relié à « toute la nature ». D'autres traits caractéristiques de ce dont nous avons l'expérience sont nécessaires qui

permettent de nommer d'autres facteurs dans le fait de la nature. Il va d'abord s'agir d'exhiber ce que déclarent ces événements qui se produisent « en même temps », c'est-à-dire « maintenant ».

Ce sont les événements qui partagent l'immédiateté des événements discernés immédiatement présents. Ce sont les événements dont les caractères, en même temps que ceux des événements discernés, comprennent toute la nature présente pour le discernement. Ils forment le fait général complet qui est la nature maintenant présente telle qu'elle se déclare dans cette expérience sensible. C'est de cette seconde classification des événements que la différenciation de l'espace et du temps tire son origine. Le germe de l'espace doit être trouvé dans les relations mutuelles des événements au sein du fait général immédiat qui est la nature maintenant discernable, c'est-à-dire l'événement un qui est la totalité de la nature présente. Les relations des autres événements à cette totalité de la nature forment la texture du temps. L'unité de ce fait présent général est exprimée par le concept de simultanéité. (CN, 52-53/72)

Différenciation de l'espace et du temps. Germe de l'espace. Texture du temps. Simultanéité. Les termes-clés sont là, qui semblent bel et bien promettre une théorie de l'espace-temps. Mais il va s'agir, tout au contraire, d'exhiber le travail d'élaboration nécessaire à une telle théorie, c'est-à-dire le contraste entre ce que cette théorie met en scène et le « fait général complet », « la nature maintenant discernable », qui est requis si nos savoirs ne doivent pas être illusoires. Il va s'agir, en particulier, du contraste entre l'unité du « en même temps » et le repérage temporel que suppose le « au même instant ».

Il est important de distinguer la simultanéité de l'instantanéité. Je ne me préoccupe pas particulièrement de l'usage courant de ces deux termes. Ce sont les deux concepts que je voudrais distinguer, que je nomme simultanéité et instantanéité. (CN, 56/75)

La notion d'instant communique avec celle d'un temps continu, décomposable en une succession infinie d'instants. La physique mathématique a donné à ce temps le statut de condition pour ses définitions. Depuis Galilée et Newton, il s'agit de décrire l'état d'un système en un instant donné. Depuis Einstein, la situation s'est compliquée puisqu'il s'agit désormais d'éviter de caractériser deux événements distants comme se produisant « au même instant » indépendamment de celui qui les caractérise. Il n'y a rien à redire à tout cela, sauf si ce mode de définition se donne comme simple explicitation, production de définition purifiée, du « en même temps » déclaré par l'expérience. Car la connaissance élaborée par la physique mathéma-

tique aurait alors le statut privilégié d'être directement autorisée par l'expérience, quitte à ce que cette connaissance se retourne ensuite contre l'expérience qui l'autorise, et la déclare relative.

L'expérience sensible ne propose rien de tel que la nature en un instant. Ce que l'expérience sensible fournit à la connaissance est la nature pendant une période. En conséquence, la nature en un instant, puisqu'elle n'est pas elle-même définie comme une entité naturelle, doit être définie en termes d'entités naturelles authentiques. (CN, 57/75)

Ce que l'expérience déclare, ce qui doit appartenir à la nature, n'est pas ce qui conditionne les définitions des sciences physico-mathématiques. Un nouveau nom est requis, qui évoque le contraste entre l'instant, qui conditionne une définition exacte de la simultanéité, et ce dont nous avons l'expérience dans la perception de la nature « maintenant » discernable. Ce nom est « durée ».

Une durée est une tranche concrète de nature limitée par la simultanéité, qui est un facteur essentiel déclaré par l'expérience sensible. (CN, 53/73)

Nous pouvons, dès lors, faire retour au douanier. Un voyageur s'approche, son regard croise celui du douanier, un signe négatif de la tête à peine perceptible, le voyageur s'éloigne. Si rien n'a brisé la routine, si aucun soupçon ou aucun mouvement d'humeur n'a décidé le douanier à faire ce qu'il sait pouvoir faire, porter au voyageur l'attention qui en fera quelque chose de plus qu'un porteur de bagage anonyme, ce douanier peut avoir vécu l'interaction comme semblable à mille autres. Le contraire d'un événement. Et c'est justement parce que rien n'a troublé sa routine, parce que rien n'a détourné son expérience vers d'autres aventures, que le passage du voyageur sous ses yeux peut être dit limité par la simultanéité. Si on lui demande par la suite de détailler ce passage, le douanier pourra probablement le décomposer, mais seulement en faisant appel à sa connaissance de ce que le voyageur a bien dû s'approcher, marquer un temps de ralentissement ou d'arrêt, s'éloigner en hâtant légèrement, mais pas trop, le pas. Mais l'événement concret, le « ce dont » il y a eu expérience, le « maintenant » qu'elle déclare, s'ils sont décomposables, n'ont pas en fait été décomposés : un-voyageur-passe. Tranche concrète de nature, telle que toutes les composantes de l'expérience du douanier, son mal au pied, le bourdonnement de l'aéroport, les mouvements de voyageurs à l'arrière-plan, doivent être dits se produire « en même temps », « simultanés à cette durée ».

Une fois passé, le voyageur est passé et ne reviendra plus. Ou s'il revient, pour une raison ou une autre, ce sera une tout autre expérience. La durée en tant que fait concret peut être caractérisée par cet énoncé de la plus haute généralité : elle arrive et passe.

Le fait que chaque durée arrive et passe exhibe le procès de la nature. Le procès de la nature peut être également appelé le passage de la nature. (CN, 54/73)

Chaque durée, en tant qu'elle arrive et passe, exhibe le passage de la nature, mais aucune durée ne porte, à propos de ce passage, de témoignage privilégié : toute durée whiteheadienne est qualifiée en ce qu'elle contient d'autres durées et est contenue dans d'autres durées. Ainsi, la durée de l'expérience du douanier-devant-qui-passe-un-voyageur aurait pu être décomposée en durées plus courtes. De fait, elle ne l'a pas été, et, si elle l'avait été, ce ne serait plus la même expérience, routinière, mais une série d'expériences distinctes, dont le « ce dont » aurait muté à plusieurs reprises. Cependant, nous le savons « instinctivement », et c'est ce que désigne le « aurait pu », qu'il y ait eu expérience indécomposée, un-voyageur-passe, qualifie une expérience particulière, celle du douanier. Le passage du voyageur a pu bien évidemment être décomposé par quelqu'un d'autre qui, pour une raison ou une autre, observe la scène : policier ou gestionnaire des flux humains, à l'affût des ralentissements inutiles. Même un geste positivement vécu comme indécomposable par celui qui l'accomplit peut être décomposé en unités plus petites, ce qui se passe par exemple lorsque des experts en ergonomie chronomètrent discrètement l'activité d'un ouvrier. La durée de l'expérience du douanier déclare donc d'autres durées distinctes, qui font partie de sa signification.

En revanche, ce qu'aucune durée ne déclare est sa composition en durées sans épaisseur, en instants qui arrivent et passent. Toute durée a une épaisseur. Le passage à la limite de cette épaisseur vers l'instant, qui n'en a pas, n'est donc pas le passage d'une connaissance imparfaite, approximative, vers une connaissance exacte. C'est une abstraction qui se construit, et qui se construit seulement lorsqu'elle peut se construire. Car cette abstraction suppose le choix de propriétés qui rendent possible le passage à la limite. Elle impose donc une sélection active de ce qui sera retenu, l'élimination de ce qui, dans ce dont nous avons l'expérience, se perd lorsque nous prenons le chemin du toujours plus exact.

L'exactitude est un idéal de la pensée, et n'est réalisée dans l'expérience que par la sélection d'un chemin d'approximation. (CN, 59/77)

L'instant répond à un idéal de pensée. Qu'il s'agisse du temps de Newton, qui affirmait la simultanéité absolue, ou du temps d'Einstein, qui l'a rendue relative à l'observateur, ce que les physiciens prennent pour point de départ de leur raisonnement, un mobile, ou un système dynamique, ou un événement, chaque fois en un instant, correspond à une exigence d'exactitude qui n'appartient pas au concept de nature, parce qu'il ne correspond à aucune expérience. Il en est de même pour le point, correspondant à la définition d'une position exacte dans l'espace, et Whitehead montrera que sa construction est bien plus complexe encore que celui de l'instant, puisqu'il présuppose l'idéal d'un espace instantané.

Bien évidemment il ne s'agit pas de dénonciation : l'idéal d'exactitude auquel répondent l'instant et le point conditionne les risques spécifiques de la physique, mais la condition ne doit pas être confondue avec ce que requiert toute démarche de connaissance, y compris cette connaissance spécialisée.

Whitehead consacrera de longues pages à analyser la procédure d'« abstraction extensive » permettant de caractériser les « chemins d'approximation » qui mènent des entités naturelles authentiques, les « ce dont nous avons l'expérience perceptive », aux déterminations physico-mathématiques, spatiales et temporelles. La définition des instants, du temps mesurable, de l'espace instantané, des lignes et de la métrique spatio-temporelle comporte ses risques propres, ceux de l'axiomatique. Il s'agit de prendre un point de départ tel qu'aucune étape du raisonnement ne puisse être convaincue d'avoir fait implicitement jouer une propriété qui n'a pas encore été démontrée. Nous sommes ici au seuil de la grande œuvre whiteheadienne en matière de philosophie des sciences naturelles.

Cette œuvre, Whitehead ne l'abandonnera jamais. Dans *Process and Reality*, quelques chapitres lui sont encore consacrés (partie IV, « La théorie de l'extension »), qui reprennent le travail mené dans *Concept of Nature* (et *The Principles of Natural Knowledge*), mais avec un point de départ renouvelé. Car, explique-t-il,

la « méthode de l'abstraction extensive » développée dans ces livres était incapable de définir un « point » sans faire intervenir la théorie de la « durée ». Ainsi ce qui aurait dû être une propriété des « durées » devenait la définition du point. Selon ce mode d'approche, les relations extensives des entités actuelles mutuellement extérieures les unes aux autres étaient rejetées à l'arrière-plan, alors qu'elles sont tout aussi fondamentales.

Depuis cette époque, le professeur T. de Laguna a montré que la

notion un peu plus générale de « connexion extensive » peut être adoptée comme point de départ pour l'investigation de l'extension ; et que la notion plus limitée de « tout et partie » peut être définie à partir de là. De cette manière, comme le professeur Laguna l'a montré, la difficulté que j'avais à définir un point sans recours à d'autres considérations peut être surmontée. (PR, 287)

Ce n'est pas parce que Whitehead va bientôt juger non satisfaisante la méthode de l'abstraction extensive exposée dans *Concept of Nature*, route d'approximation fondée sur la relation tout-partie, que j'ai choisi de ne pas m'aventurer plus avant dans cette question. C'est tout simplement parce que cette entreprise relève de ce que Whitehead lui-même appelle « philosophie des sciences naturelles », qu'il lui arrive, dans *Concept of Nature*, de traiter comme un équivalent de « philosophie de la nature », ou de « philosophie naturelle », mais qui me semble distincte de la construction du concept de nature comme « ce dont » nous avons l'expérience.

Effectuer, comme je suis en train de le faire, une séparation entre deux composantes d'une œuvre, ou d'un livre, est toujours contestable. Et peut d'ailleurs susciter la seule contestation qui m'importerait vraiment : le travail de celui ou celle qui, montrant l'inséparabilité effective des deux composantes, en modifierait ma compréhension. Mon choix traduit donc un pari que je serais heureuse de perdre, celui d'une possibilité de distinguer chez Whitehead deux régimes de fonctionnement intellectuel et affectif. Lorsque Whitehead prolonge ou remet en chantier le travail d'axiomatisation qui fut sinon la première de ses passions, du moins celle qui nourrit sa première œuvre professionnelle, il travaille en mathématicien dans un monde peuplé de collègues, le professeur Laguna par exemple, parfaitement capables de partager, d'évaluer, de contester sa méthode et ses choix. En revanche, la construction du concept de nature soumet l'auteur (et le lecteur) à une épreuve très différente, car la question ne porte plus d'abord sur la méthode. Whitehead, ici, peut avoir des amis, des élèves, des successeurs, mais il n'a plus de collègues, partageant avec lui un terrain qui leur préexiste à tous. Il crée son propre terrain. Il est philosophe.

Il est difficile, pour un philosophe, de comprendre que quelqu'un est vraiment en train de confiner ses arguments à l'intérieur des limites que je vous ai présentées. (CN, 48/68)

Et en effet sont exclues les questions que beaucoup de philosophes demanderaient à une véritable philosophie de la nature sinon de résoudre, du moins d'aborder, et par exemple la question des valeurs

dans la nature, celle de son historicité, celle de son activité auto-constructrice ou de ses dynamiques d'émergence. Whitehead ne rejette aucune de ces questions, mais elles relèvent pour lui de ce qu'il faut appeler « métaphysique », puisqu'elles pointent dans une direction où, d'une manière ou d'une autre, l'esprit ne sera plus défini comme « ultime » mais comme ce qui, périlleusement, devrait « émerger de la nature ». Le problème est autre, il implique d'autres concepts.

La durée, qui a une épaisseur et qui exhibe, en tant qu'elle arrive et passe, le passage de la nature, la nature comme ce qui est toujours en train d'avancer (*always moving on*), voilà donc ce à quoi Whitehead s'en tient. Non sans conséquence, puisque cela lui permet d'affirmer tout à la fois que les idéaux d'exactitude que traduisent nos mesures n'appartiennent pas au concept de nature et que la physique peut néanmoins trouver dans la nature ce que requièrent ses opérations spécialisées.

J'évite délibérément d'employer ici le mot « temps », car le temps mesurable de la science et de la vie civilisée en général se borne à exhiber quelques aspects de ce fait plus fondamental, le passage de la nature. Je crois que, dans cette doctrine, je suis en plein accord avec Bergson, quoiqu'il utilise « temps » pour ce fait fondamental que j'appelle le « passage de la nature ». (CN, 54/73)

Il est assez rare que Whitehead nomme explicitement un philosophe, et, lorsqu'il se déclare d'accord avec un philosophe, il faut toujours prêter à cet accord « l'attention qui convient ».

En l'occurrence, il est assez évident que le temps bergsonien est métaphysique au sens de Whitehead. C'est d'ailleurs pourquoi Bergson lutte avec, ou contre, la définition du temps mesurable, ou « spatialisé », alors que Whitehead veut en construire une signification qui explicite la manière dont il est extrait, abstrait de l'expérience sensible. La différence est d'importance : elle ne traduit pas seulement ce que certains appellent un « anti-intellectualisme » bergsonien, mais surtout une divergence quant à l'articulation entre les concepts et l'expérience que ces concepts doivent penser. Ce qui est étranger à Bergson, « ce qu'il est difficile, pour un philosophe, de comprendre », c'est que les concepts de Whitehead répondent à ce que requiert le problème qu'il a posé et que nul d'entre eux n'a de sens indépendamment d'un tel problème (pas plus que les nombres complexes n'ont de sens indépendamment des problèmes mathématiques).

« Tout doit être dans le même bateau. » Bergson veut que le bateau change de capitaine, que nous reconnaissions que notre expérience

vraie est une expérience en durée. Ce pourquoi il doit opposer l'expérience affairée, tout en projets et en discontinuités, à cette expérience de la durée vraie, durée continue et indivisible comme une mélodie dont les notes se succèdent peut-être, mais sans pouvoir néanmoins être décomposées en un avant et un après. Whitehead, lui, ne privilieaucune expérience, car toutes affirment aussi bien le passage de la nature, de la plus quelconque à la plus élargie, de la plus spécialisée à la plus dégagée de tout intérêt pratique, à « la plus enfoncée dans la durée réelle », dirait Bergson.

Et donc Whitehead n'oppose pas à la connaissance intellectuelle la vérité profonde de la durée dont les textes bergsoniens tentent d'induire l'expérience chez leurs lecteurs. L'expérience d'une durée est pour lui la chose au monde la mieux partagée, la plus « démocratique ». Ce qui importe est de ne pas confondre le « ce dont » nous avons l'expérience dans la perception et « ce que » nous percevons. Whitehead ne critique absolument pas le fait que nous prêtons à certaines relations l'attention qui convient pour en interpréter activement la signification... c'est-à-dire pour produire une connaissance spécialisée. À condition que nous ne nous trompions pas quant à ce qui appartient à la nature et à ce qui relève de l'approximation humaine. Ce sont la définition du temps mesurable et la notion d'instant qui, traductions d'un idéal d'exactitude, s'obtiennent par approximation ; les durées qui se produisent et passent sont le fait concret, le « terminus » de l'expérience sensible (c'est ce dont j'ai l'expérience), ce que l'expérience offre à la connaissance et ce que requiert la connaissance.

Cependant, l'allusion à Bergson traduit également le risque auquel est exposée ici l'entreprise de Whitehead, s'en tenir à la seule nature, à ce dont nous avons l'expérience. Car Bergson serait certainement d'accord pour mettre l'accent sur « les données immédiates » de l'expérience elle-même, mais il demanderait à Whitehead comment celui-ci fait la différence entre l'expérience et « ce dont nous avons l'expérience », sachant que, dès lors que nous tentons de penser l'expérience, l'esprit n'est plus l'ultime mais le problème.

Le passage de la nature n'est pas seulement un caractère essentiel de la nature dans son rôle de terminus pour l'expérience sensible, il est aussi essentiel pour l'expérience sensible en elle-même. C'est cette vérité qui fait que le temps semble s'étendre au-delà de la nature. Mais ce qui s'étend au-delà de la nature jusqu'à l'esprit n'est pas le temps sériel et mesurable, qui exhibe seulement le caractère de passage dans la nature, c'est la qualité du passage lui-même,

qui n'est pas mesurable sauf lorsque cela peut se faire dans la nature [...]. Dans le passage nous atteignons une connexion de la nature avec la réalité métaphysique ultime. La qualité du passage dans les durées est une exhibition particulière dans la nature d'une qualité qui s'étend au-delà de la nature. (CN 55/73-74)

Le passage de la nature mène donc Whitehead à une zone indécise, où se risque bel et bien le sens du problème initial, la caractérisation du « ce dont » nous avons l'expérience sensible. En l'occurrence, le sens du « maintenant » appartient à l'expérience elle-même, pas seulement à son « ce dont ». Quoique Whitehead ne pense plus en termes de temps mais de durées, il vient de retrouver la « grande question », où se joue la divergence maximale entre philosophes : le temps est-il « nombre du mouvement », c'est-à-dire rapport entre mouvements appartenant au monde, ou alors ne renverrait-il pas plutôt au sujet qui met en rapport ? Kant a franchi ce pas et a affirmé le temps comme sens interne. Pour Whitehead, c'est là l'exemple le plus achevé de la bifurcation de la nature : c'est à l'esprit humain qu'elle devrait son passage ! Quant à Bergson, il n'a pas refusé la durée aux choses, mais il la leur a accordée avec précaution. Dans la mesure où il oppose la mélodie en continuïtés multiples, enchevêtrées et indivisibles qui est notre expérience, et l'intérêt pratique qui nous porte vers les choses et nous mène à les concevoir du point de vue de l'action, l'expérience que nous avons des choses est toujours suspecte. Certes, le monde lui-même doit être compris comme « se faisant », à la manière de notre vie, et c'est même là le projet de la métaphysique à laquelle il en appelle. Mais pour ce faire, il faudra que l'esprit s'installe effectivement dans la réalité mobile de ce monde, devienne capable de le suivre en ses sinuosités, bref adopte « le mouvement même de la vie intérieure des choses ». (IM, 1422)

Pour Whitehead, la connaissance affairée ne trahit pas, elle prend ses risques. Reste que pour lui aussi la question est posée, dont dépend le projet même de construire un concept de nature, hors métaphysique. Comment s'en tenir à ce problème ? Comment célébrer le fait que le passage s'étend « vers » l'esprit, sans pour autant inclure l'esprit dans le passage de la nature, sans aboutir à confondre dans le même « fait », qui serait désormais métaphysique, la nature et la pensée ?

La prise de l'esprit

Il faut s'en tenir au problème que l'on a posé, faire confiance en son problème : c'est là l'éthique d'un mathématicien. Le passage de la nature est exhibé par ce dont nous avons l'expérience et est requis par notre attitude instinctive. Le problème à résoudre ne concerne pas l'« esprit » mais les théories qui font bifurquer la nature et disqualifient cette attitude instinctive, et les concepts qui construiront sa solution ne sont pas neutres, ils répondent au problème, ils traduisent l'impératif dont procède ce problème. Il faut, et il suffit de, caractériser « ce dont » nous avons l'expérience sur le mode que requiert notre attitude instinctive. Il faut confirmer le « faire confiance » que présupposent de fait la moindre investigation poussée, le moindre savoir spécialisé, même ceux qui prétendent aboutir à une disqualification de ce « faire confiance ». Et cela sans exagérer le risque : la conscience critique admet tant de choses sans les critiquer ! Que ceci soit une pipe ou que ceci ne soit pas une pipe, la moindre prise de position ignore, comme en se jouant, les abîmes de présupposition que les logiciens découvrent le cas échéant avec effroi. « Foi animale » en une présence des choses, émotion, confiance peuvent bien être pourchassées par le doute radical, la mise en examen, les épreuves de légitimité. De fait, la démarche logique qui entend les pourchasser témoigne encore, par son assurance, de cette foi comme le mouvement du chat poursuivant sa propre queue témoigne de l'unité d'un corps dont sa poursuite fait abstraction. Car si ce à quoi en appellent les mots vient effectivement à manquer, si le chat misérable, rendu dément par les souffrances que nous sommes susceptibles de lui imposer, se ronge la queue dans sa cage, il n'est plus question de jeu, logique ou félin, ni de rire.

L'engagement à une expérimentation susceptible de libérer la question de la nature de ses formulations habituelles, associées à nos savoirs spécialisés, de réussir à créer le plan capable d'accueillir sans privilège ni hiérarchie la pluralité de ce dont nous avons l'expérience

suppose une confiance qui n'a besoin ni de garantie ni de fondement. En revanche, il traduit la différence entre deux modes du « faire confiance », celui, implicite, que présupposent nos assurances et nos habitudes, et celui, risqué, qui met le penseur à l'aventure.

À la différence de l'habitude qui s'exerce dans un monde déterminé, la confiance s'exerce paradoxalement dans un monde d'indétermination, ce que James appelle la « zone plastique, la courroie de transmission de l'incertain, le point de rencontre du passé et de l'avenir ». C'est l'indétermination qui fait que l'on a besoin de confiance, mais c'est également parce qu'on a confiance qu'on se risque dans l'indéterminé [...]. Le sentiment de confiance fait de l'expérience un domaine d'expérimentation. Il est donc la condition de tout acte de création. (WJEP, 87)

Dans *Concept of Nature*, Henri Bergson est cité une seule fois mais William James ne l'est jamais, alors que des termes apparaissent inopinément, sans commentaire, signalant que Whitehead pense « avec James ». *Terminus* est un de ces termes, *stream*, un autre. Mais le terme qui va surgir en ce moment de négociation délicate qu'impose le passage de la nature, entre le concept de nature et la question métaphysique, ce moment où il s'agit d'échapper à la tentation que désigne la pensée bergsonienne, d'une psychologie menant à la métaphysique, afin de se risquer dans l'indéterminé, est *specious present*.

Une durée retient en elle-même le passage de la nature. Il y a en elle des antécédents et des conséquents qui sont aussi des durées, qui peuvent être le specious present de consciences plus rapides. (CN, 56/75)

Le *specious present* de William James désigne l'extension de la durée dont nous faisons l'expérience comme « présent ». Extension, ici, ne désigne pas une mesure extérieure, chronométrée, mais une portée concrète, épaisse du nombre d'événements qu'elle inclut sur un mode divisible mais indivis.

Le présent tel qu'il est connu en pratique n'a pas l'allure du tranchant de lame d'un couteau mais celle d'une selle, dotée d'une certaine largeur; sur laquelle nous sommes perchés, et d'où nous regardons dans les deux directions du temps. L'unité de composition de notre perception du temps est une durée, avec un arrière et une proche, si l'on peut dire, une extrémité d'arrière-garde et une extrémité d'avant-garde. La relation de succession d'une extrémité par rapport à l'autre n'est perçue qu'en tant que ces extrémités font partie de ce bloc de durée. Nous ne sentons pas d'abord une extré-

mité, puis ensuite l'autre, inférant un intervalle temporel entre elles à partir de la perception de leur succession, il semble que nous sentions l'intervalle de temps comme un tout, avec ses deux extrémités enchaînées en lui. (PP, I, 609-610)

On traduit souvent *specious present* par « présent apparent ». Mais la traduction est dangereuse car la notion d'apparence est un attracteur puissant, induisant une confrontation stéréotypée entre deux possibilités. Soit l'extension en question est jugée purement relative à la conscience, apparence qu'il appartient au psychologue de décrire sur le mode bien connu du « vous croyez que... mais la psychologie montre que... ». Soit la conscience en tant que donatrice de présent confère à l'apparence le statut de réalité ultime. Pour qui tente de « penser avec Whitehead » les deux possibilités sont également catastrophiques, la première faisant bifurquer la nature et la seconde l'éliminant.

Que signifie « être captivé », par la beauté d'une image par exemple ? Et si nous sommes émus, est-ce la situation qui est émouvante, ou notre émotion qui la rend telle ? Et si nous disons une idée « suggestive », est-ce d'elle qu'il s'agit ou de la manière dont nous l'avons appropriée ? William James est le psychologue-philosophe qui fera de cette hésitation non le point de départ pour une question qu'il s'agit de trancher mais la traduction d'une indétermination radicale, qui est ce qu'oblige à penser l'expérience. En conséquence, toute attribution de responsabilité d'une expérience soit au monde, soit au sujet relève non certes d'une erreur, mais d'une forme de décision, décidant de l'indécidable, déterminant l'indéterminé.

C'est pourquoi je choisis de traduire *specious* par « spéciieux », dont l'étymologie témoigne de la même indétermination. « Spéciieux » a d'abord signifié « de belle apparence », ce qui, en soi, n'a rien de négatif, mais le soupçon que « cette belle apparence n'est destinée qu'à tromper » s'est emparé du terme dès le début du XVIII^e siècle. Ce soupçon traduit sur un mode négatif, celui d'une connaissance en quête de certitude, l'indétermination insistante propre à ce dont nous avons l'expérience. Spéciieux en tant que « trompeur » se réfère donc non aux apparences mais à l'esprit en tant qu'il se méfie de ce qu'il définit comme « apparence seulement » parce qu'il en demande plus.

Sommes-nous trompés, ou ne serions-nous pas plutôt captivés par l'apparente simplicité de ce que nous vivons comme « maintenant » ? Avec cette nouvelle formulation de la question, le paysage problématique va se peupler à nouveau. La connexion entre la nature et la

réalité métaphysique ultime va être renvoyée à l'indéterminé qu'il s'agit d'abord d'expérimenter.

William James a introduit le « présent spécius » dans le cadre d'une analyse « psychologique », mais il s'est bien gardé de renvoyer ce présent à la conscience en tant que productrice. De fait, c'est bien plutôt cette conscience qui va se trouver qualifiée, mise en relation, rendue dépendante de ce que l'on pourrait appeler « cérébralité ». En effet, le présent spécius ne peut être défini directement, au sens où l'on « prendrait conscience de », mais par mise en variation aussi bien éthologique que pharmacologique : variété des espèces animales ou variété des expériences humaines telles qu'une prise de drogue, par exemple, peut les modifier.

Dans l'intoxication au haschich, il y a une curieuse augmentation de la perspective temporelle apparente. Nous prononçons une phrase et lorsque nous atteignons la fin, le début semble déjà remonter à un passé indéfiniment lointain. Nous nous engageons dans une courte rue, et c'est comme si nous n'allions jamais en atteindre la fin. (PP, I, 639-640)

William James interprète ce type de sensation déroutante à partir d'une double hypothèse. D'une part, l'intoxication au haschich susciterait une discrimination plus fine des événements, c'est-à-dire augmenterait la quantité d'événements dont nous avons l'expérience en tant que susceptibles d'être distingués. D'autre part, intoxiqués ou non, nous (les humains) conserverions la même sensation subjective du temps, le présent spécius incluant toujours sur un mode indéfini à peu près autant d'événements successifs susceptibles d'être distingués. Tout apparaît donc comme normal, à ceci près que la « portée » du présent serait plus réduite, ce qui entraînerait, pour un « même » épisode (venir à bout d'une phrase, parcourir une rue), un accroissement du nombre de « présents » successifs. C'est pourquoi le début de la phrase entamée doit souvent être expressément remémoré par le fumeur de haschich : non seulement ce début n'est pas inclus dans le présent mais il est « très loin », séparé du présent par un nombre tout à fait incongru de bascules du présent dans le passé.

Il est important de souligner que l'expérience de l'intoxication au haschich n'est pas, selon James, anormale mais étrange, vectrice d'étrangeté, et cela parce qu'elle inclut un contraste. La modification du présent spécius n'est perceptible, ou connaissable, que lorsque l'expérience intoxiquée s'accompagne du contraste avec une expérience similaire habituelle : mais cette rue est pourtant courte ! mais normalement je sais sans effort comment j'ai commencé une phrase !

Il y a, de ce point de vue, une grande différence entre la caractérisation du présent spécius et l'étude, relevant également de la psychologie expérimentale, des illusions d'optique. Dans le cas des illusions d'optique, ce qui est étudié est « ce que » le sujet perçoit, la part interprétative de la perception, et le psychologue a les moyens de juger, de savoir que, quoi que son sujet en dise, les parallèles sont « vraiment » parallèles, les segments sont « vraiment » de longueurs égales : il peut donc parler d'illusion. Dans le cas du présent spécius, il s'agit non d'interprétation connaissante mais plutôt de ce que l'expérience offre à la connaissance, et la référence au « vraiment » ne peut fonctionner : nul ne peut mesurer objectivement ce dont je témoigne lorsque je dis « mais cette rue n'en finit plus ! »

Et donc, si « spécius » signifie d'« apparence trompeuse », ceux qui sont trompés sont ceux qui se sont laissés aller à définir l'expérience en termes d'une succession d'instants sans épaisseur. Et c'est bien en ce sens que le présent spécius peut intervenir dans le problème de Whitehead, lui permettre de négocier la connexion de la nature avec la « réalité métaphysique ultime » sans basculer pour autant dans la métaphysique. Le présent spécius, qui arrive et passe, qui peut être mis en variation par les drogues, qui peut faire l'objet de spéculations quant à la variété animale des expériences, ne désigne pas l'esprit qui perçoit en tant que créateur ou responsable de l'expérience. Il désigne ce que l'expérience livre à la perception, animale ou humaine. Il n'est définissable que si l'on porte à la variété l'attention qui convient, et relève donc du concept de nature, c'est-à-dire de ce qu'il s'agit de restituer à la nature si celle-ci ne doit pas bifurquer.

Cependant une telle restitution n'est pas sans conséquence, car elle introduit l'indétermination de William James au cœur de ce dont nous avons l'expérience comme « passage ». « Il y a passage », mais ce passage inclut désormais le passage de l'expérience, ce dont nous avons l'expérience comme « passage du présent » : il est passé.

Sommes-nous si loin de Bergson ? Plus tout à fait aussi loin, car la « mise en indétermination » de ce dont nous avons l'expérience comme passage rejoints sinon la vocation du texte bergsonien, du moins les moyens que ce texte met en œuvre afin de transformer son lecteur. On a souvent remarqué à quel point il était difficile de « résumer » Bergson, de présenter ses thèses, de discuter ses positions. On peut être tenté de faire abstraction de la très minutieuse description critique que son texte propose des manières dont nos langages définissent le moi, la volonté, la liberté, afin d'aller droit

à ses conclusions, à ce qu'il « voulait démontrer », par exemple à sa définition de l'intuition, de la mémoire, de la durée. Et l'on se rend compte que les définitions en question sont, alors, autant de trahisons. Les concepts bergsoniens ne sont pas faits pour entrer en rapport de force avec d'autres, auxquels ils s'opposeraient. Ils sont inséparables d'une pratique d'écriture, et de la pratique de lecture à laquelle l'écriture en appelle. Ils sont inséparables de ce dont nous faisons l'expérience dans la lecture. Si les minutieuses descriptions critiques de Bergson ne peuvent être éliminées, c'est parce qu'elles produisent ce qu'elles décrivent. Le texte bergsonien fonctionne d'abord comme opérateur de mise en variation, induisant une modification de l'expérience, et la vérité de la durée à laquelle il fait référence est « spécieuse » car elle captive son lecteur.

La vie intérieure bergsonienne peut bien renvoyer à la musique, à la qualité mélodique des descriptions qui se succèdent sur un mode délibérément rétif à la division, mais l'expérience suscitée par le texte de Bergson fait, quant à elle, penser à l'intoxication au haschich de William James : création de contrastes inducteurs d'indétermination. Bergson fabrique une « lecture de transe » et demande au lecteur ce que tout hypnotiseur demande à son sujet : d'accepter de ralentir, de se laisser pénétrer par les mots, de lâcher la prise qui nous fait penser que nous savons ce qu'ils veulent dire. Bergson nomme et décrit la durée, mais son texte en induit l'expérience, induit la confiance qui transforme l'expérience en expérimentation de la durée. Et c'est précisément en ce point qu'il rejoint Whitehead, car le concept de nature dépend lui aussi d'un dispositif « littéraire » susceptible d'induire une perception de ce dont nous avons l'expérience sur le mode que ce concept a pour tâche d'exhiber.

On peut décrire ce but comme celui de conférer un air bizarre à des choses évidentes. Nous ne pouvons les envisager si nous ne nous arrangeons pas pour les investir d'un peu de la fraîcheur qui est due à l'étrangeté. (CN, 107-108/116)

L'une des manières de conférer un air bizarre à une expérience quelconque, sans recourir à l'expérience particulière que procurent le haschich, l'écoute musicale, l'induction hypnotique ou la description minutieuse du philosophe, est d'attirer l'attention sur les « facteurs constants », ceux que nous négligeons parce qu'ils appartiennent de manière inévitable à toute expérience, mais qu'aucune n'exhibe en particulier. Il s'agit donc de créer un contraste entre ce que je dis que je perçois et ce qu'exhibe toujours ce dont je fais l'expérience.

C'est à cause de l'habitude de laisser les facteurs constants glisser hors de la conscience que nous ne cessons de commettre l'erreur de penser l'expérience sensible d'un facteur particulier dans la nature comme une relation à deux termes, entre l'esprit et le facteur. Par exemple je perçois une feuille verte. Le langage dans cet énoncé supprime toute référence à des facteurs autres que l'esprit percevant, la feuille verte et la relation d'expérience sensible. Il écarte des facteurs inévitables évidents qui sont les ingrédients essentiels dans la perception. Je suis ici, la feuille est là ; et tant l'événement ici que l'événement là, qui est la vie de la feuille là, sont plongés dans une totalité de nature qui est maintenant, et à l'intérieur de cette totalité, il y a d'autres facteurs discriminés dont la mention n'est pas pertinente. (CN, 108/116)

Non seulement l'expérience inclut en tant que facteur constant le « maintenant », mais aussi le « ici ». Et cet « ici » pose le même problème que le « maintenant » : il s'agit d'un aspect de l'expérience qui met en question la différence entre nature et esprit, qui inclut donc la menace de faire basculer la philosophie de la nature dans la métaphysique.

Nous sommes en train de toucher à ce caractère du passage de la nature dont découlent les relations spatiales entre corps simultanés [...]. Le passage sous cet aspect de lui-même semble aussi s'étendre au-delà de la nature, vers l'esprit. (CN, 56/74)

Comme le présent spacieux, le « ici » doit donc être plongé dans l'indétermination. Et pour ce faire, ce n'est plus l'idéalisatoin de l'instantanéité qu'il s'agit de surmonter, mais celui de la réversibilité. Lorsque nous pensons « ici » et « là », nous pouvons être tentés d'affirmer l'interchangeabilité des termes : je suis ici et tu es là, mais la relation est réversible et tu pourrais aussi bien être ici, et moi là ; d'ailleurs, pour définir « ici », n'importe quel corps ferait l'affaire à ma place. Ce qui compte alors sont les relations spatiales, mesurées par des distances.

Encore une fois, il ne s'agit pas de dénoncer, de nier que la notion de distance puisse découler de ce dont nous avons l'expérience, et s'expliquer comme « ce que » nous percevons. Il s'agit d'attribuer à la nature non ce que nous percevons, mais ce dont nous avons l'expérience dans la perception. La simplicité apparente d'un espace où seraient localisés des corps « simultanés », y compris celui qui perçoit, traduit le caractère spacieux de ce dont nous avons l'expérience dans la perception, et ceux qui ont été trompés ne sont pas ceux qui se sont fiés à leur savoir instinctif mais ceux qui ont voulu

passer du contraste entre « ici » et « là » à une définition plus exacte. Ce contraste ne doit se dire ni en termes d'espace ni en termes de distance.

Contre l'idéal abstrait d'une réversibilité garantissant que ce qui est « ici » aurait pu être « là », on peut en appeler au chat, lorsqu'il n'est pas rendu dément par nos traitements mais se propose à nous comme merveille de l'expérience perceptive : chat à l'affût faisant vibrer ce qui n'est pas une distance mais la détente qui franchira un intervalle, ou alors chat contemplatif jamais situé n'importe où dans une pièce, toujours en un site autour duquel la pièce semble se disposer. L'expérience, pour Whitehead, est toujours située, elle inclut toujours un *locus standi*, ou une perspective, ou un point de vue. Et il a ce coup d'audace : nommer ce point de vue « événement ici », inclus dans ce dont nous avons l'expérience.

Ce locus standi dans la nature est ce qui est représenté dans la pensée par le concept de « ici », à savoir un « événement ici ». Il s'agit du concept d'un facteur précis dans la nature. Ce facteur est un événement dans la nature qui est le foyer dans la nature pour cet acte d'expérience, et les autres événements sont perçus en tant que lui étant référés [...]. Je l'appelle « l'événement percevant ». Cet événement n'est pas l'esprit, c'est-à-dire ce qui perçoit. C'est ce qui, dans la nature, est ce à partir de quoi l'esprit perçoit. (CN, 107/115)

Que ce *locus standi*, foyer, perspective ou « point de vue pour l'acte d'expérience », soit un événement dans la nature, un facteur appartenant à ce dont nous avons l'expérience, et non une condition pour l'expérience ou un principe subjectif de toute expérience possible, est crucial pour la construction de Whitehead. Si, sur un mode ou sur un autre, la perspective avait été celle de l'esprit qui perçoit, et non pas « pour » l'esprit qui perçoit, la porte était ouverte à la bifurcation de la nature. « Comment » on perçoit aurait renvoyé à l'esprit, qui serait alors au poste de commande, qui construirait selon ses catégories « ce dont » il a l'expérience dans la perception. Que la perspective doive être comprise comme « événement » implique en revanche que l'énoncé neutre, impersonnel, « il y a passage », va, en tant que facteur de l'expérience offert à la connaissance aussi bien que pour la nature, constituer une généralité ultime.

L'événement percevant, comme tout événement, arrive et part, et lorsqu'il est parti, il est parti. Il est relatif, bien sûr, puisque tout événement se déclare relié à d'autres événements, partie de certains, composé par d'autres. Mais il n'est relatif à rien, et surtout pas à un

sujet. Et il renvoie les délices de l'introspection – par où le sujet se déclare capable d'explorer ses propres perceptions, de les mettre en doute, d'explorer leur signification, de remonter à leur principe éventuel – à l'indétermination, c'est-à-dire au passage de la nature dont témoigne d'abord la transformation des points de vue. Tu te crois libre d'explorer ton expérience, comme on explore un paysage donné, de faire varier les points de vue, les significations, d'expliquer les signifiés implicites. Mais de cette mise en variation tu n'es pas l'auteur. Le passage est neutre, le point de vue ne t'appartient pas, sinon à titre d'occupant, mais c'est ce qui t'occupe bien plus que tu ne l'occupes. La variation de point de vue n'est pas ce que tu décides, mais ce qui arrive et que tu interprètes sur un mode ou sur un autre, et notamment sur celui qui te met aux commandes. L'événement qui te fait un point de vue appartient à la grande trame impersonnelle des événements. Ton point de vue témoigne de la nature tout entière, est relié à la nature tout entière, même s'il revêt une signification particulière, celle que requiert l'interprétation de la perception comme tienne. Car cette interprétation peut être spéciuse, elle n'en est pas pour autant illusoire. Mais ce que nous « savons instinctivement » n'est pas que notre conscience possède un point de vue, bien plutôt que le « ici » de ce point de vue est notre.

Notre « événement percevant » est cet événement inclus dans notre présent observationnel que nous distinguons comme étant, sur un mode particulier, notre point de vue pour la perception. En termes grossiers, c'est cet événement qui est notre vie corporelle à l'intérieur de la durée présente [...]. La situation distante de l'objet perçu ne nous est connue qu'en tant que signifiée par notre état corporel, c'est-à-dire par notre événement percevant [...]. Dans le cours de l'évolution, ont survécu les animaux dont l'expérience sensible est concentrée sur ces significations de leurs états corporels qui sont, en moyenne, importantes pour leur bien-être. La totalité du monde des événements est signifiée mais certains entraînent la peine de mort si on n'y fait pas attention. (CN, 188/179)

Comme le présent spécius, la signification déclarée de l'événement percevant offert à la connaissance n'a pas à être expliquée, puisqu'elle est de l'ordre du fait : le fait est que, le plus souvent, ce que l'expérience sensible livre à la connaissance se laisse interpréter sur un mode qui permet de dissocier la permanence de mon corps, « ici », et un monde où il arrive des choses, « là ». Des choses auxquelles il s'agit de faire attention, auxquelles il s'agit de prêter l'attention qui convient, sous peine de mort. Mais la « peine de

mort », à travers laquelle se profile la question de l'évolution biologique, n'explique pas le « ici » de la perception, pas plus que les épreuves auxquelles les scientifiques soumettent leurs énoncés n'expliquent ce que disent ces énoncés. De même que la résistance à ces épreuves est ce qui est requis pour qu'un énoncé scientifique survive, l'attention à certains événements « là » est requise sous peine de mort, mais la relation entre le « ici » de l'attention et le corps n'a pas le statut de fait général. Nous pouvons donc, sans craindre de nier « ce que nous savons instinctivement », prendre en compte des expériences qui mettent à l'aventure nos routines.

Ainsi, ceux qui témoignent des fameuses expériences *out of the body* témoignent de ce que le « ici » de l'événement perçevant ne se définit pas toujours par une coïncidence entre le point de vue et le corps car, dans cette expérience, le corps est soudain signifié comme distant. S'impose alors la distinction entre la permanence du corps et ce que Whitehead nomme « en termes grossiers » vie corporelle. En effet, ces expériences peu usuelles sont associées non aux décisions de l'esprit mais aux aventures de cette vie corporelle, puisqu'elles se produisent à l'approche de la mort, ou à l'occasion de la prise de drogues, ou encore grâce à la culture de cette vie corporelle qu'impliquent les techniques spirituelles. Toutes situations où la « survie » et ses urgences pragmatiques ne jouent pas un rôle dominant.

L'évolution biologique expliquerait donc seulement une corrélation usuelle dont témoigne également la plausibilité de la tentation (métaphysique) à laquelle nous cédons lorsque nous affirmons que notre esprit perçoit « à partir de notre corps », ou que ce corps, tel qu'il est localisé par la biologie, serait son « siège », sa « prison » ou son « site de production ». De même, l'évolution biologique expliquerait non le présent spécius comme tel, mais peut-être le type de conservation dont James a fait l'hypothèse et qui pourrait bien s'étendre à l'ensemble des expériences animales (humains inclus). Le fait que les mouches semblent vivre le mouvement, pourtant si rapide, de ma main comme une lente arrivée qui leur laisse tout le temps de s'envoler n'est pas assimilable à l'expérience intoxiquée, car la mouche a en effet le temps de s'envoler. La mouche est-elle *aware* ? A-t-elle une expérience perceptive au présent ? En tout état de cause, quelle que soit la manière dont l'approche de ma main l'affecte, son expérience intègre probablement, comme notre « présent spécius », une corrélation avec ce dont son corps est capable.

Whitehead a donc réussi à échapper à un double péril : il a ôté à l'esprit sa responsabilité quant au « ici » et au « maintenant » de toute expérience sans pour autant renvoyer cette explication à la biologie, sans soumettre le fait concret du passage à un savoir spécialisé. Ce qui semble s'étendre de la nature vers l'esprit a été renvoyé au registre que nul ne peut prétendre s'approprier : l'événement.

La prise [foothold] complète de l'esprit dans la nature est représentée par une paire d'événements, à savoir la durée présente qui marque le « quand » de l'expérience, et l'événement percevant qui marque le « où » de l'expérience et le « comment » de l'expérience. (CN, 107/115-116)

« Prise » ici ne désigne pas l'acte de prendre mais ce que l'esprit, ou la connaissance, requiert de la nature, ce qu'il a besoin que la nature lui offre si ses opérations ne doivent pas être illusoires, si la confiance qui nous porte à parler d'une connaissance *de la* nature doit être confirmée. Et, dans la mesure où ce qu'« offre » la nature articule, en tant que facteurs « constants », une paire d'événements, la prise de l'esprit dans la nature ne fonde aucun jugement qui dépasse le fait concret : « il y a eu prise ». D'où l'image de l'alpiniste évoquée par le terme que choisit Whitehead, *foothold*. La grimpée de l'alpiniste dépend de, et table sur, un relief que son pied ou sa main rencontrent. Si la paroi verticale était parfaitement lisse, il n'y aurait pas d'alpiniste : le mode d'existence de l'alpiniste requiert celle du relief qui lui offre une prise. Il n'appartient pas à l'alpiniste, qui profite de la prise pour exister comme alpiniste, d'en justifier l'existence. Ni non plus, d'ailleurs, de faire de cette existence ce qui, d'une manière ou d'une autre, justifierait la montagne : la « nature qui offre prise à l'esprit » désigne bel et bien l'esprit percevant comme ultime, car son concept est relatif au mode de prise de l'esprit. Une paroi parfaitement lisse, qui ne donne pas prise à l'alpiniste, ne pose pas de problème à la mouche, et pourrait être escaladée par celui qui se munirait d'un système adéquat de ventouses. La possibilité de prise est le réquisit immanent au problème dont ce que désigne le terme « alpiniste » constitue un ensemble de solutions risquées. De même, la durée présente et l'événement percevant sont les « prises » que requiert le problème de l'« attention qui convient », problème que désigne le terme *awareness*, et auquel toute spécialisation perceptive, qu'elle réfère à l'évolution biologique ou à la vie pratique, apporte une solution risquée.

Ce que je veux maintenant discuter est la relation spéciale de l'événement percevant qui est « ici » à la durée qui est « mainte-

nant » [...]. Pendant la brève durée présente, le « ici » de l'événement percevant a une signification définie sur un mode ou sur un autre. La signification du « ici » est le contenu de la relation spéciale de l'événement percevant à la durée qui lui est associée. J'appellerai cette relation « cogrédience ». (CN, 108/116)

Ce que je veux faire ressortir est que la préservation d'une relation particulière à une durée est une condition nécessaire pour que cette durée fonctionne pour l'expérience sensible comme une durée présente. (CN, 109/117)

Le présent se casse en un passé et un présent lorsque le « ici » de la cogrédience perd sa signification déterminée unique. Il y a eu un passage de la nature entre le « ici » de la perception au sein de la durée passée et un « ici » différent de la perception au sein de la durée présente. (CN, 108-109/117)

La préservation de la cogrédience a donc, pour Whitehead, statut de « condition », et cette condition désigne une durée, « une tranche concrète de nature limitée par la simultanéité ». Condition et limite peuvent intervenir dans ce cas parce qu'elles ne portent pas sur l'expérience, mais sur la manière dont la connaissance peut prendre l'expérience à témoin non plus quant au « ici » et au « maintenant », mais à la simultanéité « moi et mon monde en même temps », au « ici et maintenant » qui désigne le présent.

Encore une fois, il s'agit de résister aux théories qui presupposent que nous pouvons nous fonder sur ce que nous percevons. En l'occurrence, ce que vise Whitehead est le caractère spécius du « ici et maintenant » se proposant comme point de départ stable, fiable, à partir duquel toute expérience possible semble pouvoir être interrogée. Faire de la préservation de la cogrédience une condition évoque ce dont le caractère spécius de l'expérience peut susciter l'oubli : le « ici et maintenant » n'est pas ce qui, appartenant à toute expérience possible, permettrait également de prétendre « penser l'expérience ». Il ne crée ni droit ni accès parce qu'il est lui-même conditionné par un « cela tient ». Ce qui compte dans le « ici et maintenant », c'est le « et », et ce « et » traduit un fait, la préservation d'une relation dont nous ne pouvons que constater, lorsqu'elle est « passée », qu'elle a cessé de tenir. Et qui cesse certainement de tenir dès que l'esprit s'empare de l'expérience pour la prendre à témoin.

La durée peut comprendre des changements à l'intérieur d'elle-même mais elle ne peut – dans la mesure où elle est une durée présente – comprendre des changements dans la qualité de sa relation particulière à l'événement percevant qu'elle inclut. En d'autres

termes, la perception est toujours « ici », et une durée ne peut être posée comme présente pour l'expérience sensible que si elle autorise dans sa relation à l'événement percevant une signification continue du « ici ». C'est seulement dans le passé que vous pouvez avoir été « là » avec un point de vue distinct de votre « ici » présent. (CN, 110/118)

Alors que le « ici et maintenant » usuel traite symétriquement l'espace et le temps, le « et » de la relation de cogrédience rompt cette symétrie. L'épaisseur du présent, ce composé indivis de durées multiples que constitue la « nature maintenant », a pour condition et pour limite la durée de l'événement percevant qu'il inclut. L'expérience du passage, la bascule du présent dans le passé, est d'abord le passage de l'événement percevant, le passage du « ici » mais aussi, et peut-être surtout, du « comment ». Car l'événement percevant ne marque pas seulement le « où » de l'expérience mais aussi son « comment », et si le « ici » peut renvoyer de manière quelque peu spéciuse à la permanence du corps, le « comment » pose la question de la « vie corporelle à l'intérieur de la durée présente » qu'est cet événement percevant. Un bruit soudain attire mon attention, mais c'est le « comment » de l'expérience qui a muté alors qu'un événement « là » est soudain discerné. Les oreilles du chat se braquent. Il est parfaitement approximatif de dire « je suis là où je suis alors que le temps passe », mais le caractère spécius de l'approximation est intéressant. Il désigne un « je » qui est d'abord « vie corporelle », ensemble des corrélations multiples unifiées par la série des « ici-comment » qui passent sur un mode tel que « le point de vue soit toujours ici ».

Les événements là et les événements ici sont des faits de la nature [...] la cogrédience n'a donc rien à voir avec un caractère biologique de l'événement [percevant] qu'elle relie à la durée qui lui est associée. (CN, 110/118)

La relation de cogrédience appartient à ce qui est requis. Il est crucial qu'elle ne puisse être expliquée par un savoir spécialisé comme la biologie, car elle est ce que requièrent toutes nos explications, biologiques ou autres. On ne dira donc surtout pas qu'elle est « soumise » à la vie corporelle, mais peut-être peut-on dire qu'elle est ce qui fait de la vie corporelle un enjeu pour la perception. Chaque vivant que le biologiste peut comparer avec d'autres vivants constituerait donc une réponse spécialisée aux questions qui s'organisent autour de la préservation de la relation de cogrédience, une réponse qui suppose cette relation elle-même comme fait. C'est en tant que

réponse stratifiée, stabilisée, propre à une espèce vivante, que devraient notamment être décrits les organes des sens, que devrait être caractérisée la manière dont ces organes discernent et trient, capturent ce qui « fait événement ».

L'ensemble des descriptions produites par la neurophysiologie, l'ensemble des expériences de psychologie expérimentale visant à mesurer l'extension du « présent spécieux », l'ensemble des comparaisons entre vivants d'espèces différentes, l'ensemble des aventures du corps, intoxiqué ou spiritualisé, se mettent alors à faire chorus avec la définition positive que Whitehead a donnée de la nature, ce dont nous savons que, si on lui porte l'attention qui convient, on y trouvera plus que ce que l'on observe du premier coup d'œil. Les organes des sens témoignent de l'importance, sous peine de mort, de prêter à la nature l'attention qui convient. Chacun procède d'un pari sur ce qui convient. Et le corps dès lors n'est pas ce qui explique mais ce qui témoigne.

L'attention elle-même serait alors cet aspect de la vie corporelle qui témoigne pour une solution risquée à la sélection des événements capables d'« attirer l'attention », de rompre la relation de cogré-dience. Car la survie dépend de la pertinence de ce que cette sélection offre à la connaissance, et surtout de la non-pertinence de tout ce qui est signifié sans pour autant faire basculer le présent dans le passé. Le chat guettant sa proie, immobile et vibrant, vit probablement une expérience telle que ce qui, pour sa proie, a la qualité d'un « ici et maintenant » indivis, est pour lui succession de présents qui arrivent et passent. L'attention n'explique rien : le témoignage porte sur la solution, par où le problème s'explique mais qui n'explique pas le problème.

Le « présent spécieux » de William James appartenait à la psychologie parce que James cherchait à le caractériser. Mais la relation de cogré-dience, dans sa factualité, renvoie plutôt à ce que James, dans ses *Essais sur l'empirisme radical*, nomme l'« expérience pure ».

Le champ instantané du présent est, à n'importe quel moment, ce que j'appelle l'expérience dans son état « pur », une actualité quelconque et non qualifiée, un simple cela, en tant qu'il n'est pas encore différencié en chose et pensée, et n'est que virtuellement classifiable comme fait objectif ou opinion de quelqu'un à propos d'un fait [...]. C'est seulement dans l'expérience d'après, qui remplace [supersedes] celle qui est présente, que cette immédiateté naïve est rétroactivement divisée en deux parties, une « conscience » et son « contenu », celui-ci

étant corrigé ou confirmé. Tant qu'elle est encore pure, ou présente, toute expérience – la mienne par exemple, à propos de ce que j'écris dans ces lignes – passe pour « vérité ». (WPE, 74-75)

L'expérience pure de James est « vraie », mais, contrairement au « je pense » de Descartes, sa vérité n'autorise rien. Il appartient à l'expérience qui la suit et la remplace de donner ses conséquences à cette vérité, éventuellement de la juger, toujours de la restituer sur un mode différent, selon le « comment » différent associé à un point de vue différent. Ce que William James propose n'est rien d'autre, et rien moins, que de trahir tout « et donc » qui entreprendrait de transcender le fait : c'est ainsi et pas autrement que ce présent s'est approprié ce passé. L'expérience pure est quelconque, c'est-à-dire muette quant à ce qu'elle va, rétroactivement, signifier. L'expérience qui bascule dans le passé peut notamment être appropriée par une expérience dominée par la réflexivité : « je » ai cette expérience. Mais cela veut dire que l'expérience a changé. La nouvelle expérience « réflexive » est « réflexion sur » celle qui a basculé dans le passé, et ce au sens de reprise et non pas d'aboutissement ou d'élucidation. James propose donc une version de l'expérience, y compris de l'expérience dominée par le « je » de la réflexion, qui exhibe que ce « je » vient toujours après, inclus dans une nouvelle expérience. Et l'expérience du « je » s'appropriant le passé, faisant de ce passé « son » expérience, est elle aussi quelconque, muette quant aux conséquences qui seront produites à son sujet. La continuité du « je » est une construction parmi d'autres, qui ne tient que pour autant que se poursuit la reprise sur le mode de l'appropriation réflexive.

L'expérience pure de William James fonctionne comme une proposition, que le lecteur doit accepter d'habiter, qu'il doit prendre le temps d'habiter. Et que Whitehead a certainement pris le temps d'habiter, car la caractérisation de l'événement percevant opère sur le même mode que celle l'expérience pure : elle induit une expérience où l'événement est toujours « cet » événement, qui arrive et passe. Néanmoins, on s'en souviendra, pour Whitehead, l'« esprit », mis entre parenthèses dans *Concept of Nature*, doit le rester : l'expérience elle-même n'est pas en jeu, et l'événement percevant n'est pas l'expérience, seulement ce facteur de l'expérience témoignant du « passage » qui est le fait concret ultime.

Dès ici, Whitehead et James s'accordent cependant sur ce point au moins : toutes les raisons que nous pouvons donner quant au passage, quant à l'expérience en tant qu'elle passe, viennent après. Mon attention a été détournée par ce chant d'oiseau, j'ai tout à coup

pensé au poulet dans le four, ton regard a fait que j'ai terminé ma phrase, certes, mais sans plus y croire, etc. : nous attribuons des responsabilités à des éléments de l'expérience que nous pouvons nommer, nous construisons des raisons, et ces raisons ne sont pas fausses. Elles sont simplement abstraites de ce que l'expérience (spécieuse) offre à la connaissance, et présentées sur un mode qui traduit la manière dont celle-ci s'en est emparée. En l'occurrence, en les inversant, en confondant l'interprétation qui est venue après avec la raison pour laquelle le présent a basculé dans le passé, est devenu un passé signifié par le présent. Ce qui ne doit pas être dénoncé, car c'est une manière de porter à certains facteurs de notre expérience l'attention qui convient.

Aujourd'hui encore, bien des lecteurs de Whitehead se heurtent à cette difficulté : Whitehead semble nier la « conscience de soi », la possibilité d'un rapport immédiat tel que nous puissions dans le même temps sentir et nous sentir sentir. De même, il semble nier la possibilité de dire « je vois mon enfant, là, qui me sourit », deux êtres en contact immédiat. Or, protestera celle qui mobilise cet exemple, c'est bien à moi que mon enfant sourit, je le sens en même temps que je le vois, que son sourire m'est adressé à moi, et ce sourire témoigne d'un vrai contact entre nous, et donc témoigne pour moi, pour la vérité ultime de ma conscience d'être moi. Toute manière de compliquer la description de cette situation serait une forme de tricherie par rapport à la vérité de cette expérience.

Il faut prendre au sérieux cette protestation puisqu'il ne peut s'agir, puisqu'il ne peut jamais s'agir ni pour James ni pour Whitehead, de transformer l'expérience indéterminée quant à la manière dont elle sera, éventuellement, appropriée, en instrument de jugement, ou de disqualification d'une expérience. Ce que vise l'énoncé « je vois là mon enfant qui me sourit » est une expérience. Mais une petite variation peut faire sentir que ce n'est ni la même expérience que celle de « mon-enfant-me-sourit », ni la vérité de celle-ci. Imaginons que ce sourire se fige, que le regard de l'enfant se détourne soudain, ou que, soudain, il grimace. Le « je » mobilisé pour faire de l'expérience un cas privilégié de rapport « interpersonnel » (par exemple) aura alors peu de chance d'apparaître, venant redoubler la première expérience, lui donnant une interprétation qui la transforme en argument ou en objection. Ce qui arrive ne met pas en question la véracité de « mon-enfant-me-sourit », mais sa capacité à jouer le rôle de fondement dont l'énoncé avait commencé à charger cette expérience.

Ce qui arrive « passe pour vérité », mais le contenu de cette vérité ne lui appartient pas.

Attribuer à William James l'inauguration d'une nouvelle période de la philosophie nous ferait négliger d'autres influences contemporaines. Mais, en tout état de cause, il reste pertinent de comparer son essai, Does Consciousness exist ?, publié en 1904, avec le Discours de la méthode, publié en 1637. James débarrasse la scène des accessoires du passé ; plus précisément, il donne à la scène un éclairage tout à fait différent. (SMW, 143/169)

Il reste certes à explorer cette scène renouvelée, à construire ce à quoi elle oblige, et Whitehead le fera par la suite, lorsqu'il demandera non pas à William James mais au problème créé par James comment construire les concepts qu'impose une succession d'expériences, chacune prenant la précédente pour ingrédient et lui conférant une signification. Mais il ne s'agira en aucun cas de dépasser la scène éclairée par James vers une vérité plus haute. Lorsque Whitehead sera devenu métaphysicien, l'expérience consciente deviendra une créature du passage, devenu lui-même créativité.

Le voilà de nouveau

Avons-nous réussi à échapper à la bifurcation de la nature ? On pourrait le penser, et prendre pour signe de cette réussite l'expérience induite par la proposition de Whitehead.

Expérience du passage, toujours composé, sans cesse décomposé, et ce selon une gamme indéfinie de modalités exhibant chaque fois d'autres caractères selon d'autres points de vue. Même un mystique en prière, dont l'expérience devrait exhiber la continuité la plus focalisée, est, dit-on, incapable de réciter jusqu'au bout un *Pater* sans faire l'expérience du passage d'un nombre non négligeable de pensées parasites incongrues.

Expérience du lâcher prise, de la mise en suspens de l'interprétation automatique qui me fait rapporter soit à une cause externe soit à une raison mienne le fait qu'une expérience est passée, a de fait basculé dans le passé d'une nouvelle expérience. Le passage est neutre, la bascule du présent en passé vient toujours d'abord, quitte à être mobilisée en termes de cause ou de raison.

Expérience d'une mise en série de toute continuité, aucun terme de la série n'ayant le pouvoir d'expliquer cette continuité à laquelle il appartient, même si chacun peut « s'expliquer », c'est-à-dire interpréter ce qui le précède comme expliquant ce qu'il est.

Expérience sans instance fixe, essentiellement pathique : elle arrive, offrant, le cas échéant, à l'activité de connaissance ce que celle-ci requiert pour expliquer que cela arrive, le caractère spécifique qui discerne l'événement perçu « maintenant ». Mais ce maintenant doit déjà être dit au passé, car sa mobilisation pour expliquer traduit une mutation du point de vue. L'interprétation prolonge la série.

Expérience devenue déconcertante, sans doute, mais non pas opaque, car elle ne fait écran à rien. Devenue indéterminée, sans doute, mais ne manquant de rien, sauf, bien sûr, de ce qu'exige sa mobilisation dans un argument où elle devrait faire preuve ou fondement.

Comment ne pas expérimenter dans le lâcher prise auquel nous incite la nature, en sa pure mobilité chatoyante, le signe que nous

sommes bien en deçà de la bifurcation qui nous la proposait incolore, inodore, muette ?

Vous ne pouvez pas reconnaître un événement parce que, lorsqu'il est parti, il est parti. (CN, 169/165)

Coup d'arrêt brutal. La pure mobilité chatoyante ne suffit pas. La séduction éventuelle du lâcher prise que je viens, délibérément, de chercher à induire, visait à rendre perceptible, pour qui l'a expérimentée et a été tenté d'y adhérer, la facilité avec laquelle nous adhérons à ce qui nous juge. Étrange hostilité, si souvent attestée ne serait-ce que par l'histoire de la philosophie, envers tout ce qui peut être soupçonné d'instrumentaliser le vrai, d'entacher le pur d'intérêts censés le souiller. Y compris du vil intérêt de survivre, chose difficilement concevable dans la pure mobilité qu'évoque le passage de la nature.

Whitehead n'a pas du tout pour projet de condamner nos intérêts multiples, de juger nos connaissances affairées, mobilisées, en prise, au nom du caractère non mobilisable de ce qu'elles ne cessent pourtant de mobiliser. Il n'a pas pour projet de faire oublier les significations que nous ne cessons d'affirmer à propos de la nature, en termes desquelles nous la stratifions, mais de construire ce qu'elles requièrent, ce que requiert le « faire confiance » qu'elles présupposent et déclarent.

Whitehead entend que le rougeoiement du coucher du soleil trouve son répondant dans la nature, mais aussi bien le soleil que décrivent les astronomes et les astrophysiciens. Son concept de nature n'est pas construit pour mettre en accusation la possibilité d'identifier, car celle-ci fait bel et bien partie de l'expérience. Bien sûr, pour nommer l'événement, la durée, le maintenant, il a eu recours à la puissance évocatrice du langage, à l'induction d'une expérience capable de nous détourner de l'étrange idée que les mots ont le pouvoir de définir ce qu'ils désignent. Mais la mise en cause de ce pouvoir ne justifie pas de s'en tenir à la célébration d'une nature toujours différente, dont les mots nous éloignent, à laquelle semble convenir d'abord l'exaltation poétique de l'événement, jamais le même, chaque fois neuf et ineffable. S'en tenir à une telle célébration peut satisfaire le penseur romantique ou celui qui se donne pour première urgence de défendre l'Être contre son arraisionnement affairé, mais pour le mathématicien dont le problème est d'empêcher la nature de bifurquer, ce serait le signe de l'échec. Car l'esprit se retrouverait au poste de commande, même si cette commande est mensongère. Il serait responsable de ce que nous reconnaissions « le même », alors

qu'un événement est essentiellement distinct de tout autre événement. Il serait le responsable de toute stabilité stratifiant la pure mobilité de la nature, celui qui, arbitrairement puisque la nature ne lui offre aucun répondant, taille, fabrique, distingue, met en catégories, compare, reconnaît.

J'utilise reconnaissance pour la relation non intellectuelle relevant de l'expérience sensible, qui connecte l'esprit avec un facteur de la nature qui ne passe pas [...]. Je suis tout prêt à croire [...] qu'il n'y a en fait pas de reconnaissance sans un accompagnement intellectuel de comparaison et de jugement. Mais la reconnaissance est cette relation de l'esprit à la nature qui fournit ses matériaux à l'activité intellectuelle. (CN, 143/143)

J'appelle objets les choses que nous reconnaissons. (CN, 169/165)

Les objets sont des éléments dans la nature qui ne passent pas. (CN, 143/143)

Les objets sont les éléments dans la nature qui peuvent « être de nouveau ». (CN, 144/144)

« Tiens, la voilà de nouveau », l'Aiguille de Cléopâtre, par exemple, dressée au cœur de Londres. Ce dont nous avons l'expérience dans la perception de l'Aiguille, *a fortiori* parce que nous pouvons la désigner par un nom, implique certainement ces facultés intellectuelles que sont la mémoire et le jugement. Quel que soit ce à quoi ces termes réfèrent, d'ailleurs : la connaissance est l'ultime, ce que le concept de nature doit se garder d'expliquer. Mais si la nature ne doit pas bifurquer, l'esprit étant alors tenu pour responsable de tout ce qui « est de nouveau », de tout ce qui fait repère, elle doit offrir leurs matériaux à la mémoire et au jugement. Le concept de nature doit inclure ce que requiert l'expérience de « reconnaître l'Aiguille de Cléopâtre ». Objet est le nom que Whitehead donne à ce réquisit, que presuppose la connaissance, mais qui ne l'explique pas.

L'objet est un réquisit immanent au problème de Whitehead, éviter la bifurcation de la nature. Il n'a donc rien à voir avec une condition garantissant l'objectivité du savoir. Il est requis par la comparaison, le jugement, la définition, mais il ne peut donner à qui que ce soit le pouvoir de hiérarchiser, de fonder, de discriminer, et il ôte tout aussi bien le pouvoir d'interpréter ces opérations à partir d'une analyse de type psychologique. L'objet whiteheadien n'est ni juge de nos productions ni produit de nos jugements. Il appelle donc, lui aussi, des énoncés évocateurs, induisant l'expérience du contraste entre l'objet requis et toute définition objective de ce qui est perçu. Mais cette fois le contraste fait intervenir la

multiplicité des définitions, c'est-à-dire la diversité des abstractions qu'exhibe toute définition.

Jour après jour; heure après heure, nous pouvons trouver un certain bloc dans la vie transitoire de la nature, et de ce bloc nous disons « voilà l'Aiguille de Cléopâtre ». Si nous définissons l'Aiguille de manière assez abstraite nous pouvons dire qu'elle ne change jamais. Mais un physicien qui examine cette partie de la vie de la nature comme une danse d'électrons vous dira que tous les jours elle gagne et perd quelques molécules, et n'importe qui peut voir qu'elle devient sale et est lavée de temps en temps [...]. Plus votre définition est abstraite, plus l'Aiguille est permanente. (CN, 166-167/163)

Pour le passant, l'Aiguille est toujours là, chaque matin. Pour le responsable des monuments londoniens, elle est toujours là également, mais a besoin de beaucoup plus de mots pour se dire car il s'agit de veiller à sa bonne conservation, de décider de son prochain nettoyage. Mais ni l'Aiguille, ni la fissure éventuelle, ni la suie dont le responsable évalue l'accumulation, ne passent, pas plus que les électrons ou les molécules dont le physicien sait bien que l'Aiguille est constituée. Quant à l'événement lui-même, au fait le plus concret dont témoignerait par exemple l'artiste qui affirme que l'Aiguille n'est jamais la même, qu'à chaque heure du jour, en chaque saison, l'expérience en est différente, échappant aux mots, sensation pure et sans cesse renouvelée, lumière, grand bruit de la ville, profondeur intensive de l'espace, il ne permet pas de dénoncer l'abstraction de la référence à ce qui ne passe pas. Cette abstraction est présupposée par le témoignage, car l'artiste sait qu'il témoigne en tant qu'artiste, par contraste avec sa propre expérience quotidienne : à lui aussi, il arrive, lorsqu'il est passant, de « reconnaître l'Aiguille ».

Entre l'expérience la plus concrète et les différentes abstractions, il n'y a pas, pour Whitehead, de hiérarchie. La perception de l'artiste n'est pas plus authentique, elle est différente et, qui plus est, elle témoigne d'un œil entraîné. Et le fait même que, témoignant de ce qu'« elle » n'est jamais la même, il doive dire « elle », impliquant la stabilité qu'il nie pourtant, n'a rien d'un paradoxe douloureux. Le témoignage de l'artiste porte sur l'expérience d'un contraste, il ne donne pas ses armes à une contradiction.

De même, il est bien possible que la description de certains modes d'expérience issus de techniques spirituelles évoque le « pur » passage de la nature. Et que la manière dont ces techniques se présentent puisse évoquer leur propre réussite en termes de purification, d'accès

à une vérité qui, sur un mode ou sur un autre, transcende l'expérience de « reconnaître ». Mais ces techniques mêmes, on le remarquera, supposent l'abandon délibéré, cultivé, travaillé, de ce qu'elles transcendent. La « purification » en tant que pratique technique exigeante ne donne pas le pouvoir de dénoncer les parasites de l'expérience quotidienne. Elle incite bien plutôt à penser la manière dont nous vivons l'événement, la multiplicité de ces manières et leur possible mise en variation.

En fait le caractère d'un événement n'est rien d'autre que les objets qui en sont ingrédients et les manières dont ces objets font leur ingression dans l'événement. Les événements ne sont comparables que parce qu'ils donnent corps à des permanences. Nous comparons des objets dans des événements lorsque nous disons « le voilà de nouveau ». (CN, 143-144/143-144)

Ce que nous discernons est le caractère d'un événement, ce chant d'oiseau par exemple, alors que, bien sûr, d'autres événements, voire le tout de la nature, sont signifiés dans l'expérience. L'événement, le fait le plus concret, peut être nommé, mais dès que nous en parlons, nous nous référons à quelque chose de beaucoup plus abstrait. De ce chant, je peux dire « le voilà de nouveau », je peux le reconnaître alors même que je n'ai pas de mots pour le décrire. Alors que je ne sais rien de l'oiseau chanteur. Mais la possibilité de reconnaître doit appartenir au concept de nature, sans quoi celle-ci, derechef, bifurquerait. La connaissance ou les mots ne créent pas l'abstraction, ils requièrent l'abstraction que constitue le caractère discerné.

Reconnaissance et abstraction s'entre-impliquent de manière nécessaire. Chacune exhibe une entité pour la connaissance qui est moins que le fait concret mais qui est un facteur réel dans ce fait. [...] Nous ne pouvons abstraire sans reconnaître et nous ne pouvons reconnaître sans abstraire. (CN, 189/180)

Comment un fait concret peut-il exhiber des entités abstraites par rapport à lui, et qui lui appartiennent pourtant ? On ne peut pas vraiment dire que l'objet, dans *Concept of Nature*, résolve ce problème. Il l'affirme bien plutôt dans sa généralité, il l'expose dans la radicalité que lui confère le refus de la bifurcation de la nature. La question de l'objet, et donc celle de l'abstraction, doivent, si la nature ne doit pas bifurquer, appartenir à la nature, non à la seule connaissance. La connaissance peut être rendue responsable de beaucoup de choses, et notamment des théories qui donnent la primauté à l'abstraction, ou qui l'expliquent en termes abstraits. Mais elle n'est

pas responsable du fait de l'abstraction. Celui-ci doit trouver son répondant dans le concept de nature.

Dans *Concept of Nature*, la connaissance est l'ultime, et la question de l'abstrait se confond donc avec celle de l'objet, réquisit de la (re)connaissance. Plus tard, la catégorie de l'ultime se transformera, et l'objet disparaîtra alors corrélativement en tant que requis. Mais la question de l'abstraction, elle, ne disparaîtra pas. Pour Whitehead, elle ne peut disparaître.

Le travail d'explication de la philosophie est souvent mal compris. Son travail est d'expliquer l'émergence de choses plus abstraites à partir de choses plus concrètes. C'est une erreur complète que de demander comment un fait particulier peut être construit à partir d'universaux. La réponse est « d'aucune manière ». La véritable question philosophique est : comment un fait concret peut-il exhiber des entités abstraites par rapport à lui et faisant cependant partie de lui de par sa propre nature ? En d'autres termes, la philosophie doit expliquer l'abstrait, pas le concret. (PR, 20)

Whitehead pouvait-il ignorer que, définissant ainsi le travail de la philosophie, il s'inscrivait dans l'héritage de ce que les historiens de la philosophie ont appelé la « querelle des universaux » ? Connaisait-il ces auteurs médiévaux prenant et reprenant, répétant et réinventant sans cesse ce qui s'imposait à certains d'entre eux comme une alternative dramatique léguée par leurs maîtres grecs : ces êtres individuels, que nous reconnaissions tous comme des « chevaux » par exemple, les reconnaissions-nous tels parce qu'ils auraient tous en eux un universel, la caballité ? L'universel est-il ce qui, tout en restant identique à lui-même, est en plusieurs ? Ou alors, est-il seulement ce qui est dit à propos de plusieurs, relatif donc à nos énoncés et aux généralisations auxquelles nous nous livrons ? « Le cheval », distinct de tout cheval particulier, renvoie-t-il à l'être ou à notre connaissance ?

Whitehead n'a jamais annoncé d'intérêt explicite pour les penseurs médiévaux. Lorsqu'il cite les lignées philosophiques, il saute souvent de Platon et Aristote à Descartes. Mais cela ne prouve rien, car rien n'est plus étranger à Whitehead que la discipline de l'historien de la philosophie. Lorsqu'il cite un philosophe, ce n'est pas du tout pour en discuter l'interprétation correcte, c'est le plus souvent pour signaler un rapprochement qu'il va, le cas échéant, transformer en contraste surprenant. Qui plus est, il est susceptible de louer hautement la lucidité d'un énoncé qui a, dans l'œuvre où il le capture, le statut d'un repentir quasi involontaire : la grandeur de Descartes,

Hume ou Locke peut tenir à ce que, malgré leur système, ils n'ont pu, dans tel paragraphe, éviter d'affirmer que...

Encore une fois, Whitehead est mathématicien : ce sont les problèmes qui comptent, pas les auteurs. Il reste que rappeler ici le Moyen Âge n'est pas une faute de goût. Si Whitehead ne cite pas explicitement les philosophes médiévaux, il insiste en revanche à loisir sur le fait que la foi en une réalité matérielle ultime, aveugle et dénuée de sens contre laquelle il lutte traduit non un « progrès de la raison » mais un mouvement anti-rationaliste, jouant les faits contre les raisons.

Bien sûr, la révolte historique était pleinement justifiée. Elle répondait à un besoin. Plus qu'à un besoin : elle était une absolue nécessité pour un progrès sain. Le monde demandait à contempler pendant quelques siècles les faits irréductibles et obstinés. Il est difficile aux hommes de faire plus qu'une chose à la fois et c'est ce qu'ils devaient faire après l'orgie rationaliste du Moyen Âge. Ce fut une réaction très normale, mais ce ne fut pas une protestation au nom de la raison. (SMW, 16/34)

La lutte contre la bifurcation de la nature est, pour Whitehead, partie prenante d'une nouvelle époque, qui clôt cette révolte, salubre peut-être mais lourde de conséquences. Car la contemplation des faits obstinés va aussi signifier que « la science répudie la philosophie » et reste superbement indifférente aux démonstrations des philosophes qui se succèdent à partir de Berkeley et de Hume, établissant chacun à leur propre satisfaction l'impossibilité de ce que la science prétend accomplir – mettre au jour l'ordre de la nature à partir des faits obstinés. Comment, de faits particuliers, aussi nombreux soient-ils, pourrait-on remonter à un ordre des choses ? On ne peut remonter qu'à des généralisations, jamais autorisées par les faits, renvoyant toujours à des opérations de connaissance ! En d'autres termes, la querelle médiévale n'est pas morte, et elle continue aujourd'hui encore, notamment avec la querelle entre les physiciens et les sociologues des sciences. Mais elle n'oppose plus que les tenants de deux mots d'ordre rivaux : mot d'ordre « nominaliste » rassemblant ceux pour qui toute connaissance excédant la description individuelle des cas doit être assimilée à une convention humaine plus ou moins commode, plus ou moins féconde, et toujours mensongère si elle prétend « avoir fait parler les faits » ; mot d'ordre « réaliste » rassemblant ceux pour qui les connaissances scientifiques, tout abstraites qu'elles soient, doivent traduire ce qu'« est la réalité en elle-même », sous peine d'être de vulgaires fictions.

Que Whitehead les cite ou non, les penseurs médiévaux sont donc bel et bien présents dans son œuvre au sens où le travail de la philosophie tel qu'il le définit doit repasser par les questions à propos desquelles ils se livrèrent à une « orgie rationaliste », ces questions que l'époque moderne avait décidé d'éviter, quitte à les retrouver sous forme de « mots d'ordre ». Et, dans *Concept of Nature*, Whitehead me semble passer en effet à proximité de celui qui fut nommé par ses contemporains le « docteur subtil », à savoir Duns Scot.

Subtile en effet était la position de Duns Scot qui, face à l'alternative selon laquelle ou bien les « universaux » sont relatifs à la connaissance ou bien ils appartiennent à la réalité, refusa de choisir. Pour Scot, tous les traits abstraits, convenant à une multitude d'individus différents, toutes les « quiddités » distinctes qui me permettent de les décrire à des degrés divers d'abstraction, appartiennent bel et bien à ce qui est décrit. Mais lorsque je les énumère et les définis en tant qu'attributs de cet individu, je les traite comme s'ils étaient effectivement, c'est-à-dire numériquement, distincts (un cheval est un animal, un mammifère, un herbivore, un ongulé...) alors que, hors connaissance, ils ne sont que « formellement » distincts, composant l'individu comme un être unique, concret. Il va en être de même des objets whiteheadiens : ils sont, comme la pluralité des « formes » du docteur subtil, les « répondants » de « ce que » nous reconnaissions, nommons, jugeons, comparons, c'est-à-dire ce à quoi répondent ces opérations et aussi ce qui peut, le cas échéant, en répondre. Mais, alors même qu'ils s'exhibent comme abstraits ou permanents, ils ne peuvent être isolés de l'événement concret, qui, lui, passe sans retour.

L'objet whiteheadien peut également faire penser aux signes de Charles Sanders Peirce, ce qui est d'ailleurs assez bien venu car Peirce mit son entreprise dans la filiation de Duns Scot. En effet, le signe de Peirce est réel alors même que sa signification requiert un interprétant qui le fasse signifier. Il est réel parce que celui qui interprète ne se fabrique pas des signes dans un monde muet, « insignifiant » : il requiert les signes comme la reconnaissance whiteheadienne requiert les objets. La signification est nôtre, sans doute, mais qu'il y ait signe susceptible de signification n'est pas le produit d'une « addition psychique » étrangère à ce que nous appelons réalité.

Reste que Whitehead n'a pris pour point de départ ni les signes de Peirce ni les attributs formellement distincts de Duns Scot, mais ce dont nous faisons l'expérience sous le nom « passage de la nature ». Le fait le plus concret ne porte plus, comme au Moyen Âge, le nom d'un individu, et il ne met pas en scène la situation

d'interprétation. Il est évoqué par le nom « événement ». En d'autres termes, ce qui pose problème n'est pas le contraste entre « ce » cheval individuel et la composition abstraite d'attributs qui font un cheval en général. Ce qui pose problème est ce dont nous avons l'expérience en percevant ce cheval individuel lui-même : « tiens, le voilà de nouveau ».

On pourrait penser que la question s'est radicalisée, puisqu'elle met en question la permanence de l'individu lui-même. Mais elle est également devenue (apparemment) plus modeste : Whitehead ne cherche ni à fonder ni à contester la connaissance abstraite à partir de ce qu'un individu nous donne à connaître, il demande que la nature, ce dont nous avons l'expérience, soit conçue comme susceptible de livrer à l'esprit ce que requiert la possibilité de l'abstraction, ce que requiert l'ensemble indéfini des abstractions déjà requises lorsque nous reconnaissions ce cheval. Ou lorsque nous nous reconnaissions nous-mêmes, chaque matin, dans le miroir de la salle de bain.

Notre corps remporte lui-même la palme de l'ambiguïté. Parfois je traite mon corps comme une simple partie de la nature extérieure. Parfois, en revanche, j'y pense comme « mien », je le classe avec le « moi », et certains changements ou déterminations locales en lui passent alors pour événements spirituels. (PAF, 153)

Whitehead retraduirait cet énoncé de William James en distinguant le corps que je reconnais, « le voilà de nouveau, quels cernes sous ces yeux, ce matin ! », et la vie corporelle en tant que facteur de l'expérience, c'est-à-dire en tant que l'événement percevant est « la vie corporelle à l'intérieur de la durée présente ». À propos de l'événement percevant, je ne dirai jamais « tiens, me voilà de nouveau », et si un événement doit être dit spirituel, ce n'est pas au sens où l'esprit est censé s'opposer au corps mais au sens où il s'oppose à toute confusion entre la vie corporelle qui passe et le corps qui, objet, est de nouveau là. Whitehead reprendrait donc l'ambiguïté soulignée par James pour la transformer en « généralité » : toute expérience est ambiguë, et si le corps emporte la palme de l'ambiguïté, c'est parce qu'il fait coexister avec la même intensité deux modalités d'expérience qui, lorsqu'il s'agit de la nature, sont cultivées sur des modes spécialisés divergents : nature objective, stratifiée en objets à propos desquels nous nous posons des questions « abstraites » d'une part, nature « spirituelle », passages multiples à l'unisson, de l'autre.

Quoi de plus « spirituel » que l'expression d'un visage ? Tu évites mon regard, et je deviens déception et amertume, cri plaintif au

possible qui s'éloigne. Mais nous sommes aussi de véritables prodiges, des acrobates en matière de reconnaissance du visage. « C'est lui, c'est bien lui, je le reconnais. » Et la manière dont la technique des portraits-robots a évolué, cherchant à capturer sur un mode analytique le « ce que » de la reconnaissance, traduit bien que le visage n'est pas la somme d'un nez, d'une bouche, d'un menton, etc. mais un ensemble de relations stables « entre » ces traits, relations qui toutes impliquent ce visage à la description duquel les traits semblent mener. Le visage de l'autre ne remporte pas, contrairement à notre corps, la palme de l'ambiguïté, mais de la double spécialisation la plus extrême, c'est l'objet par excellence, et c'est aussi l'expression d'un monde possible, un monde à l'unisson duquel nous devenons.

Comment articuler, sans les opposer ou les mettre en hiérarchie, ces composantes distinctes de ce dont nous avons l'expérience dans la perception ? Avec Whitehead, toute question commence par un nom, le nom du problème qu'il s'agit de construire. Nous avons déjà rencontré au détour d'une phrase (p. 95) le nom de notre problème : « *ingression* ».

L'ingression d'un objet dans un événement est la manière dont prend forme le caractère de l'événement en vertu de ce qu'est l'objet. C'est-à-dire, l'événement est ce qu'il est parce que l'objet est ce qu'il est, et lorsque je pense à cette modification de l'événement par l'objet, j'appelle la relation entre les deux « l'ingression de l'objet dans l'événement ». Il est également vrai de dire que les objets sont ce qu'ils sont parce que les événements sont ce qu'ils sont. La nature est telle qu'il ne peut y avoir d'événements ni d'objets sans ingestion des objets dans les événements. (CN, 144-145/144)

Pseudo-définition s'il en fut : l'événement est ce qu'il est parce que l'objet est ce qu'il est, et les objets sont ce qu'ils sont parce que les événements sont ce qu'ils sont. Mais cette pseudo-définition tout à la fois interdit et incite.

Elle nous interdit d'attendre, d'espérer ou d'anticiper la définition des conditions qui expliquent pourquoi et comment un objet peut faire *ingression* dans l'événement. Objets et événements sont en stricte présupposition réciproque, et il n'y a pas, en toute généralité, à en demander plus. Ce n'est pas parce que l'événement est le plus concret qu'il a le pouvoir d'expliquer l'objet. Lui prêter ce pouvoir serait supposer que l'on peut partir de l'événement « pur », ou du « pur passage de la nature », pour ensuite demander comment de ce qui ne se répète jamais émerge ce dont, d'une manière ou d'une autre, nous faisons l'expérience sur le mode du « de nouveau ».

Quitte, et la nature en profiterait évidemment pour bifurquer, à utiliser la réponse à cette question pour faire le tri entre ce qui appartient à la nature et le reste, produit d'additions psychiques.

En revanche, nous sommes incités à prêter attention à la diversité des objets rassemblés par ce trait commun, « le voilà de nouveau ».

L'ingression est une relation qui a des modes variés. Il y a évidemment une grande variété de types d'objets, et aucun objet d'un type ne peut avoir la même sorte de relation aux événements qu'un objet d'un autre type. (CN, 145/144)

Ce chant d'oiseau que je reconnaiss, même si je n'ai pas de mots pour le décrire, a fait ingression. Je ne sais pas où est l'oiseau, je ne sais même pas s'il y a un oiseau – ce pourrait être un imitateur humain, ou alors un enregistrement. Je ne me pose pas la question parce que je suis en train de rédiger un texte, non de vivre une aventure où le chant d'oiseau peut signifier la présence d'alliés ou d'intrus menaçants. Si j'avais été ornithologue à l'affût, capable de rapporter le chant de l'oiseau à l'oiseau chanteur que je cherche à localiser, si j'avais fait l'expérience non d'un chant d'oiseau mais du roucoulement immédiatement reconnaissable d'une tourterelle, mon expérience aurait été différente, « ce dont j'aurais eu l'expérience » aurait exhibé en tant que trait caractéristique le chant en tant que signalant la présence de tel oiseau, rare ou quelconque. L'événement aurait déclaré la permanence de l'oiseau chanteur, il aurait signifié la présence physique de cette tourterelle, là, quelque part, sur cet arbre. Peut-être me serais-je rapprochée de l'arbre afin de vérifier, de comparer. Ici, j'ai continué à taper à la machine, sans que le chant fasse basculer mon expérience d'écriture en une autre, dominée par le « là » de l'oiseau, par sa localisation dans le paysage.

Le chant a fait ingression en tant qu'objet sensible, objet sonore en l'occurrence. L'oiseau peut bien être là, sur la branche, mais le chant d'oiseau, comme objet sonore, n'est pas « là » au même sens. De tout objet on peut dire « le voilà » (de nouveau), mais, lorsqu'il s'agit d'un chant d'oiseau, dire « le voilà » (*there it is*) ne signifie pas du tout dire, il est « là-bas ». Les manières respectives dont le chant et l'oiseau font ingression sont donc différentes.

Le contraste sur lequel mon exemple tente d'attirer l'attention porte sur ce que Whitehead appelle « relation de situation », et plus précisément sur la pluralité des relations de situation. Ce dont nous avons l'expérience dans les perceptions respectives du chant en tant qu'objet sonore et du chant signalant la présence de l'oiseau « situe » différemment ces deux types d'objet par rapport à l'événement qui

est leur situation, par rapport à l'événement où ils font *ingression*. Et cette différence importe lorsqu'il est question de résister à la bifurcation de la nature, car elle s'oppose à l'idéal général de « localisation ». Dans *Science and the Modern World*, Whitehead parlera à ce sujet de caractère concret mal placé. La localisation répond à une question « abstraite », exigeant l'abstraction que constitue l'espace, et cette question peut certes être féconde, mais elle ne peut en aucun cas renvoyer aux apparences la pluralité concrète des « là » que désigne la « situation ».

Lorsque l'on discute des relations de situation en particulier et d'ingression en général, le premier réquisit est de noter que les objets sont de types radicalement différents. Pour chacun, « situation » et « ingestion » ont une signification distincte propre, différente de celle des autres types, même s'il y a des interconnexions. (CN, 148/147)

Pluralisme des objets, tel est le premier réquisit immanent au problème de Whitehead, à l'impératif d'éviter la bifurcation de la nature, et, en l'occurrence, d'éviter la mise en opposition par laquelle les activités intellectuelles que sont la discrimination, la comparaison ou le jugement entreprennent de fonder leurs prétentions. Ainsi, le son, la couleur, l'odeur, bref ce que Whitehead appellera les « objets sensibles », seront opposés aux « objets scientifiques », par exemple ces molécules dont le comportement d'ensemble explique la propagation de ce que nous percevons comme son (en principe, car la chose n'est pas simple). Quitte à ce que cette opposition entre qualités « secondaires », rapportées à l'expérience intime du sujet qui perçoit, et « nature objective » soit compliquée par la question de ce que Whitehead appellera « objets perceptifs », par exemple cet oiseau qui chante, là-bas, sur sa branche.

Affirmer en même temps les objets « sensibles », « perceptifs » et « scientifiques », c'est refuser tout principe de tri. Cet oiseau, je sais que c'est lui qui chante : ce dont j'ai l'expérience ne se déclare pas seulement succession de sons mais « chant », et ce chant est produit par un être vivant, non par un corps matériel vibrant, et cet être habite lui aussi ce monde où je suis, je le perçois en tant que déclarant que je n'y suis pas seule. Je fais partie du monde de cet être, comme il fait partie du mien. Le poète ne se trompe pas qui célèbre le chant de l'oiseau, et le monde que ce chant célèbre. Et l'éthologue témoigne contre la bifurcation de la nature lorsqu'il fait confiance en son expérience et cherche à exhiber la signification du chant pour

l'oiseau, appel à sa femelle, annonce territoriale, « ceci est mon arbre ».

Il y a, je pense, un nombre indéfini de types d'objets. Heureusement, nous n'avons pas besoin de penser à tous. La notion de situation prend une importance particulière en référence à trois types d'objets, que j'appelle objets sensibles, perceptifs et scientifiques [...]. Ces trois types forment une hiérarchie ascendante, où chaque membre présuppose le type inférieur. La base de la hiérarchie est formée par les objets sensibles. Ces objets ne supposent aucun autre type d'objet. (CN, 149/147)

La pluralité comme « fait ultime » de la nature, de ce dont nous avons l'expérience dans la perception, pourrait donc communiquer avec une hiérarchie. Et cela, sans pour autant faire bifurquer la nature ? Oui, certes, à condition que cette hiérarchie soit de type « logique », c'est-à-dire aussi pragmatique. S'il y a lieu de différencier et d'articuler sur un mode hiérarchique objets sensibles, perceptifs et scientifiques, ce sera sur le mode partiel et partial que proposent les manières très différentes dont nous avons affaire à eux du point de vue de la situation, c'est-à-dire les manières très différentes dont les objets peuvent être dits « là ». En d'autres termes, la hiérarchie ne concerne pas « ce dont nous avons l'expérience dans la perception », elle répond à la question logique des significations différentes, et abstraites, que supposent nos modes de caractérisation de ce que nous discernons. Cette hiérarchie devra permettre d'articuler ce que toute doctrine critique mène à opposer, à commencer par la doctrine selon laquelle tout ce qui « existe vraiment » est localisé dans l'espace et le temps. Elle constituera donc l'arène où la pluralité des réquisits va accepter le risque d'une confrontation directe avec la pensée critique, aussi bien celle qui nous somme de reconnaître que l'oiseau chanteur n'est jamais qu'une inférence, construite à partir de « faits » sensibles, que celle qui nous somme d'oublier et l'oiseau et le son et la couleur au profit de molécules « scientifiques » interagissant de manière stupide. Et cette confrontation elle-même ne devra pas se solder par une critique de la critique, mais par une nouvelle construction de réquisits. Ce que toute forme de pensée critique privilégie de manière unilatérale doit également avoir un « répondant » dans la nature si la pluralité des significations et des anticipations que nous associons à un objet ne doit pas être le résultat d'additions psychiques. La pensée critique, lorsqu'elle réussit à prêter à la nature l'attention qui convient, peut elle aussi y trouver « plus ».

Attention aux objets

Whitehead ne se lasse pas de le souligner, un objet sensible n'est pas un attribut, une propriété. On ne résoudra pas le problème en revenant, en deçà de la bifurcation, au monde tranquille des énoncés de type aristotélicien, affirmant une pluralité d'existantes dotées de propriétés : l'oiseau « est » chanteur, le chant s'attribue à l'oiseau. Mais il ne s'agit pas non plus de disqualifier les opérations de l'intellect attributif, de défendre le « pur » chant sonore contre l'activité affairée de celui qui cherche à repérer l'oiseau qui en est le responsable. Ni d'ailleurs de défendre l'oiseau comme source vivante, conditionnant activement le chant, contre les questions qui s'adressent aux modes de vibration de l'air et à leur propagation. Il s'agit d'abord de nous souvenir que le chant, comme tout ce dont nous avons l'expérience, signifie la totalité de la nature en laquelle il fait ingression. Même lorsque nous avons l'expérience d'un son vibrant dans sa hautaine et solitaire singularité, ce son est situé, en relation de situation. Et il ne suffit pas de dire qu'entendre un chant d'oiseau suppose une situation relative entre le « là » où il est émis et le « ici » de l'événement percevant, relation à deux termes. Si l'objet sonore a une singularité, c'est précisément l'irréductibilité de sa situation à une localisation. Ce que savent bien ceux qui construisent une salle de concert. Quelle que soit la salle, le musicien sera dedans, mais le son, lui, témoignera d'une qualité sonore qui n'est nulle part en particulier.

Ce n'est donc pas en raison d'une simplicité fondamentale que Whitehead met l'objet sensible à la base de sa hiérarchie, mais parce que la manière dont cet objet fait ingression dans la nature ne requiert pas que nous identifions sa source, ou sa fonction, ou ce qu'il met en relation. C'est un objet, le voilà de nouveau, il n'a pas, en tant que tel, part au passage de la nature, et il n'est pas lui-même – contrairement au merle qui est là sur sa branche, qui chante, petite silhouette noire, bec jaune, œil brillant – relation entre d'autres facteurs de la nature.

Une teinte particulière, disons le bleu de Cambridge, ou un son particulier, ou une odeur particulière, ou un sentiment particulier, sont des exemples d'objets sensibles. Je ne parle pas d'une pièce particulière de tissu de cette couleur, vue à un moment particulier un jour particulier. Une telle pièce est un événement où est situé le bleu de Cambridge. De même je ne parle pas d'une salle de concert particulière qu'emplit la note. Je veux dire la note elle-même, non le morceau de volume rempli par la note pendant un dixième de seconde. Il est facile pour nous de penser à la note elle-même, mais dans le cas de la couleur nous avons tendance à la réduire à une propriété de la pièce de tissu. Personne ne pense à la note comme à une propriété de la salle de concert. (CN, 149-150/148)

Pourquoi l'évocation de la note musicale, ou du chant d'oiseau, est-elle plus efficace pour ralentir le mouvement quasi automatique qui nous porte, lorsqu'il s'agit de couleur, à en faire une propriété, par exemple d'un morceau de tissu ? Nous mettrons sur le compte de l'intérêt et de l'entraînement de l'artiste la possibilité de voir « bleu », là où d'autres voient un manteau de flanelle qui se trouve être bleu. Mais nous mettrons tout aussi bien sur le compte de l'intérêt et de l'entraînement de l'accordeur de piano la possibilité de faire de tel son la propriété d'une corde plus ou moins tendue. Ou de ceux du connaisseur en matière d'architecture, celle d'en faire une propriété de la salle où résonne la note. La question, pour Whitemead, ne peut désigner une différence entre objets sensibles. Cette différence désigne nos pratiques, y compris celles qui sont stabilisées par ce que nous nommons « organes de sens ». Et de fait, alors que la littérature regorge de cas d'« illusions optiques », exhibant les inférences trompeuses entre « ce que » l'on voit et « ce qui est là, à voir », on parle plutôt d'« effets sonores » comme si la non-fiabilité éventuelle de « ce que » l'on entend, par rapport à « ce qui est émis », produit sur un mode identifiable, nous posait moins de problèmes.

Corrélativement, si des objets aussi différents que sont l'oiseau, l'Aiguille de Cléopâtre ou le manteau de flanelle couleur « bleu de Cambridge » sont rassemblés sous une catégorie commune, celle d'objet perceptif, c'est parce qu'ils posent, quant à eux, un problème commun, que ne pose pas l'objet sensible, le problème pragmatique que traduit la question de savoir si tel objet perceptif est « illusoire », comme par exemple un reflet dans un miroir, ou s'il est « condition active » dans l'ingression des objets sensibles que nous percevons.

En général la situation est un événement qui conditionne activement ; par exemple le manteau lui-même, lorsqu'il n'y a pas de

miroir ou d'autres dispositifs du même type qui produisent des effets anormaux. Mais l'exemple du miroir nous montre que la situation peut être l'un des événements qui conditionnent de manière (seulement) passive. Il nous arrive de dire alors que nos sens ont été trompés, parce que nous réclamons comme un droit que la situation soit une condition active dans l'ingression. (CN, 153/150)

Encore une fois, la hiérarchie entre objets n'a rien à voir avec une question de valeur, esthétique ou de connaissance. Elle exhibe la diversité des matériaux que requièrent nos jugements, nos comparaisons, nos discriminations si les pratiques auxquelles répondent ceux-ci doivent confirmer la confiance que, en y portant l'attention qui convient, on trouvera plus dans la nature que ce que l'on observe du premier coup d'œil. En l'occurrence, alors que le tribunal empiriste a pour vocation de pourchasser toute prétention à trouver dans la nature autre chose que « ce que » nous percevons, à savoir encore et toujours des objets sensibles, le concept de nature construit par Whitehead doit non pas fonder ou garantir cette prétention, mais lui donner un répondant qui la constitue en risque légitime. Aussi légitime que le risque pris par l'alpiniste dont le pied cherche, sur la paroi, l'appui dont il a besoin.

C'est une loi de la nature que, en général, la situation d'un objet sensible ne soit pas seulement la situation de cet objet sensible pour un événement percevant défini, mais soit la situation d'une variété d'objets sensibles pour une variété d'événements percevants [...]. De plus, cette concurrence dans les situations d'objets sensibles a mené le corps – c'est-à-dire l'événement percevant – à s'adapter de telle sorte que la perception d'un objet sensible dans une certaine situation conduise à une expérience sensible subconsciente d'autres objets sensibles dans la même situation. Cette interrelation est typiquement le cas entre le toucher et la vue. Il y a une certaine corrélation entre les ingressions des objets sensibles tactiles et visuels dans la nature [...]. J'appelle cette sorte de corrélation la « convoyance » d'un objet des sens par un autre. Lorsque vous voyez le manteau de flanelle bleu vous vous sentez sur un mode subconscient le porter, ou alors le toucher [...]. L'objet perceptif n'est pas d'abord issu d'un jugement. C'est un fait de la nature directement proposé dans l'expérience sensible. (CN, 154-155/151-152)

Je vois ce manteau « bleu de Cambridge », mais les mots qui font du bleu un attribut de la flanelle ne disent pas ce dont je fais l'expérience. Ils font communiquer ma perception avec un jugement, à propos duquel pourraient se poser des questions d'exactitude – non

c'est une veste – ou de légitimité – ce que tu appelles manteau n'est qu'une tache bleue, ce pourrait d'ailleurs être un hologramme. C'est peut-être une veste, et rien ne garantit que ce ne soit pas un hologramme, mais ce dont j'ai l'expérience dans ma perception de ce manteau de flanelle bleue n'avait, sauf circonstances particulières, pas grand-chose à voir avec ces questions. Le bleu convoyait le toucher du tissu, douce sensation de flanelle, la fluidité souple du drapé sur mon corps, la chaleur confortable du lainage. Non pas la possibilité abstraite de le toucher, de le palper, de le porter, au cas où mon jugement serait légitime, mais la sensation même de le toucher, de le porter, de sentir les plis du lainage accompagner le mouvement du corps. Et si mes doigts confiants ne rencontrent que le vide, ma surprise scandalisée témoignera de ce qu'il ne s'agissait pas de vérifier, mais de prolonger. Brutale interruption : l'hologramme était parfait et la confiance qui se déclare dans les corrélations convoyées par l'objet visuel a été déçue.

On peut être tenté de juger que cette corrélation, que Whitehead nomme convoyance, est bien incapable de justifier l'existence « objective » du manteau. Pourtant l'expérience d'inquiétude, d'admiration ou d'amusement, selon la situation, qui se produit si ma main rencontre le vide là où j'avais vu un manteau bleu, témoigne : le mode d'ingression du « manteau-de-flanelle-bleue » dans l'événement se déclare différent de celui du bleu. L'objet perceptif est ce que requiert cette différence, ce qu'exige l'expérience dont la signification déclarée se dit voir-un-manteau-de-flanelle-bleue, l'expérience exhibant le manteau comme objet.

On peut pourtant insister : la nature bifurquerait-elle si nous faisions de la convoyance une « addition psychique » ? Whitehead écrit d'ailleurs lui-même :

L'objet perceptif résulte de l'habitude de l'expérience. (CN, 155/152)

Que le manteau-bleu résulte d'une habitude semble nous ramener tout droit vers le tribunal empiriste : la convoyance n'est qu'une habitude, ce que nous ajoutons, en résultante d'associations passées, à la perception visuelle. La surprise scandalisée n'est que l'habitude déçue.

Mais pourquoi dire « n'est que », comme si l'habitude n'avait pas besoin de répondant, comme si elle n'exhibait pas elle-même, parce que son existence témoigne de sa réussite, un « fait de la nature ». L'habitude suppose un monde où un objet sensible signifie souvent un objet perceptif, elle traduit un pari à propos d'un tel monde et

ne vient pas s'y ajouter à la manière d'une fiction dont l'esprit serait seul responsable. À la limite, le problème est inversé : pourquoi des organes des sens, si ce qui est discerné n'avait pour répondant que la chatoyance, la bruyance, l'odorance d'une nature où aucune situation n'est condition active pour quoi que ce soit ? On a beau parler d'un « bleu agressif », on n'en meurt pas, mais la petite fille aux allumettes, nourrie aux seuls fumets du festin de Noël, est, quant à elle, morte de faim.

L'habitude témoigne donc pour la nature, tout comme l'existence de l'alpiniste témoigne pour ce fait que, en général, le flanc d'une montagne offre des prises fiables. L'habitude correspond certes à un risque sans garantie, à une « loi de la nature » qui ne vaut que « en général », mais elle ne peut être mise en cause par le jugement intellectuel qui en ferait « seulement une habitude ». C'est tout au contraire le fait que l'habitude est, le plus souvent, payante qui doit être affirmé par le concept de nature. Et c'est ce fait qui est le réquisit du jugement intellectuel, ce qui lui fournit son matériau : après tout, lorsque le jugement ne se mue pas en tribunal, exigeant de manière maniaque et systématique des garanties que l'habitude est bien incapable de fournir, c'est typiquement lorsque l'habitude est déçue qu'il intervient, qu'intervient l'ensemble des questions qui se disent « interpréter », « comprendre », « y aller voir de plus près ». Corrélativement, on peut raconter la déception, non l'habitude satisfaite. Le tribunal maniaque est toujours une simulation, il accepte tacitement tout un tissu de confiances et d'habitudes pour mettre en drame une déception éventuelle, qu'il n'aurait même pas de mots pour désigner sans le tissu lui-même.

Certains travaux portant sur l'éthologie des nouveau-nés nourrissent bien à propos la thèse de Whitehead, et plus précisément la distinction entre les « habitudes de l'expérience » et leur traduction empiriste, « les habitudes construites par le sujet à partir de son expérience ». Daniel Stern affirme que l'expérience sensible d'un nouveau-né pourrait être transmodale ou amodale, un « objet sensible » en convoyant toujours d'autres, alors que l'expérience des sens comme distincts (voir n'est pas toucher, toucher n'est pas goûter, etc.) ne viendrait que plus tard. Un nouveau-né, en effet, « reconnaît » visuellement (fixe préférentiellement du regard), parmi d'autres objets de formes différentes, un objet qu'il a palpé sans l'avoir vu. En d'autres termes, s'il y a habitude lorsque nous sentons la possibilité d'un « toucher-doux » à la vue d'un « manteau-de-

flanelle-bleu », cette habitude n'est pas construite à partir de l'expérience, elle est bel et bien une habitude de l'expérience.

La convoyance d'objets sensibles par d'autres pourra bien entendu recevoir un jour des descriptions neurophysiologiques. Le miraculeux serait qu'elle n'en reçoive pas, que les activités neuronales qui accompagnent « voir-du-bleu » ne soient pas elles-mêmes accompagnées d'activités « ailleurs » dans le cerveau, affines peut-être avec l'expérience « toucher », voire « goûter ». Le point crucial est que la convoyance n'explique pas l'objet perceptif mais le célèbre en tant que « facteur de la nature ». Que les situations d'objets sensibles distincts concourent, ou co-ocurrent sur un mode régulier, qui les rapporte à un même objet en tant que leur condition active, est le fait ultime que traduit et exploite l'habitude de l'expérience.

Alors que l'objet sensible ne peut être que terme dans une relation, l'objet perceptif est ce qui exhibe une relation, dont les termes sont des objets sensibles : c'est ce fait ultime de la nature que ratifie le jugement d'attribution, qui fait de tout objet sensible une propriété, ou un attribut, d'un objet perceptif. Ratification qui, parce qu'elle transforme en droit ce qui est un réquisit, revêt une certaine exagération. Comme si le fait que les flancs d'une montagne offrent en général des prises fiables était constitué en propriété définissant la montagne. Souvent Whitehead commente de la sorte les abstractions intellectuelles : ce n'est pas qu'elles soient fausses, mais elles sont quelque peu exagérées dans leurs prétentions. Et même l'identification de l'objet sensible à un terme dans une relation est quelque peu exagérée. Cette feuille est verte, soit. Mais, alors même que mon expérience exhibe les matériaux de ce jugement intellectuel, une foule de sons distincts ou indistincts, d'odeurs, de variations de la luminosité ambiante hantent mon expérience concrète. Un silence subit, « la nature se tait », effraie, alors même que les mille bruits de la nature qui viennent de se taire ne déclaraient pas leur source. Mais je sais aussi que des odeurs multiples que je ne reconnaiss pas, dont je suis incapable de localiser la condition active, sont le matériau que requiert l'activité passionnée du chien, ce sans quoi il ne serait plus qu'une pauvre chose désemparée. Et je sais encore que le rythme imprimé à la toile de l'araignée femelle par l'araignée mâle qui s'y aventure pour copuler correspond à un objet sensible crucial, qui doit faire basculer le mode d'existence de celle qui en fait l'expérience, la faire passer de prédatrice à femelle : confiance qui constitue le mâle, et est le plus souvent légitime, mais le plus souvent seulement.

Les objets sensibles, en multiplicité indéfinie, sont autant de signes dont un nombre restreint exhibe pour un vivant, toujours tel ou tel vivant, une signification, et, parmi ces derniers, certains, en nombre plus restreint encore, s'exhibent comme conditionnés par un objet d'un autre type, par un objet perceptif. Le sont-ils effectivement ? Alors que bien des vivants sont incapables de ne pas se laisser piéger par les apparences, ce dont témoigne la facilité avec laquelle les éthologues peuvent identifier, en leur proposant des leurre, les habitudes de leurs expériences spécifiques, les humains savent qu'ils peuvent se tromper. À ce savoir correspond la possibilité de douter, de se méfier, c'est-à-dire la confiance qu'en expérimentant, en allant y voir de plus près, on saura si l'on peut faire confiance : on saura notamment si l'objet perceptif est illusoire ou non. Whitehead appelle « objet physique » ce qui a triomphé de l'épreuve. La situation, le « là » de l'objet sensible, s'est confirmée en tant que situation d'un objet physique : la situation de l'objet sensible était bien condition active pour l'ingression de cet objet sensible. C'est bel et bien un manteau, il est bleu, et non blanc baigné par une lumière bleue, je le touche, je le manie, mes soupçons sont apaisés, mes critères sont satisfaits. Ce que les philosophies « substantialistes » ratifient avec quelque exagération lorsqu'elles font des objets sensibles les attributs ou propriétés de l'objet physique.

Il y a une grande différence entre les rôles des situations des objets sensibles et physiques. Les situations d'un objet physique sont conditionnées par l'unicité et la continuité. (CN, 157/153)

Reconnaître un manteau, posé immobile sur une chaise, un tigre bondissant ou une bulle de savon irisée et précaire... Dans trois secondes, le manteau sera toujours là, le tigre m'aura peut-être égorgée et il n'y aura plus de bulle de savon. Et pourtant, il existe une durée assez courte pour que le tigre puisse être dit « là où il est » : unicité de la situation. Et il existe un passage d'événements, un passage de la nature, tel que je reconnaisse la même bulle située dans des événements distincts, tel que la bulle appartienne à la fois à mon présent et à l'expérience qui vient de basculer dans le passé : continuité de passage.

Unicité et continuité sont ce que l'on attribue usuellement à une « substance », ou à ce qui, dès que la nature bifurque, est mis sur le compte de ce qui est « vraiment là », « localisable », par opposition à ce qui dépend du sujet. Unicité et continuité sont également ce que requiert l'opération extrêmement sophistiquée qui nous mène à « localiser » l'objet, à le définir par l'assignation d'une position en

un instant. La confiance relative que nous pouvons avoir dans nos attributions et nos définitions témoigne pour l'unicité et la continuité en tant que facteurs de la nature, mais ce sont des réquisits, ce dont ces opérations profitent, à leurs risques et périls, comme l'alpiniste profite de ce qui lui donne prise. Quant aux notions d'espace et de temps à partir desquelles nous transformons en droit la possibilité de localiser un objet, puisque nous exigeons d'un objet, « s'il appartient vraiment à la nature », que, idéalement, il soit en chaque instant en un point déterminé, elles n'explicitent pas du tout ce dont nous faisons l'expérience, seulement ce qui conditionne nos définitions. Elles témoignent d'abord de ce que science et philosophie prennent trop au sérieux leurs abstractions. Et réduisent en particulier la question de l'ingression à celle de la situation.

La science et la philosophie ont eu tendance à s'empêtrer dans la théorie simpliste selon laquelle un objet est à un endroit en un moment déterminé, et qu'il n'est en aucune manière nulle part ailleurs. C'est, en fait, une attitude de la pensée de sens commun quoique ce ne soit pas celle du langage, qui exprime de manière naïve les faits de l'expérience. Dans une œuvre littéraire qui s'attache à véritablement interpréter les faits de l'expérience, chaque phrase exprime des différences produites par la présence d'un objet dans les événements environnants. Un objet est un ingrédient pour son voisinage et son voisinage est indéfini [...]. Nous devons admettre que chaque objet est, en un certain sens, ingrédient affectant toute la nature, quoique son ingression puisse être quantitativement sans importance dans l'expression de nos expériences individuelles. (CN, 145/144-145)

Dans *Concept of Nature*, Whitehead ne fera pas d'autre allusion à la littérature en tant que témoignage au moins aussi fiable que les sciences quant au problème général de l'ingression. Mais l'allusion, ici, suffit. Elle évoque ce que nous pourrions si facilement oublier lorsque nous nous en tenons aux situations qui ont inspiré la bifurcation de la nature. Lorsque nous traitons de chants d'oiseaux, ou d'oiseaux perchés sur des branches, nous oubliions que ce dont nous avons l'expérience dans la perception peut aussi se dire « présence ».

Qui pourra jamais définir en termes limitatifs les manières multiples dont la présence soudaine de mon voisin dans ce bureau où je travaillais seule avec Whitehead, modifie mon expérience ? L'ingression en tout cas transforme ma situation, qui n'est plus d'abord dans ce bureau, seule face à cet écran. Corrélativement, loin d'être là, dans l'embrasure de la porte, localisé donc relativement à moi, mon

voisin, souriant ou énervé, amical ou pressé, est d'abord une présence qui me délocalise, qui signifie un monde dont j'ai soudain cessé d'être protégée.

La présence n'est pas une simple affaire de psychologie, faisant intervenir l'esprit en tant que promoteur responsable. Bien au contraire, si l'on en croit les travaux portant sur l'éthologie des nourrissons, ce serait ce que nous nommons « psychologie » qui requiert cette expérience de la présence. Selon Daniel Stern, le nourrisson, avant même que puissent lui être attribuées une mémoire ou des opérations de jugement intellectuel, « réagit » selon des modes affectifs différenciés aux traits de physionomie qui lui sont présentés. Comme si les traits de visagéité étaient, pour le petit d'homme, le réquisit primordial pour la construction de la double émergence corrélatrice qui en fera un être humain, doté de ce que nous appelons une « psychologie » : celle d'un sens de soi et celle d'un sens des autres non pas comme « là », mais comme « présents ». La « présence », comme l'objet perceptif, pourrait alors certes résulter d'une habitude de l'expérience, mais c'est une habitude qui n'aurait rien de « seulement psychologique », elle définirait ce que requiert ce que nous appelons psychologie, ce qui doit devenir, pour le petit d'homme, un facteur important de l'expérience, et ce sous peine de mort, sinon biologique en tout cas affective.

La « présence », à laquelle nous ne pouvons donner une définition abstraite, serait donc réquisit pour les opérations intellectuelles sophistiquées qui, le cas échéant, aboutiront à nier ce dont elles profitent, ce qui, dans la nature, donne prise à l'esprit.

Une hypothèse de ce genre aurait d'autant plus intéressé Whitehead que le témoignage du nourrisson quant à ce que constitue pour lui, dès ses premières semaines, un visage-humain-souriant semble exhiber ce qu'il appelle un « objet au sens complet ». Dans l'expérience du nourrisson, l'ingression du visage souriant doit sans doute en effet se dire « ensemble spécifique de modifications corrélées du caractère de tous les événements » dont le sourire situé désigne le foyer.

Un objet d'un type donné a des relations avec des événements qui n'appartiennent pas au flux de ses situations. Le fait de ses situations dans ce flux a provoqué certaines modifications des caractères de tous les autres événements. En fait, l'objet au sens complet peut être conçu comme un ensemble spécifique de modifications corrélées des caractères de tous les événements, les modifications de cet ensemble se traduisant par une propriété focale particulière qui caractérise

les événements qui appartiennent au flux des situations [...]. La limitation conventionnelle de l'objet au flux focal des événements dans lesquels il est dit « situé » est pratique pour certaines fins, mais elle obscurcit le fait ultime de la nature. De ce point de vue l'antithèse entre l'action à distance et l'action par transmission est dénuée de sens. La doctrine de ce paragraphe n'est rien d'autre qu'une manière d'exprimer le caractère irréductiblement multiple de la relation d'un objet aux événements. (CN, 190/180-181)

Bientôt, dans *Science and the Modern World*, Whitehead écoutera les poètes témoignant de la présence sombre et pesante des anciennes collines. De la colline le poète ne dit pas « la voilà de nouveau », mais « elle est toujours là »... La continuité de l'objet perceptif sera alors devenue endurance, endurance dont nous pouvons faire l'expérience sur un mode qui exhibe la communication entre perception et affect, qui donne sens à un « fait complet » excédant la définition de la colline comme entité géographique ou géologique.

Mais dans *Concept of Nature*, c'est aux objets dits scientifiques que Whitehead demandera témoignage du fait ultime de la nature qu'obscurcit la construction conventionnelle d'une identité bien définie de l'objet situé. Sans doute peut-on voir là une traduction des limites du problème que Whitehead s'est donné dans ce livre : construire le « concept de nature » contre la menace d'une bifurcation de cette nature. Pour un mathématicien, la limite d'un problème n'est ni une faiblesse ni un défaut. Ce qui est faiblesse ou défaut est l'oubli de cette limite : oubli de ce qu'un problème a un prix, oubli de ce que les concepts créés répondent à une question, non à une vision.

L'ingression des objets scientifiques

La construction du concept de nature doit, ici, affronter le risque de la bifurcation, car la nature, « ce dont nous avons l'expérience dans la perception », va se peupler d'« objets » qui se déclarent « indépendants de l'événement perçevant », ceux-là mêmes que, le cas échéant, on évoquera pour « expliquer la perception » : le rayonnement électromagnétique constitue l'explication objective de ce dont tu as l'expérience subjective comme « rouge ». Traiter séparément la question du mode d'ingression des objets scientifiques ne signifie pas leur conférer un caractère « fondamental » : l'oiseau qui chante ou le tigre qui bondit importent tout autant. Encore une fois, l'enjeu n'est pas d'expliciter tout ce dont nous avons l'expérience. En ce cas, comme Whitehead, on s'en souvient, l'a souligné, l'ingression devrait se décliner selon un nombre indéfini de modes distincts, exhibant tous des relations multiples. La discrimination entre les trois types de mode correspondant aux objets sensibles, perceptifs et scientifiques répond à la nécessité d'empêcher la nature de bifurquer. Il va s'agir de montrer que les « objets scientifiques », loin de désigner une nature « indépendante de la perception », impliquent, comme les objets sensibles et perceptifs, que la nature a « donné prise » à l'esprit. Ils appartiennent donc eux aussi à la nature, en tant que répondants de cette prise et renvoyant à l'esprit qui est l'ultime.

À l'époque où Whitehead entreprend de penser les « objets scientifiques », il ne s'agit plus seulement d'articuler au concept de nature des énoncés explicitant les régularités propres aux phénomènes observables. La physique et la chimie ont réussi à déborder les limites qui les liaient aux généralisations articulant, dans des rôles variés, des facteurs mesurables (pression, température, etc.). Ces sciences ont effectivement identifié, au-delà des phénomènes, ces « petits corps » supposés depuis des siècles par les penseurs de la bifurcation de la nature mais que d'autres dénonçaient comme l'exemple type de constructions spéculatives contestables, menaçant l'identité

rationnelle de l'entreprise scientifique. Or, Whitehead accepte avec bonheur cet événement. Lui qui tente de construire un concept de nature affirmant ce dont nous avons l'expérience dans la perception ne nourrit aucune nostalgie envers ce qui restait possible jusqu'à la fin du XIX^e siècle : assigner à la description scientifique des limites qui affirment le primat indépassable de ce dont nous avons l'expérience directe, que nous pouvons observer et mesurer.

Physiciens et chimistes ont réussi, dit-on, à « aller au-delà des phénomènes », mais cette expression a des sens multiples. Il en existe un que Whitehead refuserait : l'identification du phénomène à l'illusoire. Ainsi, lorsque les astronomes se moquent des astrologues, ils opposent les constellations, « apparences » auxquelles les astrologues se sont fiés, à leur savoir selon lequel la constellation désigne un ensemble d'étoiles absolument disparates, certaines proches, d'autres très éloignées. L'ensemble n'existe que pour l'habitant de la Terre, car seul le point de vue terrestre peut de la sorte réunir des étoiles qui n'ont pas entre elles le moindre rapport privilégié. Cependant, l'opposition est polémique en ce qu'elle repose tout entière sur une ressemblance abstraite : l'astronome comme l'astrologue contemplent le ciel. Mais le ciel des astronomes est « scientifique » dans la mesure où il s'intéresse aux points lumineux qu'il observe sur un mode qui les définit comme « objets physiques », c'est-à-dire jouant le rôle de conditions actives pour l'émission de la lumière. La tradition astronomique a divergé de la pratique astrologique dans la mesure où elle s'est consacrée à découvrir quelle attention convient à ces objets physiques, comment on « trouve plus » dans un ciel qui, du même coup, se trouve pratiquement défini comme dénué de toute autre signification.

C'est également à partir de l'attention consacrée à ce qui a un rôle, à ce qui joue effectivement le rôle de condition active pour l'ingression d'objets sensibles (mesurables), que peut se dire la différence entre les électrons, atomes ou molécules qui peuplent désormais la physique, et les atomes des hypothèses antiques. Physiciens et chimistes ont pensé l'atome, et les autres êtres inobservables, en tant qu'acteurs, c'est-à-dire à partir de leurs rôles dans des « événements » (collision, associations chimiques, émissions, décompositions, etc.), et ils ont conféré à ces événements le rôle hypothétique de « situation », condition active de certaines observations expérimentales. Leur réussite signifie que ces hypothèses leur ont permis de « trouver plus », c'est-à-dire de produire des situations expérimentales spécifiques où une référence précise, « falsifiable », à ces

acteurs inobservables est nécessaire pour expliquer ce qui peut être observé. C'est la réussite expérimentale par excellence : l'expérimentateur est maintenant en position d'affirmer que les atomes ne sont pas seulement une hypothèse interprétative puisque nul ne pourra interpréter ce qu'il observe sans recourir à eux : ils sont les répondants auxquels réfère la différence entre hypothèse interprétative et hypothèse féconde.

Whitehead peut donc célébrer de manière sereine les atomes des physiciens et des chimistes parce qu'ils n'ont rien à voir avec les « petits corps » associés à la bifurcation de la nature. Ces atomes ne sont en rien partie prenante d'une opération de répartition entre ce qui « nous » revient et ce qui revient à la nature. Ils sont une réponse au type d'attention associée à l'effort expérimental. « Aller au-delà des phénomènes », ici, ce n'est pas du tout aller « au-delà » des qualités secondaires vers une nature « indépendante » de nos perceptions, c'est réussir à prolonger la mise à l'épreuve que signale déjà la distinction entre objet perceptif et objet physique. Il ne s'agit pas seulement, comme le lapin qui tourne la tête dans la direction d'un bruit, de vérifier la convoyance « bruit-mouvement d'un prédateur », mais d'expliciter les significations multiples que peut prendre le terme « condition active ». Il ne s'agit pas non plus de se borner à multiplier les mises en relation expérimentales, et à définir les rôles distincts de chaque facteur mesurable intervenant dans la situation en tant que condition active. L'objet scientifique répond à un succès supplémentaire : ces « rôles » ne répondent plus seulement à la première question expérimentale « qu'est-ce qui se passe ? ». Ils peuvent être rapportés à la présence d'« objets » qui, eux, ne passent pas.

L'origine de la connaissance scientifique est l'entreprise qui tente d'exprimer en termes d'objets physiques les rôles variés des événements en tant que conditions actives dans l'ingression d'objets sensibles dans la nature. C'est dans le cours de cette investigation qu'émergent les objets scientifiques. Ils incarnent ces aspects du caractère des situations des objets physiques qui sont les plus permanents et peuvent être exprimés sans référence à une relation multiple incluant l'événement perçevant [...]. En fait, le but de la recherche d'objets scientifiques est la tentative d'obtenir une expression simple des caractères des événements. Ces objets scientifiques ne sont pas eux-mêmes de simples formules de calcul, car les formules doivent se référer à des choses dans la nature, et les objets scienti-

fiques sont les choses dans la nature auxquelles réfèrent les formules. (CN, 158/155)

La question de la condition active est centrale tant pour l'entreprise scientifique que pour les vivants. Si la nature était seulement composée d'objets sensibles, touchers fantomatiques, odeurs flottantes, rumeurs, miroitements lumineux, le tout sans source identifiable, l'entreprise scientifique n'aurait pas été possible. Mais il n'y aurait pas eu non plus d'objet physique, ni non plus de vivants, car les vivants témoignent pour un monde où, comme la petite fille aux allumettes, on meurt si l'odeur n'annonce pas, parfois au moins, une rencontre nourrissante avec ce qui est sa condition active. Et cela, que les vivants soient ou non *aware*. Ainsi on peut penser que le papillon n'a pas véritablement l'expérience perceptive « d'un monde », et que son vol répond à ce que nous appellerions des « détections », non à l'expérience des signes du monde que sont pour nous les objets sensibles. Mais, lorsque son vol s'oriente dans la direction où ce qui est détecté gagne en intensité, arrive le plus souvent, et heureusement pour lui, une rencontre avec ce que nous nommons une fleur, ce que nous identifions en tant que condition active de l'ingression de l'odeur, et qui, pour lui, sera expérience concrète, délectable, dont sa vie de papillon présupposait l'éventualité.

Citer l'exemple du papillon comme expérience mettant en scène une détection plutôt qu'une perception, ce n'est pas le désigner comme automate, mais le prendre à témoin pour comprendre un « objet scientifique » se déclarant indépendant de l'événement perçant. Le papillon, quelle que soit sa propre expérience, témoigne pour la fleur en tant qu'objet physique. Telle fleur, au sens où nous la reconnaissons en tant qu'objet – tiens, voilà de nouveau une rose –, peut bien être illusoire – encore une fois un hologramme ! Ce qui attire le papillon peut certes être un piège agencé par un entomologiste. Mais tant le papillon que la déception humaine et que la notion de piège elle-même célèbrent la confiance qu'« en allant y voir de plus près » on découvrira le plus souvent ce qui joue le rôle de condition active dans l'ingression tant de ce que détecte le papillon que de ce que nous percevons en tant qu'odeur et couleur.

L'entreprise scientifique requiert, comme les vivants eux-mêmes, comme le sens commun lui-même, un monde où des signes sensibles signifient de manière fiable, où, discernant un objet sensible, nous pouvons anticiper sans trop souvent nous tromper certains traits de ce qui ne se déclare dans l'expérience que comme discernable. Le mode d'existence du papillon requiert que la détection de ce qui est

pour nous telle couleur ou telle odeur autorise une anticipation assez souvent confirmée, vérifiée par ses conséquences, que nous dirons « butiner ! ». Les humains, jardiniers, naturalistes, parfumeurs, créateurs de nouvelles espèces florales aux bonnes odeurs, se sont adressés avec un certain succès aux fleurs en tant qu'objets physiques, et ont étudié les rôles variés des événements qui contribuent aux conditions actives de l'ingression de l'objet « odeur ». Ils ont confirmé le bien-fondé de ce que presuppose la distinction entre la fleur, objet physique, et la fleur, habitude de l'expérience perceptive : la fleur répond pour l'habitude et, en lui portant l'attention qui convient, on y trouve même plus encore que ce qu'elle offre à l'insecte. Mais c'est l'ambition propre au chimiste que de réussir à définir, puis à synthétiser un « objet » commun aux hommes et aux papillons, une molécule dont la présence joue un rôle déterminant à la fois pour ce que nous appelons « odeur » et pour la détection dont témoigne le vol du papillon.

Une telle réussite n'aurait pas de sens indépendamment de l'objet physique, « fleur odorante », dont les parfumeurs ont appris, depuis bien longtemps, dans quelles conditions on pouvait en extraire le « principe » sur un mode qui le conserve en tant que condition active pour l'ingression de l'objet sensible « odeur ». Elle n'aurait pas non plus de sens indépendamment de cet organe que nous baptisons « nez », ou alors des insectes qui pourraient être assimilés à des « détecteurs ». L'objet scientifique suppose l'objet physique alors même qu'il se déclare indépendant de l'événement perçevant. Il est bien au sommet de la hiérarchie ascendante, où chaque membre presuppose le type inférieur, et dont la base désigne les objets sensibles. Mais cette hiérarchie peut se dire autrement, et c'est là que réside le risque de bifurcation de la nature.

Il y a, très évidemment, une relation de contemporanéité entre l'entreprise scientifique et le grand thème de la bifurcation : tous deux confèrent une importance cruciale aux entités qui se déclarent indépendantes de l'événement perçevant. Mais ce trait, pour Whitehead, n'est pas le privilège d'une vérité enfin « objective », nue au-delà des atours bigarrés de l'expérience sensible. C'est parce qu'il traduit une réussite, une « prise fiable » de l'esprit dans la nature, que l'objet scientifique est important. Et c'est en tant que tel que cet objet peut trahir son association avec le thème général de la bifurcation de la nature, pour être pensé en même temps, mis « sur le même bateau », que les autres objets, sensibles et physiques notamment. De même que les « objets sensibles » témoignent pour

un monde où leur ingression signale de manière assez régulière pour être fiable un objet physique auquel il vaut la peine de prêter attention, certains objets physiques témoignent pour un monde où il vaut la peine de faire varier leurs situations, d'en extraire, pour les mettre en scène, les facteurs qui jouent un rôle dans cette situation en tant que « conditions actives ». Ce n'est pas toujours le cas, loin de là : l'oiseau qui pépie peut être décrit en fonction des rôles variés joués par les événements qui concourent à son pépiement, mais ce seront toujours des événements (tombée de la nuit, approche d'une femelle, d'un intrus) qui supposent l'oiseau bien vivant, tout à son affaire. Nul expérimentateur n'a réussi à « extraire » de l'oiseau le « principe actif » de l'ingression des objets sonores dont sa situation est condition active, seulement à identifier et imiter ces objets pour en décrire les rôles pour d'autres oiseaux.

Le grand thème de la bifurcation de la nature n'est donc pas l'énoncé d'une vérité générale que confirmerait l'expérimentation. Il marque l'oubli de ce qui fait le prix de la réussite expérimentale : « ici » la nature a offert un nouveau type de prise fiable à l'« esprit ». C'est cet oubli qui permet de dire que les objets scientifiques « expliquent » les apparences sensibles, ou en constituent la vérité objective dissimulée. L'objet scientifique n'est plus alors le répondant requis par la prise expérimentale, il explique ce que nous percevons en général sur un mode indépendant de toute perception.

Pour Whitehead, la molécule n'explique donc évidemment pas l'événement « sentir cette odeur » qu'elle accompagne. Mais son privilège est double. D'une part, elle a une permanence que n'a pas l'événement en question : chaque fois que je déboucherai le flacon contenant la solution de vanilline synthétique, je sentirai de nouveau cette odeur qui ressemble à celle de la vanille. D'autre part, contrairement à la vanilline « naturelle », extraite des gousses, la vanilline synthétique peut être décrite et produite sans référence à l'objet sensible « odeur », et s'impose donc comme associée à une vaste multiplicité d'événements et d'objets auxquels ne convient pas le type d'attention désigné par nos organes sensibles. Le privilège de la vanilline synthétique n'est pas celui de l'explication, c'est celui de l'abstraction. Et il ne s'agit pas, contrairement à l'abstraction des parfumeurs réussissant à extraire des gousses de vanille un principe actif, d'une abstraction par rapport à l'objet physique : lorsque je constate « oui, c'est (à peu près) la même odeur », je célèbre la réussite relative de l'ensemble des abstractions risquées mises à l'œuvre par la pratique de la chimie de synthèse, qui suppose l'in-

gression, dans ces événements que nous nommons « réactions chimiques », de ces acteurs aux rôles différenciés que nous nommons « molécules ».

La molécule de vanilline synthétique est « vraiment » dans la nature mais n'explique pas la nature : jamais ce qui est abstrait n'expliquera ce qui est concret. C'est l'abstraction qui doit être expliquée. La molécule n'a pas de signification indépendamment de la nature, indépendamment des différents types d'événements où elle fait ingression. Sa définition, précisément parce qu'elle semble auto-suffisante, exhibe son abstraction, exhibe la réussite rare que constitue la définition des objets scientifiques, la possibilité de leur rapporter ce dont nous avons l'expérience en faisant abstraction de l'événement percevant.

Sans aucun doute, les électrons et les molécules sont des abstractions. Mais il en est de même pour l'Aiguille de Cléopâtre. Les faits concrets sont les événements eux-mêmes [...] être une abstraction ne signifie pas pour une entité n'être rien. Cela signifie seulement que son existence n'est qu'un facteur dans un élément plus concret de la nature. Ainsi un électron est abstrait parce que vous ne pouvez supprimer la structure des événements et garder l'électron. De même le sourire du chat est abstrait ; et la molécule est réellement dans l'événement au même sens où le sourire est sur la face du chat. (CN, 171/166)

Les objets sensibles, dès lors qu'ils sont définis comme « ce que » nous percevons, « ce son », « cette odeur », que nous reconnaissions « abstraction faite » du passage de la nature, sont des abstractions. L'abstraction, ici, implique les organes dits sensoriels, mais elle renvoie à l'ultime que constitue l'esprit sous la guise de l'extraction de ce qui est perçu, séparé de l'événement dont nous avons l'expérience dans la perception. Et l'extraction, bien sûr, n'est pas arbitraire : elle signale une prise en général fiable, et c'est en cela que son répondant est un « fait » de la nature. Tant le discernable que le discerné diffèrent certes d'espèce animale en espèce animale, mais ils constituent à chaque fois un pari quant à ce qui importe, quant à ce dont la négligence entraîne éventuellement une peine de mort. Et les modes d'abstraction, la convoyance de certains objets sensibles par d'autres, témoignent de l'importance de l'abstraction que constitue l'objet perceptif, cette Aiguille de Cléopâtre, par exemple, à laquelle je me heurterais à mon grand dam si je la réduisais à un simple objet visuel.

De même, l'abstraction réussie que constitue la molécule implique les modes de détection que rendent possibles les instruments de

laboratoire, et elle renvoie à une tradition expérimentale chargée d'enjeux, d'hypothèses, d'autant d'ingrédients techniques, économiques et intellectuels que nous voulons, qui rendent « important » un mode d'abstraction indépendant de l'événement perçant. Mais l'abstraction, dans ce cas non plus, n'est pas arbitraire. Elle n'a rien à voir avec l'abstraction proposée par les énoncés métaphysiques qui s'emparent, comme de réussites leur revenant, des abstractions scientifiques, et les généralisent sur un mode qui témoigne de leur indifférence envers le risque d'échec. Ce qui importe est la vocation du dispositif expérimental, ce indépendamment de quoi il n'existerait pas : produire un témoignage quant au rôle des objets scientifiques résistant aux risques de la controverse, être reconnu comme « prise fiable », autorisant l'abstraction qui, en retour, fera de l'objet scientifique dans la nature son répondant.

Sur un certain mode, celui qui est propre à l'innovation expérimentale, la définition des objets scientifiques se situe donc dans la lignée de celle des objets physiques, vérifiant le caractère fiable de l'objet perceptif. Et ce dernier, issu des habitudes de l'expérience, désigne à son tour les épreuves associées à l'évolution biologique. À la seule différence que l'importance et le risque n'ont pas pour enjeu le bien-fondé d'une perception, ou la survie d'un vivant. Ce qui est en jeu est la survie de la « prise » nouvelle de l'« esprit » et de ce qui est supposé être le répondant de cette prise dans la nature, c'est-à-dire le double passage à l'existence du dispositif expérimental en tant que fiable et de l'objet auquel il se réfère en tant qu'appartenant à la nature, à ce à quoi nous avons affaire dans l'expérience.

Cependant, il existe certains objets scientifiques dont l'importance, pour le concept de nature, est de type différent. Dans leur cas, le travail de la physique mathématique, qui organise et articule, pour les rapporter à un objet, un ensemble de témoignages expérimentaux différents, aboutit à approcher la question proprement conceptuelle de ce que Whitehead a nommé « ingression ». Il ne s'agit plus alors d'identifier une molécule en fonction du « rôle » qu'elle joue, mais de décrire ce rôle lui-même en termes d'activité. Lorsque s'énoncent des « lois de la nature », exhibant de manière explicite le « passage de la nature », les objets sont définis comme inséparables des événements où ils font ingression, alors que les événements sont définis comme « étant ce qu'ils sont » parce que la molécule, l'atome ou l'électron « sont ce qu'ils sont ».

Avec la science, nous avons découvert que lorsque nous connaissons tout des aventures, au sein des événements, des objets physiques

matériels et des objets scientifiques, nous possérons une bonne partie de l'information pertinente qui nous permettra de prédire les conditions sous lesquelles nous percevrons des objets sensibles dans des situations spécifiques [...]. L'analyse de ces aventures nous impose l'expérience d'un autre caractère des événements, à savoir leur caractère de champ d'activité qui déterminera les événements suivants auxquels les premiers passeront les objets situés en eux. Nous exprimons ces champs d'activité en termes de forces et d'attractions gravitationnelles, électromagnétiques ou chimiques. (CN, 170/165-166)

La force gravitationnelle proposée par Newton, parce qu'elle « agit à distance », a fait scandale. Elle aurait pu, peut-être, suffire à imposer l'abandon de la localisation, de l'idée que la caractérisation scientifique primordiale du Soleil est d'être là où il est, et de la Terre aussi. Le fait historique est que les physiciens se sont plutôt accommodés d'une formulation mathématique qui affirme à la fois que le corps massif est défini par des coordonnées spatiales précises et que pourtant d'autres corps, définis par leur masse et leur distance, interviennent dans le calcul de son mouvement, double définition qui fait l'économie des notions d'aventure ou d'activité. Quant aux « forces chimiques », elles ont au contraire été déduites à partir de l'activité d'un mélange de réactifs en tant que tel. Mais c'est à un mélange global, non à un objet scientifique, à une molécule particulière, que l'activité est attribuée. Les forces chimiques ne disent rien de l'aventure de la molécule. Elles qualifient des « rapports » spécifiques à deux réactifs chimiques, mais cette qualification, indépendante de la localisation des molécules, ne permet pas de la mettre en cause. En revanche, le champ électromagnétique, depuis Faraday, a exhibé des propriétés irréductibles à celles d'une force « entre » deux corps chargés et localisés. Et, seconde surprise, ce champ est, depuis la fin du XIX^e siècle, associé à la présence d'électrons en mouvement, susceptibles d'être localisés et dotés d'une charge. Dans ce cas, le problème est enfin pleinement déployé. Le mode d'ingression de l'objet scientifique « électron » met en question la localisation comme propriété « objective » primordiale.

Un objet scientifique tel qu'un électron est une corrélation systématique des caractères de tous les événements dans toute la nature [...]. L'électron n'est pas simplement où est sa charge. La charge est le caractère quantitatif de certains événements dus à l'ingression de l'électron dans la nature [...]. L'électron est le mode systématique de modification de tous les événements en tant qu'expression de son

ingression [...]. Nous pouvons, si nous voulons, appeler électron la simple charge. Mais il faut alors un autre nom pour l'entité complète qui occupe la science et que j'ai appelé électron. (CN, 158-159/155)

L'électron, contrairement à sa charge, ne se laisse pas localiser, pas plus que le chat dont je vois le sourire carrollien. Non seulement la physique mathématique porte ainsi témoignage à l'encontre de l'idéal de localisation simple associée au thème de la bifurcation de la nature, mais elle confirme ce qu'oblige à penser l'ingression : l'événement est ce qu'il est parce que l'objet est ce qu'il est, et les objets sont ce qu'ils sont parce que les événements sont ce qu'ils sont.

La conception qui exprime le plus pleinement le caractère de la nature est que chaque événement est modifié par l'ingression de chaque électron dans la nature. (CN, 160/156)

Certes, le rêve de certains physiciens aurait été, et est encore aujourd'hui, de déduire la particule du champ, d'en faire une expression locale du champ. Pourquoi ne pourrait-on, par exemple, penser la particule à la manière d'une onde, d'une vague ridant l'océan ? Elle aurait, certes, un comportement bien à elle, mais nous saurions aussi qu'elle n'est rien d'autre qu'une expression locale de l'océan, que cet aspect « ici » de l'océan « partout ». Bien des physiciens ont tenté l'aventure, et la théorie des champs, aujourd'hui, est habitée par cette hypothèse lorsqu'elle propose de faire des particules des « modes excités » d'un champ en droit coextensif à l'univers. Quitte à faire dépendre la possibilité de parler d'un électron de l'existence du détecteur qui le localisera. De même que la vague nous affecte, les particules affecteraient nos détecteurs. Mais la seule « réalité objective » serait l'océan ou le champ, qui expliquent sans être expliqués.

Si Whitehead était aujourd'hui parmi nous, peut-être aurait-il objecté : la vague est ce qu'elle est parce que l'océan est ce qu'il est, certes, mais cette métaphore ne nous incite-t-elle pas à formuler de manière par trop unilatérale la question de l'ingression ? L'océan s'exprime dans la vague, peut-être, mais la présence de la vague, elle, comment affecte-t-elle l'océan ? Le défi ne serait-il pas de réussir à formuler l'idée que l'océan, lui aussi, est ce qu'il est parce que la vague est ce qu'elle est ? C'est une objection de ce genre qu'opposent certains physiciens à la théorie contemporaine des champs : l'aventure de la particule au sein d'un champ ne devrait pas être réductible à un mode d'expression de ce champ.

En d'autres termes, la question de savoir comment représenter l'ingression de l'électron dans son champ, privilégiée par Whitehead,

s'est en effet généralisée, mais le seul point assuré de cette aventure expérimentale et intellectuelle aujourd'hui est bel et bien l'abandon de l'idée maîtresse de la bifurcation de la nature : l'identification de la relation de situation à celle de localisation. Pour le reste, le moins qu'on puisse dire est qu'il s'agit d'une construction toujours en chantier, cherchant à prendre en compte et à ordonner les aspects multiples et sans cesse proliférants du « champ d'activité », cherchant à définir le type d'attention qui leur convient.

Que la physique mathématique intervienne pour priver les pensées de la bifurcation de la nature de leur soutien le plus prestigieux est, bien sûr, tout à fait crucial. Que, depuis un siècle, les physiciens soient confrontés à la question de savoir comment articuler le local et le délocalisé, la particule et le champ, l'est tout autant. Mais il serait catastrophique de transformer le témoignage que porte aujourd'hui la physique mathématique en autorité. Et cela, que ce soit pour « corriger » la notion whiteheadienne d'ingression, pour affirmer triumphalement que la particule est en effet ce qu'elle est parce que le champ est ce qu'il est, mais que, contrairement à ce qu'en pensait Whitehead, l'inverse n'est pas vrai. Ou que ce soit pour lui donner raison. Même si la physique mathématique en venait à confirmer un jour ce qu'affirme l'ingression, si devait se formuler un jour une théorie qui articule effectivement particules et champs, c'est-à-dire redéfinisse ces deux notions physico-mathématiques à partir du problème de leur articulation, il s'agirait de science et non de cette généralité que Whitehead a nommée « *ingression* ». Car cette nouvelle théorie, quel que soit son intérêt, porterait exclusivement sur les situations où est pertinent l'idéal d'exactitude de la physique mathématique, et notamment les définitions idéales d'un point et d'un instant. Ce qui, en général, n'est pas le cas : il n'y a rien de tel que la nature en un instant, tout événement a une durée, et toute durée une épaisseur.

Il faut donc résister à la tentation d'identifier l'événement whiteheadien à la notion physico-mathématique de champ, et cela même si tous deux partagent certains traits, ces traits qui précisément se sont imposés contre le bon sens, d'abord avec la scandaleuse notion de « force agissant à distance », puis de champ irréductible à ces forces. Corrélativement, le concept général d'ingression n'est pas du tout assimilable au problème posé par l'inséparabilité entre électron et champ. Aussi compliquée que soit, pour les physiciens, la construction de ce que la nature les oblige à admettre, la possibilité

L'INGRESSION DES OBJETS SCIENTIFIQUES

même de définir cette complication trahit l'abstraction des définitions dont il s'agit d'agencer les relations.

La science vise à chercher les explications les plus simples aux faits complexes. Parce que la simplicité est le but de notre recherche, nous sommes portés à l'erreur de penser que les faits sont simples. La devise qui devrait guider la vie de tout philosophe de la nature est : cherche la simplicité et méfie-toi d'elle. (CN, 163/159)

Intermède : une pragmatique des concepts

Pour penser le passage de la nature, la multiplicité continue et relationnelle des événements, la multiplicité qualitative des objets, deux termes techniques ont été introduits, cogrédience et ingression. Ces deux termes restent, à l'issue de *Concept of Nature*, indéterminés. Plus précisément, ils sont devenus indéterminés car l'un des impératifs du travail de Whitehead était de conquérir leur indétermination contre deux approches parfaitement disposées à prendre en charge leur explication : la psychologie pour la cogrédience, la physique pour l'ingression. Ce qui ne doit rien au hasard. En effet, psychologie et physique ne sont pas, du point de vue du problème posé par Whitehead, deux sciences parmi d'autres, ce sont les deux sciences auxquelles semble revenir le droit de se partager les dépouilles de la nature clivée entre « réalité objective » et « qualités subjectives ».

La psychologie peut étudier, chercher, comme l'ont fait avant elle les techniques spirituelles, à faire varier la cogrédience, la relation maintenue entre l'événement percevant qui est « ici » à la durée qui est « maintenant ». Mais qu'il y ait cogrédience, que nous ayons toujours l'expérience d'un « ici » (non ponctuel) et d'un « maintenant » (épais) dans la perception est un fait que la psychologie ne peut expliquer, parce que ni le psychologue, ni qui que ce soit ne peut décrire ou concevoir ce que serait une perception sans expérience de « ici » et de « maintenant ». De même c'est parce que la physique peut, là où elle est pertinente, emprunter une « route d'approximation » menant à la définition idéale d'une entité abstraite située en un point et en un instant, qu'elle peut approcher en termes de relations spatio-temporelles la question de l'ingression des objets. Mais la possibilité de définir, dans ce cas, l'objet, abstraction faite de l'expérience, et d'utiliser cette définition pour prévoir l'ingression d'objets sensibles dans des conditions spécifiques, ne confère pas du tout à la physique la capacité de décrire une nature indépendante de l'esprit. Car c'est à l'esprit que renvoie non bien sûr la réussite de l'abstraction mais l'idéal d'exactitude qui privilie cette abstraction.

Cogrédience et ingestion sont requises par le concept de nature au sens où celui-ci est construit en tant que réponse à un problème. On peut d'ailleurs avancer que ces deux réquisits répètent sur un mode allusif un aspect de ce problème. Le problème de Whitehead était d'éviter de faire intervenir la métaphysique dans le triste rôle d'avoir à rendre pensable ce que la bifurcation de la nature a d'abord rendu inintelligible, à tenter de penser ensemble la nature incolore et inodore et l'esprit qui l'affuble d'odeurs et de couleurs. En tant que fait ultime, la cogrédience fait allusion à la métaphysique car elle fait allusion à ce qui excède le concept de nature. Elle désigne en effet la question de ce qu'ont bel et bien en commun ces deux « réalités » que, déconnectées, nous nommons respectivement « nature » et « esprit » : la question de la « qualité » du passage, essentielle tant pour ce dont nous avons l'expérience que pour cette expérience en elle-même. Quant à l'ingression de l'objet, elle a pour première fonction d'affirmer que l'abstraction, requise par le jugement de reconnaissance, la mémoire, la comparaison, n'est pas réductible à ces opérations intellectuelles : à propos de ce qui est abstrait il faut dire à la fois que nous l'abstrayons et que, ce faisant, nous répondons à une offre dont la nature est le répondant. Ici encore il faut parler d'allusion : les critères qui explicitent notre définition du « même », parce qu'ils légitiment, fondent ou expliquent notre abstraction, ne définissent pas l'objet au sens où celui-ci appartient à la nature, et cet objet, en retour, ne peut être pensé de manière abstraite puisqu'il n'existe pas indépendamment de l'événement où il fait ingestion.

Il est relativement facile de soutenir que la cogrédience, qui met en question le « et » du « ici et maintenant » que suppose la physique mathématique fait allusion à une question qui se propose en amont de la différenciation entre esprit et nature. La cogrédience plonge en effet dans l'indétermination la question de savoir ce qui « fait » événement pour celui qui perçoit. En tant que « condition », elle signale que ni la nature ni l'esprit ne sont, ici, aux postes de commande. La rupture de la relation de cogrédience est un fait auquel convient non l'explication mais la constatation. Et cela, même s'il peut « s'expliquer », si nous pouvons toujours, ensuite, l'expliquer. Ce qui peut en revanche être affirmé est que la stabilité précaire de cette relation – le tri portant sur ce qui, faisant événement, fera basculer le présent dans le passé, et sur ce qui « échappe à l'attention » – est en elle-même un enjeu. Enjeu pour la survie, car l'inat-

tention entraîne la peine de mort, enjeu pour les techniques spirituelles, qui visent l'esprit à travers un travail sur le corps.

La question de la cogrédience croise évidemment celle du « temps vécu », de l'expérience du passé que fait, sans retour, basculer le présent, de l'expérience au sens où elle est « notre », question cultivée depuis longtemps par la philosophie. « Déjà saint Augustin », c'est ainsi que débutent souvent les philosophes lorsqu'il s'agit de rappeler la difficulté à dire l'expérience du temps, et depuis que la philosophie a affaire au pouvoir de la définition scientifique, cette difficulté leur est devenue bonne à penser : de là, au moins, les sciences devraient être incapables de les déloger. Pour Whitehead, cependant, la cogrédience n'est pas la forteresse de la subjectivité. C'est un concept qui ne pourra être construit que lorsque à la mise en indétermination à laquelle appelle le concept de nature succédera la création de déterminations métaphysiques.

Quant à la question de l'ingression, c'est aussi bien « contre » la physique mathématique que « contre » la psychologie de la perception qu'elle doit être maintenue ouverte. Qui plus est, il ne s'agit pas seulement de résister au discours des scientifiques entretenant de distribuer ce qui appartient à la nature et ce qui appartient au sujet mais de résister à ces deux sciences là où elles sont au travail, et donc passionnantes. Car toutes deux font de la construction de l'objet un problème extraordinairement sophistiqué : construction opérée explicitement et délibérément par la mise en fonction mathématique, d'une part, construction en amont de l'expérience consciente, mais explorée, manipulée et explicitée depuis qu'existent les artistes de l'illusion perceptive, de l'autre.

Dans les deux cas, la construction de l'objet est en relation de symbiose avec les mathématiques et avec les techniques. À l'époque de Whitehead, tout un chacun aurait, à propos des rapports entre mathématiques et perception, pensé aux arts de la perspective ou de l'anamorphose. Mais aujourd'hui les techniques participent à la question de la constitution même de « ce qui » est reconnu. Je pense ici à ces réseaux d'automates couplés, dits « néo-connectionnistes », capables d'une gamme de comportements spécifiques dont chacun « signale », « traduit », ou « répond à » un mode de structuration particulier caractérisant la donne initiale qui est proposée au réseau. La définition de la lettre « a », que mon réseau sait « reconnaître » alors même qu'elle est écrite de manière imparfaite, n'est rien d'autre que le « discernement » qu'effectue le réseau au sein de l'enchevêtrement confus qui lui est proposé.

Comme l'expérimentateur peut, grâce à un dispositif expérimental, faire témoigner l'objet à propos de la fonction mathématique à laquelle il répond, le spécialiste des réseaux d'automates interconnectés peut déléguer à son dispositif la capture et la stabilisation d'un « même » dont il ne possède pourtant pas la définition explicite. La physique mathématique du XX^e siècle a eu pour ambition récurrente d'expliquer l'ingression de l'objet à partir de son champ. La psychologie de la perception, lorsqu'elle prend appui sur les nouveaux dispositifs producteurs de reconnaissance artificielle, a désormais pour ambition d'expliquer l'objet à partir de la description formelle du réseau qui le capture. Mais dans les deux cas la notion d'ingression perd un de ses éléments cruciaux : le rapport de présupposition réciproque entre événements et objets. Dans les deux cas, l'objet, ou son comportement, est expliqué, non le « faire ingression » de l'objet, qui est soit présupposé – considérons un électron chargé en mouvement –, soit identifié au signal qui le détecte – sans considérer bien sûr le corrélat de ce signal, ce dont fait l'expérience le spécialiste qui s'exclame : il y a eu détection...

Dans *Concept of Nature* Whitehead nomme l'ingression mais le problème de la nature tel qu'il l'a posé ne lui donne pas les moyens d'en construire le concept. Il se borne à l'utiliser comme instrument de mise en indétermination, afin de résister au désastre philosophique qu'entraîne la non-distinction entre les différents types d'objet, entre les différents types de situation et entre localisation et situation. Bien sûr, si cet oiseau cessait d'être seulement ce que j'identifie comme objet perceptif associé à ce son, pour devenir ce dont le biologiste tente de comprendre comment il réussit à se maintenir dans l'existence, et si ce visage je ne me bornais pas à le reconnaître mais je sentais à le voir que la discussion sera orageuse ou douloureuse, la tentation de nier que l'objet affecte son environnement perdrat beaucoup de sa séduction. Mais j'aurais, par deux fois, excédé les limites du concept de nature tel que Whitehead l'a construit. L'oiseau comme être vivant implique que soit posée la question de l'ordre de la nature dont cet oiseau, en tant qu'organisme, témoigne et à propos duquel, en tant que doté d'habitudes, il parle. L'expression du visage de l'autre pose la question de l'émotion : non pas ce que je perçois mais comment ce que je perçois m'affecte moi-même.

En se limitant aux objets sensibles, perceptifs et scientifiques et en ne considérant l'évolution biologique que de manière indirecte, au même sens que la connaissance, comme ce qui se risque à déterminer l'indéterminé, Whitehead s'est donc maintenu sur le terrain

privilégié par les penseurs de la bifurcation de la nature. Aucun de ceux-ci ne s'est jamais sérieusement intéressé au corps vivant ou ému : suffit à en témoigner par l'absurde la fiction de l'automate cartésien, fiction d'une vacuité surprenante lorsque l'on pense à l'intérêt explicite et passionné pour le processus de développement de l'embryon, chez Aristote et au Moyen Âge. Mais en témoigne tout aussi bien l'être organisé selon Emmanuel Kant. Le concept kantien d'organisation pose d'abord et avant tout la question générale d'une finalité appartenant à la nature. Le corps vivant organisé aurait donc pu mettre en cause les tranquilles catégories du phénomène kantien : la nature nous oblige à de tout autres questions. Mais il n'en a rien été : grandeur de Kant qui n'a pas permis à l'être organisé de troubler le tranquille face-à-face entre le sujet libre et l'objet déterminé. Place sera faite à cet être, toute sa place même, mais dans la *Critique du Jugement*, comme ce qui constraint l'entendement à reconnaître ses limites, non comme ce qui nous impose de chercher à prêter aux vivants l'attention qui (leur) convient, ou qui leur est due. Joli coup pervers qui traduit précisément le type de pouvoir que Whitehead cherchera à ôter à la philosophie : transformer le refus d'une obligation à penser en paradoxe traduisant les limites de la pensée. Ce que fait le philosophe chaque fois qu'il construit un système qui exclut des faits évidents, quitte ensuite à faire de ce qui a été exclu le signe d'un mystère devant lequel la raison doit s'incliner.

Whitehead, bientôt, va traverser l'océan, et en terre américaine il se donnera – osera se donner ? – les moyens de devenir ce qu'il s'était, en Angleterre, donné pour défi de ne pas être : métaphysicien. Nulle contradiction à cela, car la métaphysique qu'il voulait éviter était celle que l'on fait sans le vouloir – lorsque l'on demande à la nature d'expliquer la connaissance – ou sans accepter ce à quoi cela engage – lorsque l'on fait intervenir « l'esprit » pour renvoyer aux apparences ce qui n'entre pas dans la définition que l'on s'est donnée de la nature. Lorsque Whitehead se fera métaphysicien, ni la nature ni l'esprit ne subsisteront, et la connaissance ne sera plus l'ultime. Il ne s'agira plus de construire une nature à laquelle puisse appartenir cette fleur que je perçois comme rouge ou dont je reconnaissais l'odeur, mais un monde où vibre cette jouissance : « comme elle sent bon ».

On peut penser que Whitehead, en 1920, ne soupçonne pas l'aventure au seuil de laquelle il se tient. Nul n'en sait rien car n'existe nulle trace de ses sentiments à cet égard. Reste que l'opération de lecture que j'ai tentée ne correspond certainement pas à l'effet qu'a eu *Concept of Nature* sur ses lecteurs contemporains. J'ai accentué

la liberté toute mathématique avec laquelle Whitehead définit le problème de la nature, alors que pour beaucoup de lecteurs sans doute les deux sources qu'il privilégie, la physique mathématique et l'expérience sensible, étaient les deux pôles normaux du problème. Et ils le sont d'ailleurs toujours pour beaucoup. Rappelons ce triste produit exporté des États-Unis, le *mind-body problem* (je lui conserve son appellation d'origine), et les pauvres controverses à propos de la question de savoir si les *qualia*, les qualités sensibles, transcendent ou non l'explication neuronale du fonctionnement cérébral. J'ai choisi d'exhiber le geste de Whitehead, la manière dont il a décidé, dès le départ, de vider de leur contenu ce genre de questions et a campé, en conséquence, le concept de nature sur le fil de la bifurcation qui piège le penseur dès qu'il tente de l'approcher depuis un versant ou depuis l'autre. Ce faisant, j'ai présenté *Concept of Nature* comme le début d'une aventure, et j'ai mis cette aventure sous le signe de l'audace mathématique : ne pas trouver de solution bricolée, qui serait évaluée selon sa plausibilité ou sa capacité à donner aux différentes parties un minimum de satisfaction, mais prendre un problème au corps à corps, et aller aussi loin que ce problème l'exigera. En l'occurrence accepter pleinement et sans restriction « ce que nous sommes instinctivement portés à croire », mais sans tenter de prolonger, de fonder ou de généraliser les justifications ou les interprétations que nous donnons à cet « instinct » : en énonçant ce qu'il requiert sur le mode du risque, sans norme ni garantie. Mise en aventure et non jugement.

C'est pourquoi au thème de l'instinct répondent, discrètement mais nécessairement, des références dispersées à cette autre aventure que nous nommons l'évolution biologique. Ces références ne signifient pas du tout, on l'aura compris, que Whitehead serait « naïvement » darwinien ou sélectiviste, c'est-à-dire que l'adaptation serait l'explication en dernière instance de ce que nous percevons et, pourquoi pas, de ce que nous connaissons. L'intervention de l'évolution biologique dans l'argument de Whitehead annonce l'inscription qu'il proposera plus tard de son entreprise dans la succession de l'« événement William James ». Dès *Concept of Nature*, Whitehead adopte le pragmatisme comme méthode. Le pragmatisme est de fait la première, et pour le moment la seule, proposition philosophique à la hauteur de l'innovation darwinienne. Posant la question des idées et de leur vérité du point de vue non de leur justification rationnelle mais de leur vérification pratique, c'est-à-dire aussi, et même surtout, de la différence qu'elles font dans la pratique du penseur, le prag-

matisme ne se résout pas du tout à un quelconque utilitarisme. Bien au contraire, il ouvre la question de la détermination de l'indéterminé et de l'aventure des conséquences. C'est pourquoi il peut accueillir la notion d'évolution biologique sur un mode qui permet à celle-ci de résister à une dérive adaptationiste ou utilitariste, de s'inscrire dans une pensée de la création, création corrélée et toujours risquée de nouveauté et de valeur. « *Créationisme axiologique* », disait Félix Guattari dans *Chaosmose*.

Cependant, l'intervention de l'évolution biologique dans *Concept of Nature* répond à une nécessité propre du problème qui y engage Whitehead. Car prendre au sérieux, mettre sur un même plan tout ce dont nous avons l'expérience dans la perception, c'est également exhiber le caractère très restrictif de ce que la connaissance privilégié, sélectionne et abstrait dans la perception. C'est donc définir les cas sélectionnés comme favorables par le jugement intellectuel – dans ce cas-ci, je peux sans conteste dire ce que je perçois – comme les moins fiables, ceux qui obscurcissent le plus efficacement les généralités qui importent pour la construction du concept de nature. Mais, et c'est ici le point décisif, la menace de confusion entre ce que favorise le jugement intellectuel et ce qui importe à la construction du concept de nature n'entraîne aucun jugement critique sur la clarté, aucune dénonciation. La clarté n'est pas aliénation, séparation d'avec ce qui importe en général : seulement d'avec ce qui importe au problème posé par Whitehead. Ce qui est « clairement privilégié », ce qui est saisi, stabilisé par la perception sensible, importe en général. La clarté traduit donc la réussite, relative mais significative, d'une prise, d'une fabrique du corps percevant, en tant que création risquée. Les objets qui font repère, qui sont élus et stabilisés comme « ce que » nous percevons, ne témoignent pas de manière fiable à propos de ce qu'est la nature, mais ils témoignent pour la nature, à travers le caractère relativement judicieux du choix dont ils procèdent. Judicieux et non justifié : la nature n'explique ni ne justifie rien, mais elle est pragmatiquement impliquée dans les conséquences qui vérifient ou non le caractère remarquable ou important d'un repère ou d'une généralisation, la convenance d'un type d'attention. La perception implique le risque de faire confiance en ce qui est perçu, une confiance dont les conséquences pratiques peuvent entraîner la peine de mort pour impertinence.

La pensée de l'évolution, ici, ne mène donc pas au relativisme désenchanté, qui dirait le caractère arbitraire de nos choix et de nos valeurs, mais à la double affirmation du pluralisme et du lien.

L'ensemble clair-confus des objets que nous reconnaissions fait lien entre la nature et l'esprit puisqu'il livre à la connaissance ses matériaux. Ce lien n'est déductible d'aucune généralité préexistante car il ne témoigne pour la nature qu'à travers les risques de sa propre vérification. Et il ne donne à la connaissance le pouvoir de déduire que dans la mesure où cette déduction à son tour réussit, prolonge ou renouvelle la réussite relative à laquelle l'être connaissant lui-même doit son existence.

Pourquoi avons-nous fait bifurquer la nature ? Dans *Science and the Modern World*, cette question recevra un nom : « *the fallacy of misplaced concreteness* », l'erreur du concret mal placé. Et l'on retrouvera également l'humour pragmatique qui permet d'échapper à la dénonciation critique. L'erreur est d'abord une exagération, une portée exagérée accordée à un incontestable succès.

L'avantage de restreindre son attention à un groupe défini d'abstractions est que vous restreignez vos pensées à des choses claires et bien définies, avec des relations claires et bien définies. En conséquence, si vous avez la tête logique, vous êtes en mesure de déduire un ensemble varié de conclusions à propos des relations entre ces entités abstraites. De plus, si les abstractions sont bien fondées, c'est-à-dire si elles ne font pas abstraction de tout ce qui est important dans l'expérience, la pensée scientifique qui se restreint à ces abstractions arrivera à un ensemble varié de vérités importantes se rapportant à notre expérience de la nature. Nous connaissons tous ces intellects clairs et tranchants, inébranlablement enfermés dans une dure coquille d'abstractions. Ils vous imposent leurs abstractions par la pure et simple emprise de leur personnalité. (SMW, 58/77-78)

In cauda, non pas le venin mais l'humour : le pouvoir de l'abstraction n'a rien d'abstrait. La froideur logique des déductions a toujours pour ingrédient, si elle prête à la pouvoirs d'expliquer, la poignante volonté de convaincre.

Science and the Modern World : un étrange livre

Avec *Science and the Modern World* le lecteur va être exposé à des difficultés que ne présentait pas *Concept of Nature*. Et d'abord à la difficulté de saisir l'objet même de ce livre.

Apparemment, il s'agit d'une œuvre appartenant au registre de l'histoire des idées, ou des civilisations. C'est en tout cas ce que l'on peut penser à la lecture des énoncés qui ouvrent le livre et qui le closent.

Le progrès de la civilisation n'est pas un mouvement uniforme vers le mieux. Peut-être a-t-il cet aspect si on le représente à une échelle suffisamment grande. Mais ce type de vision large dissimule les détails dont dépend notre compréhension du processus. (SMW, 1/17)

La morale de l'histoire est le pouvoir de la raison, son influence décisive dans la vie de l'humanité. Les grands conquérants, d'Alexandre à César, et de César à Napoléon, ont profondément influencé la vie des générations qui ont suivi. Mais l'effet total de cette influence est réduit à l'insignifiance si on le compare à la transformation radicale des habitudes et des mentalités humaines produite par la longue lignée des penseurs depuis Thalès jusqu'à aujourd'hui, des hommes qui, individuellement, n'avaient pas de pouvoir mais qui, en fin de compte, sont ceux qui dirigent le monde. (SMW, 208/240)

Whitehead présente donc son livre sinon comme une histoire, en tout cas comme une méditation sur l'histoire de la civilisation occidentale. Et à la conclusion du livre apparaît ce à quoi faisaient allusion ces « détails » dissimulés par une vision à grande échelle : il s'agissait de l'influence disproportionnée d'une lignée de penseurs pourtant dépourvus de pouvoir. Ce qui suscite évidemment une légère inquiétude de la part du lecteur soupçonneux. Incontestablement, Whitehead, mathématicien-philosophe, doit être situé dans cette lignée. Selon la manière dont il analysera l'influence de ses précurseurs dépend la manière dont il envisage la sienne, et souvent,

lorsque l'on explicite la manière dont, de par les termes de son analyse, un philosophe se situe lui-même, on arrive à la trivialité d'un récit de progrès : l'histoire comme long chemin menant vers « moi » (ou nous, lorsque l'auteur se permet de parler au nom de son époque). Bergson lui-même tombe dans ce piège, puisque l'intuition dont il est le philosophe accomplit le haut fait de renouer l'intelligence, dont la longue lignée des philosophes permet d'expliciter la puissance et les excès, avec l'instinct, dont la longue lignée des insectes et des parasites permet d'expliciter la perfection et la fermeture.

Si le récit de Whitehead se distingue de bien d'autres méditations sur le progrès de la civilisation, c'est précisément parce que, comme il l'explicitera pleinement dans *Adventures of Ideas*, ce qui l'intéresse n'est pas le grand récit d'une révélation progressive de la vérité de l'histoire, qui fait immanquablement de l'Occident la tête pensante de l'humanité. Ce qui l'intéresse est « une aventure de la raison », et c'est cette aventure qui crée son sujet. La raison est donc définie comme ce qui s'aventure au cours de cette histoire. En d'autres termes, ce qui est recherché n'est pas une définition de la raison mais une description particulière du processus historique qui exhibe comme l'un de ses enjeux ce que nous appelons « raison ». Et c'est de ce processus que dépend aussi la signification de cette « direction » que la longue lignée des penseurs, de Thalès à Whitehead, a imprimée au monde.

En l'occurrence, si Alexandre, César ou Napoléon sont vainqueurs d'ennemis identifiables, force contre force, c'est la victoire fort peu héroïque de la persuasion sur la force que décrira en 1933 l'aventure des idées whiteheadiennes. Le pouvoir de l'idée doit s'y dire suggestion plutôt que vérité, car, comme ce que nous appelons suggestion, il passe par des chemins qui n'ont pas grand-chose à voir avec la déduction, le raisonnement, la nécessité logique ou le principe de réalité. Ce qui fut à l'origine idéal extravagant, porté par une pensée visionnaire, par un individu dénué de pouvoir social ou politique, est devenu « habitude » ou « routine », stabilisée par des institutions, des lois, des règlements professionnels. Si les idéaux triomphent, c'est donc sans gloire ou éclat, par l'ensemble des pratiques qu'inventent certes les hommes, mais qui les fabriquent aussi en retour, créant l'environnement social moyen à partir duquel de nouveaux risques, de nouvelles expérimentations avec les idées deviennent possibles.

Le grand exemple de Whitehead, dans *Adventures of Ideas*, est la parfaite non-plausibilité de la parole de Jésus appelant, au sein d'une

civilisation qui reposait sur l'esclavage, les hommes à se reconnaître les uns les autres comme enfants de Dieu. L'histoire qui nous fabrique aujourd'hui « respectueux des droits de l'homme » au nom desquels l'esclavage peut être condamné de façon routinière a eu pour ingrédient l'idéal chrétien, mais elle constitue aussi une trahison de cet idéal : nous le savons aujourd'hui bien mieux encore que Whitehead, qui ne connaissait ni les systèmes de sécurité sociale assurant un minimum d'égalité pratique face à la maladie ou à la vieillesse, ni leur routine implacable. L'aventure continue, aurait-il dit : dans ce nouvel environnement social moyen, des idéaux jugés utopiques par les nouveaux gestionnaires traduiront la formulation nouvelle du problème : comment garantir sans assujettir... et exclure.

Cette conception « pragmatique » d'une histoire tissée par l'expérimentation avec les idées et les routines de l'habitude renvoie à une conviction, à une esthétique et à une morale bien plus anciennes chez Whitehead que son aventure philosophique. Elle transparaît d'ailleurs déjà dans les articles rassemblés sous le titre *The Aims of Education*. Et il est remarquable que les concepts créés par Whitehead dans *Process and Reality* n'aient pas contraint cette conception à de nouveaux risques mais lui aient seulement conféré une ampleur nouvelle avec l'apothéose de la quatrième partie, où la beauté, la vérité, l'aventure et la paix acquièrent le pouvoir de définir toute civilisation.

C'est d'ailleurs une difficulté propre à la lecture de *Adventures of Ideas* : les concepts passent sans problème, comme redoulement quasi poétique de ce qui est raconté. Il est dès lors tentant de ne pas leur prêter attention, et de confondre ce qui est raconté avec une histoire des idées ou de la culture parmi d'autres : simplement plus grandiose, ou naïvement audacieuse, que la plupart. En revanche, il n'y a aucune tentation de ce genre avec *Science and the Modern World*. Ici, les concepts semblent faire irruption, rompant la narration, élargissant brutalement une perspective, imposant sans cesse au lecteur la question de savoir s'il a affaire à une poussée délirante ou à une pensée inspirée.

Décrivons, pour être plus concrète, les surprises que ce bien étrange livre réserve à son lecteur.

Dès le premier chapitre, Whitehead pose le problème de la foi en un ordre de la nature sans lequel l'essor des sciences modernes n'aurait pas été concevable. Suit une lecture assez originale de l'origine de ces sciences qui, on y reviendra, les met sous le signe d'une révolte historique contre la rationalité. Le lecteur, séduit par cette

originalité, est pourtant prêt, comme beaucoup de scientifiques, à faire de la foi en l'ordre de la nature un simple adjvant psychologique, une simple vision garantissant la légitimité de leur quête – la réalité est déterministe, ou causale, ou écrite en caractères mathématiques. Mais, à la fin du chapitre, Whitehead va soudain déployer tout ce que cette foi, implicitement, requiert : lui donner un sens non psychologique est le « cahier des charges » pour sa propre entreprise.

Il est impossible de se séparer de sa propre ombre. Faire l'expérience de cette foi, c'est savoir qu'étant nous-mêmes nous sommes plus que nous-mêmes : savoir que notre expérience, aussi confuse et fragmentaire qu'elle soit, sonde pourtant les plus grandes profondeurs de la réalité : savoir que des détails dispersés exigent, ne serait-ce que pour être eux-mêmes, de trouver leur place dans un système des choses : savoir que ce système inclut l'harmonie de la rationalité logique et l'harmonie de l'accomplissement esthétique : savoir que, alors que l'harmonie de la logique domine l'univers comme une nécessité implacable, l'harmonie esthétique se tient devant lui comme un idéal vivant, conférant au flux général sa forme de progrès accidenté vers des questions plus précises, plus subtiles. (SMW, 18/36)

La succession des « deux points » marque l'équivalence des propositions, dont chacune semble pourtant plus stupéfiante que la précédente. Whitehead n'a rien fait d'autre qu'expliciter le « faire confiance » du scientifique, et surtout du praticien des sciences théorico-expérimentales, mais il l'a explicité de manière complète. Alors que le scientifique s'exprime souvent comme si l'ordre en lequel il a foi était déjà là, à l'attendre, ce qu'il « découvre » est inséparable de son ombre, de sa propre présence dans le paysage qu'il décrit. L'harmonie logique qu'il célèbre a requis, pour advenir, un idéal vivant d'harmonie esthétique sans lequel jamais les « détails dispersés » ne seraient devenus eux-mêmes en trouvant leur place logique. Whitehead s'est donc borné à expliciter cet idéal vivant, sans lequel le scientifique ne se casserait pas la tête sur un détail qui résiste, n'attendrait pas de ses énoncés qu'ils soient capables de prévoir le résultat d'une expérience nouvelle, ni non plus que sa théorie, convenablement formulée après un parcours accidenté, en vienne à exhiber une forme de beauté et de simplicité sans laquelle il ne sera pas satisfait. Mais le lecteur non préparé pourra bel et bien conclure que l'auteur n'est pas seulement original mais doté d'une solide verve poétique.

D'autres surprises attendent notre lecteur. Il se rendra compte, par exemple, que Whitehead ne se tient jamais très longtemps à la nar-

ration historique. Ainsi, au cours du chapitre IV, alors qu'on pouvait penser avoir affaire à une intéressante appréciation des réussites pratiques marquant le XVIII^e siècle, de l'invention du gouvernement parlementaire anglais à celle de la machine à vapeur, le récit s'arrête abruptement. On apprend soudain (p. 64/84) que l'espace et le temps ont en commun deux caractères, « séparatif » et « préhensif ». Pendant quelques paragraphes le lecteur tentera de suivre l'élaboration de ce que signifie une unité préhensive de volume, mais cette analyse, tout à coup qualifiée de faussement simple parce qu'elle induit l'idée que l'espace-temps est une entité auto-subsistante, indépendante de la perception, s'interrompt à son tour. Et Whitehead se tourne vers l'évêque Berkeley, pour lui demander ce qu'est la perception. Il accepte, semble-t-il, la réponse... mais à une simple substitution près : là où Berkeley parle d'esprit, lui va parler de processus d'unification préhensive, et le généraliser à tout ce qui existe...

Ici, le lecteur un tant soit peu familier de l'histoire de la philosophie (je n'ose penser ce que sont devenus les autres) est pris d'un léger vertige. S'adresser à Berkeley pour résister à un espace-temps « tout fait », auto-subsistant, c'est s'adresser à celui qui a affirmé que « être c'est être perçu ». On pouvait donc s'attendre à ce que soit mis en suspens l'ensemble des notions impliquant une réalité « indépendante de la perception ». Or, Whitehead vient de transformer « être perçu » en modèle à partir duquel penser cette réalité ! Un auteur original et poétique, sans doute, mais également doté d'une étrange forme d'humour...

Le lecteur de plus en plus ébahi peut certes s'accrocher, quitte à procéder à une lecture sélective. Parvenu aux chapitres X (« Abstraction ») et XI (« God »), toute possibilité de sélection s'effondre pourtant : l'histoire des idées a bel et bien fait place à une construction métaphysique, et une construction qui semble, qui plus est, requérir une référence à Dieu comme « base » (*ground*) de toute limitation. Notre lecteur risque bien alors d'abandonner *Science and the Modern World* : originalité, poésie et humour peut-être, délice certainement.

Ce que je viens de décrire fut en fait ma première expérience de lecture whiteheadienne, il y a des années. En d'autres termes, cette lecture fut un échec. Plus tard, ayant compris que Whitehead n'était pas un historien des idées susceptible de poussées délirantes mais un métaphysicien, j'en suis venue à une « non-lecture » de *Science and the Modern World*, situant ce livre, comme Whitehead lui-même semblait y inviter dans la préface à *Adventures of Ideas*, dans une

continuité. *Science and the Modern World, Process and Reality* et *Adventures of Ideas*, écrit Whitehead, expriment tous, mais de manière complémentaire, selon des angles différents, une même manière de comprendre la nature des choses. J'acceptais donc l'idée que ces trois livres avaient le même auteur, choisissant, selon les circonstances, de faire état de ses idées selon tel ou tel mode. « Non-lecture » : la bizarrerie du mode de composition ne comptait plus puisque de toute façon je « savais » ce que Whitehead voulait dire, ce qu'il disait d'ailleurs beaucoup plus explicitement dans *Process and Reality*.

C'est alors, au début des années 80, que j'ai entendu pour la première fois Lewis Ford présenter les résultats de ses travaux, travaux sans lesquels jamais, je crois, je n'aurais envisagé de tenter le présent essai. Selon Ford, *Science and the Modern World* (comme plus tard *Process and Reality*) serait issu d'un véritable travail de montage. Et cela non pas seulement au sens où certains chapitres proviennent non des conférences Lowell, dont le livre constitue officiellement la publication, mais d'autres conférences (les chapitres sur les mathématiques et sur la science et la religion). Il faudrait lire les deux chapitres, sur l'abstraction et sur Dieu, ainsi que ce que Whitehead appelle dans sa préface quelques « légères » amplifications insérées dans d'autres chapitres, comme s'ils avaient été écrits par « un autre auteur », introduisant des idées que le premier n'avait ni ne prévoyait. Ce que confirme l'examen des notes prises au cours de Whitehead à Harvard par un de ses étudiants : comme on le verra le moment venu, on peut y suivre « en direct » une mutation radicale intervenue en avril 1925, deux mois après les conférences Lowell.

Le grand livre de Lewis Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, va constituer une référence permanente de ma lecture. Celle-ci prend donc parti sans équivoque au sein de la controverse qui divise aujourd'hui les philosophes whiteheadiens entre partisans de l'analyse dite « compositionnelle », ou « génétique », et partisans de l'analyse « systématique », selon laquelle un seul système serait, comme l'a écrit lui-même Whitehead, exprimé sous des modes divers par l'ensemble des livres « américains ». Mais mon problème n'est pas le même que celui de Ford : il n'est pas de reconstituer les strates différentes qui composent un livre – j'accepte les résultats de son analyse. Il est de faire exister ce Whitehead qui, en juin 1925, lorsqu'il signait sa préface à *Science and the Modern World*, savait ce qui venait de lui arriver et insistait néanmoins pour

que le lecteur accepte ce livre comme représentant un enchaînement de pensée unique (« *one train of thought* »).

Whitehead dissimulait-il la vérité ? Pensait-il que si l'on savait la mutation dont témoigne ce livre on lui demanderait de réécrire l'ensemble, ce qui l'ennuyait d'avance ? (Apparemment, Whitehead détestait s'ennuyer.) Ou bien, sans d'ailleurs exclure cette première hypothèse, ne peut-on entendre que, en effet, il s'agit malgré tout d'un enchaînement unique de pensée ? Whitehead n'aurait alors dit rien que la vérité, même s'il ne disait pas toute la vérité.

Whitehead était mathématicien, je ne me lasserai pas de le souligner. Ma lecture de *Concept of Nature* a tenté de montrer un mathématicien engagé par la définition du problème qu'il se donne. Ma lecture de *Science and the Modern World* va tenter de faire vivre un mathématicien cherchant comment poser un problème, et apprenant de son problème ce à quoi celui-ci oblige. Un enchaînement unique, soit, car le problème est un en ce qu'il renvoie à un impératif unique, son « avoir à penser ». Mais ce caractère unique ne contredit pas la possibilité de mutations brutales quant à la formulation de ce qu'est ce problème relativement à la construction de ses possibilités de solution.

Un philosophe ne cesse pas de remanier ses concepts, et même d'en changer [...]. (QPh, 26-27) Un concept est privé de sens tant qu'il ne se raccorde pas à d'autres concepts, et n'est pas rattaché à un problème qu'il résout ou contribue à résoudre. (QPh, 76) On construit des problèmes et des solutions dont on peut dire « Manqué... Réussi... », mais seulement au fur et à mesure et suivant leurs coadaptations. (QPh, 79)

Le mode de lecture que je me propose d'adopter implique une mise en scène active, la création de distinctions explicites là où, comme Ford l'a montré, Whitehead procédait dans l'indifférence la plus radicale, faisant coexister ce que je ferai exister comme distinct. Une manière de préciser ce contraste serait de dire que Whitehead semble avoir tenté d'induire une transformation de son lecteur par le montage d'une espèce de « spectacle total » : il aurait fait confiance aux transitions brutales et aux coexistences inattendues pour opérer une déstabilisation de toutes les habitudes qu'il s'agissait de surmonter, une mise délibérée de la pensée hors de ses sillons. Ma lecture s'adresse, quant à elle, au créateur de ce spectacle. Et peut-être tient-elle à ce que l'échec de ma première lecture signifie que j'ai résisté au spectacle lui-même, et que, en tout état de cause, je n'ai pas été la seule à le faire. Du point de vue de l'effet recherché,

il faut dire que Whitehead a « raté », et ma lecture tente d'en tirer les conséquences.

Cependant, cette lecture traduit également un fait obstiné et irréductible : au moment où j'apprenais à lire Whitehead, j'apprenais également à habiter l'« image de la pensée » que fait exister Gilles Deleuze dans *Différence et Répétition*. J'ai donc dès le départ pensé Deleuze avec Whitehead et Whitehead avec Deleuze, deux explorations distinctes et inséparables. Mais deux explorations qui ont fait pour moi de la découverte effectuée par Lewis Ford tout autre chose qu'une utile mise au point : ce que Ford avait découvert avait déjà été décrit par Deleuze, et inversement ce que Deleuze décrivait avait été vécu par le Whitehead de Lewis Ford.

Les problèmes ou les Idées émanent d'impératifs d'aventure ou d'événements qui se présentent comme des questions. C'est pourquoi les problèmes ne sont pas séparables d'un pouvoir décisoire, d'un fiat, qui fait de nous, quand il nous traverse, des êtres semi-divins. Le mathématicien ne se dit-il pas déjà de la race des dieux ? Dans les deux procédés fondamentaux de l'adjonction et de la condensation s'exerce, au plus haut point, ce pouvoir de décision, fondé dans la nature des problèmes à résoudre, puisque c'est toujours par rapport à un corps idéal ajouté par le mathématicien qu'une équation se trouve ou non réductible. (DR, 255)

Si ma lecture de *Science and the Modern World* ne « rate » pas, les termes énigmatiques d'adjonction et de condensation deviendront vivants pour le lecteur, et s'ils deviennent vivants, ce que Whitehead cherchait à faire passer sera passé par d'autres moyens. À titre non plus de pari de lecture mais d'engagement de lecture, j'en propose ici une première présentation.

Adjonction – Deleuze s'inspire de la méthode de résolution des équations algébriques inaugurée par Abel puis Galois. Deviennent cas particuliers, des équations algébriques telles que « $3x + 5 = 14$ », par exemple, qui capturent les traits du problème de telle sorte que celui-ci s'explique en tant que susceptible « en lui-même » de livrer l'information qui manque, en l'occurrence la solution « $x = 3$ ». Dans le cas général, il s'agit de compléter le problème en lui adjoignant des éléments, des dimensions, des attendus qui n'appartiennent pas à sa formulation initiale (tel le « douzième chameau » de mon introduction...). Le « corps idéal » qui doit être adjoint signifie que la solution ne correspond plus à une information contenue implicitement dans la situation et qu'il suffirait d'expliciter. Il peut être dit « idéal » parce qu'il désigne l'« idée », l'impératif du problème à

résoudre, qui intervient explicitement dans la nouvelle formulation conférée au problème. Il traduit donc l'apprentissage de ce à quoi oblige la solution. Le mathématicien travaillant en même temps la formulation du problème et la détermination du chemin qui mènera à sa solution ne se borne pas à organiser la description d'une situation : l'adjonction le désigne comme créateur, elle interdit que ce mathématicien sépare le « fait », « le problème a trouvé sa solution », de son ombre à lui, mathématicien, dont l'intervention confiante – le problème doit avoir une solution – a créé le chemin vers cette solution.

Entre les premières lignes de *Science and the Modern World* et les deux chapitres ajoutés par Whitehead après avril 1925, plus les petites « amplifications » insérées dans d'autres chapitres, l'enchaînement de pensée peut dès lors en effet être dit « unique », répondant d'ailleurs à une situation problématique plus que probablement méditée par Whitehead longtemps avant sa traversée vers l'Amérique. Si l'on admet que le problème ne dictait pas sa solution, les « ajouts » marquent cependant un point tournant, celui où Whitehead « décide » : décide que la démarche d'explicitation à laquelle il se fiait est insuffisante, et se décide à construire ce qu'exige la solution. C'est alors, et seulement alors, qu'il s'engage dans une création de concepts qui vont faire de lui le plus audacieux des penseurs spéculatifs du XX^e siècle.

Condensation – Deleuze s'inspire du *Clio* de Charles Péguy : une difficulté à laquelle on se heurtait passe soudain par un point de résolution quasi physique au sens des points critiques de la physique, condensation, fusion, etc. Comme un liquide condense brutalement, la possibilité d'un chemin de solution éclate et c'est tant la pensée que la manière dont se présentait ce qui était à penser qui, d'un seul coup, s'entre-déterminent en un nouveau commencement de monde. Nouveau commencement et non pas illumination, et non pas évidence nouvelle instantanée. Tout (re)-commence car la difficulté, devenue principe de solution, va obliger à repartir de ce qui semblait acquis de manière stable, et c'est ce parcours qui décidera finalement de ce qu'exigeait le principe.

Et tout va recommencer en effet. Dans *Process and Reality*. Car dans ce cas, les strates de composition ne concerteront plus seulement des chapitres ou des paragraphes, mais parfois des phrases qui, d'être insérées, font muter le sens du paragraphe. Il ne s'agira plus d'un étrange livre, mais d'un livre labyrinthe, un livre dont on ne sait plus s'il a un auteur ou si ce n'est pas lui, plutôt, qui a fabriqué

son auteur, dans un corps à corps incessant entre ce qui a été écrit et ce à quoi va obliger ce qui a été écrit. Whitehead a été « traversé » par une « décision », un « *fiat* », qui a redéfini le penseur et le problème, tous deux soumis à un enchaînement de questions qui n'appartiennent plus désormais ni à l'un ni à l'autre.

Les questions sont des impératifs, ou plutôt les questions expriment le rapport des problèmes avec les impératifs dont ils procèdent. Faut-il prendre l'exemple de la police pour manifester la nature impérative des questions ? « C'est moi qui pose les questions », mais en vérité c'est déjà le moi dissous du questionné qui parle à travers son bourreau. (DR, 255)

L'engagement de lecture est pris, il reste à y répondre. Et d'abord à éviter d'aller droit au *fiat* de Whitehead. Il faut commencer par explorer la formulation initiale du problème, en l'occurrence la pensée de l'organisme que Whitehead entendait proposer, puisque c'est elle qui doit appeler l'adjonction à travers l'écart discordant entre la possibilité de solution perçue et les moyens de la construire. Et avant cela encore, percevoir quelque chose de l'impératif dont procède l'aventure de Whitehead : le « faire confiance » qui lui a permis de créer l'époque moderne, c'est-à-dire son époque, comme domaine d'expérimentation.

Une nouvelle époque ?

Dans une génération qui a vu la guerre de Trente Ans et se souvient d'Albe aux Pays-Bas, la pire chose qui soit arrivée aux hommes de sciences est que Galilée a subi une détention honorable et une douce réprimande avant de mourir tranquillement dans son lit. (SMW, 2/18)

Un certain ton est donné, l'histoire de ce que nous appelons la rationalité moderne ne sera pas mise sous le signe de l'héroïsme. Galilée a eu beau monter, avec quelque arrogance, à l'assaut de la forteresse romaine, ce n'est pas à titre de martyr faisant rupture qu'il figurera dans le récit, bien plutôt comme annonciateur d'un changement de mentalité.

Ce coloris nouveau qui est celui des esprits modernes est un intérêt vénétement et passionné pour la relation entre les principes généraux et les faits irréductibles et obstinés. Partout dans le monde et de tout temps il y a eu des praticiens absorbés par les « faits irréductibles et obstinés » ; partout dans le monde et de tout temps, il y a eu des hommes de tempérament philosophique absorbés par la mise en relation de principes généraux. C'est la conjonction entre l'intérêt passionné pour le détail des faits et l'amour tout aussi passionné pour la généralisation abstraite qui constitue une nouveauté propre à notre société. (SMW, 3/19)

L'événement multiple et enchevêtré que constitue « l'apparition de l'esprit moderne » a bien sûr fait couler des litres et des litres d'encre, et chaque analyse, chaque mise en récit, chaque mise en pensée, est inséparable du diagnostic porté par l'auteur sur le monde où il vit, depuis la grande chanson du progrès, du moment décisif où l'Homme sort de l'obscurité, jusqu'aux imprécations prophétiques à l'encontre de la technique, du calcul ou de la raison. Le récit de Whitehead n'est certes pas plus vérifique qu'un autre, mais il est original en ce qu'il ne s'agit pour lui ni de célébrer ni de dénoncer. Whitehead pensait vivre à un moment charnière, il pensait faire le récit d'une époque en train de basculer dans le passé. En quoi il a

certes eu tort, car ce qu'il décrit constitue aujourd'hui encore le mode dominant de pensée. Mais c'est précisément cet optimisme, factuellement injustifié, qui donne son actualité à sa prose : le lecteur d'aujourd'hui peut partager sinon l'optimisme en tout cas le diagnostic. Et ce diagnostic même fabrique une forme d'optimisme « non factuel », la possibilité de respirer, de rire, de séparer la crainte bien justifiée que peut nous inspirer notre histoire de tout redoublement faisant de cette histoire l'attendu d'un jugement. Une très mauvaise histoire, peut-être, mais sans plus.

En tout état de cause une histoire étonnante. Whitehead n'a pas pour but de juger mais de secouer nos routines de jugement, et notamment celles qui mettent en scène « un esprit moderne » en accord avec lui-même. Un accord censé se manifester notamment par la convergence entre le progrès des sciences et le tour nouveau pris par la philosophie : le monde doit être défini désormais en termes de connaissance possible, et le « *cosmos* », ce que l'on n'apprend pas à déchiffrer sans apprendre à y habiter, doit être renvoyé au magasin des illusions. Ainsi, dès le premier chapitre, est souligné à loisir le fait que les philosophies dominantes des sciences n'ont pas été, et ne sont toujours pas le moins du monde, partie prenante de l'aventure de ces sciences qu'elles prétendent pourtant comprendre, voire même fonder. Scientifiques et philosophes modernes témoignent certes tous aussi bien pour l'autorité nouvelle des faits, mais sur un mode antagoniste.

David Hume est, à cet égard, paradigmatic. Ne prétend-il pas, à sa plus grande satisfaction, que le lien entre cause et effet ne peut être qu'arbitraire puisque aucun fait ne peut l'établir ? Il disqualifie ce faisant la foi dont témoignent les scientifiques en un ordre de la nature qu'il leur appartiendrait de déchiffrer. Certes, reconnaît Whitehead, quelques aspects de la doctrine de Hume ont été repris verbalement par certains hommes de science, mais, nous le savons déjà, pour lui, les mots ne comptent pas. Ce qui importe est que

[...] la foi scientifique a été à la hauteur des circonstances et a tacitement déplacé la montagne philosophique. (SMW, 4/21)

La pertinence de la proposition de Whitehead, assez choquante pour ceux qui mettent l'esprit critique du côté de la science, est bien entendu partielle. Elle ne concerne que les scientifiques « réalistes », non ceux qui se bornent – je pense à bien des spécialistes des sciences dites humaines ou sociales – à repérer ou construire des régularités en se faisant gloire de ne pas aller au-delà. Et elle ne concerne que les philosophes critiques, qu'ils soient descendants de Hume ou

qu'ils aient été, comme Kant, réveillés par Hume de leur sommeil dogmatique. Mais ce sont également ces philosophes qui ont fait leur affaire de la promotion de la rationalité dite moderne. Et la manière dont ils l'ont promue est bel et bien, aujourd'hui encore, susceptible de susciter chez des scientifiques la réaction décrite par Whitehead. Écoutons Steven Weinberg, l'un de ces physiciens qui rêvent aujourd'hui à une « théorie finale », clôturant la recherche des lois de la nature et s'imposant comme point de départ pour toute question rationnelle à propos de tout ce qui existe :

Ludwig Wittgenstein, qui niait jusqu'à la possibilité d'expliquer le moindre fait par référence à un autre, affirmait que « à la base de toute la conception moderne du monde gît l'illusion que les prétendues lois de la nature sont les explications des phénomènes naturels ». De telles mises en garde me laissent froid. Dire à un physicien que les lois de la nature ne sont pas des explications des phénomènes naturels, c'est dire à un tigre en quête de proie que toute chair est herbe. Que nous autres scientifiques ne sachions pas énoncer sur un mode qui recueillerait l'approbation des philosophes ce que nous faisons quand nous cherchons des explications scientifiques ne signifie pas que nous nous livrions à une tâche vaine. Les philosophes professionnels pourraient nous aider à comprendre ce que nous faisons mais, avec ou sans eux, nous continuerons à le faire. (DFT, 21-22)

Pour Whitehead, le conflit est moderne en ce qu'il oppose deux types de protagonistes réunis par le respect des « faits », les philosophes, qui veillent à ce qu'on ne demande pas aux faits plus que ce qu'ils peuvent donner, et les scientifiques, qui entreprennent de leur demander de s'expliquer, d'expliquer la réalité, voire même la réalité ultime. Et ce conflit met la modernité sous le signe non d'une histoire progressive, mais d'une révolte. « Révolte historique » contre le rationalisme médiéval par rapport auquel les faits, « obstinés, irréductibles », sont devenus une arme. Le fait historique est que la science moderne répudie la philosophie sans pour autant répudier la confiance en un ordre du monde à déchiffrer, alors que les philosophes modernes, eux, sont voués à répudier cette confiance qu'ils associent à un passé non critique, et à miser sur l'esprit individuel, à qui seul peuvent être demandés des comptes quant au bien-fondé des raisons associées à un ordre, quel qu'il soit.

Ainsi, l'évolution de la pensée au XVII^e siècle s'est solidarisée avec un sens accentué de la personnalité individuelle qui dérivait du Moyen Âge. Nous voyons Descartes camper sur ce que sa philoso-

phie lui garantit, son propre esprit en tant que référence ultime, pour poser la question de ses relations à ce que sa science suppose être la matière au sens ultime – exemplifiée dans la « Seconde méditation » par le corps humain et un morceau de cire. Comme avec le bâton d'Aaron et les serpents des magiciens, la seule question pour la philosophie est de savoir qui avale qui ; ou si, comme le pensait Descartes, ils vécurent ensemble, heureux. (SMW, 142-143/169)

L'époque moderne est donc mise sous le signe d'une difficulté récurrente, et non d'un progrès de la raison à interpréter. Mais cette difficulté n'aurait peut-être pas beaucoup d'importance si elle n'affectait que ces penseurs spécialisés que sont les scientifiques et les philosophes. Pour Whitehead, le vrai problème est que nous – et ce nous inclut tous ceux qui acceptent l'image d'une réalité régie par des lois – avons pris l'habitude de penser sur un mode incohérent.

Cette incohérence radicale à la base de la pensée moderne rend largement compte de ce qu'il y a d'hésitant, d'indécis dans notre civilisation. Ce serait aller trop loin que de dire qu'elle affole la pensée. Mais la pensée est affaiblie par cette incohérence qui se tapit dans ses arrières. Après tout, les gens du Moyen Âge cherchaient une excellence dont nous avons presque oublié l'existence. Ils se donnaient pour idéal d'accéder à une harmonie dans la compréhension. Nous nous contentons d'arrangements superficiels partant de points de départ différents et arbitraires. Ainsi, les entreprises produites par l'énergie individualiste des peuples européens presupposent que les actions physiques sont dirigées vers des causes finales. Mais la science mobilisée par leur développement est fondée sur une philosophie qui affirme la suprématie de la causalité physique et qui sépare la cause physique de toute finalité. Il est mal vu de s'attarder sur la contradiction absolue que cela implique. Elle constitue pourtant un fait, quelles que soient les circonlocutions dont on l'enrobera. (SMW, 76/97)

L'analyse de Whitehead est diagnostique, et le diagnostic tient toujours. Qu'il suffise de penser à l'ineptie des propositions auxquelles mène le postulat selon lequel la sélection darwinienne doit suffire à expliquer l'évolution des vivants parce qu'elle est ce qui fait barrage à l'irrationalité des causes finales. La transmission des gènes et leur sélection donnent sens à la seule manière d'accommoder nos « fins » avec un monde où règne la causalité physique. Au nom de cette « guerre sainte », l'ensemble des activités humaines se trouve sommé d'affirmer sa soumission à la logique sélective. Le dernier haut fait en la matière rapporte les capacités intellectuelles

et artistiques des humains, dont le problème est qu'elles apparaissent quelque peu démesurées par rapport aux stricts besoins de survie de ces mammifères, à la sélection sexuelle. Ce qui veut dire, quelles que soient les circonlocutions, que celui qui nous appelle à accepter cette sobre vérité est lui aussi au service de cela seul qui importe vraiment, la transmission de ses gènes. Il ne s'agit d'ailleurs pas de s'indigner à l'idée que sa fougue réponde à un projet de séduction, de copulation, de recrutement de véhicules aussi nombreux que possible pour ses propres gènes. Simplement de remarquer la pauvreté imaginative, la « pensée affaiblie » de ceux qui s'exposent sur un mode aussi délibéré au plus vieil argument de la philosophie, ce qu'on appelle la rétorsion et qui peut se dire : à titre d'essai, applique-toi à toi-même ce que tu dis de tous les autres.

Whitehead ne dénonce pas l'époque moderne, il en parle comme de quelque chose qui doit, et qui va, passer. Son diagnostic est aussi un pronostic. Il identifie la faiblesse, l'hésitation, la confusion que dissimulent les succès permettant d'identifier l'époque moderne à un progrès, mais faiblesse, hésitation et confusion sont décrites sur un mode qui affirme la confiance : l'aventure continue, l'incohérence est passagère, « époquale ».

La grande thèse de Whitehead dans *Science and the Modern World* est que les sciences peuvent jouer un rôle important dans ce changement d'époque. C'est pourquoi il peut s'agir, dans le même livre, de justifier, contre les philosophes, la foi des scientifiques quant à un ordre de la nature, et de mettre, contre les scientifiques, l'histoire des sciences modernes sous le signe de ce qu'il appelle « *the fallacy of misplaced concreteness* ». Un caractère concret a été « mal placé », conféré à des abstractions dont la réussite est celle de la physique moderne. Mais cette réussite elle-même est désormais, diagnostiquée Whitehead, entravée par ses propres abstractions. La matière des physiciens ne peut plus être comprise à partir du mouvement de masses susceptibles de « localisation simple » (instant sans épaisseur, point sans étendue).

À toute époque, les hypothèses d'une science s'effondrent lorsqu'elles exhibent les symptômes de l'état épicyclique dont l'astronomie fut sauvée au XVI^e siècle. La physique exhibe aujourd'hui de tels symptômes. (SMW, 135/163)

La référence à l'astronomie sauvée des épicycles désigne l'histoire qui va de Copernic à Kepler, plus de soixante ans après. Et c'est Kepler qui a peut-être franchi le pas le plus difficile, refusant les épicycles auxquels tous les astronomes avant lui, y inclus Copernic,

recouraient pour faire converger description mathématique et observation. Kepler a osé demander aux données observationnelles elles-mêmes le secret du mouvement planétaire.

Kepler entre bien mieux que Copernic ou Galilée dans la lignée de ces visionnaires dépourvus de pouvoir dont Whitehead a écrit que, en fin de compte, ils ont dirigé le monde. Il est impossible de savoir dans quelle mesure Whitehead a rapproché la physique quantique qu'il a vu naître, et qui, de son point de vue, « exhibe » des symptômes épicycliques, des systèmes pré-keplériens, tel celui de Copernic, qui conserva le postulat du mouvement circulaire, ou celui de Tycho Brahe, qui tenta à la fois de garder la Terre au centre et de faire tourner les planètes autour d'un Soleil tournant lui-même autour de la Terre. Mais le parallèle peut tenir (il a été proposé par Arthur Koestler, s'inspirant explicitement de Whitehead, dans *Les Somnambules*), et il est d'autant plus intéressant que l'ellipse keplérienne affirme une foi nouvelle en l'ordre de la nature. Non pas une foi dans le pouvoir des faits « en eux-mêmes », bruts et obstinés, mais en la possibilité qu'un examen détaillé des faits mène non à l'arbitraire mais à l'harmonie : « idéal vivant de l'harmonie esthétique ». Car c'est précisément cette foi que Whitehead va associer à la notion qu'il a mise au centre de *Science and the Modern World*, la notion d'organisme.

Le parallèle, pourtant, doit être mené avec précaution, car il faut distinguer la « foi » de Kepler et sa théorie, telle qu'en ont hérité les astronomes. La construction mathématique des ellipses planétaires répond à un domaine bien déterminé de données, celles de l'astronomie, que cette construction permet non seulement de reproduire mais d'organiser sur un mode intelligible et économique. En revanche, il vaut mieux parler, à propos de l'organisme, de « doctrine », de « pensée » ou de « philosophie ». L'organisme « en tant qu'expression complète du caractère de ce qui se produit » est, pour Whitehead, une notion « générique », ce qui signifie qu'il ne peut désigner aucun domaine de données privilégié. Les questions qui vont s'articuler autour de la notion d'organisme doivent concerner tous ceux qui s'intéressent à un aspect particulier de l'ordre de la nature, mais elles ne doivent pas se substituer à leurs questions spécifiques. Elles auront pour réussite de les obliger chacun à explorer cette spécificité et non, comme la « théorie matérialiste », à mutiler leurs questions.

On pourrait certes penser que la connotation biologique du terme choisi par Whitehead désigne un tel domaine, mais le privilège en question est stratégique : il tient à la situation particulière des scien-

ces du vivant. Celles-ci, pour Whitehead, offrent l'intéressante particularité d'avoir été handicapées plutôt que fécondées par ce qu'il appelle le « matérialisme scientifique », c'est-à-dire l'explication de tout changement en termes de changement de relations « externes » entre des êtres qui, eux-mêmes, ne changent pas. Ce handicap est même devenu pure et simple contradiction avec la doctrine moderne de l'évolution biologique, qui devrait suffire à imposer l'abandon du « matérialisme scientifique ».

L'étoffe première, la matière dont part une philosophie matérialiste, est incapable d'évoluer [...]. L'évolution, selon la théorie matérialiste, est réduite à n'être qu'un autre mot pour décrire le changement de relations externes entre des portions de la matière [...]. Il ne peut y avoir que du changement, sans but et sans progrès. Or, ce que vise la doctrine moderne est l'évolution d'organismes complexes à partir d'un état précédent où les organismes étaient moins complexes. La doctrine a donc un besoin criant d'une conception de l'organisme en tant que fondamental dans la nature. (SMW, 107/133)

Les ténors contemporains de la sélection darwinienne, je l'ai déjà souligné, font gloire à cette dernière d'assurer la compatibilité entre la « complexité du vivant » et une théorie « matérialiste », ou plus précisément « physicaliste », qui se borne à définir une telle complexité comme hautement improbable, renvoyant à la toute-puissance du tri sélectif. Whitehead n'a pas eu affaire à la pauvreté des propositions contemporaines, mais il savait que, en tout état de cause, l'explication sélective était vouée à substituer aux questions multiples qui se posent à ceux qui étudient les vivants une seule et même réponse monotone, « épicyclique » (en l'occurrence « adaptacioniste »). D'où le besoin criant d'un autre point de départ. Cependant, ce point de départ ne doit pas constituer une réponse directe au besoin criant : Whitehead n'est pas « vitaliste » au sens où il prétendrait savoir « ce qu'est » la vie, ce que signifient pour les vivants les notions de but et de progrès. Ce qui est demandé à la pensée de l'organisme ne sera pas une explication de la vie mais une caractérisation de l'ordre de la nature lui-même.

La première apparition, dans *Science and the Modern World*, de la référence à l'organisme ne concerne d'ailleurs pas la biologie mais la théorie quantique telle qu'elle avait été d'abord organisée autour du modèle d'atome dû à Niels Bohr. Ce modèle semble indiquer que l'électron – le voilà de nouveau – n'a pas un mouvement continu mais est susceptible d'occuper une série de positions discrètes dans

l'espace pendant des durées successives de temps. Tout se passe comme si la permanence de l'électron devait être comprise non comme permanence de quelque chose qui resterait « le même », mais comme permanence d'une structuration (*pattern*) qui se répéterait. Une telle interprétation rendrait en effet parfaitement normal que la description d'un mouvement continu, qui suppose une succession continue d'instants, ne convienne pas aux électrons qui orbitent autour du noyau dans l'atome quantique : l'électron « n'existe pas » en un instant donné. Ce qui existe « prend le temps » que requiert une vibration ou succession de contrastes. Et c'est alors qu'il décrit ce que serait un « système organisé de flux vibratoire d'énergie » que Whitehead parle soudain, sans le moindre avertissement, d'« organisme vibratoire ». Pour conclure abruptement son développement sur un mode aussi hyperbolique que déplacé (le chapitre concernait officiellement les mathématiques dans l'histoire de la pensée).

Le champ est désormais ouvert à l'introduction d'une nouvelle doctrine de l'organisme qui pourrait remplacer le matérialisme dont la science a encombré la philosophie depuis le XVII^e siècle [...]. Que le matérialisme scientifique soit évincé de la sorte ne pourrait manquer d'avoir, si cela arrivait, d'importantes conséquences dans tous les champs de pensée. (SMW, 36/55-56)

La mécanique quantique, faut-il le dire, n'a pas du tout emprunté la voie espérée par Whitehead. Pour celui-ci la description de l'atome quantique ne pouvait qu'annoncer un nouveau réalisme, puisque la science se doit de tenter d'élucider l'ordre de la nature, un réalisme qui abandonnerait la vision d'un monde décrit comme succession continue de configurations matérielles instantanées. La théorie quantique des Heisenberg, Born, Dirac et von Neumann va préserver la continuité et larguer le réalisme. Whitehead n'a jamais commenté, que je sache, ce tour pris par la physique. Mais tout indique qu'il aurait maintenu son jugement de 1925 à propos des symptômes épicycliques exhibés par la physique.

Il est important de souligner une nouvelle fois que Whitehead n'envisage pas de « théorie » qui permette de définir aussi bien l'organisme vibratoire (quantique) que l'organisme vivant. Sa proposition n'a pas l'ambition d'un point de vue unificateur comme l'ont proposé successivement les notions d'énergie, de système ou d'information. L'organisme ne désigne pas un objet de connaissance possible, il ne constitue pas une réponse autour de laquelle convergeraient les sciences, il est bien plutôt, on le verra, ce qui devrait

obliger à penser la divergence de leurs questions comme traduction des « valeurs vivantes » qui font l'ordre de la nature. Et la valeur vivante, ici, n'est autre que l'affirmation qui ne se sépare pas de sa propre ombre, qui affirme en même temps ce qu'elle a réussi à produire et l'idéal sans lequel cette réussite n'aurait pas été possible. En tant que telle, la pensée de l'organisme est évidemment elle-même valeur vivante, inséparable du projet d'articuler sur un mode enfin cohérent ce que l'époque moderne a opposé sur le mode de la contradiction. Dans le vocabulaire de *Concept of Nature*, l'organisme est ce qui empêchera la nature de bifurquer, ce qui articulera ce que la pensée moderne oppose : le sujet libre, se donnant des buts qui affirment la suprématie des causes finales, et le monde objectif indifférent, qui affirme la suprématie des causes physiques. Avec l'organisme, c'est donc non une vision unificatrice du monde qui se propose mais ce que Whitehead désigne comme un nouveau mode d'abstraction, susceptible de réconcilier sciences et philosophie.

Vous ne pouvez pas penser sans abstractions ; en conséquence, il est de la plus grande importance d'être vigilant quant à la révision de vos modes d'abstraction. C'est ici que la philosophie trouve sa niche, essentielle à un progrès social sain. Une civilisation qui ne peut rompre les digues de ses abstractions dominantes est vouée à la stérilité après une courte période de progrès. Une école active de philosophie est très importante pour la mise en mouvement des idées, aussi importante qu'une école active d'ingénieurs des chemins de fer pour la mise en mouvement du combustible. (SMW, 59/78)

La définition du « combustible » n'est évidemment pas séparable de celle des techniques qui définissent le moteur, les rouages, les infrastructures. Charbon, essence, électricité ne sont devenus ressources que grâce à l'invention sans cesse renouvelée de ce qu'est un chemin de fer. Dans ce cas, on peut peut-être regretter le charbon, le halètement de la locomotive, l'époque héroïque des gens du rail. On les dira victimes du progrès. Selon Whitehead, parmi les idées qui ont été « victimes du progrès moderne », certaines ont entraîné avec elles la perte de la possibilité même d'un « progrès social sain ».

Nous ne savons pas à quelle époque Whitehead a commencé à concevoir la notion d'organisme dans sa relation avec la question de l'ordre de la nature. Ce qui me semble certain est que la question du « progrès social », c'est-à-dire aussi du diagnostic porté à l'encontre du « progrès » défini par le monde moderne, est bien antérieure. Le nouveau mode d'abstraction que Whitehead nomme organisme

doit dès lors être approché deux fois. Ce qu'il propose est une mise en mouvement des idées concernant la nature, certes, mais le mode de mise en mouvement proposé est inséparable de la mise en mouvement possible de bien d'autres choses encore. Pour prolonger l'analogie de Whitehead, un ingénieur des chemins de fer s'active à la résolution de problèmes mettant en jeu mouvement et combustible, mais il rêve aussi de tout ce qui, grâce à cette solution, pourra être également mis en mouvement : non seulement les voyageurs, les marchandises, les minerais, les soldats mais aussi les manières de vivre, les façons de communiquer, les modes de distribution du possible et de l'impossible...

Cependant, il est difficile de décrire en même temps la conception technique d'un nouveau système de combustion et les rêves de celui qui le conçoit, et qui fait lui-même la différence entre ce qui dépend de lui et ce qu'il doit laisser à d'autres. De même, lorsqu'il s'agira de penser l'organisme avec Whitehead, c'est de la question de l'ordre de la nature qu'il s'agira, et, qui plus est, elle nous entraînera vers une aventure métaphysique où les acteurs du monde moderne dont Whitehead rêve la transformation n'auront plus de voix distincte au chapitre. Dans *Science and the Modern World*, Whitehead ne se soucie absolument pas de ce genre de différence, mais « penser avec Whitehead » ce n'est pas s'autoriser toutes les libertés que Whitehead a prises avec ses lecteurs. C'est pourquoi, avant d'aborder la question de l'organisme en tant que tel, j'ai choisi de faire exister les « rêves » de Whitehead, c'est-à-dire de donner toute sa portée à sa lecture du monde moderne. La question des sciences fait certes partie de cette lecture, et le nouveau type de mouvement que Whitehead veut conférer aux idées scientifiques est sa contribution propre à la nouvelle époque à faire advenir. Mais c'est l'ensemble des « arrangements superficiels » dont nous avons pris l'habitude qu'il s'agit de laisser derrière nous. Et notamment – c'est par là que je vais commencer car c'est là le plus étonnant – l'habitude de saluer comme un progrès la perte, par la religion, de son autorité, c'est-à-dire la perte de la religion comme source de valeur vivante.

Que Galilée soit parti à l'assaut de l'autorité de l'Eglise en ce qui concerne la vérité « positive » du monde fait partie de l'histoire classique du progrès qui mène jusqu'à nous. Certes Galilée était chrétien, mais le progrès, tel qu'il se raconte, retient qu'il participe à l'histoire de la différenciation entre foi personnelle et autorité publique de la religion, une histoire qui aboutit à l'évidence contemporaine selon laquelle la religion doit être cantonnée à une conviction

strictement privée, version seulement particulière de la loi morale inscrite dans le cœur de chacun, sans incidence sur le monde « public ». Certes, Galilée ne revendiquait pas contre la Révélation la possibilité pour tout un chacun de déterminer en toute liberté comment fonctionne le monde, bien plutôt l'autorité exclusive de la science à cet égard. Mais cette autorité publique de la science fait, elle aussi, partie du progrès tel qu'il se raconte. Galilée participe donc au progrès. Il a disqualifié la religion là où nous savons désormais que celle-ci se mêlait de ce qui ne la regarde pas, de ce qui ne regarde que la science.

Whitehead refuse de définir cette « privatisation de la religion » comme un progrès, c'est-à-dire aussi de définir l'autorité publique de la religion, par jugement rétroactif, « mouvement rétrograde du progrès », comme ce qui devait être éliminé. Raconter le monde moderne, pour Whitehead, c'est aussi raconter l'histoire d'une dégénérescence. La religion « moderne » se targue d'être témoignage dans le cœur du croyant, sans incidence légitime dans la vie publique. De fait, elle s'est réduite à une forme de supplément d'âme, à une « formule décente » agrémentant une vie confortable.

[...] depuis plus de deux siècles la religion a été sur la défensive, et ses défenses ont été faibles. Cette période coïncide avec un progrès intellectuel sans précédent. En conséquence une série de situations nouvelles ont été offertes à la pensée. Chacune a pris les penseurs religieux au dépourvu. Quelque chose, dont le caractère vital avait été proclamé, a finalement, après combat, détresse et anathème, été transformé et interprété autrement. La génération suivante des apologistes chrétiens félicite alors le monde religieux pour avoir acquis une intuition plus profonde. Le résultat de la répétition permanente de ce style de retraite sans dignité, de génération en génération, est la destruction à peu près totale de l'autorité intellectuelle des penseurs religieux. (SMW, 188/218)

Que Jean-Paul II, au lieu d'accepter la nécessité de procéder à la retraite que chacun juge nécessaire et par trop tardive en ce qui concerne le mariage des prêtres, la contraception ou l'avortement, s'accroche aux interdits contre vents et marées, peut nous amuser : nous pensons que, s'il ne cède pas, son successeur ou le successeur de celui-ci cédera. Et sans doute, avec désespoir, le prévoit-il lui aussi. Car lui-même appartient à l'histoire marquée par la dégénérescence de la religion jusques et y compris dans les interdits qu'il tente de lui opposer. Il subit l'époque comme ne posant pas d'autres alternatives que la défaite ou la résistance au changement.

La religion ne retrouvera son ancienne puissance que lorsqu'elle envisagera le changement avec le même esprit que la science. (SMW, 189/218)

Celui qui écrit ces lignes ne se définit pas comme chrétien, ni même comme croyant. Bientôt, il se trouvera contraint à faire intervenir Dieu dans la construction conceptuelle de l'ordre de la nature, mais jamais il ne sera tenté par une quelconque confusion entre cette nécessité et une justification de la religion en tant que telle, encore moins de telle ou telle religion. La question de l'avenir de la religion est donc, pour Whitehead, tout à fait distincte de la question métaphysique de l'ordre de la création et de la place des humains dans cette création. Quelle que soit la doctrine portant sur ce que Dieu demande aux hommes, le destin de cette doctrine dépend des valeurs vivantes dont elle constitue une affirmation.

Le pouvoir de Dieu est le worship qu'il inspire. (SMW, 192/222)

Il est difficile de rendre en français le sens de *worship*, puisque « culte », « adoration », « vénération » n'en traduisent que des aspects isolés. Pour Whitehead, *worship* signifie d'abord « se rendre », reddition de l'individu à « ce qui exige l'assimilation » et a pour force « l'amour mutuel ». Le point crucial est que cette définition opère dans l'immanence. « Ce qui » exige l'assimilation n'a pas d'identité distincte. Whitehead parle certes d'une force, mais cette force ne peut être caractérisée en dehors de son effet, la « reddition du moi ». Ce à quoi « le moi se rend » est donc parfaitement indéterminé : l'effet n'est pas expliqué par une cause mais caractérisé par un style. Et de fait, évoquer le pouvoir de Dieu n'implique pas, chez Whitehead, l'affirmation préalable de son existence. Car tant le Dieu d'une religion que le *worship* qu'elle formalise dérivent pour lui d'une expérience fondamentale de l'humanité : la vision religieuse. Vision dont aucune religion ne peut être l'expression privilégiée alors même que chacune se développe ou s'effondre, d'époque en époque, selon que sa doctrine, ses rites, ses commandements ou ses définitions évoquent ou non cette vision, l'avivent ou l'inhibent, lui donnent ou non une expression adéquate.

La religion est la réaction de la nature humaine à sa recherche de Dieu. La présentation de Dieu sous l'aspect du pouvoir excite tous les instincts modernes de réaction critique. Situation fatale, car une religion s'écroule si ses positions principales ne suscitent pas un assentiment immédiat. L'ancienne rhétorique est donc en conflit avec la mentalité des civilisations modernes. (SMW, 191/221)

La réaction critique moderne pourrait bien être dite « religieuse », puisqu'elle est, comme ce qu'elle dénonce, réaction à une proposition portant sur Dieu. Le problème est que son axe, « croire ou ne pas croire » en Dieu, témoigne à sa manière de l'« affaiblissement » de la pensée moderne et donne une expression assez peu adéquate à la recherche religieuse à laquelle elle doit sa passion. La question « Dieu existe-t-il vraiment ? » n'est cruciale que si Dieu est conçu comme exigeant et interdisant, c'est-à-dire que si les énoncés qui l'incluent prétendent à bénéficier de l'autorité à laquelle fait toujours allusion le terme « vraiment », que cette autorité renvoie au pouvoir politique, à la raison ou à la vérité d'une révélation.

En d'autres termes, Whitehead est agnostique, au sens où la question « Dieu existe-t-il vraiment ? » n'a pas, pour lui, de réponse qui vaille en dehors d'une pratique religieuse. Mais son agnosticisme ne communique pas avec une simple « anthropologie du sentiment religieux », dont l'auteur se présenterait comme « tirant son épingle du jeu », soumettant à un regard neutre, objectif, bref scientifique, un trait humain par rapport auquel lui-même serait assez mystérieusement libre. Son agnosticisme est constructiviste car la manière dont la religion est décrite engage celui qui la décrit, implique un pari sur ce qui peut « faire tenir » une religion, sur ce dont pourrait être capable le sentiment religieux. Pour Whitehead le pari semble bien porter aujourd'hui sur la capacité d'une religion à accepter, à affirmer, que le pouvoir de Dieu qu'elle invoque peut aussi bien être entendu comme sa définition propre. Dieu est le nom pour l'efficace sur les humains de la vision religieuse qu'ils nourrissent, cultivent et constituent en ingrédient de leur vie.

La double possibilité de nourrir cette conception constructiviste de la vision religieuse et des religions qui lui donnent une expression chaque fois « époquale », et de faire confiance en la capacité pour ses lecteurs croyants de l'accepter, doit être entendue comme un témoignage d'époque. Plus précisément ce serait un témoignage du changement d'époque que Whitehead anticipe et tente d'effectuer. Constructivisme à la puissance deux : Whitehead, donnant une version constructiviste de la religion, ne s'arrête pas à l'opération de démythification à laquelle est immédiatement associé l'énoncé « la religion est une construction », il lutte pour l'avenir de cette construction, pour les énoncés qui, un jour, susciteront un nouvel assentiment immédiat et donneront à la vision religieuse les mots et les pratiques capables d'en stabiliser l'importance collective, irréductible à une question de confort psychologique.

La religion a émergé dans l'expérience humaine mélangée aux productions les plus brutales d'une imagination barbare. De manière graduelle, lente, constante, la vision revient dans l'histoire sous une forme plus noble et avec une expression plus claire. C'est le seul et unique élément de l'expérience humaine qui manifeste une tendance à l'élévation. Elle s'estompe, mais ensuite revient. Et lorsque sa force se renouvelle, elle revient avec un contenu plus riche et plus pur. Le fait que constitue la vision religieuse et son histoire persistante d'expansion est notre seule et unique raison d'optimisme. Indépendamment de cela, la vie humaine est éclair de jouissances occasionnelles illuminant une masse de souffrances et de misères, la bagatelle d'une expérience passagère. (SMW, 192/222)

C'est donc sans incohérence, mais, écrit-il, avec hésitation, sans assurance, que Whitehead risque, à propos de la vision qui nourrit toute religion, les mots qui le constituent en témoin de ce dont, lui semble-t-il, son époque est capable.

La religion est la vision de quelque chose qui se tient au-delà du flux perpétuel des choses immédiates, derrière ce flux et dans ce flux ; quelque chose qui est réel et attend pourtant d'être réalisé ; quelque chose qui est une possibilité lointaine et constitue pourtant le plus important des faits présents ; quelque chose qui donne sens à tout ce qui passe et échappe pourtant à toute appréhension ; quelque chose dont la possession est le bien final et qui se situe pourtant hors portée ; quelque chose qui est l'idéal ultime et la quête sans espoir. (SMW, 192/221-222)

Lorsqu'il écrivait *Science and the Modern World*, Whitehead ne savait pas encore que ce « quelque chose » allait bientôt se situer au cœur même d'un mode d'abstraction visant à « mettre en mouvement » une idée qu'il n'a pas encore constituée en ressource, celle d'un « cosmos ». La pensée de l'organisme proposée dans ce livre n'a, quant à elle, aucune incidence directe sur la vision religieuse, elle désigne la question de l'ordre de la nature, non de ce qui, éventuellement, se tient au-delà. L'incidence est donc seulement indirecte mais elle est claire : ce que Whitehead, pareil à un ingénieur des chemins de fer, entreprend est une (re)mise en mouvement d'idées qui ne sont pas elles-mêmes religieuses mais qui, au-delà de leurs contradictions, se sont entre-accordées à nier la religion comme expression de valeurs vivantes.

Mais la privatisation des mondes moraux, Dieu parlant dans l'intimité du cœur de chacun, n'aurait en soi rien de trop catastrophique si d'autres noms que celui de Dieu étaient venus stabiliser ce qui importe

à la vie humaine au-delà d'elle-même. Or il n'en est rien. Aussi bien que le progrès technique, ce qui caractérise le développement industriel et économique moderne est l'absence de toute « intuition morale ». Celle-ci n'a pas disparu, mais a été, en même temps que la religion, dépouillée de toute autorité : écartelée entre une interprétation psychologique individuelle et une morale de l'efficacité.

Whitehead ne cite pas Max Weber, qui avait proposé d'associer la montée du capitalisme avec la question angoissante du salut à laquelle chaque protestant se trouvait confronté, question à lui seul adressée et par définition indécidable. S'il l'avait fait, il n'aurait certainement pas été ému par cette sombre grandeur des habitudes de pensée qui font de l'accumulation du capital une fin en soi, mais y aurait lu le meilleur témoignage de l'imagination barbare, mettant en scène un Dieu despotique et une nature qui a bifurqué : le monde est réduit à une scène en elle-même dénuée de sens, où se joue la seule chose qui importe, le salut de l'individu. Mais Whitehead a préféré poser le problème sur un mode différent. La question qui le préoccupe encore et toujours est celle de l'abstraction, et plus précisément du manque de résistance caractéristique de l'époque moderne à la dureté intolérante des abstractions qui déclarent frivole, insignifiant ou sentimental tout ce qui leur échappe. Il faut prendre au sérieux le fait que les désastres du monde moderne, sa laideur et sa brutalité font partie de ce qui s'appelle « progrès » : ce qui a été fait l'a été au nom du progrès. Il faut penser ce « fait » d'époque que constitue le caractère largement partagé, plausible, de cette référence au progrès.

En d'autres termes, Whitehead pose le problème à partir de ceux qui ont fait « chœur » avec le développement industriel, quitte à en déplorer les excès. Il se demande en particulier pourquoi tant de gens remarquables, et il cite certains de ses collègues, ont pu admettre, voire approuver, définir comme le prix, voire comme la condition, du progrès, la « rationalisation » qui réduit le travailleur à sa force de travail et la nature à un ensemble de ressources exploitables.

[...] le respect de soi et l'exploitation maximale des opportunités individuelles ont constitué ensemble la moralité efficace des industriels de l'époque. Le monde occidental souffre aujourd'hui des limites de l'horizon moral des trois générations précédentes [...]. On peut voir un exemple frappant de cet état d'esprit à Londres, au milieu du XIX^e siècle, lorsque la beauté merveilleuse de l'estuaire de la Tamise prenant sa courbe au cœur de la cité a été gratuitement

défigurée par le pont de chemin de fer de Charing Cross, au mépris de toute valeur esthétique. (SMW, 196/226)

Whitehead pourrait être considéré ici comme un précurseur de l'écologie. Pour lui, la laideur du pont de chemin de fer de Charing Cross témoigne d'un divorce catastrophique non avec des valeurs « purement esthétiques », mais avec les valeurs esthétiques au sens où elles témoignent de la révérence des hommes envers leur environnement, et donc de la valeur intrinsèque qu'ils reconnaissent à leur environnement. Il pourrait également être considéré comme un marxiste qui s'ignore, car la domination de l'abstraction est ce que suppose et effectue le capitalisme dans le processus de marchandisation, lorsque toute production concrète est réduite à sa valeur d'échange dans un régime d'équivalence généralisée et lorsque le travail vivant des hommes est évalué comme « force de travail ». Cependant, il y aurait dans les deux cas risque de malentendu car, pour Whitehead, il est impossible de s'attaquer à une abstraction intolérante par une autre abstraction intolérante. Or, s'ils entendent faire de la redéfinition capitaliste des choses et des rapports sociaux, ou du mépris de l'environnement, la clé privilégiée d'une lecture de l'époque moderne, les militants révolutionnaires comme les protecteurs de la nature se fient à une abstraction en danger d'être intolérante. En effet, qui dit clé dit mode de lecture aveugle à sa propre sélectivité : la clé désigne sa serrure comme le seul élément pertinent de la porte. Et s'ils se fient à une telle abstraction, aurait sans doute insisté Whitehead, quels que soient le bien-fondé de leur intervention et la pertinence de leurs dénonciations, leur horizon moral risque d'être aussi limité que celui de leurs adversaires.

Pour Whitehead, ce que l'époque moderne impose de raconter est donc d'abord la manière dont une affirmation de la raison, celle d'une raison vigoureuse, virile, pourchassant la superstition, mais aussi d'une raison borgne, manquant de profondeur de champ, a pu, au XVIII^e siècle, contribuer efficacement à la libération des esprits, mais est devenue fatale au XIX^e siècle. Ce qu'il appelle « histoire de la pensée » est une histoire avant tout collective et anonyme, qui doit se dire en termes d'« habitudes de pensée », c'est-à-dire aussi des organisations qui stabilisent ces habitudes, leur donnent un environnement protégé où elles peuvent se perpétuer alors même que leurs conséquences destructrices sont évidentes. On le verra par la suite, qui dit « habitude stable impliquant un environnement protégé » se réfère aux notions génériques articulées par la pensée de l'organisme. Ce qui signifie en retour que celle-ci est bel et bien une doctrine

abstraite, non une doctrine salvatrice. L'abstraction est nécessaire à la mise en mouvement des ressources, elle ne dit pas la direction que doit prendre le mouvement. En l'occurrence, elle ne définit pas ce qu'il faut faire puisqu'elle convient tout aussi bien à la description de ce qui nous est arrivé. Mais elle oblige à penser ce qui nous est arrivé sur un mode qui ne soit pas celui, fatalité ou routine, du prix normal à payer pour le progrès.

De fait, ce qu'auraient à peine osé espérer ces visionnaires des origines, les Galilée, Newton, Leibniz, est bel et bien devenu routine quotidienne dans nos universités. Et cette routine a également trahi la foi qui les portait, la confiance en un ordre global à déchiffrer dans le détail des faits. Les certitudes, les jugements de valeurs, les aveuglements de leurs héritiers universitaires n'autorisent pourtant aucun réquisitoire *a posteriori* contre ces visionnaires. Ils ne traduisent pas non plus une « idéologie », au sens où celle-ci pourrait être séparée de la pensée active, inventive, qu'elle parasiterait. Ils traduisent cette pensée elle-même dans la faiblesse dont se paie la force particulière qu'elle a acquise dans les environnements protégés où elle s'est développée. Le problème n'est pas que la « vision » des origines soit devenue habitude, mais qu'elle est devenue « habitude professionnelle ». Car c'est là, pour Whitehead, la grande découverte de l'époque moderne, ce qui fait à la fois sa force redoutable et sa faiblesse insigne : l'organisation des problèmes et des responsabilités de la vie publique, comme aussi celle de la formation scolaire et universitaire, ont été mises sous le signe de la « professionnalisation ».

Chaque profession fait des progrès mais progresse selon sa propre routine, traçant son propre sillon. Or, être mentalement situé par un sillon c'est vivre en contemplant un ensemble d'abstractions. Le sillon empêche l'errance à travers le paysage et l'abstraction abstrait de quelque chose à laquelle aucune attention n'est plus prêtée [...]. Le reste de la vie est traité de manière superficielle, avec les catégories imparfaites d'une pensée qui dérive de la profession. (SMW, 197/227-228)

La professionnalisation a atteint l'ensemble des pratiques, y compris celle des scientifiques. Whitehead la rend d'ailleurs responsable d'une certaine stagnation des sciences au cours des vingt dernières années du XIX^e siècle,

[...] l'une des périodes les plus mornes pour la pensée depuis l'époque de la Première Croisade. (SMW, 101/126)

Whitehead ne nie pas que la professionnalisation des sciences puisse être associée au progrès rapide de ce qui devient dès lors

« disciplines scientifiques ». Mais il n'y a pas lieu de trouver là une justification de la professionnalisation. Là où il existe, ce progrès provient d'abord de ce que la recherche, même si elle n'avait pas pour moteur des idées nouvelles, pouvait bénéficier du développement technique. La situation, souligne Whitehead, est particulièrement claire en physique : alors que Galilée aurait pu, du point de vue technique, produire ses expériences devant la famille du roi Minos, une expérience comme celle de Michelson, qui a débouché sur la mise en question relativiste de l'espace-temps, n'aurait pas pu avoir lieu avant le moment où elle a été faite. La possibilité d'envisager une mesure de la vitesse de la lumière relativement à l'éther témoigne moins de la force inventive d'une science qui, comme par miracle, aurait échappé à la professionnalisation, que de la symbiose directe dont cette science bénéficie avec l'innovation technique.

Le XVIII^e siècle s'est ouvert avec la calme confiance qu'enfin on s'était débarrassé du non-sens. Aujourd'hui nous sommes au pôle de pensée opposé. Seul le Ciel sait quel non-sens apparent ne deviendra pas demain une vérité démontrée. Nous avons recapturé une partie de la tonalité du début du XIX^e siècle, mais à un niveau d'imagination plus élevé. La raison pour laquelle nous sommes à ce niveau plus élevé d'imagination n'est pas le fait que nous aurions une meilleure imagination, mais le fait que nous avons de meilleurs instruments. (SMW, 114/140)

Si la professionnalisation n'empêche pas que l'on puisse parler d'un certain progrès de la science, elle a en revanche été catastrophique du point de vue de la manière dont a été pensée et transformée la société dite moderne. Pour Whitehead, les constructeurs du pont de Charing Cross étaient de véritables professionnels, fiers de ne pas faire entrer dans leurs calculs des considérations sentimentales telles que l'harmonie ou la beauté. De même ceux qui, aujourd'hui, gèrent ce qu'on appelle les « ressources humaines » des entreprises sont fiers d'avoir la force de faire abstraction, au nom des nécessités impitoyables de la compétition mondiale, des conséquences concrètes immédiates de leur gestion.

On ne s'étonnera pas, dès lors, que le dernier chapitre de *Science and the Modern World*, « Réquisits pour le progrès social », traite avant tout de la question de l'éducation. Cette question, en fait, a occupé déjà une partie de la vie de Whitehead, lorsqu'il a quitté Cambridge pour Londres. De 1910 à 1924, Whitehead s'est engagé dans « le siècle ». Il a pris en charge des responsabilités académiques

et administratives lourdes. Et il a également été partie prenante de mouvements de réforme de l'enseignement.

Bien sûr, la manière dont Whitehead pose le problème de l'éducation n'est pas du tout celle d'un professionnel de la pédagogie. Son idée maîtresse est que les enfants sont vivants et intéressés, et que le premier problème de l'enseignement est de nourrir l'intérêt sans tuer la vie. Ce que Whitehead appelle éducation ne désigne donc pas d'abord une transmission fiable de connaissances ou une formation évaluable de compétences, ni non plus d'ailleurs, mot d'ordre inverse, le respect des différences ou de l'autonomie de « l'apprenant ». En fait, l'éducation mobilise tous les thèmes qui, en tant que philosophe, vont l'obliger à penser : cohérence, intérêt, importance, vie, valeurs, émotions, spécialisation, abstraction, et surtout confiance. Tous les thèmes auxquels la pensée de l'organisme proposera une première articulation...

Avec la question de l'éducation, nous sommes donc véritablement à l'épicentre de la pensée de Whitehead, au point où s'articulent le diagnostic qu'il a porté sur l'époque moderne et la pensée de l'organisme qu'il a entrepris de construire. Si Whitehead, à la suite de William James, s'est tellement intéressé au faire confiance du créateur et au pouvoir de l'habitude, c'est peut-être aussi parce que l'éducateur doit affirmer les deux tout aussi bien. Un éducateur doit faire confiance au caractère créateur de ce qu'il a charge de transmettre et, s'il se préoccupe de la différence entre bonnes et mauvaises habitudes, il ne peut dénoncer l'habitude en tant que telle. Il n'en fera jamais la manifestation d'une regrettable tendance de l'esprit humain ou une forme de servitude volontaire. C'est d'ailleurs sur ce point que Whitehead a explicitement refusé de suivre Bergson, qui proposait d'identifier la fascination pour l'abstraction avec un trait de l'intelligence humaine en tant que telle, avec un piège dans lequel l'intelligence tomberait de manière quasi nécessaire. Whitehead ne luttait pas contre les habitudes, il n'en appelait pas à un avenir où chacun serait visionnaire. Il avait dans la possibilité d'une transformation des habitudes le type de confiance que presuppose et requiert le métier d'éducateur.

Pour Whitehead, penser ce que requiert le progrès social désigne l'éducation comme site crucial, celui où une époque se juge elle-même à partir de la manière dont elle fabrique ceux qui vont en prolonger les choix, les forces et les faiblesses. L'éducation peut créer l'habitude d'apprécier les faits concrets, les faits complets. Et elle peut créer l'habitude inverse, comme c'est le cas avec l'éduca-

tion qui produit des professionnels, l'habitude de se soumettre face à l'inacceptable, d'adhérer à l'incroyable. Car pour Whitehead le lien est évidemment direct entre la manière superficielle dont des penseurs « qui se voulaient sérieux », c'est-à-dire professionnels, ont souscrit aux conséquences concrètes inacceptables du développement industriel, et la manière dont d'autres penseurs, tout aussi « sérieux », ont prolongé de manière routinière des thèses incroyables qui faisaient bifurquer la nature et réduisaient la réalité à l'affaîrement d'une matière stupide et insensée.

Lorsque vous savez tout ce qu'il y a à savoir à propos du soleil, à propos de l'atmosphère et à propos de la rotation de la Terre, vous pouvez ne rien savoir de la beauté du coucher du soleil. Il n'y a pas de substitut à la perception directe de la réussite concrète d'une chose dans son existence actuelle. Nous avons besoin du fait concret et de l'élucidation de ce qui est pertinent à son caractère précieux. Ce que je veux dire est que nous avons besoin de l'art et de l'éducation esthétique [...]. L'art, au sens général que je donne à ce terme, est toute sélection par laquelle les faits concrets sont arrangés de manière à susciter l'attention pour les valeurs particulières que ces faits sont susceptibles de réaliser. Ainsi la simple disposition du corps humain, avec les yeux situés de façon à rendre possible une vision d'un coucher de soleil est une forme simple de sélection artistique. L'habitude de l'art est l'habitude de jouir de valeurs vivantes. Mais, en ce sens, l'art concerne plus que les couchers de soleil. Une usine, avec ses machines, sa communauté de travailleurs, le service social qu'elle rend à la population, sa dépendance par rapport aux talents d'organisation et de création, ses potentialités comme source de valeur pour les actionnaires, est un organisme exhibant un ensemble varié de valeurs vivantes. Ce que nous avons besoin de former est l'habitude d'appréhender un tel organisme de manière complète. (SMW, 199-200/230-231)

C'est donc à propos de l'usine, de ses travailleurs, de ses actionnaires, de ses cadres et de son environnement que le terme « organisme » vient de surgir inopinément, signalant la fin du parcours diagnostic et le moment où il va falloir, enfin, envisager ce que Whitehead entend par organisme. Aujourd'hui, alors que règnent la « rationalisation », la « compétitivité » et la « flexibilité », ce surgissement de fin de parcours peut susciter le sourire. Mais peut-être, d'ailleurs, en était-il déjà de même à son époque. La jouissance de valeurs vivantes n'implique pas l'éloge de la réalité. Elle fait la différence, centrale dans *The Aims of Education*, entre idées « vivan-

tes » et « mortes », les premières mettant en branle l'esprit des élèves, les autres étant synonymes d'endoctrinement et de passivité.

Hommage, ici, avant de conclure, à celui qui, il y a bien des années, a fait de cette différence une idée elle-même vivante pour moi, lorsqu'il m'a forcée à mettre en branle ce que je croyais bien connaître pourtant, en l'occurrence l'équivalence entre énergie cinétique et énergie potentielle illustrée par le pendule parfait. Illustration morte et scolaire, m'objecta-t-il, qui fait taire ce que l'équivalence ne dit pas mais ce dont le pendule témoigne à travers les mécanismes d'horlogerie : c'est lorsque le pendule a pleinement déployé son mouvement qu'il devient capable du double contact, avec le mécanisme des aiguilles et avec le poids qui tombe (ou le ressort qui se détend), qui en fait un « garde-temps ». Il faut pouvoir le dire malgré l'équivalence dynamique ! Et c'est ainsi qu'un austère traité d'horlogerie portant sur les « mécanismes d'échappement » est finalement devenu vivant, récit passionné et passionnant des inventions multiples qui profitent de ce dont seul le pendule en mouvement est en effet capable. Exemple de l'éducation esthétique dont parlait Whitehead : l'horloge à pendule n'illustrait plus une loi du mouvement sans nourrir tout aussi bien la spéculation, la poésie, la narration. Véritable « écologie » de l'abstraction, car la loi pendulaire abstraite peut alors se dégager sans nier le reste, sur un mode qui crée la possibilité d'une appréciation esthétique mutuelle entre spécialistes de la précision et aventuriers de la généralisation. Car la question n'est plus alors de savoir « qui a raison », mais ce que chacun d'entre eux a « fait » de l'expérience vivante qui les a tous nourris.

Du concept de nature à l'ordre de la nature

La notion d'organisme n'est pas, en tant que telle, scientifique, à la différence des définitions que chaque savoir spécialisé pourrait être amené à lui donner. Il appartient à la pensée de l'organisme de construire les concepts abstraits qui constituent chaque version spécialisée de l'organisme en « cas » exhibant de manière plus ou moins partielle ce que ces concepts désigneront, eux, en tant que « fait concret et complet ». En ce sens la référence commune à l'organisme devra tout aussi bien éclairer la divergence entre les sciences, car cette divergence traduira la manière dont l'affaire de chacune l'autorise à ne prendre en compte, pour leur donner une signification déterminable, que certains aspects du « fait concret et complet ». Ce qui signifie que les « raisons scientifiques » resteront leurs, ne seront pas jugées en termes d'une raison philosophique plus puissante, à laquelle elles devraient se soumettre.

En d'autres termes, Whitehead n'entend pas faire retour au passé. L'origine des sciences modernes a été, d'abord et avant tout, une révolte historique contre l'inflexible rationalité médiévale. Galilée a joué « les faits obstinés » contre la raison, revenant toujours à la manière dont les choses se produisent, contre ceux qui cherchent à comprendre pourquoi elles se produisent, mais la pensée de l'organisme ne demandera pas secours aux raisons anciennes « contre » l'abstraction galiléenne. Elle devra bien au contraire confirmer la confiance dans les faits qui anime la science moderne. En revanche, il s'agira d'entendre ceux qui, contemporains des faits et des abstractions scientifiques modernes, ont marqué leur insatisfaction. Ils ont ce faisant exhibé, chacun à sa manière, des aspects de l'expérience dont ces abstractions et les faits qu'elles privilégièrent ne rendaient pas compte de manière adéquate. De même pourra et devra être pris au sérieux le fait que les « raisons » qui conviennent en physique ou en chimie font obstacle au développement de la biologie ou de la psychologie.

Il est important de souligner que l'obstacle en question est, de fait, moins « conceptuel » que social, ce dont témoignent les intermina-

bles débats sur le *mind/body problem*. Que ce que nous appelons « corps » puisse, dans ces débats, être représenté en termes « d'état du système nerveux central », déchiffrable en principe comme un système physico-chimique parmi d'autres, et ce que nous appelons « esprit » s'y réduise à la question dite des *qualia*, percevoir telle fréquence de rayonnement électromagnétique comme « rouge », voilà qui implique d'abord que tout un chacun semble pouvoir s'emparer impunément de ce que désignent « corps » et « esprit », pour les caricaturer dans des termes qui répètent encore et toujours la bifurcation de la nature.

C'est en gardant cet aspect de la situation à l'esprit qu'il convient d'approcher la démarche de Whitehead : confiance dans les idées, certes, mais avant tout dans la possibilité d'une transformation des habitudes. De génération en génération, le corps et l'esprit ont trouvé des « défenseurs », protestant contre les caricatures scientifiques, mais leurs arguments ont été impuissants face aux habitudes d'impuissance des scientifiques, qui les écartent par un haussement d'épaules de type « je sais bien mais quand même » : quand même, on n'arrête pas le progrès des sciences et ce qui ne nous semble pas possible aujourd'hui le sera demain.

C'est pourquoi Whitehead ne va pas se fonder sur les insatisfactions et les obstacles mais les mettre au service d'une stratégie portant sur l'imagination, seule productrice éventuelle d'une transformation des habitudes. Il ne s'agit ni de prouver ni de réfuter, mais de transformer ce qui se voulait preuve qu'il y a matière à insatisfaction, ou réfutation fondée sur un obstacle réputé insurmontable en contributions au « cahier des charges » que devra remplir sa conception de l'ordre de la nature.

Parler de cahier des charges, c'est éviter de parler aussi bien de « réquisits » que de « concepts ». Le réquisit convenait à la démarche de *Concept of Nature*, parce qu'il était immanent au problème que Whitehead avait décidé d'y poser. Ici, c'est l'époque qui pose ses problèmes (non philosophiques), et les réquisits devront attendre la constitution du « cahier des charges » car ils traduiront la manière dont Whitehead définira ce à quoi oblige ce cahier des charges, ce que requiert l'ordre de la nature. Quant à la construction conceptuelle, elle commencera avec la transformation de ce qui a été rassemblé et affirmé sous forme de réquisits immanents au problème proprement philosophique désormais posé, et elle devra satisfaire les exigences de rationalité logique et d'harmonie que suppose la foi dans l'ordre de la nature. La notion d'organisme est donc située à

l'articulation entre une enquête de type empirique, dont le terrain sera l'histoire des idées, des protestations, des dénonciations, et une construction conceptuelle, dont le point de départ seront les réquisits qui auront été extraits du terrain par l'enquête.

Il est d'ores et déjà évident que la construction conceptuelle à laquelle obligera la notion d'organisme devra viser ce qui était exclu par la démarche de *Concept of Nature* : dans la mesure où il ne s'agit plus ici de la nature au sens où nous en avons l'expérience, mais de la nature à laquelle nous supposons un ordre, il s'agira de construire des raisons. Et donc aussi de déterminer les obligations auxquelles doivent se soumettre nos raisons.

Nous devons chercher si, dans son être même, la nature ne se montre pas comme s'expliquant elle-même. Ce que je veux dire par là est que le simple énoncé de ce que sont les choses peut contenir des éléments qui expliquent pourquoi les choses sont. On peut s'attendre à ce que de tels éléments se réfèrent à des profondeurs qui excèdent ce dont notre appréhension peut se saisir clairement. En un sens, toute explication doit conclure à un arbitraire ultime. Ce que j'exige est que l'arbitraire ultime de l'état de choses dont part notre formulation déclare ces mêmes principes généraux de la réalité qui, nous le discernons obscurément, s'étendent aux régions situées au-delà de nos pouvoirs explicites de discernement. (SMW, 92-93/116)

Là où le matérialisme scientifique postule des entités localisées, référence, en dernière instance, pour toute explication, la philosophie de l'organisme demandera aux concepts à construire d'exhiber la manière dont la nature « s'explique elle-même ». L'exigence formulée par Whitehead est une version modifiée de « tous sur le même bateau, pour flotter ou couler ensemble », mais elle annonce la nécessité d'une nouvelle position pour la catégorie de l'ultime. Dans la mesure où il va s'agir désormais de l'ultime de nos explications, de ce que toutes nos explications présupposent, on peut parler d'arbitraire, mais l'arbitraire ne correspond pas ici à une limite, imposant un renoncement, il est défini par une exigence. Whitehead exige que l'arbitraire ultime puisse être pareillement conclu à propos de toute explication, même à propos de celles qui concernent les états de choses qui nous sont le plus familiers. Et il exige corrélativement qu'aucun aspect de la réalité ne désigne cet arbitraire de manière privilégiée.

Comme dans *Concept of Nature*, la désignation d'un ultime et la construction conceptuelle vont donc ici de pair et signalent la même

stratégie de résistance aux pièges de la pensée spécialisée. Les concepts à construire supposent et permettent de résister à la facilité à laquelle cèdent toutes les pensées spécialisées qui font coexister des catégories claires et distinctes, explicitant ce qu'elles privilégient comme clair et distinct, avec un ultime intervenant bien à propos là où ces catégories cessent d'opérer. C'est le cas lorsque le scientifique affirme pouvoir expliquer le comment des choses mais invoque le caractère inconnaisable de la volonté de Dieu à qui appartient leur pourquoi. Mais aussi lorsque le penseur critique démontre que l'ensemble de nos connaissances a pour objet les phénomènes, non les choses telles qu'elles existent en soi, pour se heurter comme à une énigme au fait que, lorsque les astronomes ont pointé leurs lunettes dans une direction où leurs calculs indiquaient l'existence éventuelle d'une planète inconnue, ils l'ont bel et bien trouvée. Ou encore lorsqu'un théoricien du *mind-body problem* déclare le mystère ultime que constitue l'émergence des *qualia*. La manière dont une difficulté, suscitée par la position d'un problème, est évitée sous les espèces d'une soumission à l'inconnaisable est aussi inacceptable pour Whitehead que la théorie des « additions psychiques » : elle correspond au « grand refus de la rationalité à faire valoir ses droits ».

Les concepts interviendront donc pour que la rationalité puisse affirmer ses droits, tous ses droits, mais non pas le droit à une explication ultime et auto-suffisante. L'idée même d'une telle explication ne peut séduire un mathématicien : toute explication a des prémisses, et toute prémissé désigne la responsabilité irréductible de celui qui demande l'explication, telle explication et non une autre. Les prémisses font partie de l'œuvre. Le droit que réclamera l'œuvre conceptuelle est celui de ne pas faire de l'ultime une limite à la pensée là où c'est une pensée spécialisée qui rencontre ses limites. Dès lors, comme tout ce dont nous avions l'expérience dans la perception, toutes nos explications spécialisées seront « mises sur le même bateau » : ce dont nous avons l'expérience directe devra renvoyer au même arbitraire ultime que les « profondeurs » de la réalité que nous ne pouvons saisir clairement.

Mais l'heure est d'abord à la constitution du cahier des charges, à l'enquête empirique. Ou plus précisément à l'enquête qui va transformer tous ceux à qui elle s'adresse en témoins empiriques, faisant exister l'un ou l'autre aspect des faits concrets et complets que l'organisme devra prendre en charge. Ce qui va être retenu n'est évidemment pas toujours ce que ces témoins pensaient produire, loin de là. Whitehead n'accorde aucune importance aux intentions des

témoins qu'il se donne, à la vocation qu'ils conféraient à leurs propositions. Qu'ils l'aient ou non voulu, ils témoignent, et leur témoignage porte sur l'ordre de la nature.

L'exemple le plus extraordinaire en la matière est certainement celui que j'ai déjà cité : le traitement que va subir la pensée de l'évêque Berkeley. Whitehead ne s'occupe pas de la doctrine de Berkeley, avec son héritage historique usuel, Hume, puis Kant. Il entend remonter à ce qui, pour lui, est le problème-clé de Berkeley, la critique du mode d'abstraction qui confère à la localisation simple un caractère concret mal placé. Ce faisant, c'est évidemment aussi au problème posé dans *Concept of Nature* qu'il remonte : Berkeley demande en effet pourquoi nous confondons ce que nous percevons « ici » avec des choses réelles que nous supposerions exister à distance, « là ». Mais il ne s'agit plus de lutter contre la bifurcation de la nature, de construire le concept de nature que requiert ce dont nous avons l'expérience, ce château, ce nuage, cette planète se déclarant « là ». Car c'est de l'ordre de la nature qu'il s'agit ici, et l'expérience va devoir exhiber la manière dont elle participe elle-même à cet ordre.

Whitehead enregistre donc le témoignage de Berkeley dans son cahier des charges en tant que protestation contre la réduction du fait concret de l'expérience perceptive à l'abstraction d'un espace où seraient situées des choses « en elles-mêmes », une « réalité » à laquelle nous pourrions nous référer en oubliant l'esprit qui perçoit. Il affirmera donc avec Berkeley que ce qui constitue la réalisation des entités naturelles, château, nuage ou planète, est le fait d'être perçu, mais... à condition d'opérer une petite modification. Il s'agit simplement de ne pas passer, comme l'a fait Berkeley, de l'idée selon laquelle les entités naturelles sont « réalisées » dans l'unité d'une perception à l'idée qu'elles doivent leur réalité à cette perception. En l'occurrence, il suffit d'« ajouter » au témoignage de Berkeley que ce qui est réalisé n'est rien d'autre que l'unité de l'esprit lui-même, ou encore

[...] que la réalisation est le rassemblement des choses dans l'unité d'une préhension et que ce qui est ainsi réalisé est la préhension, pas les choses. Cette unité d'une préhension se définit elle-même comme un ici et un maintenant, et les choses ainsi rassemblées dans l'unité saisie ont une référence essentielle à d'autres lieux et à d'autres temps. Je substitue à l'esprit de Berkeley un processus d'unification préhensive. (SMW, 69/90)

Dans *Concept of Nature*, l'événement perçevant, associé à la « vie corporelle », donnait son « ici » à toute expérience, son point de vue

à la perception. Whitehead avait souligné que ce dont nous avons l'expérience s'exhibe ce faisant comme « donnant prise » à la connaissance, c'est-à-dire déclare une connexion de la nature avec la réalité métaphysique ultime où « esprit » et « nature » ne peuvent s'opposer. Avec la doctrine de Berkeley, on saute à pieds joints dans le risque, souligné dans *Concept of Nature*, de faire intervenir l'esprit sur un mode qui fait exploser toute la poudrière. Ce que Berkeley a fait puisque son nom est désormais lié aux extraordinaires questions associées au « solipsisme », à la mise en doute que quoi que ce soit existe indépendamment de « ma » perception (ou de la vôtre...). Mais avec la « petite modification » proposée par Whitehead, c'est un tout autre type de « saut » qui s'annonce. Tout aussi aventure, mais d'orientation bien différente. Il ne s'agit pas de discuter de « qu'est-ce qui est le plus réel ? », l'expérience ou ce dont elle témoigne, ce château, ces nuages... Il s'agit de prendre l'expérience et ce dont elle témoigne à propos de ce qui n'est pas elle, d'autres lieux et d'autres temps, en tant que mode d'articulation auquel devra donner sens le langage métaphysique à construire.

Le terme-clé est bien entendu « préhension ». La préhension est un « prendre en compte », et le néologisme signale que Whitehead entend libérer ce terme de toute connotation subjective ou intellectuelle, comme aussi de tout ce qu'implique une telle connotation. L'énoncé « je prends en compte » suppose la possibilité de distinguer le sujet et le compte effectué par ce sujet. Si je prends en compte la possibilité qu'il pleuve au moment où je sors, et m'arrête pour prendre un manteau, je n'ai pas du tout l'impression que je me produis moi-même dans l'opération. La préhension, au contraire, devrait faire coïncider opération et production de réalité. Ce qui préhende se réalise lui-même dans le processus d'unification préhensive, mon hésitation « ici », mon manteau « là », le ciel menaçant là-bas, etc.

La préhension est donc un terme premier, comme l'était la perception chez Berkeley. Elle ne nécessite pas d'explication, mais doit permettre d'exhiber le trait commun de toutes les situations où quelque chose fait une différence pour quelque chose d'autre. Y compris les moins « psychologiques » : la trajectoire de la Terre « prend en compte » le Soleil. La fonction mathématique à laquelle la mécanique céleste associe cette trajectoire témoigne d'un mode de préhension remarquablement stable, qui se réfère au soleil en tant que doté d'une masse et situé à une distance déterminée. L'identification de la distance et de la masse du Soleil en tant que variables de l'accélération de la Terre en chaque instant explicite donc sur un mode

abstrait cet aspect de « l'unification préhensive » que nous appelons accélération.

La perception est simplement la connaissance de l'unification préhensive ; ou, en bref, la perception est la connaissance de la préhension. Le monde actuel [actual world] est une multiplicité structurée [manyfold] de préhensions ; et une « préhension » est une « occasion préhensive » ; et une occasion préhensive est l'entité finie la plus concrète, conçue comme ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, et non à partir de son aspect dans l'essence d'une autre de ces occasions. (SMW, 71/92)

La succession haletante d'énoncés donne à ce passage le caractère d'une véritable irruption de la métaphysique, de la description de ce qui est « *actual* », existant en soi-même et pour soi-même, là où le lecteur pouvait penser avoir affaire à une méditation sur les penseurs du XVII^e siècle. Whitehead ne fait pas d'histoire de la philosophie mais traite Berkeley, et bientôt Leibniz et Spinoza, comme un mathématicien traite ses collègues. Il tente, comme Berkeley, Leibniz et Spinoza, l'aventure énonciative par excellence, la mise en place des termes qui tout à la fois feront exister le penseur et la pensée, et, en l'occurrence, qui doivent effectuer la transition de la question du concept de nature vers celle de l'ordre de la nature. Mais, pour tenter cette aventure, il doit, comme tout mathématicien, faire la différence, dans les travaux qui le précédent, entre ce qui pourra être respecté et ce qui devra être généralisé autrement. En l'occurrence, ce qu'il s'agit de respecter est l'expérience ayant fait exister le penseur et la pensée, mais ce qui peut et doit être généralisé désigne les conclusions que Berkeley en a tirées. Ce qui ne signifie pas que ces conclusions soient erronées mais qu'elles traduisent une liberté et un risque qui peuvent et doivent être appréciés sur un mode qui est d'abord celui du contraste, de l'expérimentation des accords et des divergences.

Les choses qui sont saisies dans une unité réalisée, ici et maintenant, ne sont pas le château, le nuage et la planète simplement en eux-mêmes ; mais ce sont le château, le nuage et la planète du point de vue, dans l'espace et le temps, de l'unification préhensive. En d'autres termes, c'est la perspective du château là-bas du point de vue de l'unification ici. Ce sont donc des aspects du château, du nuage et de la planète qui sont saisis en une unité ici. On se souviendra que l'idée de perspective est très familière en philosophie. Elle fut introduite par Leibniz avec sa notion des monades reflétant des perspectives sur l'univers. J'utilise la même notion mais je ramène ces monades à des événements unifiés dans l'espace et le

temps. En un certain sens, l'analogie est meilleure avec les modes de Spinoza ; c'est pourquoi j'utilise les termes mode et modal. Selon l'analogie avec Spinoza, sa substance unique est pour moi l'activité unique sous-jacente de réalisation qui s'individualise elle-même en une pluralité de modes interconnectés. Et donc le fait concret est le processus. Il s'analyse d'abord en activité sous-jacente de préhension et en événements préhensifs réalisés. Chaque événement est un état de choses individuel résultant d'une individualisation de l'activité substrat. Mais individualisation ne signifie pas indépendance substantielle. (SMW, 70/90)

Il est difficile, et sans doute vain, de savoir si Whitehead pensait, au moment où il écrivait ces lignes, tenir l'essentiel de la solution. Les tenants d'une lecture systématique affirmant l'unité de l'œuvre, depuis *Science and the Modern World* jusqu'à *Adventures of Ideas*, pourront affirmer que tout est déjà là, brièvement résumé. Comme la monade leibnizienne, l'événement préhensif individuel peut prétendre aux traits que Whitehead juge essentiels à tout réalisme : « la mémoire du passé, l'immédiateté de la réalisation et l'indication de choses à venir » (SMW, 73/94). En effet, l'événement tel que le caractérise ici Whitehead ne reflète pas seulement en lui-même les modes d'unification de ses contemporains, mais aussi ceux de ses prédécesseurs et enfin ces aspects que le présent a déterminés quant au futur. Mais on peut tout aussi bien parler de « *wishful thinking* » ou de « *pari sur la comète* ». Car la notion d'une activité substrat qui s'individualise est une boîte noire, le tenant lieu d'une solution. Disons, plus positivement, qu'elle désigne déjà ce qui est refusé, l'indépendance substantielle qui correspondrait à un monde d'individus, et qu'elle introduit une première « charge » à remplir, une première contrainte à satisfaire : que l'individu soit pensé comme individualisation implique que la question des relations entre individus (conçus comme substantiellement indépendants) est une question mal posée parce qu'elle suppose la possibilité de penser des individus isolés, localisés. La question bien formulée doit porter sur le « comment » des relations, non sur leur existence. Mais il ne s'agit encore que de mots, prometteurs certes, mais qui n'ont subi aucune des épreuves susceptibles de déterminer ce à quoi ils engagent.

En fait, Whitehead est assez clair quant à l'opération qu'il vient de tenter.

Dans cette esquisse d'une analyse plus concrète que celle de la manière de penser scientifique, je suis parti de notre propre champ psychologique, tel qu'il se présente à la connaissance. Je le prends

pour ce qu'il prétend être : l'auto-connaissance de notre événement corporel. Je veux dire l'événement total, pas l'inspection des détails du corps. Cette auto-connaissance déclare une unification préhensive des présences modales d'entités au-delà d'elle-même. C'est ce que je généralise grâce au principe selon lequel cet événement corporel total est au même niveau que tous les autres événements, sauf en ce qui concerne sa complexité peu usuelle et la stabilité de sa structuration [pattern] interne. (SMW, 73/94)

Le « champ psychologique » dont part Whitehead renvoie de manière assez transparente aux analyses de William James, et notamment à son article, *Does « Consciousness » exist ?*, à l'ambition duquel souscrit, on l'a déjà vu, Whitehead (SMW, 143/169) : James clôt l'époque philosophique inaugurée par Descartes.

Whitehead, pourrait-on dire, « part » de ce qui est pour James la spéculation la plus risquée : la conscience n'existe pas, c'est une entité fictive, mais les pensées, en revanche, sont pleinement réelles, elles sont faites du même « matériau » (*stuff*) que les choses. Et avec le terme « auto-connaissance », Whitehead accepte également la proposition de James selon laquelle la conscience représente (*stands for*) une « fonction », fonction que les pensées accomplissent (*perform*) et que l'on appelle « connaissance » (*knowing*). Avec l'expression « auto-connaissance de l'événement corporel », c'est donc la question de la conscience comme « fonction » qui est posée. Et déjà résonne la mise en garde : il ne s'agira pas de réduire la conscience à un « épiphénomène », comme le prétendraient ceux qui, inspectant les « détails » du fonctionnement neuronal, entreprennent de l'« expliquer ». L'événement corporel « total » n'est pas du tout le corps en tant qu'objet de définition scientifique, c'est bien plutôt l'inconnue du problème que James propose, et qu'il va falloir résoudre.

Dans *Process and Reality*, Whitehead se présentera lui-même implicitement comme celui qui « vient après William James ». Implicitement, car c'est précisément dans la mesure où *Science and the Modern World* avait fait de William James celui qui inaugure une nouvelle époque philosophique que prend tout son sens une remarque beaucoup plus générale de Whitehead à propos du rythme propre à l'histoire de la philosophie.

Chaque école philosophique au cours de son histoire requiert deux philosophes dominants. L'un d'entre eux, sous l'influence des principales doctrines de l'école, devrait explorer l'expérience sur un mode assez adéquat mais sans égard pour la logique. L'autre philosophe devrait réduire les doctrines de l'école à une cohérence

rigide ; il effectuera de ce fait une reductio ad absurdum. Aucune école de pensée n'a rendu son plein service à la philosophie tant que ces deux hommes ne sont pas apparus. (PR, 57)

Dans la mesure où Whitehead a toujours insisté pour se présenter comme partie de l'histoire de la philosophie, non comme son aboutissement, il n'est pas interdit de soutenir que, dès le moment où il écrivait *Science and the Modern World*, il se considérait lui-même comme tentant de conférer sa « cohérence rigide » à la philosophie de William James, et plus précisément à sa prise de position quant à la conscience. Ce qui, dans la bouche d'un mathématicien, n'a rien de négatif : il s'agit d'aller « jusqu'au bout » d'une proposition, d'en expliciter les présupposés et les conséquences, de tout reconstruire à partir d'elle, quitte à ce que l'entreprise rende perceptible (pour d'autres) une éventuelle « absurdité » du système. Et, ce faisant, le service qui aura été rendu à la philosophie sera l'insatisfaction suscitée, motif pour une nouvelle création philosophique.

En l'occurrence, avant d'aller jusqu'au bout de la proposition qui fait de la conscience une fonction, il s'agit d'en construire la signification. Ce que Whitehead doit éviter est assez clair : toute sa construction s'effondrerait s'il acceptait une conscience qui serait le sujet des énoncés concernant l'expérience, une conscience qui, maître à bord, pourrait choisir librement de s'adresser à tel ou tel aspect de sa propre expérience. La conscience ne peut être une pure activité, susceptible, le cas échéant, de se poser la question de savoir si elle ne serait pas, somme toute, responsable de l'ensemble de ce qu'elle perçoit. Mais elle n'est pas pour autant « fonction » au sens scientifique, c'est-à-dire explicable comme résultante de la somme des « détails » que dégagerait l'inspection scientifique du corps. La conscience au sens de James impose, pour Whitehead, de penser l'« événement corporel total », et, poursuit-il sur un mode rigidement cohérent, impose de penser tout événement au sens où il existe « pour lui-même ». La production d'un point de vue permettant de parler d'« auto-connaissance » n'est pas le privilège du « champ psychologique ». Celui-ci a pour seul privilège de constituer le site où la double question « qu'est-ce qu'une fonction ? » et « qu'est-ce qu'un événement ? » trouvera ses termes les plus exigeants.

La philosophie de James a pu être, et a généralement été, confondue avec une philosophie d'entrepreneur opportuniste, pour qui les prétentions de la conscience sont illusoires, pour qui la vérité d'une idée s'identifie à ce qu'elle rapporte, à sa *cash-value*. Nul n'oseraît disqualifier de la sorte *Process and Reality*, où trouvera sa pleine

explicitation l'exigence que tout ce qui existe puisse être dit à la fois « cause de soi » et « fonction ». Bien au contraire, ce qui caractérise la grande œuvre de Whitehead sera l'effort incongru exigé du lecteur, à qui est proposé un ensemble de concepts dont aucun ne déclare sa *cash-value*, dont aucun n'a d'ailleurs en lui-même de signification indépendamment de tous les autres. Alors que la pensée de James a pu être désarticulée, simplifiée, l'écriture de Whitehead « réduit » cette pensée souple et vulnérable « à une cohérence rigide », c'est-à-dire produit activement une étrange inséparabilité entre l'expérience exigée par la lecture et l'expérience proposée par les concepts.

Nous n'en sommes pas encore là. Il s'agissait de souligner l'engagement que constitue l'allusion de Whitehead à la psycho-philosophie de William James. C'est dans la mesure où il obligera à une mise en risque de tout ce que présupposent nos descriptions axées soit sur le « sujet », soit sur l'« objet », soit sur ce qui serait « actif » (expliquant), soit sur ce qui serait « passif » (explicable), que ce champ pourra être point de départ fiable pour une généralisation qui, le cas échéant, surmonte la « division territoriale entre science et philosophie » (SMW, 145/172). Mais, à ce stade, la division en question est encore loin d'être effectivement surmontée. Whitehead annonce une ambition qu'il n'a pas encore le moins du monde les moyens de satisfaire, car le problème tel qu'il le pose se situe en strict prolongement de sa position dans *Concept of Nature*. Ce qu'il n'ignore pas puisqu'il a soin, au contraire, de préciser sa continuité de pensée, d'articuler la notion nouvelle de préhension avec l'ancienne notion d'objet faisant ingression.

Je dirai qu'il y a ingression d'un objet sensible dans l'espace-temps. La perception cognitive d'un objet sensible est l'expérience de l'unification préhensive (en un point de vue A) de modes différents de différents objets sensibles, une unification qui inclut l'objet sensible en question [...]. Je suis simplement en train de décrire ce que nous percevons : nous faisons l'expérience du vert en tant qu'un élément dans l'unification préhensive d'objets sensibles, chaque objet sensible, et parmi eux le vert, ayant son mode particulier, qui peut être exprimé comme localisation ailleurs. Il y a différents types de localisation modale. Par exemple le son a un volume, il remplit la salle, et c'est ce que fait aussi parfois une lumière diffuse. Mais la localisation modale d'une couleur peut être celle d'une limite éloignée d'un volume, par exemple la couleur des murs d'une chambre. (SMW, 70-71/91)

Jusqu'ici Whitehead s'est donc, au fond, borné à répéter ce que nous savions déjà : l'ingression est une relation qui a des modes variés. Mais il l'a fait de manière telle que la constatation n'est plus connectée avec l'expérience mais avec la « réalité », le processus de réalisation. La multiplicité des modes d'ingression va devoir être comprise à partir des questions nouvelles de la réalisation et de l'individualisation. Corrélativement, l'événement lui-même est devenu « individu », résultat d'une individualisation. Nous ne faisons plus l'expérience d'un événement, notre expérience sensible est un cas type d'événement.

Nous n'en sommes qu'au début du parcours associé à la pensée de l'organisme, car il ne s'agit plus ici de penser la perception mais de confirmer la foi dans un ordre de la nature. Un château, un nuage, une feuille verte ont en commun de poser la question de la perception, mais, en tant que réunis par ce trait commun, ils sont muets quant à la manière dont nous percevons, dont nous sentons, c'est-à-dire aussi quant à ce dont témoigne ce que nous percevons et sentons. Whitehead abandonne ici les penseurs du XVII^e siècle, discutant de la relation entre perception et monde spatio-temporel. Leur témoignage est insuffisant car il est susceptible de traiter indifféremment du château, du nuage, et du visage de l'être aimé. Il ne fait pas droit à ce que j'ai introduit déjà comme la question de la « présence ».

C'est vers les poètes romantiques du début du XIX^e siècle anglais que Whitehead va maintenant se tourner, vers ceux qui ont « réagi » aux abstractions scientifiques en célébrant une nature à laquelle ces abstractions ne rendent pas justice.

« Nous assassinons pour disséquer », accusait Wordsworth. Cette indignation, cette fureur, Whitehead la cite, et il choisit de l'entendre comme témoignage non de la violence de l'assassin, ou de la douleur de l'être assassiné, mais de l'inadéquation de l'approche scientifique « matérialiste » comme aussi de l'approche empiriste qui lui est contemporaine. La pensée de l'organisme est d'abord une épistémologie.

Il est important de savoir ce que Wordsworth a trouvé dans la nature qui n'a pu être exprimé par la science. Je pose cette question dans l'intérêt de la science elle-même car un des buts de ces conférences est de protester contre l'idée que les abstractions de la science seraient incorrigibles et invariantes. D'abord il est absolument faux que Wordsworth livre la matière inorganique aux bons soins de la science, et concentre sa foi dans l'existence d'un trait de l'organisme vivant que la science serait impuissante à analyser [...]. C'est la

sombre présence des collines qui le hante. Son thème est la nature in solido, il cherche à exprimer la présence mystérieuse des choses qui l'entourent, présence qui s'impose à tout élément séparé dont nous voudrions faire un individu à part entière. (SMW, 83/105-106)

Il ne s'agit plus, me promenant, de dire d'une colline : « tiens, la voilà de nouveau », comme c'était le cas avec l'Aiguille de Cléopâtre. La colline, sombre, ancienne, pèse, elle est « présence », et non simplement « là » pour moi qui la perçoit « ici ». L'expérience de sa présence s'impose sur un mode tel que je lui appartiens bien plutôt qu'elle ne m'appartient : voilà ce qu'une science axée sur la séparabilité ne peut exprimer.

Mais elle ne peut pas plus exprimer ce que célébrait Shelley, qui, contrairement à Wordsworth, aimait la science. Car la poésie de Shelley célèbre une nature en état de flux, de mutation perpétuelle, et témoigne non d'une présence mais d'« un changement qui ne peut mourir » : chatoiement incessant, bruissement insaisissable,

Shelley pense une nature qui change, qui se dissout, qui se transforme comme sous les doigts d'une fée. (SMW, 86/109)

Le contraste entre la présence sombre et ancienne et le chatoiement des couleurs et des bruits ne tient pas à la différence entre les tempéraments de deux poètes face au « même » paysage. Ce serait faire taire l'expérience au profit d'une psychologie à bon marché. Si une différence entre tempéraments est en cause, elle intervient dans la sensibilité différente par rapport à deux « faits », qui doivent tous deux figurer au cahier des charges. L'un témoigne pour ce que Whitehead va appeler « endurance », et qui inclut le changement, l'autre pour ce qu'il va nommer « éternalité ».

La montagne endure. Mais lorsque, avec le temps, l'usure a fait son œuvre, elle est partie. Si une montagne semblable surgit, ce sera pourtant une nouvelle montagne. Une couleur est éternelle. Elle hante le temps, tel un esprit. Elle vient et va. Mais lorsqu'elle vient, c'est la même couleur. Elle ne survit ni ne vit. Elle apparaît lorsqu'elle est appelée. Montagne et couleur ont des relations différentes avec le temps et l'espace. (SMW, 86-87/109)

« Une couleur est éternelle. » La couleur jouait déjà un rôle très particulier dans *Concept of Nature*, otage par excellence de la bifurcation de la nature comme le sont aujourd'hui les *qualia* dans les sempiternelles controverses agencées autour du *mind/body problem*. Whitehead ne se borne pas à confirmer la réponse qu'il avait donnée dans *Concept of Nature*, la couleur est un objet sensible, et tout objet fait ingression. La couleur revient ici dotée d'un adjectif, éternel,

qui nous fait basculer dans un monde nouveau de questions. L'objet sensible n'est plus défini à partir de la question empiriste, ce qui pose problème n'est plus la relation entre l'ensemble des données sensibles que je peux percevoir et cette « pierre » à laquelle je les attribue. La bifurcation de la nature entre qualités primaires et secondaires fait place à la question à laquelle obligent les poètes, à la différence entre les modes d'expérience de la sombre montagne, toujours là, et de la couleur, sans âge ni mémoire, apparaissant lorsqu'elle est « appelée ».

L'adjectif « éternel » a devant lui un avenir accidenté, et hautement controversé. Au moment où il achèvera la rédaction de *Science and the Modern World*, Whitehead aura conféré aux « objets éternels » un rôle déterminant, et ce rôle ne cessera de se redéfinir par la suite, lors de chaque mutation technique de sa pensée. L'important, au point où nous en sommes, est de lever toute possibilité de confusion. L'adjectif « éternel », pour le moment, est solidaire d'un contraste : on peut baptiser d'un nom propre ce qui endure, chaque humain, bien sûr, mais aussi un chien, une souris, voire une montagne, et l'Aiguille de Cléopâtre, mais le nom propre ne convient ni à la couleur ni au son, ni non plus aux formes géométriques que Whitehead va associer également au mode d'expérience que désigne l'adjectif « éternel ». Lorsque je dis « c'est bleu », mais aussi « c'est un cercle », je ne nomme pas un objet bleu, ou circulaire, je témoigne de l'ingression dans mon expérience d'un « objet éternel ».

Whitehead n'est pas fou au point d'annoncer en toute tranquillité que le « rouge » tel que nous le percevons préexistait à l'invention biologique des organes visuels. C'est pourquoi il parle d'« éternalité », néologisme qui lui permet d'éviter « éternité ». L'« éternalité » désigne une dimension du fait concret, complet, qui doit appartenir au cahier des charges. Le témoignage des poètes doit être entendu mais il ne dit pas comment il doit l'être, quels réquisits lui correspondront.

En l'occurrence, le contraste entre couleur et montagne met d'abord en question la construction proposée par *Concept of Nature*. La féerie des couleurs, le mystère de la présence, la rumination sombre de la montagne, viennent témoigner de ce que l'objet défini dans *Concept of Nature* par le seul fait qu'il ne partage pas le passage de la nature n'est plus adéquat pour penser l'ordre de la nature. La couleur était un objet sensible et la montagne un objet perceptif, pris dans une hiérarchie explicitant que la montagne a toujours une couleur, alors que nous pouvons avoir l'expérience d'une couleur indépendamment de ce qu'elle colore. Le fameux bleu de Cambridge. Il appartient aux

poètes d'avoir porté un témoignage posant une question très différente, et cela sans doute parce que leur expérience n'est pas axée sur l'urgence d'avoir à décider si cette ombre jaunâtre est ou non un tigre. Et, ce faisant, ils ont également fait diverger l'expérience que Whitehead assimilait sous le mot « reconnaissance » : « c'est la même couleur » et « c'est mon manteau » témoignent d'expériences dont la différence ne peut plus être renvoyée à une hiérarchie.

« La voilà de nouveau » pouvait convenir à l'Aiguille de Cléopâtre comme au chant d'oiseau, parce que le contraste maître se jouait entre événements passant sans retour et objets susceptibles de reconnaissance, tous deux requis par ce dont nous avons l'expérience. Mais l'événement n'est plus ce qui passe mais ce qui est unification, rassemblement, et ce en un double sens, passif et actif. L'événement ne se déclare plus seulement comme relié à d'autres événements par une structure. Il réalise en soi et pour soi cette liaison. Bien sûr, il arrive et passe, mais il faut d'abord dire que, comme le ici « et » maintenant de *Concept of Nature*, sa durée est celle d'une individualisation, du « tenir ensemble » du rassemblement qu'il constitue. Corrélativement, la partie n'est plus seulement incluse dans le tout, et l'ensemble des événements « reliés » à un événement particulier n'est plus seulement « signifié » par cet événement. Le tout rumine en chaque partie et les différentes parties sont désormais « présence ».

Quant à la couleur, elle n'est plus là « de nouveau », mais « à nouveau », toujours la même mais toujours nouvelle car elle ne s'use pas, ne vit pas, n'endure pas. Eternelle non parce qu'elle serait toujours là, ce ne serait jamais qu'une endurance indéfinie, mais parce que l'expérience témoigne pour la couleur au sens où elle est ce qu'elle est, sans référence à un processus dans le temps. La couleur est éternelle au sens précis où elle requiert que l'endurance et le changement ne définissent pas sur un mode exhaustif ce qui est requis de l'ordre de la nature. Le rouge témoigne de quelque chose qui, dans la nature, n'émerge pas de cet ordre comme tout ce qui endure et change. Le rouge apparaît « lorsqu'il est appelé » et cela même si la sensation du rouge requiert l'endurance propre à l'œil et au cerveau. C'est pour dire cette non-émergence, cette apparition qui ne témoigne pas d'un processus mais plutôt d'un appel, que Whitehead réservera désormais le terme « *ingression* ». Le rouge n'émerge pas de l'ordre dont témoignent l'œil et le cerveau, ce sont bien plutôt l'œil et le cerveau qui doivent être compris à partir de la possibilité de l'*ingression* dont témoigne la sensation « rouge ». Le fait de leur existence témoigne pour le rouge.

Tant les objets sensibles que les objets intelligibles sont « appelés », réunis par les notions d’objet éternel et d’ingression. Mais cette association désigne notre expérience humaine et non un lien particulier entre sensible et intelligible, par exemple une légitimité particulière attribuée à l’expérience sensible ou au raisonnement formel. Les objets éternels ne sont pas là pour fonder le raisonnement géométrique, ni non plus l’indiscutable sensation « bleu ». Ils sont requis par le contraste qu’exhibent de manière privilégiée les expériences qui nous font parler d’objets sensibles et d’objets intelligibles. Le bleu qualifie, dans l’événement que constitue mon expérience du fameux manteau bleu, un autre événement qui, lui, endure, ce manteau plus ou moins usé. Le tissu peut subir usure et déchirure, mais une couleur, elle, sera toujours telle couleur, quoi qu’en dise la publicité pour les lessives. Voyez ce cercle maladroitement tracé dans le sable, peut-être pour illustrer un raisonnement. Le vent est en train d’en effacer le contour, mais le « cercle » qui qualifiait mon expérience du contour ne disparaîtra pas avec le vent.

Quiconque considère que Whitehead propose les objets éternels en tant que solution au problème posé par les formes géométriques et les couleurs conclura à juste titre qu’il est tombé dans un piège identifié par Gilles Deleuze : celui du « décalque », du concept « fait pour expliquer », en l’occurrence fait pour fonder le contraste dont témoigne l’expérience entre la couleur et la montagne. Et c’est une critique que Whitehead serait le premier à accepter puisque cela signifierait une confusion entre cahier des charges et concept. Si l’expérience est ce qui pose problème, la manière dont le problème sera posé appartient à la formulation des réquisits, c’est-à-dire à la caractérisation d’un organisme en tant que fait complet et concret, et c’est en réponse à cette formulation que les objets éternels recevront, le cas échéant, leur concept.

Pour le moment, les objets éternels obligent seulement à résister à l’idée que la sensation ou l’intellection émergent du cerveau. Dans *Process and Reality*, ces objets seront définis comme « potentiels purs pour la détermination spécifique du fait » (PR, 22) et Whitehead aura alors achevé la construction conceptuelle qui transforme l’expérience de la couleur en « cas ». Comme le signalent les adjectifs « sensible » et « intelligible », le rouge ou le cercle renverront alors à notre expérience, non à un accès direct à un potentiel « pur ».

Revenons maintenant à la montagne qui « endure ». À la différence des objets éternels, qui offrent la tentation d’une continuité brutale entre les objets sensibles de *Concept of Nature* et le schème spécu-

latif de *Process and Reality*, l'endurance constitue un thème évidemment nouveau. L'événement avait été ce qui passe. S'il existe un ordre de la nature, c'est que l'événement, compris désormais comme saisie qui unifie, peut également tenir, endurer à travers un environnement qui ne cesse de changer. Et l'émotion du poète face à la montagne millénaire doit être entendue. L'endurance n'est pas seulement un fait. Elle est un accomplissement, une réussite. Elle requiert que l'ordre de la nature intègre ce que nous avons l'habitude de penser comme « humain » par excellence, la valeur.

« Valeur » est le mot que j'utilise pour la réalité intrinsèque d'un événement. La valeur est un élément qui habite l'ensemble de la vision poétique de la nature. Il nous suffit de transférer à la texture même de la réalisation en elle-même cette valeur que nous reconnaissons si facilement lorsqu'il s'agit de la vie humaine [...]. La réalisation est donc en elle-même accomplissement [attainment] de valeur. Mais il n'existe rien de tel qu'une simple valeur. La valeur est le résultat de limitations. L'entité finie déterminée est le mode sélectionné qui est la mise en forme [shaping] de l'accomplissement ; indépendamment d'une telle mise en forme en un état de fait individuel, il n'y a pas d'accomplissement. La simple fusion de tout ce qui est serait la non-entité de l'indéfini. Le salut de la réalité, ce sont ses entités obstinées, irréductibles, factuelles, qui sont limitées à n'être pas autre chose que ce qu'elles sont. Ni la science, ni l'art, ni l'action créative ne peuvent s'arracher des faits irréductibles, obstinés, limités. L'endurance des choses a pour signification l'auto-conservation de ce qui s'impose soi-même en tant que réalisation définie pour elle-même. Ce qui endure est limité, obstructionniste, intolérant, infectant son environnement de ses propres aspects. Mais il n'est pas auto-suffisant. Les aspects de toutes les choses entrent dans sa constitution même. Il n'est lui-même qu'en rassemblant dans sa propre limitation la totalité plus vaste où il se trouve. (SMW, 94/117-118)

Nous sommes ici au point-clé, et le ton a changé. Car la valeur est ce que requiert la divergence entre les expériences de Berkeley, Spinoza, Leibniz, Shelley ou Wordsworth. C'est elle qui est requise par un auteur capable d'employer le même terme qu'il s'agisse d'un électron, d'un organisme vivant ou d'une entreprise industrielle. L'organisme, maintenant, est entré en communication avec ses réquisits.

Il n'y a pas, dans le texte de Whitehead, la moindre allusion à un sujet qui « aurait des valeurs », en termes desquelles il évaluerait, auxquelles il se conformerait. Pour suivre Whitehead, il faut donc,

bien évidemment, libérer le terme « valeur » de toute connotation psychologique, comme aussi de tout appel à une transcendance quelconque. Mais cette exigence n'est pas gratuite. Elle annonce une mise à l'épreuve tout à fait intéressante en ce qui concerne ce que nous appelons « valeurs ». Le maintien obstiné d'une valeur, quoi qu'il arrive, peut être une vertu héroïque, il ne s'agit pas de le nier. Whitehead se borne, humour anglais, à en faire une définition générique. Si nous, humains, pouvons nous dire différents, ce ne sera pas parce que nous nourrissons des valeurs. La valeur appartient à l'ordre de la nature, elle est ce que réalise tout ce qui existe au sens où ce qui existe réussit à endurer, réussit à maintenir sa manière individuelle de rassembler, c'est-à-dire de faire tenir ensemble sur un mode déterminé. La valeur signale une réussite en soi et pour soi.

L'économie usuelle des explications scientifiques est tout autant bouleversée que celle des motivations subjectives. Ce qui se maintient sans changement n'est plus du tout le point de départ assuré pour comprendre ce qui change. Ne me demande pas pourquoi je suis distraite, émerveille-toi, bien plutôt, que je sois capable de mener ma phrase à bon port. Et ne considère surtout pas que c'est « moi » qui suis responsable de ce haut fait. « Ma » réussite, comme celle de l'atome, n'a pas de justification plus haute que ce fait : l'expérience de cette phrase à finir a réussi à tenir dans un environnement qui aurait pu avoir un rôle très différent : « attends, tu m'as distraite, qu'est-ce que je voulais dire... ? »

L'endurance n'a pas pour explication une quelconque vertu de l'individu qui endure, elle dépend d'abord d'une dynamique d'infection. Tout ce qui réussit à endurer a réussi à infecter son environnement sur un mode compatible avec cette endurance.

« Infection » est le terme choisi par Whitehead pour désigner sur un mode générique ce que les poètes célébraient en tant que « présence ». La célébration tient d'abord à ce que c'est l'expérience d'un poète que la montagne, sombre et ancienne, infecte. « Infection » doit être pris, avec quelque humour, en un sens neutre, désignant la réussite que constitue toute endurance dans un monde changeant. Le terme choisi a pour intérêt de désigner le caractère spécifique de cette réussite. Le tenir ensemble qui infecte n'est pas fusion mais valorisation, « mise en forme » déterminée, conférant à ce qui est préhendé une valeur, c'est-à-dire un rôle. Que les variables d'une fonction demandent, au même titre que l'expérience du poète, une « valeur » cesse ainsi d'appartenir à la contingence linguistique. La valeur d'une variable, loin d'être une simple quantité, suppose la

stabilité du rôle que quelque chose joue pour quelque chose d'autre et mesure l'importance de ce rôle. D'autre part, le terme infection est là pour rappeler que « prêter un rôle à quelque chose » n'a rien de neutre. Le rôle que tu me prêtes me rend folle.

Chaque entité qui se réalise dans son mode de préhension d'autres entités, préhende aussi bien la manière dont elle-même est préhendée par ces autres, l'aspect d'elle-même qui est pris en compte par ces autres, valorisé par ces autres. Sur quel mode préhendera-t-elle la préhension d'elle-même qui lui est répercutee ? Tel est l'enjeu de la « dynamique d'infection », dont dépend la réussite de l'endurance. L'infection désigne la manière dont les modes de préhension se répercutent les uns pour les autres, et la réussite implique une co-adaptation des valeurs. Lorsqu'un être endure, ce qui a réussi est une co-production entre cet être et « son » environnement : cet environnement n'est rien d'autre que l'ensemble des êtres pris en compte et valorisés sur un mode déterminé et chacun des êtres valorisés préhende la prise en compte dont il a fait l'objet, le rôle qui lui a été assigné, sur un mode qui n'est pas incompatible avec le maintien de ce mode de préhension ou de ce rôle.

Cette fois, la question de l'organisme est bel et bien posée, et sélectionne les faits concrets et complets. Adieu à l'Aiguille de Cléopâtre, et même à la sombre colline, car ni l'objet perceptif ni la présence lourde ne permettent de déployer de manière complète la dynamique de répercussion et d'infection. La notion même d'« attention qui convient » devient indéterminée, car la répercussion de l'attention sur ce à quoi on fait attention ne peut plus être négligée. Désormais, les cas favorables seront ceux où l'« interaction » doit se dire inter-action, mise en forme d'un accomplissement qui exhibe sa dépendance à la manière dont chacun des termes valorise l'autre : par exemple la complexe parade sexuelle où un mâle et une femelle, de postures en postures, d'approche en approche, se co-produisent peu à peu en tant que chacun confère à l'autre le rôle et la valeur qui correspondent à l'accouplement. Ou encore l'ensemble des cas où le rôle qui lui est obstinément assigné devient partie prenante de l'individualisation d'un être. Pour le meilleur ou pour le pire, avec, par exemple, la dynamique infernale des rapports de dépendance – que le regard que tu portes sur moi devienne un ingrédient de mon expérience de moi-même, que j'en vienne à me produire sur le mode dont tu as besoin, ou du moins dont je sens que tu as besoin, etc. Immense malentendu parfois, mais production remarquablement

endurante de deux êtres dont les modes de valorisation respectifs s'entre-appellent obstinément.

Le fait que la dynamique d'infection puisse trouver des exemples privilégiés dans les rapports de dépendance ne signifie évidemment pas que de tels rapports deviennent la vérité de ce qui fait tenir les humains. Ils font partie de ces choses qui arrivent, des aventures de l'individualisation, au même titre que le fait que le petit d'homme ait besoin d'un environnement humain pour devenir enfant, et que l'enfant ose devenir parce qu'il sent qu'on lui fait confiance, parce que ses tentatives maladroites sont approuvées et encouragées. De tels faits ne nécessitent pas d'explication psychologique particulière, au sens où celle-ci aurait pour but de justifier un écart à une norme d'autonomie. Car l'idéal d'autonomie, pour Whitehead, n'a pas cours. Les rapports de dépendance peuvent en revanche nécessiter des descriptions fines quant à la manière dont l'environnement, et peut-être en particulier un environnement infecté par cette norme d'autonomie, participe à ce mode sélectionné d'accomplissement.

Toute valeur suppose un risque. Le risque générique qui correspond à l'endurance en tant qu'infection réussie d'un environnement ne doit pas se dire en termes de conflit – entre autonomie et dépendance, par exemple – mais bien plutôt de « heurt ». Le conflit, en effet, implique l'expérience d'une négation – c'est lui, et alors pas moi, ou moi, et alors pas lui – et ne peut appartenir qu'à une réalisation donnant sens à la négation ou au moins à son germe – hésiter, se sentir en conflit avec soi-même. Le heurt, lui, est neutre, indéterminé quant à son issue. Il exhibe le fait qu'une « entité », réalisation, mode individualisé de prise, ne réussit à tenir que si la manière dont elle « infecte » son environnement ne suscite pas de répercussions qui lui font perdre prise. Le heurt signifie alors le ratage de l'infection. Ce qui se produit par exemple si je parle à quelqu'un qui s'abstient de tous les signes quasi automatiques de connivence qui signalent qu'il écoute. Je me mets à balbutier : comment garder prise si ce à quoi j'ai affaire ne donne pas prise, n'intègre pas dans sa propre réalité l'aspect que je lui propose de lui-même – il m'écoute –, mais se réalise sur un mode incompatible avec ce que lui propose mon mode de prise et d'évaluation ?

On dit : « je me heurte à une impossibilité », mais Whitehead a écrit : « Un heurt entre doctrines n'est pas une catastrophe mais une opportunité. » Son « faire confiance » ignore délibérément la haine et l'angoisse, la passion polémique ou le sentiment d'impuissance. Ce qui compte est ce qui arrive. Le heurt peut être obstacle et limite,

ou « évoluer » en une harmonie nouvelle durable, voire symbiotique. Ou créer problème. Celui qui est allongé sur le divan d'un psychanalyste se heurte au silence obstiné, irréductible, de ce dernier, et ce silence, cet aspect du psychanalyste préhendé par l'analysant, infecte l'expérience qui le préhende, le prend en compte. À moins, bien sûr, que l'analysant ne réussisse à « préhender » certains autres aspects ténus, involontaires, le rythme de la respiration du psychanalyste, sa tension musculaire... Auquel cas c'est le psychanalyste lui-même qui se heurtera à un mode de réussite qui, pour lui, fait obstacle au travail analytique.

Le terme « infection » est donc technique, c'est-à-dire neutre quant aux différences que nous assignons à ce qui endure. Dans *Adventures of Ideas*, Whitehead l'utilisera d'ailleurs notamment pour caractériser le rôle qu'a joué l'éthique chrétienne associée à l'idéal parfaitement impraticable proposé par la vie et la prédication de Jésus de Galilée.

Un critère d'évaluation avait maintenant été créé, exprimé dans des illustrations concrètes résistant à toute perversion. Ce critère est une jauge permettant d'estimer les défauts de la société humaine. Tant que les images galiléennes ne sont que les rêves d'un monde non réalisé, elles doivent continuer à propager l'infection d'un esprit inquiet. (AI, 17/61)

Chaque fois que Whitehead utilise « infection », il s'agit de nier que quelque chose ait « en soi » un pouvoir sur quelque chose d'autre. Le seul pouvoir de l'idéal galiléen était l'obstination d'illustrations concrètes, vectrices de contraste, et l'inquiétude suscitée par ce contraste.

On l'aura compris, Whitehead n'est pas un critique du pouvoir en tant que tel : une nature où rien ne réussirait à infecter quoi que ce soit d'autre ne serait pas une nature, et la possibilité d'entretenir une quelconque nostalgie envers une société « sans pouvoir » implique en elle-même un nombre incalculable de « réussites sociales ». De ce point de vue, Whitehead est assez proche, mais sur un tout autre ton puisqu'il ne s'agit pas pour lui de mettre à mal les illusions humaines, de la thèse de Michel Foucault selon laquelle le pouvoir n'est pas d'abord répressif mais incitatif, suscitant intérêts, questions et savoirs. C'est bien ainsi en effet que pourrait se définir l'infection au sens de Whitehead : non par l'imposition d'un rôle mais par l'incitation, répercutee sur des modes multiples et disparates, à prendre et à prolonger ce rôle. Au sens générique, rien n'impose rien, car il n'existe pas d'instance ayant, en soi, le pouvoir d'impo-

ser. Tout « pouvoir social », s'il n'est pas purement et simplement répressif (cas rare et instable), désigne d'abord une dynamique d'infection.

Faire ici allusion à Michel Foucault, c'est se donner l'occasion de souligner à quel point Whitehead est susceptible, et va devenir toujours plus susceptible, de désorienter un lecteur qui serait arrimé à la dénonciation du pouvoir en tant que dernière figure du grand rapport identifiant pensée philosophique et visée de l'émancipation humaine. Y compris une émancipation qui passerait par la destruction du sujet humain, trop humain. Foucault lui-même ne s'est jamais conformé à cette figure obligée. Il affirmait se borner à « décrire », sans référence à une transcendance autorisant la dénonciation, et il lui a d'ailleurs été reproché de ne pas « fonder » en raison ce au nom de quoi il posait ses diagnostics impitoyables, ce au nom de quoi pourraient s'engager les luttes qu'instruiraient de tels diagnostics. Ceux et celles qui « pensent avec Whitehead » sont exposés à une épreuve assez différente, car non seulement Whitehead ne dénonce pas, mais il ne s'attache pas non plus spécifiquement à une description du pouvoir en tant que tel. Les deux pôles du pouvoir que Foucault nous a appris à distinguer, le pouvoir répressif et le pouvoir incitatif, ne l'auraient pas surpris, puisqu'ils appartiennent aussi bien à la définition des dynamiques d'infection, mais ce qui l'intéresse, ce qui intéresse un éducateur, ce qui va devenir réquisit pour sa construction conceptuelle, n'est pas l'analyse des formations de pouvoir mais celle du lien entre pouvoir et aventure.

Prenons un exemple quelque peu spéculatif. Certains anthropologues ont risqué l'hypothèse que, avant d'être parlant ou pensant, les hommes furent « dansant », c'est-à-dire singularisés par le pouvoir que le son en tant que rythmé exercerait sur leur expérience. Ou plus précisément, par le pouvoir que leur expérience conférerait au son rythmé qui l'infecte. L'hypothèse d'un tel pouvoir, qui nous définirait alors bien avant que nous ne le définissions, que nous ne le spécialisions, que nous n'en construisions des conséquences multiples, que nous ne l'exacerbions ou que nous ne le réprimions, aurait sans doute, tout aventurée qu'elle soit, intéressé Whitehead. Comme on le verra par la suite, il associera le langage et la conscience au doute, à l'épreuve par les conséquences, mais il aurait trouvé intéressant que cette nouveauté soit intervenue dans une histoire déjà marquée par une autre nouveauté : par le pouvoir déjà conféré au rythme d'infecter l'expérience humaine, et de produire avec des individus un groupe dansant (ou marchant au pas).

La danse, dit-on parfois, fait le danseur, ce qui témoigne bien du pouvoir éventuellement associé à la rythmicité. Mais il faut tout aussitôt ajouter qu'il n'existe pas de « danse en général », à laquelle ce pouvoir puisse être attribué et qui permettrait de faire l'économie des aventures multiples qui supposent ce pouvoir mais que ce pouvoir n'explique pas. Et ajouter tout aussi bien que, de l'improvisation « libre » à l'exécution fidèle, de l'acte singulier d'où émerge « une » danse à la gestuelle codée, la question n'est pas d'une liberté quant au pouvoir : tous témoignent aussi bien du pouvoir associé au son et au rythme par l'expérience humaine, mais tous n'en témoignent pas sur le même mode. Tous ne correspondent pas à la même définition du rôle, quoique, de toute façon, le danseur soit « enrôlé ».

Cet exemple annonce ce qui est déjà engagé avec les notions de valeur, d'endurance et d'infection : une politique de l'explication tout à fait particulière, qui articule ce qui semblait fait pour s'opposer. L'hypothèse paléoanthropologique selon laquelle il y aurait eu, associée à ces hominidés dont les humains sont censément issus, une « innovation cérébrale » conférant au rythme le pouvoir d'infecter l'expérience est exemplaire du point de vue de la position où elle met ceux qui la formulent. D'une part, bien sûr, elle dit la vanité de la tentation de définir la liberté « contre » le pouvoir, mais, d'autre part, elle dit la vanité de la tentative de remonter vers une détermination « au-delà » des multiplicités, vers ce qui serait commun à tous les humains. Car un « fait nouveau » tel que cette hypothétique « innovation cérébrale », s'il a jamais eu lieu, relèverait d'un « en commun », certes, mais ce serait un « en commun » foncièrement muet à propos des significations divergentes que mobilisent les pratiques humaines à son sujet. Quels que soient les travaux des neurophysiologistes futurs, leurs résultats viendront en fait s'ajouter à la série longue de ce qui, dans cette hypothèse, a d'ores et déjà été créé pour convoquer, capturer, canaliser, manipuler, socialiser, commenter un pouvoir qui n'a pas d'autre identité que la série des rôles qui sont construits avec lui. Un peu comme la force de gravitation, dès que nous quittons le domaine des corps définis comme « graves », n'a pas d'autre identité que la série de rôles que lui confèrent tel système physico-chimique loin de l'équilibre, tel oiseau, tel danseur, tel alpiniste, etc.

Même lorsqu'il s'agira des sociétés humaines, dans *Adventures of Ideas*, Whitehead se refusera à opposer pouvoir et liberté, mais choisirra de mettre en scène deux versions contrastées du pouvoir, la persuasion et la force, et identifiera le commerce comme ce qui

marque le véritable « progrès » des civilisations. Persuasion et commerce référeront à cette autre innovation humaine, le pouvoir infectieux propre aux « idées », ce que rappelle le fait que l'on peut parler aussi bien de commerce des idées que de commerce de choses. Bien sûr, le caractère persuasif d'une idée ne garantit rien : une idée infâme peut infecter l'esprit comme une musique bien rythmée peut mener les humains à la bataille. Il reste, pour Whitehead, que la référence au pouvoir de la persuasion, par contraste avec le pouvoir despote, est ce que requiert la définition même de ce que nous appelons « idées ». Et aucune « déconstruction » montrant l'infection incitative là où se proposait la libre et transparente production rationnelle ne peut faire abstraction du fait qu'elle présuppose, requiert, et prolonge, en la décrivant autrement, le pouvoir associé aux idées. Le rire incisif de Foucault, le trouble où il a jeté tant d'âmes bien-pensantes, présupposent et mobilisent ce pouvoir tout aussi bien que les savoirs/pouvoirs qu'il décrit.

L'infection, au sens whiteheadien, est neutre quant aux valeurs, au sens usuel que nous donnons au terme « valeur ». En revanche, elle a pour effet assez particulier de communiquer directement avec la possibilité que ce qui tient puisse cesser de tenir. La valeur obstinée, intolérante, réussit à infecter son environnement, mais cette réussite n'est jamais un droit, elle a pour corrélat le fait que constitue la « patience » de la communauté des événements qui permet à l'organisme de « garder prise ».

Que cette permission se dise en termes de tolérance plus ou moins précaire, de pari risqué, d'expérimentation ou de confirmation, voire de dépendance, elle désigne toujours la réussite d'un « faire confiance ». L'image de l'alpiniste est radicalisée : il n'est, c'est-à-dire n'endure, que dans la mesure où la patience de ce qu'il définit en tant que « prise » est confirmée. La question posée par le professionnel se trouve, quant à elle, généralisée : le maintien obstiné de son sillon, la possibilité de porter des jugements dénotant l'absence de toute « appréciation esthétique » quant à ce qui échappe à ce sillon, présupposent la patience de son environnement. Si un éclat de rire général accueillait de tels jugements, le professionnel apprendrait très vite la prudence, et il se pourrait même qu'il se laisse infecter par la différence entre les questions par rapport auxquelles son jugement tient et celles qui lui font perdre prise.

Le fait que l'endurance soit un succès factuel sans garantie plus élevée peut se dire : que ceux qui ne craignent plus que le ciel leur tombe sur la tête fassent d'autant plus attention à l'impatience éven-

tuelle de ce dont ils dépendent. Ainsi, il n'est pas sans intérêt que la nouvelle figure de Gaïa signale aujourd'hui qu'il devient urgent de créer un contraste entre la Terre valorisée comme ensemble de ressources et la Terre prise en compte comme ensemble de processus interdépendants et susceptibles d'agencements très différents de celui dont nous sommes dépendants. Certains, pour distinguer la pérennité de Gaïa – et celle de la multitude des populations bactériennes qui sont partie prenante de ses agencements – de la précarité de nos modes d'existence, et de celles d'autres gros mammifères, parlent d'un « haissement d'épaules » qui serait susceptible de nous faire perdre prise : « Gaïa est chatouilleuse, nous dépendons de sa patience, craignons son impatience. » L'époque contemporaine explore la difficulté d'une transformation de ce qu'on appelle « valeurs » en un sens qui rejoint bien l'utilisation whiteheadienne du terme : mode sélectionné de mise en forme pour nos accomplissements, présupposant la stabilité dont cette sélection fait le pari et s'expliquant en termes d'habitudes.

En termes contemporains, on dira qu'endurance, valeur, heurt, obstination, conflit, harmonie, dépendance, patience et impatience, etc. mettent la notion d'organisme sous le signe d'une étho-écologie, de ce savoir qui tente d'intégrer *l'ethos*, la manière, constitutive d'un vivant, de prendre en compte son environnement, et l'*oikos*, la totalité plus vaste à laquelle il appartient, et plus précisément l'ensemble des liens, niches et collectifs que produisent ensemble des *ethos* impliqués les uns par les autres, et dont chacun dépend sur un mode ou sur un autre. L'organisme ne s'explique pas lui-même comme ayant réussi à conquérir une identité stable, porteuse de ses titres de légitimité, il s'explique dans et à partir de la patience dont il dépend et que presuppose la valeur dont il est accomplissement. L'organisme exhibe un « faire confiance » et ce « faire confiance » est étho-éco-logique, tout à la fois mode de mise en forme toujours individuel, limité, obstiné, et pari sur un environnement qui le confirme et le nourrit.

Les objets scientifiques à l'épreuve de l'organisme

Pour Whitehead, tout ce qui endure réussit à endurer, toute réussite désigne inséparablement des êtres individuels et leur environnement, c'est-à-dire le fait concret et complet auquel correspond la notion d'organisme, et toute science de la nature, dans la mesure où elle déchiffre une réalité en termes de jeu d'acteurs individuels, a affaire à des organismes. C'est cette troisième affirmation qu'il s'agit maintenant de mettre à l'épreuve. La notion d'organisme peut-elle communiquer avec une nouvelle valeur pour la multiplicité divergente des entreprises scientifiques, avec une mise en forme de leurs succès qui affirme de manière cohérente l'ordre de la nature que chacune explore selon ses moyens propres ?

Whitehead en appelle donc notamment à la possibilité d'une physique qui accepterait que ses atomes, ses molécules, ses électrons soient des organismes. Et c'est de cette possibilité qu'il tente d'infecter la narration usuelle du développement des sciences au XIX^e siècle. Ainsi, coexisteront dans un même paragraphe des scientifiques que nous avons l'habitude de séparer : Bichat, Müller, Schleiden et Schwann, associés à la théorie cellulaire en biologie, Pasteur et ses micro-organismes mais aussi Dalton, introducteur des atomes en chimie. Tous ont conféré à l'« individu » une signification de type nouveau. Bien sûr l'idée d'atome remonte à Démocrite ou à Lucrèce, mais il s'agit pour Whitehead, soulignant la contemporanéité des atomes physiques avec les cellules et les micro-organismes, d'accentuer leur nouveauté, de les ouvrir à un avenir où ils ne participeraient plus au succès rhétorique du « matérialisme scientifique ».

Réunies de la sorte, physique, chimie et biologie ne cessent pas seulement de communiquer avec une vision hiérarchique où avec des atomes on fait des molécules, avec des molécules, des cellules, avec des cellules, etc. Elles rompent avec toute « vision du monde » en général. Car c'est par la caractérisation des pratiques respectives de ces sciences que peut être approchée l'étho-écologie propre à leurs « atomes » respectifs.

Ajoutez à votre culture de micro-organismes un virus proliférant, faites bouillir votre culture cellulaire, mélangez vos molécules d'oxygène à de l'hydrogène et ajoutez une étincelle, portez votre gaz à la température du plasma, bombardez vos atomes d'aluminium avec une source radioactive : dans chaque cas, ce que vous étudiez met en scène le contraste entre « garder prise » et « perdre prise » qui désigne l'organisme du point de vue de son endurance et des limites de son endurance. Les pratiques scientifiques que Whitehead entend réunir ont toutes abandonné de fait, c'est-à-dire en pratique, l'idée d'atome, d'élément ou de partie en tant qu'individus auto-subsistants et principe d'explication ou d'interprétation pour tout le reste. Toutes tiennent leur succès de ce qu'elles ont pu caractériser leurs « atomes » sur un mode pratique, en tant que « prise ensemble » dont l'endurance doit s'évaluer à partir des épreuves auxquelles cette prise résiste ou non.

On ne s'étonnera pas que Whitehead privilégie son exemple de prédilection, l'électron et le champ électromagnétique qui en est inséparable. Dans *Concept of Nature*, l'électron-objet scientifique était interprété comme la corrélation systématique des modifications de tous les événements en tant que ces modifications expriment son ingestion. Mais tout événement est maintenant compris lui-même comme saisie unifiante d'un ensemble d'aspects de son environnement. La possibilité d'identifier l'électron comme charge traduit donc désormais d'abord l'endurance du mode de saisie qui le spécifie, le fait que cette saisie réussit à tenir bon. L'inséparabilité de l'électron et de son champ devient ainsi exemplaire de la thèse de Whitehead : l'électron est ce qu'il est en raison de la manière dont il préhende son environnement, et son environnement est ce qu'il est en raison de la manière dont cette préhension l'infecte. Les lois physiques décrivent dans ce cas un mode de structuration (*pattern*) sous son double aspect complémentaire, impliquant l'endurance de l'électron et la patience de l'environnement. Leur objet est la manière dont la saisie électronique modifie l'environnement et dont cette modification modifie la saisie elle-même.

Cependant, l'assimilation de l'électron à un organisme n'est pas une simple redescription de ce que la physique sait déjà.

Les entités concrètes endurantes sont des organismes de telle sorte que le plan du tout influence les caractères mêmes des différents organismes subordonnés qui y entrent. Dans le cas d'un animal, les états mentaux entrent dans le plan de l'organisme total et modifient donc les plans des organismes successifs subordonnés jusqu'aux

organismes ultimes les plus petits, tels que les électrons. Et donc un électron au sein d'un corps vivant est différent d'un électron en dehors de ce corps, en raison du plan du corps. L'électron se hâte de manière aveugle, qu'il soit dans le corps ou hors du corps, mais il se hâte dans le corps en accord avec son caractère dans le corps, c'est-à-dire en accord avec le plan général du corps, et ce plan inclut les états mentaux. (SMW, 79/101)

Les physiciens à qui ce texte est présenté développent le plus souvent une réaction franchement phobique : pour eux, le comportement de l'électron est fonction de variables seulement physiques, le corps vivant est un environnement physique comme un autre, et donc l'électron reste « le même » dans le corps ou hors du corps. Ce avec quoi Whitehead est partiellement d'accord : de toute façon l'électron se hâte de manière aveugle, aveugle aux enjeux de son comportement pour le corps. Mais partiellement seulement, car aucun environnement n'est « comme un autre », et l'environnement expérimental dont est issue notre description du comportement de l'électron n'est en tout cas comparable à aucun autre.

Le conflit tient non à une question expérimentalement décidable, mais à la manière dont est décrite la réussite que constitue l'expérimentation. Pour le physicien, l'expérimentation réussit à mettre en scène l'électron en général, mais sur un mode particulier où il est capable de témoigner de manière fiable de son comportement, c'est-à-dire de permettre l'identification des variables déterminant ce comportement. Pour Whitehead, la mise en scène est création d'un environnement, et l'électron expérimental sera l'électron solidaire de cet environnement. Ce que la mécanique quantique a confirmé à sa manière lorsqu'elle a interdit d'attribuer des propriétés aux entités quantiques indépendamment du dispositif expérimental qui permet le témoignage donnant sens à ces propriétés. Mais les habitudes ont la vie dure et les physiciens jusqu'ici ont préféré voir dans cette interdiction une limite dramatique à la connaissance objective, mettant en difficulté le réalisme, plutôt qu'un témoignage parfaitement positif portant sur les « organismes quantiques ».

Pour Whitehead, même la localisation, la possibilité d'être situé dans l'espace et dans le temps, est relative à l'endurance. Ce qui implique que l'espace-temps lui-même, loin d'être un cadre commun pour les événements, constitue une abstraction. La possibilité de situer des corps les uns par rapport aux autres en termes de distances ou d'intervalles temporels n'est pas première, elle constitue une structuration de l'environnement solidaire de l'étho-écologie de ces

entités endurantes dont le comportement peut être caractérisé en termes de variables d'espace et de temps.

À l'époque où il écrit *Science and the Modern World*, Whitehead a bien sûr déjà élaboré la théorie de l'espace-temps qu'il envisageait en tant qu'alternative à celle d'Einstein. Alors qu'Einstein propose un espace-temps unique dont les propriétés locales de courbure sont affectées par les corps (massifs) qui y sont situés, Whitehead a construit, entre 1920 et 1923, une théorie des espaces-temps multiples, théorie qui, de fait, n'a pas véritablement intéressé la communauté des spécialistes. Au chapitre VII où il la présente, Whitehead admet d'ailleurs parfaitement le bien-fondé de cette réaction : sa théorie est mathématiquement beaucoup plus compliquée que celle d'Einstein, parce qu'elle est plus générale. Elle renvoie en effet au « cas empirique » beaucoup des propriétés que la relativité générale d'Einstein définit *a priori*, en tant qu'appartenant à la métrique.

La théorie d'Einstein permet notamment de déduire une loi de gravitation et une seule, et peut donc être présentée comme une généralisation de l'espace-temps newtonien, généralisation particulièrement satisfaisante puisqu'elle réalise le rêve d'un comportement purement géométrique des corps graves, traduisant les propriétés métriques de l'espace-temps. La théorie de Whitehead a, quant à elle, pour point de départ le refus d'une telle géométrisation. Elle affirme que chaque corps définit sa propre stratification spatio-temporelle, sa propre discrimination de ce qui est espace et de ce qui est temps. Le comportement spatio-temporel d'un corps en relation avec d'autres corps devient alors relatif à l'articulation entre les stratifications spatio-temporelles que chacun définit pour son propre compte. En conséquence, la pertinence universelle de la loi de la gravitation ne peut plus être ni déduite ni fondée. Elle traduit une possibilité parmi d'autres, et ses limites de validité pour notre univers devraient être décidées expérimentalement.

La version que Whitehead propose de la théorie de la relativité générale déploie donc un univers de possibles au sein duquel figure à titre de cas très particulier la situation décrite par Einstein sur la lancée de l'universalité newtonienne. Elle a été jugée par les physiciens comme une complication inutile, mais parfois je me prends à rêver que, au vu des difficultés que rencontre la physique contemporaine face à l'unification de la force gravitationnelle avec les autres interactions, cette complication pourrait bien ouvrir des perspectives intéressantes. En tout état de cause, elle constituait une mise en risque de la physique à partir d'impératifs d'intelligibilité qui annon-

cent bel et bien la théorie de l'organisme. Les propriétés métriques associées à l'espace-temps ne devraient pas être définies *a priori*, elles devraient caractériser la structuration de l'environnement solidaire d'un corps endurant en tant qu'endurant. L'endurance devrait être le fait premier, que pré suppose toute description physique.

La structuration [d'un événement] est spatialement maintenant ; et cette détermination temporelle constitue sa relation à chaque événement particulier. Car elle est reproduite dans la succession temporelle de ces dimensions spatiales de sa vie propre [NB, de cet événement]. Je veux dire que la régularité particulière de cet ordre temporel permet à la structuration d'être reproduite dans chaque tranche temporelle de son histoire. On pourrait dire que chaque objet endurant découvre dans la nature et requiert de la nature un principe qui discrimine l'espace et le temps. (SMW, 119/146)

Whitehead nommera par la suite « continuum extensif » le fait le plus général dont tant la physique que la biologie ou la connaissance perceptive portent témoignages : chacune, sur des modes chaque fois différents, dit la solidarité que nous constatons et dont nous dépendons au sein de la multiplicité des événements.

Le continuum extensif ne doit surtout pas être confondu avec un « lieu commun » préexistant aux événements ni, de manière plus générale, avec une explication de leur solidarité : c'est lui qui devra s'expliquer lorsque cette solidarité aura reçu ses concepts. Il n'est ni une raison, ni, bien moins encore, une condition *a priori*. Il constitue la caractérisation la plus abstraite de la manière dont les événements se situent les uns par rapport aux autres, du complexe relationnel articulant les uns par rapport aux autres tous les points de vue possibles les uns sur les autres, abstraction faite de la manière dont chacun produit la signification concrète, pour lui, de ce dont il est solidaire. Relativement à cette abstraction, l'espace-temps d'Einstein, doté d'une métrique censée expliquer le mouvement des corps, est déjà expression d'un mode de solidarité spécifique, présupposant masses et mouvement, c'est-à-dire un mode d'endurance spécifié.

Les propositions de Whitehead sont-elles susceptibles de rencontrer le moindre écho au sein de la physique ? La question est ouverte, mais le seul fait de la poser est important. Car si la théorie de l'organisme est d'ores et déjà pertinente, c'est en tant qu'antidote à l'autorité des « visions du monde » inspirées par la physique.

Que les lois physiques n'aient cessé, à travers de telles « visions », y compris celles qui, aujourd'hui, mettent en scène le vide quantique ou les particules virtuelles, d'encourager l'erreur du « concret mal

placé », de mettre en scène une réalité vouée à faire bifurquer la nature, n'est en rien une accusation. C'est simplement la conséquence directe du type de réussite qui la singularise et qu'annonce la notion de « loi » physique : se trouve privilégiée toute situation où sera opérationnelle et féconde l'abstraction qui sépare un organisme de son environnement, c'est-à-dire définit en termes de droit et non de fait l'endurance du premier et la patience du second. Une autre manière de décrire cette réussite est la réduction de tout changement à une explication en termes de ce que Whitehead appelle des « relations externes » : le comportement attribué à chaque entité endurante n'est pas relatif à la manière dont elle se réalise elle-même par unification de ses préhensions, mais fonction de variables désignant d'autres entités en tant que responsables des changements qu'elle subit.

Si le physicien présuppose l'endurance et la patience, le chimiste est, quant à lui, d'abord intéressé au contraste entre patience et impatience, c'est-à-dire aux conditions des transformations chimiques par où les molécules perdent ou gagnent prise. La chimie moderne a pu apprendre à caractériser l'éthologie des molécules, leur tenir ensemble, comme aussi, plus récemment, certains aspects de leur écologie, du mode de structuration que ce tenir ensemble impose à l'environnement. Mais nous nous heurtons ici à une difficulté, à une mise à l'épreuve directe de la pensée de l'organisme. Si les intérêts des physiciens et des chimistes divergent, d'où vient le fait qu'ils s'entendent à décrire « les mêmes atomes », « les mêmes molécules » ?

Il y a mise à l'épreuve, certes. Reste cependant à déterminer qui met à l'épreuve qui. Il serait tentant, ici, d'évoquer les complications de la physique des hautes énergies. Les physiciens qui étudient le proton constatent que cette particule, sur l'identité de laquelle reposait l'identification de la variété des noyaux atomiques, est une « soupe ». Ils en viennent même, ce qui, pour un physicien, est un jugement terrible, à parler de « chimie du proton » ! Cependant, il ne convient pas à une pensée de l'organisme de prendre argument des perplexités d'une science car il ne s'agit pas de « rabaisser » un rival, quitte à procéder à une retraite sans dignité lorsque ce rival réussira à déchiffrer le labyrinthe au sein duquel il semblait désespérément égaré.

C'est dans leur pleine maturité, et non dans le procès de leur constitution, que les concepts et les fonctions se croisent nécessairement, chacun n'étant créé que par ses moyens propres [...]. (QPh, 152)

Cet énoncé de Gilles Deleuze et Félix Guattari a fait frémir plus d'un philosophe, mais il prend un sens immédiat pour la pensée de l'organisme : pas plus que le scientifique ne devrait séparer ses résultats de son ombre, nul ne devrait s'emparer de l'ombre de ce scientifique, indépendamment de ce qu'il a réussi, de la fonction qu'il a réussi à construire, traduisant la manière dont tiennent ensemble les variables qui caractérisent indissociablement un type d'organisme et son environnement. C'est donc vers le haut fait qu'a constitué, pour la physique du XX^e siècle, la possibilité d'affirmer que les molécules restent « les mêmes » à travers l'ensemble des rôles qu'elles jouent dans les explications physiques, que ces molécules appartiennent à un gaz, à un liquide, à un solide ou à une situation de transition de phase, et jusqu'à la chimie où elles entrent en réaction, qu'il convient de se tourner.

Séparer ce haut fait de son ombre pour le faire rimer avec la « vision unifiée » d'un monde dont les physiciens déchiffreraient les lois fondamentales n'est pas faire honneur à la physique, bien plutôt lui faire insulte. Car c'est renvoyer une réussite à une imagerie qui fait bon marché du travail sophistiqué et imaginatif des physiciens. En effet ce qui, ici, est appelé « explication » n'a rien d'une déduction. Réussir à expliquer a signifié réussir à redéfinir dans chaque cas ce que signifie « un ensemble de molécules en interaction », c'est-à-dire la manière dont ces interactions doivent être mises en scène pour que la description théorique converge avec l'observation expérimentale. La grandeur de la physique provient de ce que, dans chaque cas, il s'est agi pour le physicien d'apprendre ce que sont les molécules et leur rôle, c'est-à-dire comment elles « infectent » leurs voisines et sont « infectées » par elles. Et le haut fait de la physique du XX^e siècle est d'avoir réussi une articulation (plus ou moins) cohérente des définitions chaque fois distinctes de ses acteurs, jusques et y compris d'acteurs susceptibles d'entrer en réaction chimique. Il est en effet possible d'affirmer que ce sont « les mêmes » atomes qui jouent dans différentes réactions chimiques des rôles distincts, selon les points de vue distincts correspondant à la réaction et à l'environnement auquel correspond cette réaction. Mais certains atomes, celui de carbone ou celui de fer notamment, sont ainsi devenus de véritables caméléons, déployant des propriétés différentes selon leurs environnements.

De fait, dès aujourd'hui, la physique a commencé à explorer les limites de cette réussite. Il ne s'agit ni de réflexivité ni d'épistémologie mais de la poursuite de l'aventure et des surprises que réservent

ses réussites. Je pense en particulier à ces physiciens qui n'étudient plus « la matière », mais bien « les matériaux ». Ceux-ci ne sont plus alors définis par des « qualités », qui les opposeraient à une matière homogène, mais par le fait qu'il leur arrive des choses. Corrélativement, ils ne sont plus caractérisés en termes de propriétés, la flexibilité, la fragilité, les textures diverses et variées. Les questions portent maintenant bien plutôt sur les verbes dénotant actions et passions. Qu'est-ce qui fait que la colle colle, que la mayonnaise prend ou que le savon mousse, que l'acier plie, puis, soudain, rompt ? À de telles questions correspond désormais une richesse multiple de modèles négociant la manière de co-définir les acteurs pertinents, leurs modes de couplage, les échelles de description qui permettent d'approcher les transformations, progressives ou brutales, des propriétés observables.

Comment dire le contraste entre le tourbillon d'une remarquable stabilité que peut engendrer un flux turbulent lorsqu'il vient frapper un obstacle et le son clair et distinct produit par un solide lorsqu'on le frappe ? Dans les deux cas, un nombre gigantesque de particules participent à ce qu'il s'agit d'expliquer, tourbillon ou son. Mais lorsqu'il s'agit du son, la multiplicité peut être oubliée puisque quelques paramètres suffisent à caractériser l'élasticité vibrante du solide. Lorsqu'il s'agit de décrire le tourbillon, en revanche, il a fallu se rendre à l'évidence : la description du flux liquide heurtant violemment un obstacle ne livre le secret du tourbillon que si elle prend en compte comment, à toute échelle, des tourbillons se forment et jouent un rôle qui ne peut être lissé en termes de valeurs moyennes. Quant à la « tenue » d'un matériau, sa ductilité, sa fragilité, ce seront les lignes de fissure, leurs modes de propagation, leurs rencontres avec des milieux hétérogènes, leurs interactions les unes avec les autres, qui raconteront pourquoi il plie ou rompt.

Avec ce que l'on appelle le « mésoscopique », se situant « entre » la description microscopique dont les acteurs sont censés pouvoir être définis indépendamment de leur environnement, et la description macroscopique des propriétés observables de l'ensemble, les physiciens ont ainsi découvert la nécessité d'un art de la négociation de l'entre-deux, où se construisent les modes d'existence d'êtres qui ne sont pas simplement des intermédiaires traduisant le microscopique en macroscopique, mais de véritables acteurs interagissant les uns avec les autres dans de véritables intrigues qu'il s'agit d'apprendre à raconter si l'intelligibilité des propriétés observables doit être produite. Alors que des sociologues ont pu être tentés de prendre le

cristal pour modèle, et de chercher à définir une société en termes d'un nombre fini de variables, le physicien des matériaux sait, lorsqu'il s'adresse à un acier pourtant seulement composé de fer, de carbone et de quelques impuretés, qu'il s'adresse à une « structuration » dont la singularité doit chaque fois être explorée, dont les constituants pertinents doivent être chaque fois négociés et mis en scène. Il prolonge ainsi une exploration menée depuis des millénaires par ceux qui ont appris l'art de forger des aciers aux propriétés chaque fois différentes.

Il ne s'agit pas, ici, de donner la physique pour exemple au sociologue, car les aventures de l'acier n'occupent finalement que quelques centaines de pages d'un traité de métallurgie, et le fait qu'elles aient pu être caractérisées par les métallurgistes en tant que « propriétés » renvoyant à des procédés de fabrication bien définis suffit à rappeler la divergence pragmatique entre les deux domaines. Il s'agit de célébrer une histoire dont la réussite doit d'abord se dire pertinence. L'articulation désormais enchevêtrée entre les questions qui avaient, mais pendant un siècle tout au plus, séparé clairement ce qui regarde les physiciens et ce qui regarde les chimistes confirme peut-être le pari de la pensée de l'organisme quant à l'ordre de la nature : « il y a des organismes partout », et chaque type d'organisme est en lui-même, et sans au-delà, production active, endurante, de ce que déchiffre le scientifique. Elle confirme d'abord que les scientifiques, malgré leurs mots d'ordre simplificateurs, sont bel et bien ceux pour qui la nature est source d'innovation : en allant y voir de plus près, on y trouve plus.

Cependant, il appartient à une autre science, la biologie, de déployer l'ensemble de ce qu'oblige à penser l'organisme. En effet, l'être vivant a le privilège d'exhiber l'endurance en tant que réussite au sein d'un environnement risqué. Les êtres et leurs interactions, tels qu'ils sont mis en scène tant par la physique que par la chimie, peuvent bien exhiber désormais le caractère inséparable de la définition de l'entité et de celle de son environnement, les valeurs auxquelles ils donnent sens restent celles de variables. Le biologiste, quant à lui, s'adresse à l'organisme endurant en tant que sa stabilité est pour cet organisme lui-même un enjeu, en tant qu'elle *importe*.

Le biologiste explique moins le vivant qu'il ne célèbre la réussite du vivant : telle pourrait être la proposition issue de la philosophie de l'organisme, et cette proposition peut éclairer le contraste entre la « fonction biologique » et la « fonction physico-mathématique », contraste qui a suscité la tentation vitaliste d'opposer le « com-

ment », qui suffirait à la physique ou à la chimie, au « pourquoi » dont le vivant imposerait la pertinence.

De fait, chaque fois qu'il identifie les rôles imbriqués et multiples des différentes composantes d'une cellule, d'un tissu, d'un organe ou d'un corps, le biologiste est exposé à la tentation d'expliquer l'ensemble en termes d'organisation en vue d'une fin. Il a en effet affaire à l'organisme en tant que celui-ci dépend de manière évidente d'une prise ensemble sélective : telles entités sont prises en compte et non d'autres, et de cette manière-là, à l'exclusion d'autres manières, le régime d'ensemble pariant sur tel environnement et perdant prise si est trahie la confiance qu'impliquait ce pari. En contraste, lorsqu'il est confronté à une pathologie, le biologiste voit la simplicité relative des rapports fonctionnels – ceci est responsable de cela – disparaître au profit d'une multiplicité quasi indescriptible de relations : les raisonnements « perdent prise » en même temps que la fonction biologique. En d'autres termes, les descriptions du vivant « normal » n'expliquaient pas sa stabilité fonctionnelle mais en dépendaient. Et lorsque, devenu biophysicien, notre biologiste étudie les différentes composantes d'un vivant séparément, au sein d'un environnement expérimental, il découvre la difficulté d'obtenir qu'un composant isolé ait le type de comportement qui est le sien au sein de l'organisme vivant. Si la différence entre l'électron au sein d'un corps et l'électron au laboratoire est difficile à identifier, le reploiement tridimensionnel qui confère ses propriétés « fonctionnelles » à la protéine offre des problèmes dont la science contemporaine découvre l'effroyable subtilité : la protéine « fonctionnelle » a besoin de son milieu.

Le terme « organisme » signale donc à juste titre un privilège du vivant. En biologie, la question du « comment » s'exhibe inséparable non du pourquoi mais du pour quoi : aussi bien du monde *pour* lequel le fonctionnement du vivant a un sens que du pari *pour* tel monde et non tel autre qu'affirme ce fonctionnement. En d'autres termes, le privilège du vivant est d'exhiber chaque fonction biologique comme se risquant « à propos » de l'extérieur, et « pour » un extérieur.

Bien évidemment, avec le vivant, c'est également le problème du « tout » et de la « partie », du corps et de « ses » parties, qui est posé, et est posé en termes d'interdépendance fonctionnelle. Tant le tout que chacune des parties a besoin, pour son propre succès, pour l'endurance de son mode de comportement « fonctionnel », du succès des autres parties.

La question du tout et des parties est ancienne, et hante la biologie. Le tout est-il autre chose que la « somme » de ses parties ? Est-il « plus », ou bien ne serait-il pas « moins », au sens où, d'une manière ou d'une autre, il « lierait » ses parties, les asservirait à ses propres intérêts et les priverait donc de certaines possibilités de comportement ? De telles questions appartiennent également à l'histoire de la philosophie. Même Leibniz, qui cherchait à comprendre une réalité conçue en termes de monades déployant chacune pour elle-même son propre point de vue, a dû, à la fin de sa vie, introduire l'étrange notion de *vinculum* : lien, nœud ou joug non substantiel, le *vinculum* répond à la nécessité de décrire la foule des monades composant un corps individuel comme rassemblées, « soumises », variables d'une fonction, alors que chacune conserve pourtant son autonomie. Et le même type de question a mis en crise l'embryologie de la première moitié du XX^e siècle, avant que le triomphe de la biologie moléculaire ne définisse l'ensemble du champ comme « en friche », destiné à être élucidé un jour en termes génétiques. Les embryologistes ont en effet découvert l'échec de toute tentative visant à expliquer la différenciation progressive de l'embryon en termes de mécanismes « abstraits », identifiables indépendamment de la totalité à laquelle ils participent. Ils ont dû reconnaître qu'en embryologie aucune cause n'a en elle-même le pouvoir de causer, n'a le pouvoir de produire un effet déterminé indépendamment d'un environnement déterminé. À la limite toute cause désigne l'embryon en tant que tel comme responsable de son effet.

Pour Whitehead, les parties ne composent pas le tout sans que le tout n'infecte les parties. En d'autres termes, l'identité, ou le mode endurant de structuration, du tout et des parties sont strictement contemporains. C'est pourquoi on peut utiliser le même terme, « infection », tant pour désigner les rapports entre tout et parties que pour décrire les relations de l'organisme vivant avec son environnement. Si le corps existe pour ses parties, c'est parce ses parties sont infectées par tel ou tel aspect obstiné de ce que nous appelons le corps, mais qui, pour elles, est une portion de leur environnement, et si les parties existent les unes pour les autres et pour le corps, c'est parce que les modes de structuration respectifs de chacun sont d'une très grande sensibilité à toute modification de l'environnement qu'ils constituent les uns pour les autres.

Ainsi le corps est une portion de l'environnement pour la partie, et la partie une portion de l'environnement pour le corps ; le seul point (qui différencie le cas du corps et de ses parties de celui du

vivant et de son environnement extérieur) *est que chacun est particulièrement sensible à la modification de l'autre.* (SMW, 149/176)

Quelque dix ans plus tard, dans *Modes of Thought*, Whitehead dira la même chose, sous une forme plus poétique.

En fait, le monde au-delà de nous est si intimement tissé dans nos propres natures que nous identifions inconsciemment nos perspectives les plus vives sur lui avec nous-mêmes. Par exemple nos corps se situent au-delà de notre propre existence individuelle. Et pourtant ils en font partie. Nous nous pensons à ce point intimement tissés dans la vie corporelle qu'un humain en devient une unité complexe – corps et esprit. Mais le corps fait partie du monde extérieur, en continuité avec lui. En fait, il fait partie de la nature tout autant que n'importe quoi, là-bas – une rivière, ou une montagne, ou un nuage. Et donc, si nous cherchons l'exactitude pointilleuse, nous ne pouvons définir où un corps commence et où la nature extérieure se termine. (MT, 21)

Le corps n'est donc pas constitué par l'ensemble de ses parties, et ses parties ne sont pas parties du corps. Les parties ont « partie liée » avec le corps au sens où celui-ci est l'environnement que requiert leur propre réussite. Le seul véritable ensemble est l'événement lui-même, chaque événement réalisant pour lui-même la mise ensemble de ses préhensions, le compte de ses prises en compte. Chaque partie est saisie par le tout en tant qu'aspect de sa propre structuration, variable de son fonctionnement. Et cet aspect d'elle-même, exhibée obstinément par le tout et par les autres parties, infecte l'environnement de chaque partie, qui s'exhibe dès lors elle-même en tant que partie. Tant que ça dure.

Prenons, pour nous référer à une situation familiale, l'exemple particulier de ce « tout » qu'est un hôpital, et de ces « parties » que sont les médecins et les malades. Médecins comme malades entrent et sortent de l'hôpital. Hors de l'hôpital, le médecin est un exemplaire normalement courtois d'humain. Dans l'hôpital, devenu « partie » de l'hôpital, il entre en trombe, suivi d'une cohorte d'assistants, dans la chambre d'un malade, disserte à son propos, lui adresse à peine la parole, et sort souvent avant même que la moindre question ait pu lui être posée. Il est pourtant, toujours en tant que partie, extrêmement sensible non certes au malade souffrant, mais aux « aspects » sélectionnés de ce malade qui sont adressés à sa compétence. Quant au malade, devenu partie, il admet d'être traité de la sorte, et s'accepte suspendu au verdict que le médecin portera à partir

de données dont, en tant que malade, il n'est pas censé partager la signification.

L'endurance de la structuration nommée « hôpital », tel que nous la connaissons, dépend, bien sûr, de la patience de l'environnement : si, par exemple, les usagers n'acceptaient pas d'être définis comme « malades » dès lors qu'ils entrent à l'hôpital, c'est-à-dire de renoncer à la plupart de leurs droits, le « tout » et les autres parties perdraient prise. Tant que l'hôpital tel que nous le connaissons réussira à infecter aussi bien les malades que les médecins, il réussira à endurer.

Revenons au biologiste, qui, lui, n'est pas confronté à un « fait social » mais à une multiplicité d'histoires « naturelles ». Alors que l'histoire d'un atome ou d'une molécule nous reste largement cachée, celle d'un individu vivant, celle d'une population, celle de populations différentes en interaction et celle des espèces constituent ensemble le terrain à partir duquel peut être entendu le témoignage le plus complet et le plus concret dont nous puissions disposer quant à l'ordre de la nature.

En l'occurrence, l'innovation darwinienne était porteuse d'un nouveau mode d'appréciation des vivants, mis sous le signe d'une histoire longue et lente, célébrant la « valeur vivante » de petites causes obstinées finissant par produire des effets majeurs. De cette appréciation, les interprètes de Gaïa sont aujourd'hui les héritiers. En revanche, aujourd'hui comme à l'époque de Whitehead, la plupart de ceux qui se revendiquent de Darwin en ont produit une version biaisée, abstraite, axée sur la compétition. Pour Whitehead, il s'agit de la conséquence directe du caractère concret mal placé de l'abstraction selon laquelle un organisme est ce qu'il est indépendamment de son environnement. Si l'identité d'un vivant avait été reconnue comme « valeur vivante » inséparable de son environnement, la notion d'« environnement favorable » aurait été reconnue comme enjeu crucial de l'évolution. Mais l'environnement s'est vu conférer un rôle abstrait, s'est vu assigner la seule responsabilité du tri sélectif, ce terme supposant la possibilité de définir indépendamment le critère du tri et ce qui est trié.

Le caractère donné de l'environnement domine tout. En conséquence, le dernier mot de la science a semblé être la lutte pour la survie et la sélection naturelle. Les textes de Darwin lui-même ont toujours donné le modèle du refus d'aller au-delà des données et du respect de chaque hypothèse possible. Mais ces vertus furent moins évidentes chez ceux qui l'ont suivi, et beaucoup moins encore chez

ceux qui ont profité de lui. L'imagination des sociologues et des diffuseurs d'opinion européens a été souillée par leur attention exclusive à cet aspect d'intérêts en conflit. A triomphé l'idée que la mise à l'écart des considérations éthiques dans la détermination de la conduite des intérêts commerciaux et nationaux relève d'un réalisme solide. L'autre face de la machinerie évolutive, celle qui a été négligée, s'exprime par le mot créativité. Les organismes peuvent créer leur propre environnement. Dans cette perspective, l'organisme isolé est pratiquement impuissant. Les forces adéquates sont celles de sociétés d'organismes qui coopèrent. Avec une telle coopération, et en proportion de l'effort investi, l'environnement prend une plasticité qui transforme entièrement la dimension éthique de l'évolution [...]. La brutalité romantique n'est pas plus proche de la politique réelle que ne l'est l'abnégation romantique. (SMW, 111-112/137-138)

La proposition de Whitehead n'a pas fait histoire en biologie, même si elle a nourri la pensée d'un des plus remarquables de ses penseurs, l'embryologiste Conrad Waddington. Waddington a été, jusqu'à sa mort en 1975, un « biologiste aux aguets ». Il ne s'est pas borné à analyser les pétitions de principe et « erreurs du concret mal placé » qui mènent à la réduction de l'évolution darwinienne à un tri génétique. Il a recherché et tenté de réunir tous ceux qui, biologistes, physiciens, mathématiciens, philosophes, étaient susceptibles de contribuer à une « biologie théorique », à une formalisation qui permettrait aux biologistes de résister à l'ensemble des pseudodilemmes qui affolent la pensée du vivant : inné/acquis, déterminé génétiquement/relatif à l'environnement, individu/groupe, etc.

Cependant, indépendamment de la question de sa propre influence, Whitehead a eu raison de faire confiance au vivant, et à l'intérêt qu'il suscite : l'abstraction en biologie n'a jamais rencontré la même adhésion que l'abstraction physique, et l'insatisfaction qu'elle inspire n'a cessé de susciter de nouveaux interprètes. Ainsi, l'abstraction sociobiologique, qui constitue la sélection naturelle en seule responsable des « valeurs » attachées à l'organisme – si le poète ressent la beauté du rougeoiement du coucher du soleil, c'est que le fait de la célébrer a permis à des hominidés de séduire des femelles, et donc leur a donné un avantage par rapport à leurs congénères moins éloquents –, peut certes être présentée comme un triomphe de la rationalité scientifique. Mais ce jugement professionnel traçant le sillon d'une abstraction dont la seule valeur est la réduction de toutes

les valeurs à la valeur sélective est vecteur de controverses en biologie plutôt que de consensus.

Alors qu'en physique l'idée de loi de la nature ne suscite aucune impatience particulière, il appartient donc aux sciences de la vie de produire des témoins contre l'abstraction dite matérialiste. C'est le cas avec la génétique, lorsque Barbara McClintock, précise et affairée, n'en affirme pas moins l'importance d'« écouter ce que son maïs a à lui dire ». Avec l'embryologie, lorsque Albert Dalcq s'enchante de ce que la riposte de l'embryon à ses questions expérimentales ait « tout l'imprévu et le charme que l'on peut trouver dans la réponse d'un interlocuteur intelligent ». Avec la biologie de l'évolution, lorsque Stephen Gould oppose à la laideur méchante du sélectivisme tout-terrain la joie d'une biologie qui apprendrait à comprendre comment, dès qu'il est question de vivants, « le monde à l'extérieur passe à travers une frontière et devient vitalité organique à l'intérieur ». Avec l'éthologie, lorsque l'étude minutieuse se double d'un lien de respect, voire d'amour, ou alors d'émerveillement, ou encore de jubilation : tout ce que, en même temps qu'étonnement, brasse le terme anglais « *wonder* ». À chaque fois, le sens d'une présence inappropriable, invitation au devenir, trouve ses témoins, articulé sans contradiction avec la démarche d'enquête la plus méticuleuse.

Et les théoriciens eux-mêmes tentent de répondre à ce qu'exige une description formelle du vivant, qu'il s'agisse de l'autopoïèse avec Francisco Varela, ou de la grande entreprise de René Thom cherchant à caractériser le type de mise en mathématique pertinent pour les vivants. Et peut-être surtout de l'alliance entre modèles formels et dynamiques de co-construction étho-écologique que tente aujourd'hui de forger Stuart Kauffman dans ses *Investigations*. Tous, et chacun à sa manière, témoignent, comme Whitehead l'avait prévu, de ce que l'organisme vivant implique et appelle une nouvelle conception de l'ordre de la nature. Tous sont infectés par la découverte, caractéristique des sciences de la vie, que les chaînes de cause à effet ne se prolongent jamais très loin, que, à chaque pas, il s'agit d'être prêt à une mutation du mode de description, à une bifurcation des enjeux, à l'intrusion d'un nouvel acteur signalant (sans la causer) une transformation radicale de la distribution des rôles et des significations.

Si la pensée de l'organisme désigne pour champ privilégié la biologie, son ambition n'est pas limitée à la biologie. On se souviendra que c'est à propos de la perception objective, « je vois là un château », que Whitehead a dégagé les notions corrélées d'événement et de préhension. Mais la perception, du point de vue de l'orga-

nisme, est désormais une dangereuse abstraction, comme aussi les notions de perspective, de reflet, de point de vue, qui appartenaient aux contributions proposées pour le cahier des charges par la philosophie classique. Ces notions vont devoir être généralisées afin d'exhiber les traits qui désignent maintenant l'organisme, l'endurance en tant qu'enjeu, la réussite risquée, l'inséparabilité de ce qui endure et de son environnement. En d'autres termes, elles vont devoir être reformulées sur un mode qui explicite ce qu'elles requièrent, quitte à subir la même transformation que la « présence » célébrée par les poètes, devenue « dynamique d'infection ».

La perception et la définition spatio-temporelle de l'objet physique étaient les deux sources de « faits » privilégiées par *Concept of Nature*, ce qui correspond à l'ambition de ce livre : résister à la bifurcation de la nature dont les grands philosophes classiques explorent, sur un mode ou sur un autre, les attendus, les conséquences, ou les possibilités de contournement. Mais le point de départ que constituait la définition de l'électron et du champ qui lui est associé ne communique plus désormais de manière directe avec la question de l'ordre de la nature, car elle présuppose le caractère patient de l'environnement que le champ constitue pour l'électron. Le comportement fonctionnel de l'électron, la définition stable des variables qui le définissent, est ce que suppose et confirme la mise en scène expérimentale qui permet de l'expliciter, mais du point de vue de l'ordre de la nature il ne s'agit pas d'une généralité, seulement de ce qu'exige la physique. En d'autres termes, le fait que la physique réussisse à décrire un monde d'entités stables en interaction fonctionnelle parle moins de l'ordre de la nature au sens générique que de ces aspects de l'ordre de la nature que la physique reconnaîtra pour siens dès lors que l'expérimentation permettra leur identification.

La question va se poser de manière similaire avec l'objet de la perception. On se souviendra que l'Aiguille de Cléopâtre communiquait, dans *Concept of Nature*, avec la possibilité de dire « la voilà de nouveau » et requérait un objet. L'objet n'expliquait pas sa reconnaissance, il était requis pour que la reconnaissance ait un répondant et ne fasse pas bifurquer la nature. Mais l'expérience perceptive, justement parce qu'elle exhibe cette dimension de reconnaissance sur un mode dominant, communique avec l'abstraction d'une mise en spectacle neutre quant aux valeurs et fait oublier que l'expérience concrète se résume bien rarement à la constatation que l'Aiguille de Cléopâtre est en effet toujours là, toujours à sa place. En d'autres termes, le fait que l'expérience perceptive priviliege des objets per-

manents, définis en tant que conditions actives stables pour les perceptions que nous en avons – je vois l’Aiguille, et je sais aussi que toi qui es de l’autre côté de la place, tu la vois également, mais sous une autre perspective –, ne constitue pas une généralité fiable du point de vue de la pensée de l’organisme. Elle n’exhibe pas le caractère risqué de l’unification qu’elle suppose. La notion de perspective, et plus précisément la différenciation stable qu’implique la perspective entre l’objet et son environnement spatial (l’espace comme le lieu de tous les points de vue d’où l’Aiguille de Cléopâtre peut être perçue), parle non de l’ordre de la nature mais de cet aspect particulier de l’ordre de la nature qui s’appelle perception.

Dans *Modes of Thought*, Whitehead mettra explicitement en cause le concept de perspective qu’il avait accepté lorsque la question, abstraite, était de décrire comment nous pouvons percevoir, « ici », l’Aiguille, le château, ou le nuage, qui se trouvent « là ». Le perspectivisme, c’est-à-dire aussi l’identification de la préhension à une forme de « reflet », l’événement reflétant de son point de vue tous les autres événements et reflété de leur point de vue par tous les événements met l’accent sur une symétrie possible, une impartialité qui dissimule le fait concret que ce que nous percevons nous intéresse, nous importe.

On peut bien se demander si la doctrine de la perspective n'est pas une tentative de réduire le concept d'importance à un simple état de choses dénué d'intérêt intrinsèque. Bien sûr une telle réduction est impossible. Mais on peut affirmer que la perspective est l'abstraction morte du simple fait de l'importance vivante des choses senties. La vérité concrète est la variation de l'intérêt ; l'abstraction est l'univers en perspective. (MT, 11)

Le miroir qui reflète et dont les différentes orientations exhibent les différentes manières de mettre en perspective une même scène communique avec l’idéal abstrait d’une neutralité quant aux valeurs. C’est celui qui oriente le miroir qui décide ce que ce miroir reflétera. La valeur du miroir en tant que miroir est précisément d’autoriser l’abstraction de son propre rôle. Si ce rôle doit être pris en compte, ce sera dans la mesure où il s’écarte de l’idéal : tel défaut, telle irrégularité, déforme l’image. La notion de perspective a donc pour faiblesse sa vulnérabilité à une réduction à un simple « effet » du paysage. Sauf, si comme le proposa Leibniz, on fait du paysage un effet de la perspective. Mais, dans les deux cas, ce qui est manqué est l’affirmation risquée de celui qui perçoit « pour » un monde :

non sa dépendance mais la manière dont il est lui-même invention du monde dont il dépend.

On pourrait s'attendre à voir cette critique de la perspective communiquer de manière directe avec la question de la valeur proposée par les poètes et imposée par la biologie. La pensée de l'organisme semble devoir déboucher sur un autre sens du terme « perspective », qui résonne dans l'affirmation « chacun sa perspective », obstinée, sélective, affirmative, intolérante. Foin alors du monde commun qui rassemble les perspectives, comme aussi de l'harmonie leibnizienne qui fait de ce monde commun une illusion bien construite. Whitehead semble voué à passer du perspectivisme classique, une Aiguille de Cléopâtre perçue de différents points de vue, à un perspectivisme de type nietzschéen, ou à tout le moins postmoderne. Et pourtant, ce passage, Whitehead ne l'opérera pas. Sa pensée va bifurquer dans une direction tout autre, sans la moindre explication.

« Penser avec Whitehead » impose ici de prendre la liberté d'un diagnostic. Qu'est-ce qui a empêché Whitehead d'opérer la généralisation évidente qui l'aurait mené à une psychologie prenant appui sur le caractère partiel et partial des perceptions, bouclant ainsi l'exploration des faits exhibant l'ordre de la nature ?

Je propose, pour tenter ce diagnostic, de prendre le problème par l'autre bout. À quoi aurait abouti Whitehead s'il avait transféré à la psychologie les notions d'endurance et de valeur dont la biologie exhibe la pertinence ? À un résultat assez redoutable : l'éloge du professionnel. Quel meilleur exemple d'organisme, en effet, que ce professionnel décrit par Whitehead, celui qui se glorifie du sérieux de sa pensée, c'est-à-dire de ses limitations ? Quel meilleur exemple de valeur obstinément affirmée que la confiance du professionnel dans le bien-fondé du sillon qu'il trace, du mode de saisie routinier qu'il prolonge ? Quel meilleur exemple d'endurance qu'un jugement professionnel maintenant la séparation entre ce qui doit être pris en compte et l'anecdote, alors que l'anecdote en question peut signifier le désespoir de milliers de personnes ? Quel meilleur exemple d'infection réussie que la formation de tels professionnels à partir de débutants « normaux » : ces étudiants de première année qui intégreront la différenciation entre les « bonnes » questions, celles qui vont faire d'eux de « vrais professionnels », et les autres, qui suscitent l'« impatience » sous la guise d'une réprimande explicite, ou d'une réponse inépte, ou d'un petit sourire goguenard, condescendant ou apitoyé. Et quel meilleur exemple de la « patience » de l'environnement que la reprise par tout un chacun de cette différen-

ciation : les bonnes questions seraient objectives, scientifiques ou rationnelles, le reste, même si c'est le plus important, appartiendrait aux « valeurs », à la subjectivité, à la sentimentalité, à la culture...

En d'autres termes, la proposition de Whitehead, centrée sur l'organisme et sur la « valeur » comme limitation, n'est certainement pas dénuée de pertinence en ce qui concerne la science psychologique que, à la suite de William James, il voulait faire entrer dans l'« ordre de la nature », mais elle risque de nourrir une psychologie qui définisse comme son horizon normal ce que Whitehead visait précisément à mettre en question. Les ornières du professionnel seraient célébrées comme la réussite par excellence.

Le physicien qui décrit le mouvement d'un corps solide profite de l'endurance et de la patience caractéristiques de ce que l'on appelle « réalité physique ». La possibilité de faire correspondre une fonction mathématique au mouvement d'une planète, par exemple, suppose et traduit que ce mouvement témoigne pour un mode de préhension déterminé qui endure apparemment depuis qu'existe le système solaire. Le biologiste, quant à lui, sait que la manière dont le vivant « tient » traduit un tri risqué et réussi dans ce qui l'affecte, et sa propre description dépend de cette réussite. Le biologiste est « captivé », aux deux sens du terme : le succès de sa description dépend d'une réussite qui le précède et a déterminé les termes de cette description. Comprendre, pour lui, c'est « suivre » mais aussi « apprécier » le tri, la manière dont le corps distribue les significations, dont les parties renvoient au tout qui les infecte. En revanche, la description du psychologue, s'il était pareillement « captivé », risque soit la redondance édifiante, soit le cynisme. Ainsi le psychologue qui serait captivé par la réussite tranquille du professionnel serait amené à célébrer la manière ferme et assurée dont il « tri » ce à quoi il a affaire, dont il renvoie à l'anecdote ce que tout autre que lui verrait comme important ou inquiétant. Il pourrait, partant de ce cas de figure, dresser le portrait cynique de ce qu'est l'humain, au-delà de ses illusions de lucidité. Et il pourrait également identifier la manière dont les normes communes à nos sociétés infectent chacun, de telle sorte que le « développement du sens moral » chez l'adolescent, par exemple, relèverait purement et simplement de la fabrication d'un être ne suscitant pas l'impatience de son milieu social.

Ce perspectivisme pourrait satisfaire un psychologue professionnel, mais il négligerait, en tant que purement anecdotique, un petit détail : prenant ainsi exemple sur un biologiste, le psychologue ne

ressemble pas du tout à un biologiste. Les limitations du vivant célébrent sa réussite alors que m'insulterait quiconque entreprendrait de me définir à partir de mes limitations. Me nourrira en revanche qui nourrira mon « inquiétude », terme leibnizien à entendre sans la moindre connotation doloriste : non pas en termes d'une phobie de toute limitation, mais d'appétit pour l'expérimentation, pour l'exploration qui plonge dans le possible ce que je pensais donné.

« Cela peut cesser de tenir. » Pour le biologiste ou le médecin, cela signifie d'abord risque de maladie, ou de mort. Mais celui qui s'intéresse à l'expérience humaine doit prendre cette question comme un terme premier. Ce que font d'ailleurs les contes familiers, tel celui de ce roi dont le prestige infectait son environnement à un point tel que nul, avant l'enfant impertinent, n'avait pu dire : « Mais il est nu ! » Ou ces jeux exhibant la possibilité que des dynamiques infectieuses instabilisent le rapport au monde « normal » : « Je te tiens, tu me tiens par la barbichette, le premier qui rira... » : le fou rire traduit l'impossibilité de « garder son sérieux » dans un environnement infecté par des modes de préhension réciproques axés sur ces seuls aspects, pétilllement du regard, crispation des lèvres, froncement des sourcils, qui peuvent aussi bien susciter qu'annoncer le rire.

Dans *Concept of Nature*, la relation de cogrédience, le « et » du « ici et maintenant » de toute expérience, exhibait le fait de « tenir » comme précaire : le présent spécius que Whitehead a hérité de William James endure et réussit à faire tenir ensemble celles des variations qui ne le font pas basculer dans le passé d'un nouveau présent, mais il est d'abord fugitif. Quand il est parti, il est parti, et l'effort même pour le retenir le fait basculer. Sauf s'il ne s'agit pas d'un effort délibéré mais de la conséquence de techniques spirituelles dont la réussite est justement le divorce entre effort volontaire et accomplissement.

En tant que fugitif, le présent spécius de William James oblige donc à penser le caractère problématique du tenir ensemble, que peuvent occulter tant la réussite biologique que la perception objective désignant un objet, ce château, ce nuage, qui seront toujours là lorsque je rouvrirai les yeux. Mais la continuité vécue telle que James l'a décrite, succession de présents s'appropriant leur passé, reprenant ce qui les précède en lui assignant une valeur, en en faisant une variable de leur propre fonction, ne désigne pas seulement un enrichissement du cahier des charges, menant à une nouvelle formulation de ce que requiert une pensée de l'organisme. Elle pose également

le problème de la communication entre l'« ordre de la nature » et la question métaphysique, impliquant ce que nous nommons « esprit », ou plutôt « âme », au sens où l'âme désigne, étymologiquement, ce à quoi devrait avoir affaire la psychologie.

S'il ne doit pas, derechef, faire bifurquer la nature, le mode de tenir ensemble de la continuité vécue doit être conçu comme solidaire de l'ordre de la nature. L'âme risquerait sinon de s'identifier à un trait foncièrement étranger à cet ordre, la liberté, pour ne pas la citer. D'une manière ou d'une autre, c'est donc cet ordre lui-même qui va devoir être resitué, et avec lui la notion d'organisme. De même que la chimie exhibe ce dont la physique réussit à faire abstraction, que la biologie exhibe ce dont la chimie réussit à faire abstraction, la question se pose maintenant de savoir ce que la psychologie devrait exhiber afin que soit située et identifiée l'abstraction dont dépend la biologie.

Selon mon diagnostic, on peut prévoir que c'est lorsque Whitehead reprendra la question du « présent spécius » que devrait se décider la question de savoir comment articuler l'endurance de l'organisme avec l'« inquiétude de l'âme ». Et le présent spécius apparaîtra en effet dans *Science and the Modern World* en un site décisif, c'est-à-dire en introduction de trois paragraphes qui constituent, selon Lewis Ford, une insertion ajoutée par Whitehead après avril 1925.

La durée temporelle totale d'un tel événement, porteur-producteur [bearing] d'une structuration qui endure, constitue son présent spécius. A l'intérieur de ce présent spécius, l'événement se réalise lui-même comme une totalité, et ce faisant il se réalise également comme rassemblant différents aspects de ses propres parties temporelles. Une seule et même structuration est réalisée dans l'événement total et est exhibée par chacune de ses différentes parties de par la saisie d'un aspect de chaque partie dans l'être ensemble de l'événement total. (SMW, 104-105/130)

Apparemment, nous sommes en terrain familier, d'autant plus familier que dans le paragraphe précédent Whitehead traitait de l'endurance, de l'obstination avec laquelle « la même chose pour elle-même » est là devant vous, quelle que soit la manière dont vous l'analysez à partir du flux temporel de ses parties. On pourrait donc penser que c'est cette même question qu'il prolonge en précisant la manière dont le tout se réalise en rassemblant ses parties, chacune selon l'aspect qui contribue à sa propre structuration. On peut même soupçonner le rôle que devait jouer l'expérience psychologique dans la pensée de l'organisme. Whitehead entendait sans doute en faire

le terrain de la construction conceptuelle qui allait donner sa « cohérence rigide » à l'exploration « adéquate » de William James. Car le champ psychologique interprété comme « auto-connaissance de notre événement corporel total » est bien en effet ce qui impose une construction conceptuelle pleinement déployée, car, en tant que fait concret, il implique ce que la biologie ne permet sans doute pas d'ignorer mais ce dont le biologiste peut être tenté de faire abstraction : le caractère « pour soi » de l'événement.

Or c'est un autre auteur qui a, en fait, pris ici la plume, car ce qui débute ainsi a été baptisé par Lewis Ford l'insertion « du triple envisagement ». Ce qui va être introduit est une notion pour laquelle ni la physique, ni l'expérience perceptive, ni l'organisme biologique, ni les poètes sélectionnés par Whitehead, ni même William James n'ont témoigné : celle des « possibilités de valeur », dont l'envisagement serait un aspect primordial de l'« activité éternelle ». C'est la naissance de cet autre auteur, désormais métaphysicien, qu'il faut décrire, avant de poursuivre la lecture de cette insertion, l'un des textes les plus obscurs de *Science and the Modern World*.

Retenons cependant que, au moment où cet autre auteur entreprenait de bouleverser de fond en comble l'économie de sa propre pensée, de plonger dans les risques de la métaphysique alors qu'il avait jusqu'ici tenté de penser l'ordre de la nature, c'est-à-dire la réussite endurante des êtres, c'est un terme directement issu de la psychologie de William James qui lui est venu sous la plume.

L'événement de son propre point de vue ?

Le chemin que j'ai suivi mène à la question du « champ psychologique » associé à la pensée de William James, et le fait que j'ai introduit le terme « âme » est là pour signaler l'enjeu que je propose de lui associer : décrire l'âme inquiète dans les termes d'une théorie qui fait communiquer valeur et endurance, c'est faire insulte à cette âme. Les concepts qu'appelle notre foi en un ordre de la nature ne suffisent pas car ils ne permettent pas de résister à la version aveugle de cette foi que propose le professionnel. Si une unité doit être réalisée là où s'opposent le sujet et l'objet, elle requiert de remonter de la réussite qu'exhibent et célébrent les organismes vers le possible que ces organismes réussissent à exclure. Les concepts à construire ne peuvent profiter des modes d'intelligibilité que propose l'« ordre de la nature », mais doivent risquer l'épreuve pleinement déployée de la question métaphysique.

Ce raisonnement est entièrement dû à mon imagination, à la manière dont je tente d'accompagner la pensée de Whitehead. *Se non è vero...* Mais d'autres chemins sont envisageables, qui permettent de comprendre ce qui est arrivé à Whitehead en avril 1925. Suivons donc un autre chemin, complémentaire. L'expérience humaine, le « champ psychologique » défini comme « événement corporel considéré de son propre point de vue », impose, en tout état de cause, des questions encore non résolues. En fait, la construction conceptuelle à laquelle oblige la pensée de l'organisme vient seulement de trouver son site et son risque propres. Car, à la question « qu'est-ce qu'un événement ? », seuls des concepts permettent de répondre de manière générique, indépendamment des limitations qui permettent de caractériser un organisme.

Whitehead le répète souvent, l'ordre de la nature a pour sujet « ce qui endure », c'est-à-dire non l'événement mais la structuration que réalise l'événement et qui se répète, en cas de réussite, d'événement en événement. Il va donc s'agir de construire la distinction entre cette structuration et l'événement lui-même, qui est « préhension »,

saisie unifiante des aspects préhendés selon un mode de structuration déterminé. C'est ici que la référence à l'« événement corporel » est cruciale.

Il est important de faire la différence entre la structuration corporelle, qui endure, et l'événement corporel, qui est sous la prise de la structuration endurante. Les parties de l'événement corporel sont elles-mêmes sous la prise de leurs propres structurations endurantes, qui constituent des éléments de la structuration corporelle. Les parties du corps sont en fait des portions de l'environnement de l'événement corporel total, articulées de telle sorte que leurs aspects mutuels, les uns (préhendés) dans les autres, modifient de manière particulièrement efficace la structuration des unes et des autres [...]. Nous pouvons maintenant comprendre la relation de la psychologie avec la physiologie et la physique. Le champ psychologique privé est simplement l'événement considéré de son propre point de vue. L'unité de ce champ est l'unité de l'événement. Mais il s'agit de l'événement en tant qu'entité une, et non de l'événement en tant que somme de parties. (SMW, 149-150/176-178)

Penser l'événement en tant qu'entité une, c'est donc aussi bien tenter de construire le type de « cohérence rigide » qui convienne à la thèse novatrice de William James. Car il n'est évidemment pas question que la conscience « en tant que fonction » soit la conscience « réduite à une fonction ». C'est pourquoi penser l'événement « pour lui-même » est un enjeu crucial. Ce qui intéresse la « psycho-philosophie » doit être à la fois distingué et mis en relation avec la structuration endurante que caractérisent et dont dépendent les sciences dites objectives, de la physique à la physiologie. La « division territoriale » entre science et philosophie ne doit pas être « surmontée » par l'explication, la possibilité même d'expliquer doit avoir statut de conséquence au sein d'une pensée de l'événement.

Whitehead, lorsqu'il écrit ces lignes, pense apparemment avoir construit les termes de sa solution. L'événement réalise, il unifie et il unifie « pour lui », en produisant son propre point de vue. En d'autres termes, la réalité d'un événement doit se comprendre à partir des seules relations « internes ». Un événement n'est pas ce qu'il est en raison des autres événements, mais en raison de la saisie qu'il réalise de ces autres événements, de la manière dont il les « préhende », des aspects sous lesquels il les prend en compte en se produisant lui-même. Jamais un événement n'a donc, en tant que tel, le pouvoir de définir lui-même ce que sera son action, ou son effet, ou son influence sur autre chose. L'aspect de lui-même qui est

pris en compte et contribue dès lors à l'explication du compte ne préexistait pas en tant que tel à cette prise en compte. Action, effet, influence, tous ces termes qui semblent désigner des relations « externes », où une transformation est explicable par quelque chose d'extérieur, sont relatifs à l'endurance. Ils désignent le type de prise en compte, le rôle, ou la « valorisation » que le mode de structuration d'un événement, obstinément, confère à ce qui est préhendé. La transformation peut certes « s'expliquer » en tant que fonction d'un extérieur, mais le fait est ici déconnecté du « droit ». Ce qui explique n'avait pas « en droit » le pouvoir d'expliquer, il l'a eu en fait, mais ce fait est relatif à l'endurance de la structuration, au mode de prise en compte en tant qu'il a réussi à endurer.

En d'autres termes, nous ne devons pas célébrer le soleil comme source de vie mais l'endurance d'un mode de structuration qui fait exister, pour la plante, les propriétés de la lumière solaire, ces propriétés qui nous infectent désormais nous aussi, depuis que le mode de structuration propre à nos dispositifs expérimentaux en a produit une signification stable, articulable en termes de fonction. Dynamique d'infection réussie, qui requiert l'ordre de la nature, l'endurance de modes de structuration renvoyant les uns aux autres, mais qui ne permet pas de décrire la manière dont un événement est préhension « pour soi », tout en participant à un monde solidaire.

Quant à la prise en compte en tant que telle, elle pose une question proprement conceptuelle. En effet, le mode de prise en compte, l'aspect sous lequel les différents événements « entrent » dans la constitution d'un événement, c'est-à-dire, aussi bien, la manière dont cet événement témoigne de la présence d'autres événements au-delà de lui-même, doit être caractérisé de manière à pouvoir affirmer qu'un événement « s'explique » lui-même par rapport aux autres. Et il faut que cette affirmation ne puisse en aucun cas être confondue avec l'idée qu'un événement est expliqué par les autres. Pour construire les concepts auxquels oblige l'événement, il s'agit donc d'éviter tout recours à des termes impliquant un mode stable de valorisation – ceci a valeur de cause pour cela –, ou intervenant dans des descriptions qui ont pour condition l'endurance de la structuration. Tous ces termes se rapportent à l'événement « sous la prise » d'une structuration et presupposent la valeur comme limitation. Il s'agit de penser l'événement « de son propre point de vue », en tant que « déterminant », sans faire allusion aux questions d'endurance, de mouvement, d'émergence.

Or c'est ici que vont réapparaître, dans une problématique désormais conceptuelle, les « objets éternels ». La « première solution

métaphysique » de Whitehead a donc consisté à porter à la puissance conceptuelle le témoignage d'« éternalité » que couleurs et formes géométriques l'avaient mené à inscrire dans son cahier des charges. Et on peut le comprendre. En effet, il s'agit de penser la prise en compte sur un mode qui ne puisse être confondu avec une émergence, car ce qui émerge est toujours un être endurant, jamais une prise en compte. Or, les objets éternels ont précisément été requis par cet aspect de ce que nous percevons qui n'émerge pas du flux des choses. Le fait que les couleurs « vont et viennent » requiert que les objets éternels fassent ingestion. On pourrait dire que leur ingestion « fait événement », alors même qu'ils ne sont pas eux-mêmes événements. Et c'est précisément ce qui intéresse Whitehead. La détermination de chaque mode de prise en compte requiert un objet éternel parce qu'aucun mode de détermination ne peut être décrit comme émergence à partir de ce qui est pris en compte.

Chaque fois que de tels objets font ingestion dans le flux général, ils interprètent les événements l'un pour l'autre. Ils sont ici, dans celui qui perçoit ; mais, en tant que perçus par lui, ils convoient pour lui quelque chose du flux total qui est au-delà de lui-même. (SMW, 151/179)

La couleur, toujours telle couleur, ou la forme géométrique, un cercle, un carré, ne sont pas privilégiées en tant que telles mais parce qu'elles exhibent le « double rôle », c'est-à-dire le caractère relationnel, que Whitehead attribue désormais aux « objets éternels » : le vert est ce que je perçois ici comme étant celui de la feuille là-bas, le cercle est ce que je conçois ici comme proposé par la roue, là-bas. Il faut y insister car, de la même façon que l'expérience perceptive risque de favoriser l'erreur du « concret mal placé » en raison du privilège qu'elle confère au contraste relationnel entre le « ici » de l'événement percevant et le « là-bas » localisable de ce qui est perçu, les objets sensibles et intelligibles risquent de centrer dangereusement la conception des objets éternels autour de « ce que », ici, nous percevons, là. Or, ce qui est généralisé n'est pas du tout l'expérience de certitude sensible ou intellectuelle, le caractère bien déterminé d'une « forme » qui aurait le pouvoir de dicter comment elle doit être perçue, le cercle en tant qu'illustré par tous les objets ronds, ce vert par toutes les feuilles de cet arbre. Si les objets éternels interviennent dans une pensée de l'événement, c'est sur un mode générique, également pertinent pour toute préhension : un objet éternel est désormais ce qui fait ingestion sur le mode du « comment » un

événement prend en compte un autre événement, ce qui permet à la préhension d'être dite préhension d'autre chose.

L'événement est l'élément ultime à partir duquel nous devons décrire ce qui arrive dans la nature. Un événement a affaire avec tout ce qui est, et notamment avec tous les autres événements. Cette interfusion des événements est effectuée par les aspects de ces objets éternels, comme les couleurs, les sons, les odeurs, les caractères géométriques, qui sont requis pour la nature mais n'émergent pas d'elle. Un tel objet éternel sera un ingrédient d'un événement dans le rôle, ou l'aspect, de qualifier un autre événement. Il y a une réciprocité des aspects et il y a des structurations d'aspects. Chaque événement correspond à deux types de structuration, à savoir la structuration des aspects d'autres événements qu'il saisit en son unité propre, et la structuration de ses propres aspects que d'autres événements, chacun pour soi, saisissent en leurs unités. (SMW, 103/128)

Les objets éternels assurent donc la distinction entre les deux types de structuration, celle de l'unification de l'événement « pour lui », et celle de ses aspects saisis par d'autres événements, distinction cruciale puisqu'elle doit permettre de parler de la conscience comme fonction sans affirmer que la conscience « n'est qu'une fonction », n'est qu'une résultante d'autre chose qu'elle-même. De manière plus générique, c'est la question de l'individualisation qui est en jeu. Si le « comment » de la prise en compte « ne faisait pas événement », l'individu serait déductible de la communauté. L'objet éternel fait donc vibrer la différence entre ce que Whitehead refuse, une « simple fusion », ne donnant aucun sens à l'individualité, et ce qu'il vise, un mode de prise spécifique, ainsi et pas autrement. Un événement n'a pas le pouvoir de déterminer comment il sera préhendé, mais il doit l'être, et il doit l'être sur un mode déterminé. Préhension et ingestion ne peuvent donc être définies séparément. La préhension sans l'ingestion se réduirait à une relation de cause à effet déterminée. Quant à l'ingestion d'un objet éternel, si elle était concevable indépendamment de la préhension, toujours cette préhension, dont il s'agit de déterminer le comment, elle conféreraient aux objets éternels un pouvoir d'expliquer qui renverrait le fait concret, l'événement se déterminant lui-même ainsi et pas autrement, à l'apparence. On tomberait alors dans ce que Whitehead définit comme l'erreur philosophique par excellence : tenter d'expliquer le fait particulier à partir d'universaux.

La philosophie doit expliquer l'abstrait, pas le concret. (PR, 20)
Reste à savoir comment s'articulent les deux registres par rapport

auxquels l'événement doit se comprendre, c'est-à-dire le mode de saisie unifiée qui se réalise lors de chaque individualisation, et la contribution de chaque individu à d'autres individualisations.

La réponse à cette question aurait été la « solution » à laquelle devait conduire, et qui devait couronner, la construction des concepts auxquels oblige l'ordre de la nature. Mais la véritable solution whiteheadienne, celle que proposera Whitehead dans *Process and Reality*, n'est pas la réponse à cette question. Car dans *Process and Reality* l'événement aura tout bonnement disparu, ou plus précisément, aura perdu son statut conceptuel. Nous sommes donc parvenus ici au point critique, en ce point où s'est produit, pour Whitehead, ce que j'ai appelé une « adjonction », au seuil également d'une aventure qui, en quelque quatre ans, fera de lui le plus singulier des penseurs spéculatifs du XX^e siècle. Nous sommes en avril 1925.

Nous ne savons pas quel chemin a suivi Whitehead, et sans doute en a-t-il suivi beaucoup à la fois. Ce que nous savons en revanche, d'après les notes de cours prises par un auditeur, William Ernest Hocking, c'est que le 7 avril il s'annonce en « état de confusion ». Il affirme, face à ses étudiants sans doute quelque peu ébahis, que la science d'aujourd'hui a besoin d'une théorie « atomique » du temps. Il affirme dans la foulée la nécessité de mettre en cause un trait qu'il avait jusque-là associé de manière stable à l'événement, à savoir la relation d'inclusion. Il faut, souligne-t-il, distinguer entre l'inclusion, l'extension des événements incluant d'autres événements, et la temporalité, associée à la « direction du temps ». Puis Whitehead se réfère à Hegel : l'extension est une abstraction qui demande que l'on aille au-delà d'elle. Suivent un quatrième et un cinquième point, qui associent directement la question de l'événement avec deux thèmes nouveaux qui deviendront primordiaux dans *Process and Reality* : le « potentiel » et le « devenir » (*becoming*).

4. *La temporalisation de l'extension par la réalisation du potentiel. L'individualisation de chaque événement [est rassemblée] en une mise ensemble particulière. Le futur, en tant que pertinent pour la réalité, l'est simplement pour quelque chose qui est réel. Un événement, en tant que présent, est réel pour lui-même. C'est ce devenir réel qui est la temporalisation.*

5. *Mais ici nous nous heurtons de nouveau à la vision atomique des choses, aussi à la vision subjective. La vision subjective doit être exprimée dans la vision objective. Elle est là – le champ psychologique. Vous devez exprimer le sujet comme un élément dans l'univers*

[puisque] il n'y a] rien indépendamment de cet univers. (EWM, 281-282)

La « confusion » dont témoigne Whitehead a donc pour ingrédient un lien vibrant entre « atomisme » et « vision subjective », cette dernière désignant le « champ psychologique privé » dont William James est, pour Whitehead, le témoin privilégié. Mais, si Whitehead se pensait comme successeur de William James, c'est ici qu'est en train de se jouer la réponse à la question « comment succéder ? ». Car le « sujet » est maintenant cet élément de l'univers à partir duquel nous pouvons poser la question « qu'est-ce qu'un élément de l'univers ? ». Ce à quoi oblige la « vision subjective » doit donc être pleinement pris en compte. La temporalisation n'est pas déploiement au cours du temps d'éléments réels en tant que fonction d'autres éléments réels, elle est « devenir réel » et requiert en tant que telle que l'univers se dise aussi comme « potentialité ».

Le 4 avril, Whitehead avait déjà, parmi d'autres considérations, signalé ce thème nouveau :

La potentialité est ainsi requise [called], en contraste avec l'actualité. Mais un contraste implique un élément positif. (EWM, 280)

J'ai présenté deux chemins menant vers ce qui arrive à Whitehead au début de ce mois d'avril 1925, et il n'y a pas lieu de choisir entre ces deux chemins. Il s'agit à la fois de penser l'événement et de construire le fait qu'il n'est pas de psychologie sans « inquiétude », sans « hésitation », sans le sens que l'avenir hésite dans le présent. Un avenir que ce geste, cette parole, ce recul engagent sur un mode encore indéterminé peut-être, mais sans retour en arrière possible. Si la mise en délibération, l'hésitation déployée en supputations appartiennent au fonctionnement de la conscience, la possibilité de l'hésitation doit, elle, appartenir au « champ psychologique », c'est-à-dire à l'« événement corporel », le seul événement dont nous ayons l'expérience « de son propre point de vue ». Quant à ce que requiert cette possibilité, le contraste entre potentiel et actualité, il doit être affirmé sur un mode générique, sans quoi nous serions nous-mêmes auteurs en dernière instance de ce que nous vivons lorsque nous ne nous bornons pas à reconnaître, encore et toujours, l'Aiguille de Cléopâtre. Nous serions seuls responsables de nos angoisses, de nos doutes, de nos décisions dans un monde aux valeurs « professionnelles ». Et la nature bifurquerait derechef car le « faire confiance » serait « purement subjectif », un émoi faisant chatoyer le voile de l'ignorance.

Pour que la pensée de l'organisme construise la manière dont l'univers répond au « faire confiance », il faut que ce qui se réalise

fasse une différence irréductible. Il faut donc donner un sens irréductible au « fait » comme ce qui aurait pu ne pas être, c'est-à-dire aussi à ce qui n'a pas été comme ce qui aurait pu être. Or, le tissu extensif des événements inclus les uns dans les autres implique que tout événement est saisie d'autres événements et est saisi par d'autres événements. Il affirme la solidarité, mais cette solidarité risque d'empêcher de penser ce que Whitehead ne cessera désormais de réclamer pour tout ce qui existe : « les coudées franches » (*elbow room*) pour se déterminer.

Whitehead a peut-être d'abord pensé que les objets éternels, dont l'ingression fait la différence entre la détermination d'un point de vue et le point de vue comme émergence ou reflet, seraient suffisants pour affirmer le caractère primordial du fait qu'une saisie a eu lieu sur ce mode et non cet autre, pour priver le tissu continu du pouvoir d'expliquer. Mais comment articuler ingression et continuités enchevêtrées ? Toujours est-il que, en avril 1925, Whitehead a opéré, ou a été opéré par, un choix. Pouvoir décisoire traversant Whitehead et faisant de lui un « être semi-divin », ou, plus platement, « un philosophe spéculatif » : une adjonction est nécessaire, il faut affirmer le caractère atomique de la durée, contre l'idée d'un flux temporel indéfiniment divisible jusqu'à la fiction de l'instant sans épaisseur.

Penser avec Whitehead, ici, devient difficile, car on est tenté de se précipiter, de mesurer toutes les conséquences de l'adjonction. Or Whitehead va procéder de manière très différente. Dans *Science and the Modern World*, il se bornera à ajouter deux chapitres et quelques insertions, de telle sorte que, espère-t-il peut-être, ce qui vient de lui arriver passe quasi inaperçu. Et il renvoie très probablement à l'avenir la tâche d'explorer (on se souviendra de la « condensation » reprise par Deleuze à Péguy) certaines des conséquences de ce qu'il vient de décider. La lecture est donc sous tension : celui qui sait ce qui va venir peut dire « c'était déjà là » ; celui qui n'en sait rien s'arrête où Whitehead s'arrête lui-même, c'est-à-dire à la construction d'une articulation entre continu et discret. Quitte à ce que la lecture « rate ». Mon choix est de ne rien précipiter, et même de ralentir encore le mouvement, de manière à apprendre, avec Whitehead, ce à quoi engage une aventure conceptuelle qui accepte d'être obligée par ses propres concepts.

J'ai jusqu'ici accentué l'urgence d'une pensée de l'événement, et sa connexion avec la question de l'expérience, seul témoignage que nous ayons d'un événement « de son propre point de vue » (SMW, 150/177). Mais ce n'est pas du tout dans ces termes que Whitehead

introduit son « adjonction ». Celle-ci intervient sous forme de quelques paragraphes assez abruptement ajoutés à la fin du chapitre consacré à la théorie physique de la relativité. C'est donc en connexion avec la théorie de l'espace-temps comme continuum extensif que Whitehead a choisi d'affirmer pour la première fois le caractère « atomique » de la durée, composée d'« atomes », ou d'« époques » en eux-mêmes indivisibles.

Le choix de Whitehead implique que la construction des concepts n'a pas de site privilégié. Elle peut démarrer à propos de toute question dès lors que le philosophe sait à quelles obligations elle répond. En l'occurrence si la réalisation doit être pensée comme actualisation d'une potentialité et non comme réalité en devenir, elle ne peut se concevoir en termes d'espace et de temps continus. Il ne suffit pas de dire qu'une actualisation « prend du temps » ou qu'elle prend « son temps », comme si le processus d'actualisation pouvait être observé et caractérisé « de l'extérieur » en référence à un temps continu commun. Il faut renverser les termes du problème. Si l'actualisation est première, si elle ne peut être expliquée, mais « s'explique », l'ensemble des notions qui nous permettent d'expliquer quelque chose en termes de quelque chose d'autre doit être abandonné pour ce qui la concerne. Et cet ensemble inclut désormais d'abord la notion de continuité.

Whitehead avait déjà souligné que les coordonnées spatio-temporelles auxquelles la physique prête un rôle déterminant requièrent l'endurance des corps repérés et repérant. Mais il ne s'agit plus désormais de penser l'ordre de la nature et sa relation à l'endurance, il s'agit de penser l'actualisation, que presuppose toute endurance mais qui est neutre par rapport à cet enjeu. Le concept d'actualisation doit désigner ce qui se produit pour et par soi-même. Dès lors, l'actualité n'est pas située « dans le temps », elle se situe, c'est-à-dire produit sa situation. Bref, elle « fait époque », au sens où nous employons cette expression lorsque nous désignons un événement en tant que créateur des possibilités de l'interroger et de le décrire.

Dans la réalisation, la potentialité devient actualité. Mais la structure potentielle a besoin d'une durée [NB, pour devenir actualité] ; et la réalisation de la structuration doit exhiber la durée comme un tout époqual [...]. La temporalisation est réalisation. La temporalisation n'est pas un processus continu parmi d'autres. C'est une succession atomique. Ainsi le temps est atomique (c'est-à-dire époqual) quoique ce qui est temporalisé soit divisible. (SMW, 126/154)

À ce stade, le lecteur pourrait être tenté d'essayer d'imaginer ce « temps atomique », et peut-être pourra-t-il le faire avec plus de

succès que moi. En tout état de cause, il ne s'agit pas d'une intuition du temps, bien au contraire. L'impossibilité de faire appel à l'intuition pour ce qui concerne un temps atomique va sans dire puisque nous nous heurtons au caractère « spécioux », construit, de l'intuition de la continuité, telle qu'elle a été analysée par William James. La thèse de Whitehead n'a pas pour vocation de nous mener à un rapport authentique au temps vécu, mais de résister, encore et toujours, au pouvoir de l'abstraction. C'est donc en l'utilisant pour mesurer le pouvoir des abstractions autorisées par le temps continu, et non en tentant de l'habiter pour lui-même, que nous pourrons éventuellement explorer l'intérêt de cette thèse.

En l'occurrence, comme l'indique le site de la première insertion, la thèse du temps atomique permet de construire la signification de ce que Whitehead affirmait déjà dans *Concept of Nature*, que la nature ne connaît rien de tel qu'un instant sans épaisseur. Mais elle permet également d'en mesurer la portée.

Dans *Concept of Nature*, Whitehead parlait de la nature comme de ce dont nous avons l'expérience dans la perception. Il était donc libre d'associer une quantité instantanée avec une idéalisat, et avec la route d'approximation opérant cette idéalisat. La question posée par *Science and the Modern World* est celle de l'ordre de la nature, et le confronte non plus seulement avec la mesure d'une quantité mais avec l'ordre qu'attribuent à la nature les lois physico-mathématiques. Et dans ce cas, les notions se rapportant à la nature « en un instant », et notamment celles de position, de vitesse et d'accélération, ne sont plus dérivées de ce dont nous avons l'expérience, et ne peuvent donc plus être définies comme des idéalisations. Elles sont requises par les équations qui font du mouvement une fonction de l'espace et du temps, que ce soient celles de la dynamique classique – le mouvement décrit par Galilée, Lagrange ou Hamilton – ou celles de la relativité. L'instant sans épaisseur est donc partie prenante, et même centrale, de l'ordre fonctionnel que suppose et décrit la physique mathématique.

La situation de la première insertion témoignant de l'atomicité du temps traduit donc le fait que Whitehead a enfin les moyens de préciser en quoi les lois physiques, et, de manière plus générale, le continuum extensif, sont bel et bien une abstraction. Il peut enfin identifier de manière positive en quoi le caractère concret conféré à la notion de localisation, impliquant point et instant, était mal placé. Lorsque cette localisation est pertinente, elle ne traduit pas que le physicien a pu, contrairement au chimiste ou au biologiste, aller « au

fond des choses », exhiber la soumission exacte de la nature aux lois spatio-temporelles. Ce qui est exhibé par l'abstraction de la localisation, là où cette abstraction est pertinente, est la possibilité de faire l'économie du caractère « atomique » de la réalisation. La notion de fonction, qui est au centre de la physique dite moderne, n'est donc pas du tout synonyme d'intelligibilité suprême. Elle est reconnue et saluée comme approximation judicieuse. Une approximation dont la mécanique quantique signale sans doute les limites.

Je vais m'attarder quelque peu sur ce rapport à la physique mathématique, car il désigne pour moi l'une des manières de dire l'importance de la pensée de Whitehead. La construction conceptuelle qui a été engagée en avril 1925 peut bel et bien être présentée comme la première proposition philosophique qui permette tout à la fois de célébrer le haut fait que constitue la « mathématisation », c'est-à-dire la mise en fonction, qu'a réalisée la physique depuis Galilée, et de libérer la pensée de la tentation de prêter à ce haut fait une portée métaphysique.

Le mobile galiléen, doté d'une vitesse initiale et soumis en chaque instant à la pesanteur terrestre, peut bel et bien être décrit par une fonction, qui définit son accélération, c'est-à-dire, en termes whiteheadiens, sa manière de « prendre en compte » en chaque instant la présence de la Terre. Et l'histoire de la dynamique exhibe quant à elle les manières multiples dont cette prise en compte peut être représentée. Une trajectoire, loin d'être la simple description d'un mouvement, est un être physico-mathématique dont la définition dépend du choix des variables dont cette trajectoire sera fonction. Avec la relativité générale, la présence de la Terre ne fait plus une différence pour la trajectoire de la flèche en termes de « forces », ni même de « potentiel gravitationnel », mais à travers la structuration de l'espace-temps lui-même. Certes, avec la théorie alternative de Whitehead, les espaces-temps deviennent multiples : le corps endurant n'est plus plongé dans un espace-temps structuré, la différenciation de l'espace et du temps est un aspect de la structuration endurante. Cependant, l'ensemble de ces théories partage la même abstraction. Dans la physique newtonienne, la fonction décrit en chaque instant comment l'accélération d'un corps compose, ou « unifie », en continu, l'ensemble de ce que Whitehead appellerait les relations externes pertinentes pour le comportement de ce corps. Mais si la théorie proposée par Whitehead avait pu être pleinement développée, son succès aurait également été d'expliquer la différenciation de l'espace et du temps sous le signe de la continuité, régie

par une fonction. Pas plus que la mise en fonction du mouvement, de Galilée à Einstein, elle n'aurait autorisé de contraste positif entre le potentiel et l'actuel.

Cependant, objectera-t-on, la fonction et les équations qui l'articulent correspondent en physique à une forme de potentiel. Le mouvement réel se trouve donc bel et bien défini sur fond de possible. N'est-ce pas d'ailleurs la signification de l'invention du « champ » en physique que de mettre le potentiel au centre de la description ! Certes, mais ce potentiel ne confère aucune signification à l'hésitation, ne donne pas son site à la possibilité que ce qui se réalise ainsi aurait pu se réaliser autrement. Plus précisément, un mouvement aurait pu se produire autrement, certes, mais seulement si les conditions initiales de la trajectoire avaient été différentes. Et ceci reste le cas, remarquons-le, dans les théories contemporaines du « chaos dynamique », dans la mesure où ces théories mettent en scène une « sensibilité aux conditions initiales » : si un état actuel d'un système chaotique était déterminé avec un degré de précision infinie, la solution des équations déploierait d'instant en instant le comportement actuel de ce système. Les connaisseurs ne manqueront pas d'objecter que ce n'est plus le cas en théorie quantique des champs, mais ils devront reconnaître que c'est alors la notion d'actualité qui devient indéterminée, ou attachée à l'acte de détection.

La force, et aussi la limite, de la notion de fonction tiennent à ce que celle-ci met en scène un comportement en tant qu'unification, articulation de variables fonctionnelles distinctes, mais sans faire de l'unification un « vrai » problème. Le problème, plus précisément, ne se pose qu'au physicien, à celui qui doit remonter du comportement observable à la fonction, ou qui doit intégrer les équations fonctionnelles pour en déduire le comportement. L'état de choses auquel correspond la fonction n'est pas, quant à lui, défini en termes de problème mais de solution. La fonction transforme, pourrait-on dire, le comportement qu'elle décrit en succession continue de solutions instantanées au problème qu'elle énonce une fois pour toutes. Tant que cette fonction permet de faire l'économie de la structuration, c'est-à-dire de la mise sous fonction, il importe peu qu'elle mette en jeu des relations externes (la présence de la Terre est responsable de...) ou internes : aucun sens possible ne peut être donné à la temporalisation, au contraste positif entre potentialité et actualité.

Depuis Leibniz, la notion de fonction a présidé à la symbiose entre mathématiques et ordre de la nature, et c'est cette symbiose que Whitehead vient de rompre, ou plus précisément de rendre relative

aux seuls cas où elle est, de fait, pertinente. Que rupture de la symbiose il devait, d'une manière ou d'une autre, y avoir, nul doute que Whitehead le savait. En revanche, on peut penser qu'il ne savait pas comment opérer cette rupture, comment préciser en quoi l'ordre fonctionnel physico-mathématique est abstrait, ce dont il fait l'économie. Et cette difficulté était redoublée, ou exhibée, par une ambiguïté. Jusqu'en avril 1925, ces deux termes décisifs que sont structuration et réalisation désignaient à la fois un processus et son issue, l'événement qui réalise et ce qu'il réalise. Ils pouvaient donc laisser penser que processus et produit peuvent se confondre, ce qui est précisément ce que propose la fonction, en tant que réalisation continue.

Il faut conférer à la « durée d'un événement », à son « présent spécial », le caractère d'une « époque » ou d'un « arrêt » : tel est donc le sens de l'insertion ajoutée par Whitehead à ses considérations sur la théorie de la relativité. L'ambiguïté est maintenant levée et la rupture est consommée avec l'ordre fonctionnel physico-mathématique.

La manière dont Whitehead introduit sa « théorie atomique du temps » dans cette insertion vaut d'être précisée. En effet, il l'introduira sur le même mode dans *Process and Reality*, en tant que réponse à la même question. Comme si cette question, en l'occurrence celle de l'impossibilité du mouvement démontrée par Zénon, était pour lui indissociablement attachée à l'événement de cette énonciation.

Prenons le mouvement d'une flèche, par exemple, mais oublions les lois de la dynamique : nous sommes chez les Grecs. Pour Zénon, la flèche ne devrait jamais atteindre sa cible parce que parcourir la distance à cette cible implique la traversée successive d'un nombre infini de sous-distances, celles que l'on obtient en divisant la distance totale en deux, puis la première moitié en deux, puis le premier quart en deux, puis...

Depuis l'invention des mathématiques des séries infinies, la technique de division « dichotomique » (par deux) à laquelle Zénon procède est devenue introduction pédagogique à l'idée selon laquelle la somme des termes d'une série infinie peut être égale à un nombre fini : $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots = 1$. Pour les mathématiciens, le « paradoxe de Zénon » trouve, avec la notion de série infinie, une solution satisfaisante puisqu'est levée la contradiction entre fini et infini. Le paradoxe est donc évoqué pour rendre intéressante cette articulation entre fini et infini, pour faire vibrer la contradiction avant de la résoudre. Néanmoins, il y a quelque chose d'ennuyeux, ou d'insuffisant, dans cette situation : elle fait intervenir en tant que solution ce que Zénon savait très bien puisqu'il savait que la distance

qu'il décomposait par une série infinie de divisions dichotomiques était finie. En d'autres termes, la nouveauté des séries infinies en mathématiques est indéniable, mais elle tient aux problèmes nouveaux qu'elle permet de poser, non à l'élimination d'un paradoxe qui porte sur l'articulation entre mouvement physique et divisibilité au sens mathématique. Le paradoxe ne peut donc être considéré comme résolu que par ceux qui acceptent que le continu au sens mathématique d'indéfiniment divisible convient au mouvement concret de la flèche. On ne s'étonnera donc pas que Bergson ait vu et dans le paradoxe et dans sa prétendue solution l'illusion d'un mouvement « spatialisé », divisible au même titre que la distance parcourue.

Whitehead refuse, comme Bergson, la (dis)solution du paradoxe, mais pour lui le paradoxe de Zénon oblige à penser non la continuité d'un mouvement concret mais la question de la continuité elle-même.

Zénon a sous-estimé son argument. Il aurait dû l'opposer à la notion courante du temps en lui-même, et non au mouvement, qui implique des relations entre l'espace et le temps. Car ce qui devient a une durée. Mais aucune durée ne peut devenir tant qu'une durée plus courte (partie de la première) n'est pas d'abord venue à l'existence. (SMW, 127/154-155)

Si le processus de réalisation devait partager la divisibilité de ce qui est continûment extensif, il n'aurait pas plus lieu que le mouvement de la flèche ne pourrait, selon Zénon, lui permettre de franchir une distance quelconque. On pourrait en effet toujours décrire toute durée comme incluant des durées plus courtes, ou toute actualisation comme incluant une série d'actualisations distinctes, ou encore toute prise de position comme incluant une série de prises de position successives. Et on arriverait finalement à une série continue qui interdit que ce qui s'actualise puisse être dit « faire époque », produire un présent qui « prend position », irréversiblement, quant au possible. Aucune prise de position n'en finirait d'arriver, de se déployer en attendus et en sous-attendus, et la seule actualité serait alors la continuité indéfiniment divisible du changement que décrit en effet la fonction. Ce que Whitehead répète dans *Process and Reality*.

La continuité extensive de l'univers physique a souvent été construite en tant que signifiant une continuité du devenir. Mais si nous admettons que « quelque chose devient », il est facile, en employant la méthode de Zénon, de prouver qu'il ne peut y avoir de continuité du devenir. Il y a un devenir de la continuité mais pas de

continuité du devenir: Les occasions actuelles sont les créatures qui deviennent et elles constituent un monde continûment extensif. En d'autres termes, l'extension devient mais le « devenir » n'est pas lui-même extensif. Ainsi la vérité métaphysique ultime est l'atomisme. (PR, 35)

Les deux registres où devait se dire l'événement, individu et communauté, unification « pour soi » et « pour chacun des autres », se trouvent donc renvoyés à deux questions disjointes, celle de ce qui devient et celle de la continuité que font exister (constituent) des devenirs en eux-mêmes « atomiques ». En d'autres termes, ce qui en 1925 se présentait en tant qu'adjonction, induisant l'ajout de deux chapitres et de quelques insertions, est devenu, en 1929, vérité métaphysique ultime, forçant à reparcourir ce qui semblait acquis. Ce n'est plus l'ordre de la nature mais le devenir, ce n'est plus l'organisme mais l'« occasion actuelle » qui obligent à penser. Mais nous n'en sommes pas là.

Dans *Science and the Modern World*, Whitehead se borne donc à insérer, comme s'il apportait seulement quelques précisions qui auraient pu aller sans dire, ou qui pourraient suivre de la doctrine qu'il avait précédemment exposée. Sa deuxième insertion faisant intervenir explicitement l'atomicité du temps intervient dans le chapitre consacré à la théorie quantique. Au cours de ce chapitre, Whitehead avait montré que l'endurance de la structuration à laquelle les physiciens associent l'atome doit sans doute se dire réitération d'une structuration élémentaire comprise comme « vibration », c'est-à-dire succession indivise de contrastes. Il peut désormais conclure que l'organisme corpusculaire, ou primate, a bel et bien besoin, comme il l'avait annoncé à ses étudiants en avril, de l'atomicité du temps.

Ainsi la réalisation procède via une succession de durées époquées [...]. Une période complète définit la durée requise pour la structuration complète. Ainsi le primate est réalisé atomiquement en une succession de durées [...]. La vibration [qui constitue le primate] ne doit pas être pensée comme le devenir de la réalité ; elle est ce que le primate est dans une de ses réalisations successives. (SMW, 135-136/163-164)

Cependant, ce qui convient à l'organisme vibratoire convient-il aussi bien à l'organisme vivant ? De fait, Whitehead n'a procédé ici à aucune insertion, et on peut le comprendre. Il est difficile de passer de la durée atomique à l'endurance d'une structuration impliquant ce que nous nommons « tout » et « parties ». En revanche, une consé-

quence est claire : et l'organisme et l'ordre de la nature que devait permettre de penser l'organisme, parce qu'ils se prêtent à l'explication et incitent à penser une continuité du devenir, peuvent désormais être conçus en tant que donnant d'eux-mêmes une explication partielle et partielle. Ce qui était « valeur » affirme désormais de manière unilatérale, en tant que sa condition, l'élimination stable de possibles divergents.

Les limites de la notion d'organisme sont de fait similaires à celles de la notion de fonction : toutes deux définissent un être non « pour lui » mais en tant qu'il endure. Ce qui varie, de science en science, est le « en tant que ». Une fonction biologique n'est pas assimilable à une fonction physico-mathématique. Elle n'est pas définie en termes de variables définissant un comportement mais plutôt de variétés issues d'opérations impliquant des tris, des seuils, des discriminations, bref des jugements. Ainsi la définition d'un organe sensoriel constitue un jugement quant à ce que l'organe définit en tant que « sensible ». C'est d'ailleurs ce qui fait sa « valeur », la réussite risquée qui en fait un organe. Même si René Thom avait réussi ce qu'il définissait comme son grand œuvre, exhiber le mode de mathématisation adéquat au vivant, celui qui organiserait la biologie comme les fonctions spatio-temporelles ont organisé la manière dont le physicien s'adresse à la réalité dite physique, il n'aurait pas, ce faisant, « expliqué » le vivant comme la fonction physico-mathématique semble pouvoir expliquer les comportements physiques. Il aurait seulement explicité la valeur que réalise le vivant en tant qu'organisme.

Bien sûr, pour certaines espèces animales, tris, seuils et discriminations apparaissent comme « spécifiques », et nous avons en effet tendance à parler des membres de ces espèces comme d'automates. Mais cela ne signifie pas que ces animaux puissent être définis comme « collant » à la définition de l'organisme, seulement que cette définition suffit aux rapports que nous entretenons avec eux. En revanche, avec d'autres nous entretenons des rapports qui exhibent et impliquent ce qu'on appelle globalement « apprentissage ». L'identité fonctionnelle de la fourmi semble la définir de manière pertinente, mais le rat apprend et se laisse domestiquer. Et comment ne pas célébrer la réussite dont témoigne cet apprentissage, y inclus la possibilité de domestication qui lui est corrélative, alors que nous-mêmes, humains, indépendamment de notre « domus », ne sommes que des mammifères ratés. Nous revenons ainsi à la confiance de Whitehead dans les possibilités de l'éducation. Celle-ci désigne éga-

lement une « fonction », à ceci près que cette fonction ne peut être approchée en tant que structuration endurante, seulement en tant que « devenir d'une continuité ». Le « devenir conscient » est une mise sous fonction de ce qui ne l'était pas, ce que requiert la possibilité de l'éducation, ce que racontent les romans.

L'endurance était le terme-clé de la pensée de l'organisme. Elle a permis à Whitehead d'espérer une conception cohérente de l'ordre de la nature, permettant notamment de désigner le « caractère concret mal placé » que le « matérialisme » a conféré à l'abstraction physique. Mais la boîte de Pandore est maintenant ouverte, car, avec l'atomicité du temps, c'est désormais le présent spacieux qui devient prototype de « ce qui se réalise ». Dans *Process and Reality*, c'est d'ailleurs au beau milieu de la discussion du paradoxe de Zénon que William James intervient.

L'autorité de William James peut être évoquée en appui à cette conclusion [la théorie époquale du temps]. Il écrit : « Ou bien votre expérience n'a pas de contenu ni de changement, ou bien elle comporte une quantité perceptible de contenu ou de changement. Votre connaissance de la réalité croît littéralement par bourgeons ou par gouttes de perception. Intellectuellement, et au moyen de la réflexion, vous pouvez les diviser en leurs composantes, mais, en tant qu'immédiatement donnés, ils viennent d'un seul coup, ou pas du tout. » (PR, 68)

L'idée nouvelle bourgeonne, la continuité vécue se prolonge, mais goutte à goutte. Dans *Process and Reality*, la citation de James permet d'associer la durée atomique avec un « acte d'expérience », c'est-à-dire aussi de généraliser la notion d'acte d'expérience à tout ce qui existe. Nous n'en sommes pas encore là. En revanche, nous en sommes à la disjonction entre ce que la réalisation oblige à penser et ce que l'endurance permet de définir. Cette disjonction va renvoyer la description des organismes au statut d'investigations spéciales particulières. L'« occasion actuelle » qui se réalise avec une durée propre de caractère atomique appartient, elle, à la métaphysique.

Entrée en métaphysique

Dans ce chapitre et dans celui qui suit, nous oublierons les problèmes particuliers de la science moderne, et adopterons le point de vue dépourvu de passion qui prend en considération la nature des choses avant toute investigation spéciale particulière. On appelle ce point de vue « métaphysique ». (SMW, 157/185)

La manière dont Whitehead introduit le chapitre « Abstraction », le premier des deux chapitres qui ont été écrits après avril 1925, signale bien que nous avons quitté la question de l'ordre de la nature tel que la science moderne lui fait confiance et en désigne le problème. Les investigations scientifiques sont toujours particulières en ce que, comme l'alpiniste rencontre sa paroi du point de vue de la prise qu'elle offre ou n'offre pas, leurs questions supposent, et traduisent en cas de succès, des modes de rencontre spécifiques, associés à la manière spécifique dont, à chaque fois, « il faut que cela tienne ». Le succès désigne donc la réalité à travers ses « reliefs » endurants, susceptibles de patience par rapport à la prise, susceptibles de récompenser l'attention qui convient. Or il s'agit maintenant de la « nature des choses » au sens le plus général, c'est-à-dire sans référence à la question du succès ou de l'échec de tel ou tel mode particulier de prise. Le point de vue métaphysique peut être dit « dépourvu de passion » en ce qu'il aura pour défi (passionné) de construire des concepts qui ne favorisent ni ne fondent aucune approche particulière, mais répondent à ce que requièrent tant l'organisme qui endure que celui qui se défait, tant le succès que la confiance trahie, tant l'électron que l'expérience de qui lit cette phrase.

Par la suite, et notamment dans *Modes of Thought*, c'est le terme « importance » qui sera utilisé pour dire ce que réussit un organisme, y inclus la réussite que constitue un mode de succession tel que chaque nouvelle occasion réalise la conformité la plus étroite avec le passé. Le terme « valeur » relèvera, quant à lui, de la métaphysique : toute réalisation est valeur, prise de position ainsi et pas autrement.

Importance et fonction sont évidemment liées : la fonction telle que nous la construisons, mathématiquement ou à coups de raisons discursives, profite d'une conformité maintenue du présent avec son passé. Elle transforme cette conformité en raison du présent, et le futur n'est alors exhibé que comme reproduction du même dans des circonstances différentes. Que cette fonction soit physico-mathématique, biologique (l'organe en tant que pari sur l'importance de ce qui l'affecte) ou psychologique (le passé donnant ses motifs au présent) importe peu. Ce qui compte est que la fonction exhibe l'accomplissement que constitue une mise en continuité du présent par rapport au passé.

Il faut ici ouvrir une parenthèse. Certains ont vu dans la philosophie de Whitehead un « panpsychisme », une doctrine attribuant un « psychisme » à tout ce qui existe. Ce qui suscite usuellement la dérision : donc vous croyez que les électrons « pensent comme nous » ? Or, l'importance, que j'ai soulignée, du rôle joué pour Whitehead par le type de psychologie dont William James annonce la possibilité pourrait renforcer ce malentendu. En un sens, on peut dire que le présent spécieux est le prototype de l'occasion actuelle que Whitehead, métaphysicien, va tenter de penser. Mais cela ne signifie pas du tout que Whitehead attribue une « psychologie », une « subjectivité » ou des « émotions » à l'occasion actuelle. Si l'expérience au sens de William James a pu servir de prototype à l'occasion actuelle, c'est parce que la description de James est issue d'une entreprise délibérée de « dépsychologisation » de l'expérience au sens usuel, expérience consciente, intentionnelle, autorisant une distinction claire entre le sujet et son objet. C'est dans la mesure où William James a refusé à la conscience réflexive, et à ses prétentions à l'invariance, le privilège d'occuper le centre de la scène qu'il a explicité ce que l'expérience humaine requiert de la métaphysique, et plus précisément ce à quoi elle exige que la métaphysique résiste.

Inversement, c'est peut-être, parmi toutes les investigations spéciales particulières, la psychologie qui a le plus vitalement besoin des ressources que peut apporter la métaphysique au sens où Whitehead la définit. De fait, lorsque James, suivi avec enthousiasme par Whitehead, a fait de la conscience une « fonction », produisant la continuité spécieuse et les auto-explications réflexives qui nous constituent comme sujets, « auteurs » en continu de nos expériences multiples, il savait qu'il faisait « aussi » de la philosophie, parce que les situations où peut s'expérimenter la possibilité d'explorer sans passion ce à quoi la conscience réflexive prétend passionnément

posent en effet des questions que le psychologue « sérieux », « professionnel », rejetterait comme « philosophiques ». C'est pourquoi j'aime à utiliser le terme « âme », que je n'entends pas du tout, on l'aura compris, en un sens religieux ou kantien, comme ce qui ferait intervenir la question du salut, ou celle du devoir. C'est à l'inquiétude ou à l'hésitation, à l'errance, voire à la possibilité de « perdre son âme », que je voudrais associer ce terme, c'est-à-dire aux types d'expérience qui ont, me semble-t-il, imposé à Whitehead de concevoir la réalité comme réalisation, à partir du contraste entre potentialité et actualité.

Si l'âme impose sa question à la psychologie, ce n'est évidemment pas du tout parce que la psychologie, malgré ce que son nom indique, aurait l'âme pour objet. L'expérience en tant que « psychologique » n'impose pas comme telle de questions métaphysiques, neutres par rapport à tout ordre spécial. Elle relève de l'ordre de la nature, au sens où il s'agit d'une expérience à propos de laquelle il s'agit de construire un savoir partagé, une expérience qui doit donc pouvoir être « nommée », « décrite », « discutée », bref qualifiée, en tant que psychologique. Le psychologue, et chacun d'entre nous, lorsque nous nous analysons d'un point de vue psychologique, ne cessons de fabriquer des descriptions, des interprétations, des élucidations, bref des fonctions. Qu'il s'agisse de motifs ou d'intentions, et non de causes, est secondaire, ce qui est crucial est que la possibilité de décrire ces motifs et ces intentions présuppose leur importance, en d'autres termes impose de prendre une endurance pour axe de description. En revanche, l'« âme » n'est pas, en tant que telle, un objet de description. La singularité de la psychologie, celle que le psychologue ne supporte parfois que difficilement, avec impatience ou nostalgie pour les réussites de ses collègues scientifiques plus heureux, est qu'elle a affaire, avec l'âme, à ce qui ne peut plus permettre de conjuguer endurance et réussite. Le psychologue doit donc se déprendre de l'appétit pour ce qui, de par son endurance, serait susceptible d'être le « répondant » de ses questions.

Si une allusion à l'« âme » peut être vitale pour la psychologie, ce n'est donc pas pour atteindre la vérité d'une expérience proprement spirituelle. C'est bien plutôt une question d'« appétit » pratique, d'appétit pour ce à quoi cette science particulière a affaire. L'investigation métaphysique au sens de Whitehead est ici pertinente parce qu'elle accepte le défi interprétatif très particulier d'être neutre quant aux possibilités de prise qu'implique la réussite endurante. Elle peut donc suggérer une forme d'humour par rapport au

succès que constitue une prise. Et le psychologue a besoin de cet humour car l'image de l'alpiniste et de sa paroi fonctionne mal en ce qui le concerne. Il faut imaginer une paroi chatouilleuse, qui offre ou donne prise non certes à son gré, mais sans, néanmoins, que le psychologue puisse attribuer avec certitude son succès à la pertinence de ses questions. Qui plus est, il s'agit d'une paroi qui déjoue la signification même de « grimper », car elle est aussi bien susceptible de se plier que d'envelopper le chercheur dans ses plis. Ne serre plus les dents en mimant l'alpiniste, en cherchant à définir ce à quoi tu as affaire en des termes qui t'autorisent à le juger, apprends à t'engager, au contraire, pour les devenirs, et cela même si tu dois pour ce faire résister à tous ceux qui exigent la possibilité de juger : si la neutralité métaphysique pouvait donner au psychologue la force d'accepter ce que lui suggère sa propre expérience, elle aurait répondu au besoin le plus criant d'une science qui paie lourdement sa définition moderne, son devoir de répudier la philosophie.

Les concepts qui s'articulent autour de l'occasion actuelle n'ont donc rien à voir avec une fondation métaphysique de la psychologie, ni non plus avec une théorie de l'âme, sauf, bien sûr, au sens leibnizien où toute monade (toute *res vera*, dira Whitehead) est « âme ». En tant que solidaires d'une approche « dépourvue de passion » (ou générique), ces concepts seraient déficients, mal conçus, s'ils pouvaient servir à fonder un mode d'expérience contre d'autres, guider un mode de définition, privilégier un type de fait. Quels que soient l'expérience, la définition, les faits, il s'agira d'en retrouver la possibilité en tant que plongée dans d'autres possibilités de sentir, d'expérimenter et de penser, bref de devenir. Tout particulièrement, les concepts métaphysiques devront être neutres par rapport aux distributions qu'opère le bon sens entre ce que nous savons bien et ce que nous ne pouvons pas croire : ils devront nous contraindre à envisager tout ce dont peut témoigner l'expérience telle qu'elle peut être cultivée selon des modes variés, et cela au sens où chaque témoignage porte également sur « la nature des choses ». L'expérience n'est plus « notre » expérience mais le fait concret par excellence obligeant à la création métaphysique.

De la réalité en tant que telle, on se souviendra que Whitehead, commentant Berkeley et les autres philosophes spéculatifs que Kant réduit au silence, avait affirmé qu'elle est « processus », et qu'il faut entendre le processus en termes d'« activité sous-jacente de préhension » et d'« événements préhensifs réalisés » (SMW, 70/90). Whitehead ne revient que rarement sur ses affirmations, il se borne

à en proposer des « approfondissements » qui, sans les contredire, rejouent parfois complètement leur signification. Dans ce cas, il est clair que l'activité sous-jacente par rapport à laquelle il y a individualisation devra désormais renvoyer à la potentialité, par rapport à laquelle il y a réalisation.

C'est en plein cœur du chapitre consacré au XIX^e siècle, et à la notion d'énergie dont le XIX^e siècle célèbre la conservation, que Whitehead choisit d'approfondir la question du contraste entre le « sous-jacent » et le réalisé, ou l'individualisé, c'est-à-dire de rejouer la signification de ce contraste au regard du contraste nouveau entre potentialité et actualité. Alors que le texte traitait de l'articulation entre l'énergie définie scientifiquement, sur un mode quantitatif, et la théorie de l'organisme, Whitehead insère les trois paragraphes dits du « triple envisagement », auxquels j'ai déjà fait allusion. Soudain c'est de l'« énergie », ou « activité éternelle sous-jacente », dont chaque réalisation est une individualisation, qu'il va s'agir.

On ne peut parler de cette énergie ou de cette activité éternelle qu'en termes abstraits, précise immédiatement Whitehead, car il faut faire abstraction de l'actualité, de ce qui émerge comme un état de choses réel. L'éternité doit donc être comprise comme ce que suppose la réalisation en tant que temporalisation. En d'autres termes, Whitehead ne cherche pas ici à construire une définition complète de l'actualisation, seulement à construire le contraste entre possibilité et actualité sur un mode qui fasse du possible le « sous-jacent » et qui fasse de ce sous-jacent une abstraction. Ce que cette abstraction laisse en dehors d'elle, ce qui définit l'actualité par contraste avec la potentialité, n'est autre que la « valeur ». Seule l'actualité a de la valeur, Whitehead ne cessera de le répéter.

À la différence de Whitehead qui fait comme si ce qu'il écrit était clair, je tenterai d'approcher le texte étrange, obscur et important qui décrit le « triple envisagement » à la manière d'un engagement aux attendus et aux conséquences encore indéterminés, une sorte de pari conceptuel qui annonce un style, bien plutôt qu'une démarche aboutie.

La considération du flux général des événements mène à cette analyse d'une énergie éternelle sous-jacente dans la nature de laquelle il y a envisagement du domaine [realm] de tous les objets éternels. Un tel envisagement est le fondement des pensées individualisées qui émergent comme aspects-de-pensée saisis à l'intérieur de l'histoire de vie de structurations endurantes plus subtiles et complexes. Dans la nature de l'activité éternelle, il doit y avoir

également un envisagement de toutes les valeurs qui seraient obtenues par un être-ensemble réel des objets éternels, tel qu'il est envisageable dans des situations idéales. De telles situations idéales, indépendamment de toute réalité, sont dépourvues de valeur intrinsèque mais elles ont une valeur [are valuable] en tant que contribuant à la prise de position [purpose]. Les événements individuels sont issus de la préhension individualisée d'aspects de ces situations idéales, préhension qui prend la forme de pensées individualisées, et a, en tant que telle, une valeur intrinsèque. La valeur se produit parce qu'il y a maintenant un être-ensemble réel des aspects idéaux, comme dans la pensée, avec les aspects actuels, comme dans le processus événementiel. De telle sorte qu'aucune valeur ne peut être attribuée à l'activité sous-jacente indépendamment des événements factuels du monde réel. (SMW, 105/130-131)

Au paragraphe suivant, Whitehead, qui prétend résumer, précise qu'il y a donc trois types d'envisagement : sont envisagés les objets éternels, les possibilités de valeur par rapport à la synthèse des objets éternels, et enfin l'état de choses actuel « *qui doit entrer dans la situation totale qui peut être produite par l'addition du futur* ». Après cette caractérisation assez énigmatique, Whitehead répète une fois encore, comme pour marteler la chose, qu'indépendamment de l'actualité, c'est-à-dire de l'effectuation de cet état de choses envisagé, l'activité éternelle est divorcée de la valeur.

Il est difficile de dire que la manière dont fonctionne le « triple envisagement » est intelligible. L'écriture de Whitehead est en chantier, en pleine activité d'envisagement précisément. Il est d'ores et déjà possible, cependant, de penser avec lui certains points particuliers de son élaboration, comme aussi de préciser mon pari de lecture.

Il est clair que les objets éternels sont devenus un concept métaphysique crucial, le corrélat de ce que Whitehead appelle « *envisagement* », et qu'ils s'annoncent sous trois modalités distinctes. Le premier type d'envisagement implique « *tous* » les objets éternels et ce que j'ai choisi de traduire par leur domaine, mais que l'on pourrait également traduire par leur « *royaume* ». Dans le deuxième type d'envisagement, les objets éternels apparaissent en tant que réunis, constituant ensemble des « *situations idéales* ». Et dans le troisième, ce sont des « *aspects* » de ces situations idéales qui font l'objet d'une préhension individualisée, et participent en tant que tels aux événements individuels, décrits comme être-ensemble réel d'aspects idéaux et d'aspects actuels. Une analogie assez énigmatique est pro-

posée, d'une part entre « aspects idéaux » et pensée, d'autre part entre préhension individualisée et pensées individualisées.

Bien sûr, face à cette perspective aussi grandiose qu'obscuré, la possibilité de rapprochements philosophiques se précipite : avec la substance spinoziste et ses modes individualisés, bien sûr, ce que Whitehead souligne, mais aussi avec l'Intellect de Plotin, assez bon candidat pour un envisagement sans sujet envisageant. Sans compter le rapprochement évident avec un « royaume » des Idées platonicien, rapprochement menaçant puisqu'il définirait un rapport de souveraineté des objets éternels par rapport à l'actualité. Si Whitehead avait mis un point final à sa carrière de philosophe après *Science and the Modern World*, la nécessité de tels rapprochements s'imposerait sans doute, mais il se fait que la perspective en question disparaîtra dans *Process and Reality*. Je choisis donc de ne pas traiter l'« activité éternelle sous-jacente » comme un aboutissement de la pensée de Whitehead, qui appellerait une rencontre avec d'autres penseurs, mais comme un moment de son chemin.

Commençons par le plus simple. Comme je l'avais déjà dit, la valeur n'est plus désormais associée à l'organisme en tant qu'il endure, mais à l'actualisation en tant que telle. La « valeur », partie désormais prenante de la métaphysique, est indifférente à l'« importance », qui sera, quant à elle, associée à toute structuration qui réussit à endurer et qu'une investigation spéciale peut, comme telle, privilégier. En revanche, la valeur a maintenant partie liée avec la notion d'envisagement. L'envisagement est une condition pour qu'il y ait valeur, mais il n'y a pas de valeur indépendamment de la « prise de position » effective qui conclura cet envisagement « par addition du futur », indépendamment de l'individualisation de ce qui sera par contraste avec ce qui aurait pu être.

Le choix du terme « envisagement » est en lui-même significatif à cet égard. Dans *Process and Reality*, c'est le verbe, « envisager », impliquant la question de « qui » envisage, qui apparaîtra. Nous n'en sommes pas là, et « envisagement » traduit un aspect d'un processus sans sujet. Mais l'explication que donnera Whitehead pour le choix du verbe est déjà pertinente pour celui du substantif. Associer, explique-t-il (PR, 33), les objets éternels à une « vision », ou, pire encore, à une « intuition », suggère une activité contemplative, c'est-à-dire dépourvue de la soif (*yearning*) du fait concret. L'éternité n'est pas objet de contemplation, au-delà du concret, le concret est la seule valeur. Whitehead choisit donc comme « plus sûr » le verbe « envisager », car ce verbe suggère une activité désignant en tant que sa

valeur l'actualité à promouvoir par rapport à différentes possibilités, et désigne donc les possibilités comme « déficientes », comme dépourvues de valeur indépendamment de leur actualisation.

Whitehead refuse donc assez explicitement tout idéal contemplatif, tel qu'il a, par exemple, fait coïncider dans la tradition post-platonicienne l'intellect, l'intelligence et l'intelligible. L'ingression des objets éternels n'a rien à voir avec une participation à une réalité plus haute, souveraine. Elle est associée à un terme qui évoque plutôt une activité affairée, hésitante, peut-être conflictuelle, ce que toutes les philosophies contemplatives, ou qui font, sur un mode ou sur un autre, converger salut, certitude et coïncidence de soi avec soi, caractériseraient comme errance d'une âme distendue, déboussolée, privée de ce qui l'oriente vers son destin authentique.

Seul peut-être Leibniz, un autre mathématicien, a adopté sur l'expérience une perspective similaire à celle de Whitehead. Dans sa *Confession d'un philosophe*, Leibniz propose en effet, comme le seul conseil général qu'il ait à donner, de poser toujours la question : « *Dic cur hic* », dis pourquoi ceci. Il s'agit de « dire », non de « savoir ». Leibniz demande que, ayant à « prendre position », nous n'obéissions pas à des raisons générales, à une conformité indifférente aux circonstances, à une norme aveugle, mais que nous mettions ces généralités à l'épreuve du « *hic* ». On peut, dans ce cas, utiliser le verbe « envisager » : Leibniz demande que nous envisagions la situation par rapport à laquelle nous nous apprêtons à prendre position comme un « cas », c'est-à-dire sur un mode aussi concret, aussi explicitement situé dans le ici et maintenant, que nous le pouvons.

L'envisagement leibnizien est un conseil moral : il traduit ce qui est le « mieux » puisque nous ne pouvons déduire nos choix d'aucun impératif divin. Nous n'avons aucun accès aux raisons qui ont déterminé le choix divin de ce monde comme le meilleur, mais nous pouvons intégrer dans nos décisions le fait que c'est ce monde-ci que Dieu a choisi. Le conseil signifie donc « être pour ce monde ». Sans promesse ni garantie, il est « mieux » de prendre une position qui affirme ce monde, qui s'expose à ce monde, plutôt que de se protéger par des généralisations abstraites, aussi nobles soient-elles.

Whitehead n'est pas leibnizien : l'envisagement, pour lui, traduit ce qu'il faut prêter à l'activité éternelle sous-jacente elle-même si l'actualité doit être valeur. Et cela concerne toute actualité. C'est bien évidemment la pensée consciente, l'expérience de l'hésitation entre possibilités abstraites, qui exhibe et requiert un contraste positif

entre potentialité et actualité, mais, précise Whitehead, en tant qu'individualisation de l'activité éternelle, toute occasion, même la ride la plus ténue, la plus fugitive, différenciant l'énergie générale, a une valeur, constitue une prise de position individuelle.

De même que l'envisagement, au sens métaphysique, ne confère pas de privilège à l'expérience humaine envisageante, les « objets éternels » ne peuvent être invoqués pour fonder un quelconque privilège de ces activités cognitives pour lesquelles Platon requérait les Idées – juger, trier, évaluer en termes de légitimité, de fidélité, de ressemblance – ni non plus pour en appeler à une quelconque dynamique d'élévation ou de conversion. Et donc, alors que nous nous tournons maintenant vers « *Abstraction* », le premier des deux chapitres nouveaux, entièrement rédigés par Whitehead après avril 1925, il faudra garder en mémoire que l'objet éternel, ou l'idéalité, désigne certes ce qui « transcende » l'actualité, mais que la transcendance se trouve par là même dépoillée de toute « valeur éminente », à laquelle les choses de ce monde devraient leur légitimité, ou de toute désirabilité orientant les âmes vers leur salut. La transcendance, telle que l'exhibe l'expérience de connaissance, n'est rien d'autre que ce qu'exige l'immanence, le fait concret, afin que ne soit réduite, niée, ou disqualifiée aucune des questions que nous pose l'expérience. Whitehead adopte ici la démarche qui va prévaloir systématiquement dans la construction des concepts de *Process and Reality* : il faut que tous les aspects de nos expériences les plus singulières, les moins routinières, puissent être décrits comme exhibant ce que, du point de vue métaphysique, suppose toute actualisation.

Dans toute occasion cognitive, ce qui est connu est une occasion d'expérience actuelle, en tant que diversifiée par sa référence à un domaine [realm] d'entités qui transcendent cette occasion immédiate en ce qu'elles ont des connexions analogues, ou différentes, avec d'autres occasions d'expérience. Par exemple, un ton bien défini de rouge peut, dans l'occasion immédiate, être impliqué en même temps que la forme sphérique, et ce sur un mode défini. Mais ce ton de rouge et cette forme sphérique s'exhibent eux-mêmes en tant que transcendant cette occasion en ce que l'un et l'autre ont d'autres relations à d'autres occasions. (SMW, 158/186)

C'est donc à partir des « occasions cognitives », c'est-à-dire des expériences qui nous font parler, décrire, analyser, raisonner sur l'expérience, que les objets éternels s'imposent, mais le privilège des occasions cognitives n'est pas métaphysique. Les objets éternels ne sont pas requis par la connaissance, ils ne sont surtout pas syno-

nymes d'une intelligibilité « pure » qui trouverait dans la réalité changeante l'occasion de se manifester. Ils sont certes requis par ce dont nous avons l'expérience dans la connaissance mais, si la connaissance ne doit pas être réduite à une fantasmagorie, ils doivent être impliqués dans toute actualisation. La description, l'analyse ou le raisonnement, alors même qu'ils entendent éventuellement en faire abstraction au profit de l'énoncé rassurant « cette tache rouge là-bas », impliquent irréductiblement une transcendance, c'est-à-dire un ensemble de références qui excèdent « ce » rouge. Je ne peux pas dire « rouge » sans, en même temps, impliquer que cela aurait pu être bleu, que c'est « quelque chose » qui est rouge, que d'autres choses peuvent avoir la même teinte de rouge, que ce « même » rouge peut, a pu ou pourra, faire l'objet d'autres expériences.

Je l'ai déjà souligné, une couleur n'est pas, en elle-même, un objet éternel. C'est l'expérience de la couleur qui témoigne de l'ingression d'un objet éternel. Whitehead nommera « sensum » le type d'objet éternel dont l'expérience sensible exhibe l'ingression. Les sensa constituent pour lui une classe particulière d'objets éternels, et cette particularité tient au fait que l'expérience sensible, celle de la couleur par exemple, n'implique pas nécessairement la pertinence de quoi que ce soit d'autre. Où l'on retrouve la caractérisation de l'« objet sensible » dans *Concept of Nature* : l'ingression d'un sensum n'implique pas que d'autres objets éternels fassent ingression selon d'autres modes spécifiés.

La couleur, en tant que sensation, ne fait pas spécifiquement référence aux arbres, à l'étang, aux buissons, là-bas ; elle appartient à l'événement de l'expérience. Et donc, quand elle est partie, elle est partie, alors que demeure et endure le paysage. Bien sûr, il faut être, comme Shelley, « poète de la sensation » pour célébrer le chatoiement et le scintillement, les jeux d'ombres et de lumières sans en même temps décrire des arbres ou un moment de la journée, mais dans un tel cas, si le contraste entre ce qui est et ce qui pourrait être ne peut être véritablement « envisagé », ce n'est pas parce qu'il n'existe pas mais tout au contraire parce qu'il domine l'expérience, à la manière d'un miracle fragile, sans garantie ni explication. Pour Whitehead, le rouge s'accompagne alors seulement du sens de la couleur comme possible : « ce » rouge, différent de tous les autres.

En revanche, si, contemplant le jaune d'un champ de blé, mon expérience implique d'autres jaunes déjà vus, ou le jaune des champs de blé de Van Gogh, cette expérience exhibe les relations multiples que les objets éternels entretiennent les uns avec les autres. De même,

s'il est question de la grisaille de ces nuages, du ton calcaire des pierres de ce château, bref de couleurs qui appartiennent bel et bien au nuage, là-bas, à ce château, là sur la colline. Ou encore, exemple favori de Whitehead, cette touche bleue, dans ce tableau, nécessaire pour que ce tableau soit tel, ce sans quoi il eût été quelconque : sensation de nouveau, mais sensation complexe, non point seulement inséparable du jeu des formes et des couleurs, mais d'une composition risquée qui signe « ce » tableau.

Seule l'injonction des censeurs empiristes peut nous mener à faire l'impasse violente sur l'ensemble des propositions qui s'articulent irréductiblement à la perception de ce champ, de ces nuages ou de ce château. C'est le caractère illimité de cet ensemble qui donne son sens au « domaine » de « tous les objets éternels ». Dans *Concept of Nature*, un événement discerné était connu comme relié à d'autres événements définis comme discernables, le discernable étant, à la limite, toute la nature telle qu'elle se déclare dans une expérience. Ici, « domaine » signifie qu'un objet éternel ne pourra faire ingestion sans que, par là même, tous les objets éternels soient, d'une façon ou d'une autre, mobilisés.

Comment parler en toute généralité d'un objet éternel ? Whitehead tente deux principes.

Le premier principe est que tout objet éternel est une entité individuelle qui, de sa manière propre particulière, est ce qu'elle est. Cette individualité particulière est l'essence individuelle de l'objet et ne peut être décrite autrement que étant elle-même. Ainsi, l'essence individuelle est simplement l'essence considérée du point de vue de son caractère unique. Pour le reste, l'essence d'un objet éternel est simplement l'objet éternel considéré comme ajoutant sa propre contribution unique à chaque occasion actuelle. Cette contribution unique est identique pour toutes les occasions en question dans la mesure où l'objet, quels que soient ses modes d'ingression, est exactement identique à lui-même. Mais elle varie d'une occasion à l'autre étant donné les différences entre les modes d'ingression de l'objet. Ainsi le statut métaphysique de l'objet éternel est celui d'une possibilité pour une actualité. Chaque occasion actuelle est définie, en ce qui concerne son caractère, par la manière [how] dont ces possibilités sont actualisées pour cette occasion. Ainsi l'actualisation est une sélection parmi des possibilités. Plus précisément il s'agit d'une sélection produisant une gradation des possibilités en rapport avec leur réalisation dans cette occasion. Cette conclusion nous introduit au second principe métaphysique : un objet éternel,

considéré en tant qu'entité abstraite, ne peut être séparé de sa référence à d'autres objets éternels ni de sa référence à l'actualité en général. (SMW, 159/187-188)

L'objet éternel « est ce qu'il est ». Définition étrange, aux conséquences très singulières. La première de ces conséquences est qu'il est impossible de décrire un objet éternel, ou même d'en parler, « pour lui-même », c'est-à-dire sans référence à autre chose qu'à lui-même. On ne remontera pas de la couleur au sensum selon un principe de ressemblance ou d'analogie, car le sensum, alors, serait autre chose qu'il n'est, il serait aussi l'analogie ou le modèle pour autre chose que lui. Et il lui serait arrivé quelque chose : avec l'apparition des organes des sens, il aurait acquis les moyens actuels de conférer leur finalité à ces organes. L'objet éternel expliquerait, ou s'expliquerait dans, la couleur-sensation. De même, l'objet intelligible « cercle » expliquerait, ou s'expliquerait dans, l'intellect mathématicien.

Il est important de souligner que Whitehead ne changera jamais d'avis sur ce point : l'objet éternel ne peut armer aucun jugement, fonder aucun raisonnement, conférer son pouvoir à aucun privilège, communiquer avec aucune expérience « pure ». Il n'est pas l'intelligible, ni même intelligible, car l'intelligibilité se réfère à une expérience actuelle. Il ne guide ni n'oriente. S'il peut lui-même être dit « pur » ou « transcendant », c'est au sens d'impassible, radicalement indifférent à ses propres ingestions, radicalement étranger à toute discrimination entre le pur et l'impur, et même à toute mise en place de procédures de purification. Et tout cela pour la simple raison qu'il serait alors quelque chose de plus que ce qu'il est, puisqu'on pourrait le caractériser à partir de certains de ses cas d'ingression privilégiés.

Dans l'essence de chaque objet éternel il y a une indétermination qui exprime sa patience indifférente envers tout mode d'ingression dans n'importe quelle occasion actuelle. (SMW, 171/201)

Venons-en maintenant à la question de la relation d'un objet éternel avec d'autres objets éternels. En fait, dans *Science and the Modern World*, de sa relation avec tous les autres objets éternels. C'est ici que nous allons retrouver la question de l'envisagement. Car ce dont il y a envisagement n'est jamais un objet éternel, mais toujours « les » objets éternels, et d'abord le « domaine » de tous les objets éternels.

Lorsque Whitehead parle du domaine des objets éternels, il ne parle pas d'une totalité statique et ordonnée. Le domaine désigne la relationalité systématiquement complète, uniforme, non sélective de

tous les objets éternels les uns avec tous les autres. Whitehead a consacré beaucoup d'efforts à tenter de caractériser ce type de relationalité propre aux objets éternels. Il voulait définir le domaine sur un mode qui permette d'affirmer que la sélection d'un mode d'ingression déterminé d'un objet éternel particulier implique un mode d'ingression déterminé pour l'ensemble complet de tous les objets éternels, ce que Whitehead nomme une « situation idéale ». Chaque situation idéale correspond donc à une « gradation des possibilités », à une hiérarchie abstraite dont l'objet éternel sélectionné occupe le sommet. Je ne le suivrai pas dans ses considérations techniques, non seulement parce qu'il s'agit d'une de ces tentatives où Whitehead court les risques de la formulation axiomatique et non ceux de la métaphysique, mais aussi parce que l'enjeu de cette formulation, la hiérarchie abstraite que constitue chaque situation idéale, va poser, on le verra, un problème majeur, qui peut expliquer pourquoi la tentative sera abandonnée dans *Process and Reality*. Ce qui importe ici est ce qu'il s'agissait de formaliser : l'envisagement en tant qu'activité éternelle. Le domaine peut être dit éternel, par contraste avec la temporalisation qui est réalisation, parce que, comme les objets éternels eux-mêmes, il est indifférent à ce qui le requiert. Rien n'arrive au domaine comme tel, qui est éternellement ce qu'il est, indifféremment exprimé par n'importe laquelle des situations idéales dont la sélection est associée au « second envisagement ».

Chaque réalisation est donc réalisation de la « possibilité de valeur » que constitue une situation idéale, ordonnant tous les objets éternels. Pensons à l'expérience « toi qui me regardes, mais peut-être sans me voir », et au nombre de propositions qui peuvent être articulées à une telle expérience, au nombre de prises de position quant au passé, au nombre d'implications, de « et », de « ou », de « mais alors », de « et donc » ou de « et si » : il y a là, potentiellement, matière à roman (pas forcément un bon roman). La situation idéale généralise, au sens métaphysique, le fil de toutes les questions que peut poser une expérience mise désormais sous le signe de la « présence », ce dont témoignent les romanciers, ou les psychologues lorsqu'ils célèbrent l'expérience au lieu de la réduire à la trivialité. Bien sûr, l'expérience perceptive « cette table rouge » est nettement moins bavarde, mais, on l'a vu, elle convoie néanmoins avec elle un nombre indéfini de possibilités, possibilité de toucher, de s'appuyer, de poser, de se cogner, d'admirer ou de déplacer, et le « fait général complet » comprenait finalement, dans *Concept of Nature*, « le tout de la nature en tant que c'est par rapport à ce tout qu'il y a eu

effectivement discrimination et discernement » dans une expérience sensible. Ce qui importait dans *Concept of Nature* était que l'ensemble de ce dont nous avons l'expérience ait un répondant dans la nature. L'imagination n'explique rien, c'est elle qui doit être rendue concevable. Ici, le point important est la caractérisation de l'expérience elle-même, en tant que réalisation : qui dit réalisation individuelle ne dit pas indépendance substantielle ! (SMW, 70/90) Whitehead semble ici très proche de Leibniz, pour qui il est possible de dire que le monde entier « *conspire* » dans chaque état de chaque monade.

On l'a vu, l'être-ensemble réel des objets éternels qui correspond à la situation idéale ne veut pas dire qu'il y a « égalité » entre ces objets éternels. Chaque situation idéale correspond au contraire à une mise en hiérarchie déterminée parmi la multiplicité indéfinie des mises en hiérarchie que le domaine peut tout aussi bien tolérer. Chaque occasion suppose donc une gradation, un mode d'ingression particulier, différencié, pour chaque objet éternel. D'autre part, la hiérarchie que constitue toute situation idéale n'ordonnera pas seulement les objets éternels selon leur mode d'ingression mais aussi bien en tant qu'exclus. Tous les objets éternels sont inclus sur un mode déterminé par toute occasion, mais certains sont inclus en tant qu'exclus, en tant que « non-étant » par rapport à cette occasion. Une occasion actuelle suppose donc une synthèse, une mise-ensemble, d'étant et de non-étant.

En faisant de l'exclusion un mode d'inclusion, Whitehead s'est éloigné de Leibniz, c'est-à-dire d'un perspectivisme qui ne peut jouer que sur la gamme des différences entre clair et confus. Il a donné les moyens à la situation idéale de s'affirmer comme « possibilité de valeur », ce qui devrait permettre à la réalisation de ne pas être point de vue sur le monde mais engagée dans un monde – ainsi et pas autrement. Ainsi, l'expérience du « poète de la sensation » exhibe une situation idéale telle que la particularité des sensa, ne pas impliquer de manière nécessaire l'ingression d'autres objets éternels, devient singularité : sont inclus en tant qu'exclus les objets éternels dont l'inclusion positive impliquerait la perception d'un paysage coloré. À l'opposé, l'insistance du futur traduit l'inclusion d'objets éternels sur un mode qui requiert le passage à d'autres individualisations où ce qui est non-étant pourrait devenir étant. Quant à l'ensemble des questions qui peuvent être suscitées par une expérience, l'ensemble des expériences qui prolongent et interprètent une expérience, ou l'ensemble des variations d'intérêt par où s'ex-

plore le contraste senti entre discerné et discernable, ils témoignent de modifications de la situation idéale, un aspect de la situation, et donc un objet éternel, succédant à un autre au sommet de la hiérarchie, un objet éternel défini comme exclu se retrouvant éventuellement inclus. Chaque situation idéale définit donc sur un mode abstrait à la fois un monde et un « point de vue sur le monde », mais le point de vue actualisé, concret, est dégagé de toute analogie avec la vision, le reflet ou la conspiration. Le point de vue est « préhensif », prenant, saisissant aussi bien que refusant, excluant. Il est « pour un monde » et non pas « d'un monde ».

Nous n'en avons pas terminé, car il reste à approcher le troisième type d'envisagement, et la manière dont je vais l'approcher sera un peu particulière. Je veux en effet souligner que cet envisagement a quelque chose du mouvement audacieux avec lequel un chat en pleine chute se tord pour retomber sur ses pattes. Comme ce mouvement, le troisième type d'envisagement ne peut être décrit indépendamment de la menace à laquelle il permet à Whitehead d'échapper. Or, même si le chat réussit à ne pas se blesser, il n'en subissait pas moins une chute. En d'autres termes, mon approche va tenter de mettre en problème le triple envisagement qui constitue, si l'on peut dire, la face « abstraite » de l'individualisation proprement dite. Je vais tenter de caractériser cette abstraction comme un moment risqué de la pensée de Whitehead, un moment où, peut-être, Whitehead subit plus qu'il ne crée les conséquences de cette abstraction.

De fait, la question se pose de savoir par rapport à quoi l'activité éternelle sous-jacente est abstraction. J'ai tenu à restreindre les objets éternels au « comment » de la préhension, afin de lutter contre toute confusion entre ce « comment » et le fait concret, l'entité telle qu'elle s'est actualisée ainsi et pas autrement. Mais il faut reconnaître que le texte de Whitehead est, par moments, moins clair, qu'il ne s'oppose pas de manière tout à fait catégorique à l'interprétation qui ferait de l'actualité un simple passage à la réalité de la structure idéale elle-même.

C'est peut-être ici, dans la mesure que je prends du risque auquel cette interprétation expose la pensée de Whitehead, que je ressens le plus intensément ma dette envers Gilles Deleuze. Car tout lecteur de Deleuze est, par définition, attentif à la différence entre « virtuel » et « potentiel ». Le « potentiel » est « fait pour expliquer » le réel, et met donc l'explication sous le signe de la ressemblance ou du décalque. Le « possible » en ce sens appelle une réalisation qui est d'abord une sélection : chaque possible est, en tant que tel, bien

défini, il ne lui manque que la réalité. La réalisation est donc la sélection de celui qui se réalisera. En revanche, il faut dire du virtuel qu'il ne s'actualise pas sans changer de nature, thèse que Deleuze a reprise de Bergson. Ce qui implique d'abord qu'il ne peut être conçu à l'image de son actualisation, et que celle-ci n'est en rien assimilable à une simple sélection.

Lorsqu'il tente de concevoir les objets éternels en tant qu'abstraits de toute actualité, Whitehead se situe au voisinage du virtuel : le « domaine » des objets éternels doit se dire coexistence sans hiérarchie, indifférence à la disjonction « ou bien, ou bien », assemblée sans véritable être-ensemble, car tout être-ensemble réel signale l'actualité. En revanche, lorsqu'il construit, fût-ce sur le mode de l'abstraction, la situation idéale en tant que mise en relation déterminée de tous les objets éternels, Whitehead construit la figure d'un possible auquel risque bien de ne manquer que la réalité, et qui aurait le pouvoir d'expliquer cette réalité. Ce que signale aussi la notion de « possibilité de valeur » : il semble ne lui manquer que la réalité pour être « valeur ». En d'autres termes, l'aspect de l'« activité éternelle sous-jacente » que constitue le deuxième type d'envisagement semble ne laisser à l'actualisation que le rôle un peu pauvre de ratifier le possible sélectionné.

Certes, on peut dire que cette difficulté désigne l'absence d'une théorie de la préhension, de la prise en compte. Le problème est que la situation idéale ne crée pas chez le lecteur la « soif » d'une telle théorie, qu'elle ne fait pas exister son absence de manière lancinante, comme ce sans quoi l'idéalité n'aurait pas de valeur. Cette objection est grave, ce dont témoigne d'ailleurs le besoin qu'éprouve Whitehead de répéter, comme pour forcer le lecteur à s'en souvenir, « pas d'actualité, pas de valeur ». De fait, lorsque la théorie des préhensions viendra, lorsque Whitehead se donnera, dans *Process and Reality*, les moyens d'aller jusqu'au bout de ce qu'exige cette théorie, l'abstraction que constitue une « activité éternelle sous-jacente » disparaîtra.

On ne s'étonnera pas de ce que bien des whiteheadiens contemporains rêvent de débarrasser le système de Whitehead des objets éternels, ou alors de concevoir la possibilité de les faire émerger historiquement. Tant que la distinction n'est pas radicale entre l'actualisation et la réalisation au sens de Deleuze, c'est-à-dire tant que la réalisation pourra être interprétée comme un passage à la réalité d'un potentiel auquel manquait seulement cette réalité, l'envisagement des objets éternels menace de réduire l'actualisation à la réa-

lisation de l'idéal, de réduire la différence entre possibilité de valeur et valeur à un entérinement. Et la question deviendra d'autant plus cruciale lorsque Dieu, dans *Process and Reality*, deviendra un être actuel, auquel appartient l'envisagement des objets éternels. Comment empêcher la réalisation de se réduire à un choix entre mondes possibles déjà idéalement déterminés du point de vue de l'envisagement divin ? Comment ne pas flaire la vieille tricherie qui prévaut chaque fois que l'on prétend respecter la liberté de l'autre alors qu'on lui laisse seulement la liberté de choisir entre des solutions sans participer à la construction du problème ?

Si les objets éternels ne me dérangent pas dans *Process and Reality*, bien au contraire, c'est ici encore grâce à la distinction proposée par Deleuze entre virtuel et potentiel. C'est parce que cette distinction m'a permis de reconnaître le risque qu'elle me permet aussi de saisir dans ce qui, sinon, peut sembler une pensée en continuité l'extraordinaire mutation problématique qui surmontera ce risque. Pour le dire en bref, ou en avant-goût, l'envisagement divin s'inscrira au point même de la divergence entre « réalisation » et « actualisation ». Plus précisément, il participera au mode d'existence que Deleuze, suivant en cela non plus Bergson mais le philosophe Étienne Souriau, confère au virtuel : celui d'un problème à résoudre, d'une œuvre à faire.

J'insiste sur cette idée que tant que l'œuvre est au chantier, l'œuvre est en péril. À chaque moment, à chaque acte de l'artiste, ou plutôt de chaque acte de l'artiste, elle peut vivre et mourir. Agile chorégraphie de l'improviseur, apercevant et résolvant dans le même instant les problèmes que lui pose cet avancement hâtif de l'œuvre, anxiété du fresquiste sachant que nulle faute ne sera réparable et que tout doit être fait dans l'heure qui lui reste avant que l'enduit ait séché, ou travaux du compositeur ou du littérateur à leur table, avec le droit de méditer à loisir, de retoucher, de refaire [...] il n'en est pas moins vrai que les uns et les autres ont à répondre sans cesse, dans une lente ou rapide progression, aux questions du sphinx – devine, ou tu seras dévoré. Mais c'est l'œuvre qui s'épanouit ou s'évanouit, c'est elle qui progresse ou qui est dévorée. (MEOF, 13)

L'insistance du problème ne contient pas implicitement les moyens de sa solution, l'« idée » de l'œuvre n'est pas un modèle dont l'artiste s'inspirerait. Elle n'existe que par le risque qu'elle fait exister, que par le fait que, à chaque pas, l'artiste se sait exposé au risque de trahir, et cela notamment lorsque, par paresse, facilité,

impatience ou effroi, il croit pouvoir décider du chemin au lieu de capter, pas à pas, la question qui lui est, à ce pas, posée.

A la différence du sphinx mythique, le sphinx d'Étienne Souriau ignore la réponse à l'éénigme. La « déficience » de l'envisagement n'est plus alors un manque, elle désigne la différence de nature entre le virtuel et l'actuel, connotée par un risque et par une attente. Le risque n'a pas d'identité ou d'enjeu déterminé, préalable à sa prise actuelle. L'attente est attente de ce qui répondra, non de telle ou de telle réponse.

J'avais besoin de mettre en scène le risque auquel, de mon point de vue (engagé), ses concepts exposent Whitehead avant d'en venir à l'élucidation du troisième envisagement, ou du troisième aspect de l'envisagement éternel, car cette élucidation sera le « dernier mot » de *Science and the Modern World*. Et je veux entendre ce « dernier mot » comme « torsion *in extremis* ». Une torsion qui, on l'aura compris, ne suffit pas du tout à résoudre la difficulté associée à l'envisagement idéal, le fait qu'il ne suscite pas la « soif » du concret. En revanche, elle traduit le fait que, déjà, Whitehead a découvert la nécessité de résister à la pente où l'entraînait sa construction métaphysique.

J'ai souligné que la situation idéale prolonge la thèse de *Concept of Nature*, thèse selon laquelle le « fait général complet » dont nous avons l'expérience est « toute la nature », mais ce que je n'ai pas souligné est la conséquence de ce mode de prolongement : vous croyez avoir produit un point de vue local, ainsi et pas autrement, mais c'est un monde qui a été choisi. Et c'est à cette conséquence que va « parer » le troisième aspect de l'envisagement au prix d'une invention conceptuelle qui témoigne par elle-même pour ce qui manque au concept de l'envisagement, la « soif » de l'actualité qui seule est valeur. Car, pour préserver cette valeur individuelle, Whitehead va oser faire intervenir, *in extremis* en effet car rien ne l'annonçait auparavant, un « Dieu » métaphysique.

Grâce à Dieu, peut-on bel et bien dire, entre la valeur telle qu'elle a un sens pour l'expérience et la valeur telle qu'elle suit des possibilités de valeur issue du deuxième type d'envisagement, un type de contraste va être évité qui aurait renvoyé la première à une approximation déficiente.

Le grand refus

[...] chaque occasion actuelle est plongée dans un domaine d'entités alternatives interconnectées. Ce domaine se déclare à travers toutes les propositions non vraies qui peuvent être produites de façon significative à propos de cette occasion. C'est le domaine des suggestions alternatives, dont la prise [foothold] dans l'actualité transcende chaque occasion actuelle. Cette pertinence réelle des propositions non vraies pour chaque occasion actuelle est déclarée par l'art, la fiction et la critique en référence aux idéaux. La fondation de la position métaphysique qui est la mienne est que comprendre ce qui est actuel implique une référence à l'idéalité. Les deux domaines sont inhérents à la situation métaphysique totale. La vérité selon laquelle certaines propositions à propos d'une occasion actuelle sont non vraies peut exprimer la vérité vitale en ce qui concerne l'accomplissement esthétique. Elle exprime le « grand refus » qui est sa caractéristique primaire. Un événement est décisif à raison de l'importance (pour lui) de ses propositions non vraies. (SMW, 158/186-187)

Les spécialistes commencent à apprendre à caractériser, au niveau des enregistrements de l'activité cérébrale, la différence qualitative entre une « même » performance, selon qu'elle est le fait d'une activité routinière ou d'un esprit hésitant quant à ce qu'il s'agit de faire. Bien d'autres différences devraient pouvoir être caractérisées : on marche « comme on respire », mais la prise de l'alpiniste, expérience « *aware* », caractérisée par l'attention qui convient, exhibe un risque le plus souvent non formulé de manière consciente : ce à quoi cette prise se fie ne cédera-t-il pas, le relief dont elle dépend sera-t-il patient à la saisie ? Et il faut également distinguer entre cet art de l'alpiniste, impliquant corps entraîné et attention concentrée, d'autres pratiques risquées, qui, elles, impliquent une hésitation consciente. À la différence du geste risqué de l'alpiniste, l'« accomplissement esthétique » n'a pas pour enjeu le risque de « se tromper », de voir se réaliser ce qui avait été produit comme « non vrai », cela pourrait

céder. Ce qui est en jeu est le contraste lui-même entre vrai et non vrai : chaque proposition produite comme « vraie » libre du « grand refus » de tout ce qui, inséparablement, aura été produit comme non vrai. La sensation « pure », ce rouge, libre de tout ce qu'elle n'inclut pas, que c'est le rouge de cette capuche, portée par cette petite fille, qui transporte un grand panier, et se dirige là-bas, vers la forêt... L'alpiniste risque la chute, mais l'artiste risque la trahison. C'est dans la mesure où l'accomplissement esthétique exhibe la manière dont le non-vrai est produit aussi bien que le vrai que cet accomplissement exhibe l'actualité comme valeur.

Cependant, du point de vue dépourvu de passion qui est celui de la métaphysique, les différences passionnantes entre routine, hésitation maladroite, attention concentrée, risque esthétique, cèdent le pas devant le problème générique posé par l'ensemble des propositions que rendra « vraies » ou « non vraies » toute actualisation, toute occasion. Et c'est ici que se pose le problème. La situation idéale correspond à un envisagement complet des objets éternels et de leurs relations, c'est-à-dire aussi bien à la détermination de ce qui est inclus comme « étant » et de ce qui est exclu comme « non étant ». S'il fallait admettre que l'ensemble des propositions vraies et non vraies réalise la distinction entre « étant » et « non étant », ce que l'accomplissement esthétique demande à la métaphysique, le « grand refus » en tant que vérité vitale de l'actualisation, ne trouverait de réponse qu'assez ironique. De toute façon, ton hésitation est trompeuse : tu te crois face à une alternative, mais tu la conçois sur un mode fini alors que le nombre de propositions que ton choix va rendre « vraies » et « non vraies » est proprement illimité.

Donner sa place au troisième type d'envisagement exige que nous conférons tout son poids à un détail de la citation où Whitehead affirme le grand refus en tant que vérité vitale de l'accomplissement esthétique. Il y parle des propositions non vraies qui peuvent être *produites de manière significative* à propos d'une occasion, de la *pertinence réelle* de ces mêmes propositions non vraies et de leur importance pour l'événement. Du point de vue de la situation idéale, les restrictions qu'impliquent ces termes n'ont pas de sens : toutes les conséquences et les implications de l'actualisation, telle que les articule la situation idéale, sont pertinentes, tous les « mais alors », les « et si », les « et donc ». En revanche, du point de vue de l'expérience, le sens de ces restrictions est décisif. Adam a choisi d'accepter la pomme offerte par Ève et de désobéir à Dieu, mais il n'a pas choisi le drame de la Rédemption. Nous décidons peut-être pour un

monde, mais le fait que nous décidions du monde ne correspond à aucune expérience effective dans aucun des domaines où il peut être question d'accomplissement esthétique.

C'est ici, bien sûr, que se propose usuellement le contraste entre le savoir humain limité et le point de vue divin, infini. La disjonction radicale proposée par Leibniz entre notre expérience, où tout se passe « comme si » nous décidions, et l'univers tel que Dieu l'a évalué et choisi fait jouer ce contraste. Nous croyons pouvoir nommer les raisons de nos choix, mais ces raisons ne sont que la résultante de la multitude des petites perceptions qui renvoient, elles, au choix de Dieu, à l'univers qu'il a choisi, non à « nous ». Or cette solution constitue pour Whitehead un échec de la métaphysique. Dans la mesure où les monades leibniziennes ne permettent pas de formuler une différence effective, suspendue au présent, entre ce qui pourrait être et ce qui se réalise, mais traduisent seulement la différence choisie par Dieu, elles impliquent, dénonce Whitehead, une grave « incohérence ». Et de fait, est nié, au nom d'un système métaphysique, ce que presuppose l'activité même du penseur, qui doit penser que ce qu'il énonce est susceptible de créer une différence pour lui et pour d'autres. Quelle que soit la subtilité de Leibniz, les effets surprenants, vecteurs de paix et de lucidité, que suscite son système ne sont pas compris dans ce système.

Et c'est précisément cette incohérence que Whitehead entend refuser lorsqu'il identifie valeur et actualité. Si l'actualité, seule, a de la valeur, il s'agit de la valeur telle que nos expériences peuvent l'exhiber, et non d'une valeur qui réduirait notre expérience, avec son sens de la nouveauté, du risque ou de la réussite, à une fiction, à une illusion – cette illusion fût-elle, comme Leibniz prit soin de le montrer, bien construite.

Or, pour lutter contre cette menace, pour conférer un caractère irréductible à ce qu'exigent les propositions rendues « non vraies » par un accomplissement esthétique, leur pertinence, leur caractère significatif, c'est à Dieu que Whitehead va recourir.

Le Dieu de *Science and the Modern World* n'a rien à voir avec un Dieu de la religion, et notamment avec le Dieu des chrétiens. L'une des très rares anecdotes que nous conservons de la vie de Whitehead est d'ailleurs une saynète jouée en famille où lui-même tenait avec quelque irrévérence le rôle d'un Dieu qui a soudain une idée nouvelle, mettre de la vie sur ce ballon (de football), puis commente avec ses enfants (bien sûr le Fils et le Saint-Esprit) ce qui arrive, se demande si l'idée, au fond, était tellement bonne que cela,

décide de déléguer son fils à la Rédemption, etc., le tout finissant par un bon coup de pied appliqué au malheureux ballon : le cas de la création est vraiment désespéré. Plus sérieusement, c'est contre le Dieu des métaphysiciens que Whitehead déchaîne son ironie et ses sarcasmes : la triste habitude de Lui adresser des compliments métaphysiques (SMW, 179/208), c'est-à-dire de Le constituer en « raison métaphysique », fait de lui l'Auteur suprême de la pièce, le responsable de ses succès peut-être, mais aussi de ses insuffisances. Si Whitehead a introduit Dieu, c'est bien parce que le mode sur lequel il a besoin que ce qu'il nomme Dieu intervienne échappe à ce cas de figure.

De fait, Dieu n'interviendra qu'en bout de chaîne, non comme ce qui s'impose sur un mode éminent, mais comme ce qui est requis par ce qui s'impose sur un mode éminent : la nécessité de définir une véritable différence entre les suggestions alternatives qui ont effectivement prise dans une actualité et l'ensemble illimité des déterminations et des implications correspondant à la situation idéale. Bref, Dieu va être explicitement requis pour caractériser non pas l'envisagement en général, mais le troisième type d'envisagement, l'envisagement qui porte sur les « aspects » des situations idéales qui correspondront, par l'addition du futur, à la préhension individualisée.

Jusqu'ici j'ai seulement considéré une occasion actuelle sur le mode où elle se présente comme pleinement concrète. C'est en tant que telle qu'elle est un événement dans la nature. Mais un événement naturel, en ce sens du terme, n'est qu'une abstraction par rapport à l'occasion actuelle complète. Une occasion complète inclut ce qui, dans l'expérience cognitive, prend la forme de la mémoire, de l'anticipation, de l'imagination et de la pensée. Ces éléments dans l'occasion en tant qu'expérience sont aussi des modes d'inclusion d'objets éternels complexes dans leur préhension synthétique, comme éléments dans la valeur qui émerge. Ils sont différents du concret de l'inclusion pleine. En un sens, cette différence est inexplicable, car chaque mode d'inclusion est de son propre type et ne doit pas être expliqué en fonction de quoi que ce soit d'autre. Mais il y a une différence commune qui sépare ces modes d'inclusion de l'inclusion pleinement concrète que j'ai discutée. Cette differentia est le caractère abrupt. Par « abrupt », j'entends que ce dont on se souvient, ce qui est anticipé, imaginé ou pensé, est caractérisé de manière exhaustive par un concept complexe fini [...]. Il y a une limitation

qui détache le concept fini des degrés supérieurs de complexité illimitée. (SMW, 170-171/200-201)

Ce qui vient de faire l'objet d'un « grand refus », où vibre le risque propre à la métaphysique, est la généralisation de la thèse défendue dans *Concept of Nature*. Événement et inclusion y étaient pensés ensemble. Non seulement tout événement était inclus dans d'autres événements, mais il se déclarait tel dans l'expérience : discerner un événement, c'est aussi avoir l'expérience du discernable, c'est avoir l'expérience de sa signification en tant qu'il est inclus dans d'autres événements qui ne se déclarent pas autrement que comme signifiés. Enoncer que le fait total concret est la totalité de la nature, c'était mettre l'accent sur la manière dont les significations déclarées et les objets discernés ne sont pas, comme le langage peut induire à le penser, isolables de ce dont nous avons l'expérience comme implicite ou discernable. C'était donc créer le contraste entre l'expérience concrète et l'abstraction des raisons, des prises en compte et des mots auxquels nous nous fions. C'est ce même contraste que Leibniz avait proposé lorsqu'il décrivit la multitude des petites perceptions indistinctes qui concourent au mugissement de la vague, et aussi des pensées sourdes qui font l'inquiétude de la pensée distincte, sa différence d'avec une clarté stupide et insensible. Pour Leibniz, c'était un exemple pédagogique de la manière dont le monde entier conspire dans n'importe quelle expérience, et c'était également ce que Whi-tehead avait accepté dans *Concept of Nature* : s'il n'y a aucune raison de poser des limites à ce que l'événement déclare sur le mode du discernable, il n'y a pas de limite à poser. Or, *in extremis*, il vient de conclure : ce qui n'était pas nécessaire à une philosophie de la nature est nécessaire à la métaphysique. Certains types d'occasion exhibent, en tant que leur vérité vitale, une limitation, une forme d'« abstraction » qui doit trouver son sens dans le concept d'« occasion actuelle complète ». En fait, c'est l'occasion caractérisée comme pleinement concrète qui constitue une abstraction, au même titre que « la nature ». La « vérité vitale » du grand refus signale que l'esprit n'est plus « l'ultime » mais ce qui oblige à penser.

Comprendre une signification explicite, c'est bien sûr aussi faire l'expérience de tout ce à quoi, implicitement, elle fait allusion, et il faut parfois le rappeler aux logiciens, comme aussi aux scientifiques qui étudient l'ordre de la nature et profitent des modes déclarés et stabilisés de préhension traduisant l'endurance des organismes. Mais il appartient à la métaphysique de l'occasion actuelle de se laisser obliger par l'« accomplissement esthétique » afin de construire

l'ensemble déployé des concepts requis par la valeur d'une occasion. Or, cet accomplissement exhibe une rupture effective, décidée, dans le réseau illimité des implications, une différence abrupte intervenant au sein de l'ensemble illimité de ce qui ne se déclare pas autrement que comme signifié. Pour le dire de manière grandiose, le geste de l'artiste ne concentre pas le grand souffle du monde, c'est le monde bien plutôt qui retient son souffle alors que l'artiste engage son geste.

Cette rupture d'une illimitabilité actuelle est ce qui, dans toute occasion, sépare ce qu'on appelle mental de ce qui appartient à l'événement physique auquel est référé le fonctionnement mental [...]. Les choses appréhendées comme mentales sont toujours sujettes à la condition que nous arrivons à un arrêt lorsque nous cherchons à explorer des degrés de complexité supérieure dans leurs relations réalisées. Nous trouvons toujours que nous avons pensé juste cela – quoi que ce soit – et pas plus. (SMW, 171/200-201)

Mentalité ne signifie pas ici « subjectivité » mais signale comment Whitehead a entrepris de penser l'individualisation comme valeur. Et sa solution est assez originale. La différence entre l'événement « physique », l'événement en tant que « dans la nature », et le « fonctionnement mental » qui donne sens à l'occasion actuelle complète n'est autre que la finitude, une finitude qui est comprise comme « arrêt ». L'événement en tant que physique est du côté de l'infini, alors qu'au mental correspond le caractère fini du « cela et pas plus » que requiert la pertinence d'une décision.

La physique mathématique caractérise le comportement d'un électron comme traduction fidèle de la totalité de ce qui l'affecte. Les fonctions spatio-temporelles de la physique classique peuvent bien dire qu'un corps fait d'autant plus de différence pour un autre qu'il est plus proche de cet autre, elles ne disent pas qu'à partir d'une certaine distance il ne fait aucune différence, seulement que la différence devient de plus en plus négligeable. C'est le physicien, non l'électron, qui est censé définir ce qui doit être pris en compte et ce qui peut être tenu pour négligeable, ignoré par approximation. Mais la physique mathématique n'est plus désormais témoignage adéquat pour une solidarité sans hiatus. Là où elle est pertinente, cette pertinence signifie que l'aspect mental des occasions actuelles impliquées importe peu, ne fait aucune différence calculable.

Quant à la manière dont l'organisme vivant « tient » en tant qu'endurant, elle exhibe certes un caractère sélectif, ce que signale la pertinence de termes techniques tels que « détecter », « réagir

spécifiquement à », « réguler », « activer », etc. Mais c'est une sélection qui endure : nous avons ici affaire à ce que Whitehead appelle désormais des « cas intermédiaires », que l'on pourrait décrire comme des formes de mentalité routinière, dominées par la reproduction d'un mode de prise. En revanche, si l'on peut parler d'une « histoire des mentalités », c'est parce que, lorsqu'il s'agit des significations décrites comme « mentales », ce qui devient crucial est la manière dont est définie à chaque occasion la différence entre implicite et explicite.

« Ils auraient dû se rendre compte que », « Puisque c'était une dimension implicite de la situation, pourquoi ne l'ont-ils pas explicitée ? ». Tout le scandale que peut inspirer la mentalité des professionnels, comme aussi tout le problème de ce que l'on appelle l'histoire des mentalités, tiennent à de telles questions. Le défi de l'éducation comme le métier de l'historien passent par là. Un enseignant expérimenté sait la différence entre une première rencontre de l'élève avec une définition mathématique de type nouveau et ce que cette définition lui « dit » à lui-même. Un historien sait faire la différence entre les questions que lui-même, comme tout un chacun d'entre nous, peut poser au passé, est porté à poser au passé, et celles qui furent pertinentes pour ceux qui ont vécu dans ce passé. De manière plus générale, la démarche d'explicitation peut certes signaler un risque de malentendu contingent, et se présenter alors comme productrice de précision, elle peut traduire l'impatience légitime suscitée par les ornières du professionnel. Mais elle peut également être « indiscrète », susciter la gêne, l'énerver, voire la violence de celui ou celle dont on interprète le geste, ses implications, ses significations. Et elle peut enfin traduire une véritable innovation.

L'implicite peut donc être, selon les cas, ce qui serait aussi bien, dans d'autres circonstances, été explicite, ce dont l'explicitation ne suscite pas d'autre problème que celui d'un « rappel à l'ordre » peut-être redondant, voire malveillant, mais aussi ce dont l'explicitation constitue une forme d'intrusion, et enfin ce dont la « découverte » fait événement : « je n'avais pas réalisé que... ». Lorsque Einstein entreprend de construire de manière explicite à quelles conditions nous pouvons parler de simultanéité entre deux événements distincts, c'est pour créer un problème auquel nul avant lui n'avait pensé. Lorsque les chimistes du XVI^e siècle entreprennent d'expliquer leur différence d'avec les alchimistes, il s'agira d'une double création, car l'alchimie telle qu'ils la définissent par contraste explicite avec la chimie ne préexistait pas comme telle à l'opération.

Et, pour chacun des élèves rencontrant un nouvel être mathématique, il s'agit d'apprendre à prendre en compte un ensemble de distinctions qui, auparavant, n'alliaient pas du tout sans dire.

Le contraste entre l'explicite et l'implicite devrait donc, dans ces cas, être assimilé à un véritable horizon. Socrate a beau faire comme si l'esclave de Ménon « savait déjà » le caractère irrationnel associé à la mesure de la diagonale du carré, le fait concret est que l'esclave n'en avait pas la moindre idée. Et Socrate le sait bien mais s'en moque, parce que c'est à Ménon, en fait, qu'il voulait montrer son pouvoir alors qu'il forçait, pas à pas, l'esclave à admettre tout ce que son savoir déclaré était censé impliquer « implicitement ». C'est pourquoi, après le dernier « tu as raison, Socrate », il abandonne froidement son cobaye, qui n'en est pas devenu mathématicien pour autant. Si l'esclave avait soudain dit : « j'ai compris ! », c'est avec lui que Socrate aurait dû poursuivre le dialogue.

J'appelle la réalisation abrupte « l'envisagement par degré » que chaque occasion préhende dans sa synthèse. L'envisagement par degré est la manière dont l'actuel inclut ce qui (en un sens) est non étant en tant que facteur positif de son propre accomplissement. C'est la source de l'erreur, de la vérité, de l'éthique et de la religion. À cause de lui le fait est confronté à l'alternative. (SMW, 176-177/206)

Erreur et vérité, éthique et religion sont réunies en ce que la valeur des expériences qui leur correspondent tient aussi à ce qu'elles ne prennent pas en compte « de fait », et c'est en cela aussi qu'elles imposent une référence à l'idéalité requérant le troisième mode de l'envisagement proposé par Whitehead : ce qui fait ingestion est un agencement idéal d'un degré fini de complexité. Ce qui excède ce degré fini se situe au-delà de son horizon, de ce qui constitue la signification de la prise de position et sa valeur.

« Ce que j'exige est que l'arbitraire ultime de l'état de choses dont part notre formulation déclare ces mêmes principes généraux de la réalité qui, nous le discernons obscurément, s'étendent aux régions situées au-delà de nos pouvoirs explicites de discernement » (SMW, 92-93/116) : Whitehead est maintenant en mesure de satisfaire cette exigence. Le « grand refus » déclaré par les occasions cognitives doit être ce dont part une formulation qui s'étend à toute occasion. Nous n'avons pas accès à une occasion électronique en tant que telle, nous ne savons pas du tout ce qui compte « pour elle » en tant que facteur positif de son accomplissement. Mais la distinction entre occasions « physiques » et « cognitives » n'est pas métaphysique,

elle est pragmatique. Elle répond à la pragmatique de nos définitions. Une occasion pourra être qualifiée de « physique » dans la mesure où le devenir de la continuité à laquelle elle appartient confirme la pertinence pragmatique de la définition que Whitehead a donnée de la nature : en lui prêtant l'attention qui convient, on y trouve plus. On l'a vu, les choses se compliquent dès lors qu'il est question de psychologie. Et lorsque, scène de couple typique, l'homme, excédé par l'« attention » que sa femme lui prête, claque la porte, son impatience exhibe et requiert une « mentalité ». Mais si toute occasion est « prise de position » quant à la limite de son horizon – non seulement ceci et pas cela, mais pour « ce » monde limité et non pas pour le monde indéfini que, de proche en proche, « ceci » implique en droit idéal –, toute occasion déclare également un « arbitraire ultime ».

Ainsi, il y a un élément supplémentaire dans la situation métaphysique, qui requiert un principe de limitation. Un comment particulier est nécessaire, ainsi qu'une particularisation du ce que de l'état de choses [...]. Nous devons fournir un fondement à la limitation qui figure parmi les attributs de l'activité substantielle. Cet attribut fournit la limitation pour laquelle aucune raison ne peut être donnée : car toute raison dérive de lui. Dieu est la limitation ultime, et son existence est l'irrationalité ultime. Car aucune raison ne peut être donnée pour cette limitation déterminée qu'il est de sa nature d'imposer. Dieu n'est pas concret, il est le fondement de l'actualité concrète. Aucune raison ne peut être donnée quant à la nature de Dieu car cette nature est le fondement de la rationalité. (SMW, 178/207-208)

Il est probable que, lorsque Whitehead avait évoqué « l'arbitraire ultime » des états de choses, il ne pensait pas du tout à Dieu. Bien au contraire, il pensait contre le Dieu despote vers lequel remontent toutes les chaînes explicatives : Dieu l'a voulu ainsi, que Sa volonté soit faite. Un tel Dieu, concret, n'a rien à voir avec l'arbitraire ultime dont Whitehead prévoyait qu'il devrait le rencontrer lorsqu'il aurait résolu la question de ce qu'est, en termes métaphysiques, une explication. Il est au contraire celui qui explique tout et n'importe quoi, quelle que soit la signification conférée au terme « expliquer ». En revanche, Dieu comme principe de détermination, c'est-à-dire de limitation, répond à une nécessité produite par la métaphysique, celle du « grand refus ». Très précisément, il est rendu nécessaire par le troisième type d'envisagement. La situation idéale n'explique rien indépendamment de la manière dont l'occasion elle-même « s'expli-

que », prend position, détermine son horizon limité, individualisé. Dieu ne donne pas la raison de cette limitation, il est nommé pour en dire l'*« arbitraire »* : aucune raison ne peut être invoquée qui réduise la décision et le refus à une conséquence.

La seule alternative à cette conclusion est la négation de la réalité des occasions actuelles. Leur limitation apparemment irrationnelle devrait être prise comme preuve d'illusion et nous devrions chercher la réalité derrière la scène. (SMW, 178)

Et c'est bien ce que Whitehead reproche à Leibniz : avoir proclamé que « tout a une raison », même le choix de Dieu qui a accès à la seule véritable réalité, à la conspiration infinie de l'univers dans chaque état de la monade, ou, réversiblement, à chacun des états de la monade comme point de vue impliquant l'univers entier. Si Leibniz avait raison, la véritable signification de nos expériences serait illimitée, « derrière la scène », et nos choix seraient des faux-semblants, ayant le choix divin de ce monde pour raison cachée. Il faut donc que la décision soit primordiale, et que nos raisons lui soient relatives. Il faut que devienne une impossibilité métaphysique, ou technique, la possibilité d'invoquer, comme Leibniz, les « raisons de Dieu », même en les définissant comme inconnaisables. Le monde ne se déduit pas d'un calcul, quel que soit le sens du calcul divin. Il se décide.

Nous retrouvons donc ici le Whitehead mathématicien, sans la moindre complaisance pour ceux qui veulent ignorer que toute question met en place son « ultime », ce qu'elle ne peut interroger parce qu'elle le présuppose. Désormais, c'est de la question métaphysique qu'il s'agit, la question de la nature des choses, c'est-à-dire de leurs raisons et de l'ultime que présuppose la construction de toute raison, quelle qu'elle soit. Toute recherche de raison présuppose un problème et tout problème est un horizon. Tu peux construire des raisons, mais pas la raison de la limitation de ce que tu envisages par rapport aux labyrinthes indéfinis des relations envisageables. Tu peux demander à quelqu'un de s'expliquer, d'expliciter ce qu'il veut dire ou va faire, ou pense devoir faire, *dic cur hic*, mais souviens-toi que ta question exige de l'autre, et éventuellement suscite chez l'autre, non une simple explicitation mais un déplacement d'horizon. Tu peux montrer autant que tu le voudras en quoi les raisons (nouvelles) à partir desquelles tu poses ton problème transcendent la particularité des énoncés que tu entends mettre en question, tes raisons n'en répondront pas moins au problème tel que tu le poses, et donc à un horizon lui aussi limité. Mais celui qui prendrait avantage de cette

limitation pour nier la nouveauté de tes raisons, pour te situer dans le « contexte historique » qui expliquerait ta proposition, ne ferait jamais que s'inscrire, *a posteriori*, dans l'horizon élargi que tu as proposé. Le « contexte » qu'il invoquerait pour te situer ne serait autre que celui dont ta proposition a fait sa propre situation, et qui se trouve avoir été « patient » à la nouveauté que tu proposais, voire susceptible d'être infecté par cette proposition dès lors accueillie comme plausible et intéressante. Seule l'endurance a des raisons discernables, non l'originalité.

S'il ne peut y avoir de discours métaphysique portant, par analogie ou autrement, sur les « raisons » de Dieu, ce n'est donc ni une question d'ignorance, ni une question d'inaccessibilité, mais une question de définition cohérente. Dieu en tant que principe de limitation est ce dont découle toute raison, et il ne peut donc avoir lui-même de raison. C'est pourquoi, conclut Whitehead, Dieu est « catégoriquement déterminé », requis en tant que principe de limitation, mais « métaphysiquement indéterminé ».

Whitehead aurait peut-être pu « sauver » Leibniz, mais son jugement est sans indulgence. En revanche, il choisit d'atténuer sa différence avec Spinoza. Dieu, propose-t-il, pourrait être conçu comme « qualifiant » une activité substantielle analogue à la substance infinie de Spinoza, les attributs de la substance spinoziste étant alors assimilés au domaine des objets éternels tel qu'il s'exprime par individualisation en une multiplicité de modes. Grâce à Dieu, qui se trouve catégoriquement déterminé par ce « grâce à... », les modes spinozistes peuvent alors être débarrassés du soupçon de ne constituer que des « reflets » de l'infini. Bien sûr, Spinoza se trouve légèrement modifié par l'humour anglo-saxon. La possibilité n'est plus une illusion, elle entre dans l'économie de la substance infinie. Quant à l'idée de Dieu, elle n'est plus du tout associée à une connaissance « du troisième genre », celui des idées enfin adéquates. Bien au contraire, elle est appelée par la nécessité d'un envisagement du troisième type, qui rende irréductible l'« inadéquation », c'est-à-dire le contraste entre la situation idéale et « sa » réalisation, dont la valeur exige la limitation.

Le Dieu de Whitehead, merveille spéculative, est donc fermement arrimé au refus d'une spéulation métaphysique qui nie ce que nous savons bien. La création de l'horizon limité permet d'affirmer ce qu'implique toute prise de position : le caractère asymétrique des relations. Ma préhension de toi et ta préhension de moi ne peuvent, d'aucun point de vue, être redéfinies sur un mode qui en expliciterait

l'harmonie cachée, deux points de vue reflétant le même monde. Ma pensée est individualisée, pensée de « cela » et non pas de toutes les implications ou conséquences de « cela » que tu me proposes. C'est l'affirmation empiriste par excellence : il n'y a pas d'au-delà au fait que nous nous heurtons à la prise de position irréductible, obstinée, d'un monde qui, loin d'épouser nos variations d'intérêt, peut nous opposer la ferme discontinuité de ses angles : ainsi, et ni autrement ni plus loin. Écoutons Whitehead lors du cours qu'il donna le 16 avril 1925 :

J'entre dans une chambre. La chambre n'entre pas en moi, en aucun sens du terme. Notre expérience est toujours celle d'entrer dans le monde, et pas dans le monde au sens où nous lui donnerions sa réalité, quelle que soit la manière dont on puisse l'entendre. (EWM, 287)

C'est également de ce point de vue empirique que nous pouvons pressentir l'instabilité possible de la première construction pleinement métaphysique de Whitehead. La rupture, qui fait la différence entre l'idéalité et l'ensemble des propositions vraies et non vraies « pour l'occasion », ne met-elle pas la nouveauté sous le signe d'une passivité ? L'endurance peut tenir à l'ensemble des *non sequitur* qui réalise et que réalise un point de vue fini. Mais l'originalité peut-elle être réduite à une modification de cet ensemble ? Bref, la restriction convient-elle vraiment à ce que nous entendons par « valeur » ?

Ce problème communique évidemment avec celui de l'abstraction risquée par Whitehead : Dieu, comme principe de limitation, fait partie de cette abstraction et ne permet pas, comme tel, de remédier à son défaut premier, au fait qu'elle ne suscite pas de « soif » pour une théorie des préhensions. Il souligne bien plutôt ce défaut puisque, grâce à son intervention, l'envisagement semble pouvoir faire encore un peu plus l'économie de la question des préhensions. Cependant, maintenant que le chat est retombé sur ses pattes, il est possible de susciter, contre le mouvement proposé par Whitehead, la soif d'autre chose, de préciser en quoi ce mouvement, qui a été de l'organisme à l'occasion actuelle, en appelle à un autre mouvement, désignant, le cas échéant, un autre ultime.

La liaison entre valeur et restriction a été construite en termes métaphysiques, mais elle avait d'abord été formulée dans le cadre de la pensée de l'organisme en tant que la réussite de l'organisme est son endurance. Un organisme « endure » au sens où, en effet, il exhibe des relations fondamentalement asymétriques à son environnement : valeur est ici équivalent à jugement, l'organisme « intolérant »

maintient, tant qu'il est capable d'endurer, un jugement remarquablement stable et simplificateur définissant ce qui, dans son environnement, compte pour lui, et comment. Or, le fait que cette liaison ait été reconduite au niveau des catégories métaphysiques pourrait bien introduire l'ombre d'un « comme si » lorsqu'il est question de notre expérience subjective. Qu'en est-il de notre impression que « prendre position » est de l'ordre du « prendre l'initiative » ? Qu'en est-il de notre prétention – ce qu'on appelle liberté – à être, sur un mode ou sur un autre, « cause de nous-mêmes » ? Et le « faire confiance », à qui il ne s'agit plus dans ce cas de trouver un répondant dans l'ordre de la nature mais qui est présupposé chaque fois que l'expérience se risque à l'expérimentation, peut-il se soutenir d'une référence à Dieu comme limitation ultime ?

Bien sûr, s'il s'agissait de faire communiquer la spéculation métaphysique avec la sagesse, toutes ces objections tomberaient d'elles-mêmes, deviendraient autant de versions de la nécessaire « déprise du moi » qui coïncide le plus souvent avec la sagesse. Il en serait de même s'il s'agissait de cette esthétique pratique que proposent aujourd'hui les sports dits « de la glisse ». Garder ou perdre prise : à chaque vague le surfeur se risque, sans illusion d'emprise, mettant en jeu sa possibilité d'endurer, d'épouser la vague, au point critique où seule l'insertion sensible et exacte d'un mouvement en l'autre peut mériter la patience de la vague déferlante.

Cependant, au monde comme vague déferlante correspond le corps spiritualisé, la déprise du moi, non l'art des problèmes qui oriente la recherche de Whitehead mathématicien. Le mathématicien ne cherche pas à « endurer », à styliser son corps, ses gestes ou son âme sur un mode qui lui permettra de donner le minimum de prise aux épreuves susceptibles de l'instabiliser. Sa confiance est de type différent, non point « elles ne m'auront pas », cette vague, cette illusion vectrice de douleur, cette attache qui m'expose, mais « quelle transformation exigent-ils de moi ? », ce cas de figure qu'il me serait si facile de négliger, ce murmure de l'expérience que je pourrais si aisément disqualifier, cette incohérence que je pourrais sans difficulté faire oublier, ou éléver, en toute impunité, au statut d'énigme ou de mystère face auxquels la raison doit savoir s'incliner.

La spéculation de Whitehead mathématicien, parce qu'elle peut se dire « emprise », construction d'un discours cohérent et adéquat, doit donner prise, offrir le maximum de prise à ce qui peut l'instabiliser. Elle ne peut, à aucun moment, se transformer en vecteur de norme, norme d'élégance ou de sagesse, parce que la norme, dans

ce cas, est un moyen trop tentant d'éliminer, de simplifier, ou de juger ce qui, sinon, pourrait poser problème.

C'est pourquoi, j'ai pu comparer la solution de Whitehead, la définition de l'envisagement du troisième type, à la torsion désespérée que réussit un chat pour terminer sa chute sur ses pattes. Cette torsion est peut-être ce qui permet à Whitehead de reprendre à son compte l'activité substantielle de Spinoza, mais il est également possible de se demander si ce n'est pas la séduction de cette activité substantielle qui avait d'abord entraîné son pari : risquer l'abstraction que constitue l'envisagement idéal. Car Whitehead, finalement, est plus proche de Leibniz que de Spinoza, au sens où Leibniz n'avait pas fait des « comme si » dont il peupla sa métaphysique un chemin vers la sagesse. S'il y a un lien entre métaphysique et sagesse, pour Leibniz comme pour Whitehead, ce lien passe par la confiance en la possibilité d'une « paix » qu'il s'agit de fabriquer activement, intelligemment, et non d'atteindre par une quelconque opération de conversion. Whitehead comme Leibniz travaillent dans ce monde, pour ce monde, et sur un mode que tout sage pourrait juger « pervers » : sans faire exister une vérité qui aurait le pouvoir de vaincre les idolâtries, les passions, les illusions, mais en prise directe et sans au-delà avec nos habitudes polémiques. L'expérimentation métaphysique, neutre quant à ce qui importe, n'a d'autre fin que de faire passer le goût d'identifier l'incohérence passionnée à une vertu, la lutte contre l'erreur à un mot d'ordre mobilisateur, la pensée à une déduction.

Or, si ce pari, de faire passer la paix non par une purification qui retranche mais par une création qui construit, qui ajoute et complique, doit être décrit de manière adéquate en termes métaphysiques, la limitation ne doit pas être un fait, mais avoir un enjeu. Si l'activité de Whitehead, mathématicien devenu philosophe, doit trouver son sens dans les termes de sa propre métaphysique, la réalisation ne doit pas être décrite comme une restriction.

Devine, ou tu seras dévoré.

Un réquisit nouveau s'est ajouté. Tout est à refaire. Tout va être refait. Au cours de la rédaction de *Process and Reality*.

SECONDE PARTIE

Cosmologie

Hic circuli, hic saltus

Nous savons, et nous pouvons, faire un saut à pieds joints, quittant, pour ainsi dire, la terre ferme pour et vers un monde dont nous avons confiance que les autres parties viendront à la rencontre de notre saut – et c'est seulement ainsi que peut se parfaire la fabrication d'un monde de type plural. C'est seulement par notre confiance précurseive en lui qu'il peut venir à l'existence.

Il n'y a ici aucune incohérence logique, aucun « cercle vicieux », sauf si l'on tient pour « vicieux » un cercle de perches se tenant dressées par l'appui qu'elles se prêtent mutuellement ou un cercle de danseurs tournoyant en se tenant les uns les autres par la main.

Le cercle de la croyance convient à ce point à la nature humaine que la seule explication au veto qui lui est opposé par les intellectuelistes doit provenir de ce que, pour eux, les croyances de certaines personnes concrètes sont répugnantes.

Les principes de l'empirisme nous obligent pourtant à nous accommoder de cette possibilité de croyances qui nous répugnent. Il se peut que l'expérience finisse par élaguer les croyances les plus farfelues. Ceux qui y adhéraient auront alors échoué. Mais sans les croyances plus sages des autres, le monde ne pourrait jamais gagner en perfection. (SPP, 230-231)

Ce texte, une véritable profession de foi, est sans doute l'un des derniers écrits de William James, et la manière dont il fait communiquer confiance, saut et cercle de la croyance constitue sans doute la meilleure introduction à ce à quoi *Process and Reality* engage son lecteur. Quelle que soit la voie d'accès choisie à *Process and Reality*, cette voie suppose et impose en effet un saut loin de la terre ferme de nos évidences. Un saut très curieux, tout à la fois mise en mouvement de l'expérience et mise à l'épreuve de la pensée. Un saut spéculatif.

Les philosophes ont, depuis belle lurette, appris que la spéulation est une tentation à laquelle la philosophie se doit de résister. Nous devons refuser tout recours à une « intuition intellectuelle » suppos-

sant la possibilité d'un accès direct à un ordre de vérité supérieur, et accepter la finitude de la condition humaine. Ce qui, il n'y a pas de petit profit, nous permet de traquer chez les autres les croyances illusoires auxquelles nous avons pour nous-mêmes renoncé. Whitehead n'ignore pas qu'il va à contre-courant : contre le « progrès » qui a fait la différence entre philosophie spéculative (dépassée) et philosophie enfin moderne. Dès le début de *Process and Reality*, il donne pour « première tâche » à son entreprise de définir la « philosophie spéculative » et de la défendre en tant que « méthode susceptible de produire un savoir important ». (PR, 3)

Les traducteurs français, face à cette entrée en matière, ont cru bon de traduire, en lieu et place de « savoir important », « savoir de grande portée ». « Important » était sans doute un adjectif trop vague ou plat, à leur estime. Mais leur propre choix tombe assez mal. Car s'il était question de « portée », le terme « grand » serait trop ou trop peu. La portée est sans mesure. Car voici une seconde « définition » :

La philosophie spéculative est la tentative d'agencer un système d'idées générales cohérent, logique et nécessaire, en termes duquel chaque élément de notre expérience puisse être interprété. (PR, 3)

Programme démesuré s'il en fut, et pourtant de mesure nulle si l'on confère à la mesure la nature d'une norme à l'aune de laquelle serait évaluée la légitimité, la rationalité ou l'authenticité d'une expérience. Pour Whitehead, il n'est pas question de faire la différence entre ce qui sera objet légitime (pour un sujet marqué par la finitude) et ce à quoi il faudra renoncer, songe illusoire ou question déplacée. Ce qui ne signifie pas pour autant que les expériences communiquant avec la production de mesures, la création de critères, la différenciation entre illusoire et légitime doivent être dénoncées. En revanche, pour que la « nécessité » propre au système spéculatif ait un sens, elles doivent perdre leur portée privilégiée.

Le schème philosophique devrait être « nécessaire » au sens où il porterait en lui-même sa propre garantie d'universalité pour ce qui concerne toute expérience, à condition que nous nous cantonnions à ce qui communique avec l'état de choses immédiat. Mais ce qui ne communique pas avec un tel état de choses n'est pas connaissable, et ce qui n'est pas connaissable n'est pas connu, de telle sorte que cette universalité définie en termes de « communication » peut suffire. (PR, 4)

En note, et les notes sont rares dans *Process and Reality*, Whitehead précise que la « doctrine » qu'il vient d'énoncer à propos de « ce qui ne communique pas » est un paradoxe, et, de manière assez

atypique, il se permet une pointe d'ironie : « Se complaisant à une forme de fausse modestie, des philosophes “prudents” entreprennent de la définir. »

Dans *Concept of Nature*, Whitehead avait entrepris de « mettre sur le même bateau » tout ce dont nous avons l'expérience dans la perception. L'esprit était alors l'ultime, ce que suppose toute perception. L'entreprise se prolonge, car il va s'agir que le schème, par son fonctionnement même, s'affirme capable d'interpréter sur un même mode « tout élément d'expérience » à condition que celui-ci communique avec un état de choses immédiat, c'est-à-dire qu'il y ait expérience effective et non référence à une possibilité d'expérience (« si nous pouvions... »). Il ne s'agit plus cependant d'expérience perceptive, et l'esprit n'est donc plus l'ultime, il s'agit de tout ce dont, joie, chagrin, liberté, responsabilité aussi bien qu'hirondelle, pierre ou soleil, nous avons l'expérience. Et c'est ce qui pose un problème nouveau, car l'ensemble ne peut plus ici être défini par référence à ce qui ne lui appartiendrait pas.

Whitehead sait très précisément ce qui attend toute tentative de définition dans ce cas : n'a-t-il pas, avec Russell, rencontré la classe paradoxale des êtres qui, tel Épiménide, ce Crétos définissant (en vérité ?) tous les Crétos comme menteurs, appartiennent à l'ensemble qu'ils définissent sur un mode qui contredit la possibilité de cette définition. Définir sur un mode qui l'oppose à quoi que ce soit d'autre l'ensemble des expériences qui communiquent avec un état de choses immédiat tomberait sous le coup du même paradoxe, car le seul fait de produire ce quoi que ce soit d'autre comme ayant le pouvoir de s'affirmer « autre », échappant à toute possibilité d'expérience effective, le fait rentrer dans l'ensemble : il y a mise en communication avec un état de choses immédiat car il y a expérience effective, celle de ce pouvoir lui-même. D'où le paradoxe : l'ensemble inclut ce qui prétendait le définir de manière exclusive.

Le saut spéculatif n'annonce pas l'entrée dans le paradoxe logique mais bien l'adieu au pouvoir de la définition logique, car c'est le pouvoir que s'arroge Épiménide le Crétos de définir « l'ensemble de tous les Crétos » qui crée le paradoxe. De même c'est la « prudence » des philosophes qui croient pouvoir désigner la classe de ce qui est connaissable, ou, comme le disait Wittgenstein dans le *Tractatus*, de « ce dont on peut parler », qui les fait basculer dans un travail de deuil infini où « ce dont on peut parler » n'a pas grande importance face à ce à propos de quoi il s'agit d'apprendre à se taire.

Interpréter n'impliquera donc pas de définition de l'ensemble de ce qui peut être interprété, ou des conditions autorisant l'appartenance à cet ensemble. La nécessité du système traduit au contraire un engagement qui fait peser toutes les contraintes sur l'interprétation elle-même, qui relève le défi d'avoir à mettre effectivement sur le même plan toutes les expériences, qu'elles soient ou non capables de définir leur objet, c'est-à-dire de les affirmer toutes en tant qu'obligeant l'interprétation. Whitehead, par cet engagement, n'oppose pas du tout à la « prudence » des philosophes une source de savoir dont la nécessité transcenderait toute définition. Il se borne à prétendre, audace spéculative, que le savoir ainsi produit peut être « important », et cela alors même que sa portée, ce à quoi il autorise, ses conséquences, ne peuvent être définis.

Et tel est d'ailleurs précisément l'enjeu de ce mot « important », un mot apparemment à ce point vague que des traducteurs n'arrivent pas à le prendre au sérieux. Utilisant ce mot dès le premier paragraphe de son livre, Whitehead nous a fait un « coup » qui constitue pratiquement le « chiffre », la marque de fabrique des concepts proposés par sa « philosophie spéculative », ce qui va conférer son style singulier au « saut », ou bond de l'imagination, auquel est invité le lecteur de *Process and Reality*. Car ce mot désigne en fait ce qui ne pourra être défini par quoi que ce soit d'autre, c'est une « généralité ultime » proposée par son propre système.

L'importance est une notion générique qui a été rendue obscure par la domination écrasante de certaines des espèces innombrables que ce genre réunit. Les termes moralité, logique, religion, art ont chacun désigné la prétention à donner son sens complet à l'importance. Chacun désigne une espèce subordonnée. Mais le genre s'étend au-delà de tout groupe fini d'espèces. Il y a des perspectives de l'univers pour lesquelles la morale n'est pas pertinente, ou la logique n'est pas pertinente, ou la religion, ou l'art. Du fait de la création d'une limite fausse, l'activité qui exprime la visée ultime pénétrant le processus de la nature a été ramenée à la trivialité d'une défense des bonnes mœurs, des règles de la pensée, du sentiment mystique ou de la jouissance esthétique. Aucune de ces spécialités n'épuise l'unité finale de visée dans le monde. La visée générique du processus est la production de l'importance selon telle espèce et dans la mesure qui est possible pour tel cas. (MT, 11-12)

Situation circulaire : pour se présenter, l'entreprise qui commence avec *Process and Reality* utilise un terme auquel elle va conférer une signification indépendamment de laquelle sa manière de se pré-

senter est difficilement audible. Il faut toujours commencer un cercle quelque part, mais cela n'a rien de vertigineux. Il suffit d'accepter que, de toute façon, on ne commence jamais vraiment par le commencement. Même les pensées d'allure axiomatique ne « partent » de leurs principes que dans un second temps, et bien plus afin de vérifier leur formulation que pour « découvrir » leurs conséquences. Whitehead, sans doute parce qu'il savait l'exigence d'une construction véritablement axiomatique, ne tente pas de sauver les apparences. Il affiche une démarche qui n'a, au sens propre, ni queue ni tête. Ce qui importe est qu'à la fin on puisse rejoindre le début, que le serpent se morde la queue. Et en effet, voici la dernière phrase de *Process and Reality* :

De cette manière la demande insistante se trouve justifiée – le besoin insistant que le goût de l'existence soit avivé par l'importance toujours présente, ineffaçable, de nos actions immédiates, qui périssent et cependant sont à jamais vivantes. (PR, 351)

Que s'est-il passé entre le début et la fin du livre ? La vocation de la philosophie spéculative comme productrice de savoir « important » n'a pas été modifiée, mais la phrase s'est chargée de tout ce que requiert ce fait que certains savoirs puissent être « importants ». C'est le terme « importer » qui est premier, c'est à partir de lui que nous tentons de définir pourquoi cela importe, dans quelle mesure, et selon quels critères. Et, bien sûr, ces tentatives sont elles-mêmes « importantes », il n'y a pas lieu de les dénoncer, et surtout pas de disqualifier ces « espèces » que sont la morale, la logique, la religion, l'art... Mais il est important de leur ôter leur pouvoir de limitation, de lutter contre leur nette propension à dénoncer ce qui, pour parler comme William James, leur « répugne ». Et donc, la philosophie spéculative ne pourra, quant à elle, produire aucune limitation, elle ne pourra « porter » sur rien qui puisse être défini comme « objet », que cet objet tombe sous les définitions de la logique, de la morale, de la religion ou de l'art. Le « goût de l'existence » devra se trouver « avivé », mais non pas par la proposition d'une visée spéciale qui définirait le sens ou la vocation de cette existence. Ce que Whitehead espère avoir accompli est tout au contraire la levée des définitions spécifiques qui, cherchant à expliciter ce qui importe, c'est-à-dire à fonder l'importance selon des catégories spéciales, ramènent à la « trivialité d'une défense » de la définition choisie notre besoin insistant que « cela importe ».

Ce besoin importe. Il doit donc être justifié, mais, on l'aura compris, il ne peut l'être par contraste avec autre chose. Il ne peut en

particulier être retraduit en termes de valeur, d'éthique, ou de liberté, de telle sorte que ce qui arrive à une pierre, à une hirondelle, ou à un électron puisse être dit « sans importance ». Là où *Concept of Nature* demandait que tout ce dont nous avons l'expérience dans la perception soit mis sur le même bateau, on peut dire que la « vérification du schème », l'épreuve de sa nécessité, sera que « tout ce qui communique avec l'expérience » puisse importer. Ce qui coïncide d'ailleurs avec le coup d'arrêt mis au pouvoir définitionnel de la logique. Quelles que soient les délices subtiles des discussions portant sur les rapports entre l'énoncé « le chat est sur le tapis » et le chat qui est sur le tapis, que l'état de choses puisse vérifier l'énoncé ou reste séparé de lui par un abîme infranchissable, le fait est que « ce » chat et « ce » tapis importent peu. Il suffit d'un chat, n'importe lequel, et d'un tapis, quel qu'il soit, chacun défini par son appartenance aux ensembles que désignent les mots « chat » et « tapis ». Chat et tapis, parce qu'ils se présentent comme pouvant être définis isolément, sur un mode qui autorise une appartenance à un ensemble bien défini, confèrent un rôle privilégié à la logique et ne conviennent donc pas aux énoncés métaphysiques. Et il en est évidemment de même pour le raisonnement de type déductif.

On a souvent souligné qu'un système philosophique n'est jamais réfuté, mais tout simplement abandonné. La raison en est que les contradictions logiques, mis à part les lapsus intellectuels temporaires – abondants mais temporaires –, sont les plus gratuites des erreurs, et qu'il s'agit en général d'erreurs triviales. Et donc, après critique, les systèmes ne présentent plus de simples fautes logiques. Ils souffrent de manque d'adéquation et d'incohérence. L'échec à inclure dans l'espace du système certains éléments évidents de l'expérience trouve sa réponse dans un déni audacieux des faits. Et tant qu'un système philosophique garde le charme qu'il tient de sa nouveauté, il bénéficie d'une indulgence plénière quant à ses défauts de cohérence. Mais lorsqu'il est devenu orthodoxe, lorsqu'il est enseigné avec autorité, il est cible de critiques plus dures. Ses dénis et ses incohérences sont vécus comme intolérables et une réaction commence. (PR, 6)

La garantie d'universalité qu'un système philosophique porte avec lui est un effet de fonctionnement impliquant inévitablement la question de ce qui, à une époque donnée, importe. Lorsque ce qu'un système exclut prend assez d'importance pour que le déni soit vécu comme intolérable, la nécessité s'écroule : le système devient arbitraire. Et il en est de même lorsque deviennent intolérables ses

incohérences. Whitehead, on l'a vu, a caractérisé son propre système spéculatif par l'ambition de cohérence, de logique et de nécessité, une ambition qui est évidemment indissociable du diagnostic qu'il vient de poser quant à ce qui fait passer un système philosophique. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ambitionne que son propre système, lui, ne passe pas. En effet, contrairement à la logique, ni la nécessité ni la cohérence ne peuvent répondre à des exigences bien déterminées. C'est pourquoi la logique est ce que l'on peut appeler une « petite vertu », qui exige, certes, mais n'oblige pas. On peut toujours s'arranger. En revanche, comme la nécessité, la cohérence ne peut être acquise une fois pour toutes, car elle oblige le penseur à penser contre les assurances du langage, à ne se satisfaire d'aucune signification qui « aille de soi ».

La « cohérence », telle que j'utilise ici ce terme, signifie que les idées fondamentales en termes desquelles le schème est développé se présupposent les unes les autres sur un mode tel que, prises isolément, elles sont dépourvues de signification. Cette exigence ne signifie pas qu'elles puissent être définies les unes par les autres ; elle signifie que ce qui est indéfinissable dans l'une de ces notions ne peut être abstrait de sa pertinence pour les autres. C'est l'idéal de la philosophie spéculative que d'arriver à ce que ses notions fondamentales apparaissent comme incapables d'abstraction les unes par rapport aux autres. En d'autres termes, il est présupposé qu'aucune entité ne peut être conçue sur un mode qui fasse complètement abstraction du système de l'univers, et que c'est l'affaire de la philosophie spéculative que d'exhiber cette vérité. Ce caractère est sa cohérence. (PR, 3)

Cercle de nouveau : on était parti des « idées » mais, brutalement, la citation débouche sur les « entités » prises dans le « système de l'univers ». Les idées devront bien sûr permettre de définir spéculativement ce que sont et une entité et le « système de l'univers », mais elles se définissent elles-mêmes aussi bien comme des « entités » parmi d'autres. Leur rapport de présupposition réciproque ne fait qu'exhiber ce qu'il s'agit, spéculativement, de penser. Et de nouveau, le cercle n'est pas logique, au sens de ces énoncés paradoxaux où la pensée « se sent » tourner en rond. Il est « pragmatique », au sens où il fait exister l'« affaire » de la philosophie spéculative, ce qu'elle risque, ce vers quoi elle saute à pieds joints avec confiance mais sans certitude fondée.

On dit usuellement que la solidité d'une construction intellectuelle a pour mesure celle du plus fragile des maillons qu'elle enchaîne.

Mais l'argument présuppose la possibilité de mettre à l'épreuve séparément chacun des maillons, et c'est précisément contre cette possibilité que s'affirme la cohérence whiteheadienne. La présupposition réciproque qu'elle exige entre idées substitue à l'image de maillons enchaînés celle du cercle tournoyant des danseurs de William James. Ce cercle « rend vrai », vérifie, ce qu'aurait démenti un danseur isolé. Le cercle permet à chaque corps en mouvement de ne pas tomber alors que la projection verticale de son centre de gravité se trouve dramatiquement en dehors de sa base de sustentation. De même la cohérence spéculative a pour ambition d'échapper aux normes auxquelles sont soumises les expériences isolées par les enjeux logiques, moraux, empiristes, religieux, etc. qui les privilégièrent. Il s'agit de quitter la terre ferme désignée par ces enjeux, de se risquer à ignorer le centre de gravité qui leur correspond à chaque fois. La philosophie spéculative doit, dans sa production même, faire exister la possibilité d'une pensée « sans gravité », sans direction privilégiée, cette pensée métaphysique « neutre » dont *Science and the Modern World* avait déjà risqué l'aventure.

Le tournoiement des danseurs n'est possible que parce que chacun d'eux fait « précurseurement », au moment où il accepte la mise en déséquilibre de son propre corps, confiance aux autres : chacun accepte de ne plus se définir par ses propres moyens, mais en en passant par les autres, et cela au sens précis où, pris isolément, ces autres seraient bien incapables de donner ce qui leur est demandé. Aucun n'est garant, tel un pilier. Chacun présuppose les autres. De même, les concepts spéculatifs, ou « idées fondamentales », parce qu'ils ne peuvent s'enraciner dans aucune expérience privilégiée, doivent en passer les uns par les autres. Ils doivent, pris ensemble, affirmer ce à quoi la pensée spéculative « fait confiance » pour penser « sans appui ». La cohérence est ce qui crée l'espace spécifique du saut à pieds joints propre à la philosophie spéculative, ce qui engage le « faire confiance » sans lequel il n'y a pas de saut et ce qui exige du saut qu'il quitte la terre ferme de nos intérêts spécialisés : ce vers quoi il y a saut doit se dire en termes neutres, « génériques », et non avec la clarté que nos intérêts confèrent toujours aux énoncés qui leur correspondent.

La vérification d'un schème rationaliste doit être recherchée dans son succès général, non dans la certitude particulière, ou la clarté initiale, de ses premiers principes. De ce point de vue, il faut souligner l'usage déplorable de l'argument par l'absurde, qui rend vicieux un grand nombre de raisonnements philosophiques. (PR, 8)

De fait, les « premiers principes » articulés dans le schème présenté par Whitehead au début de *Process and Reality* « ne parlent de rien ». Le schème « se parle lui-même », production d'un penseur en prise avec la question de la cohérence, véritable machine abstraite, soigneusement dépourvue de référence aux cas privilégiés où nous attendons tout philosophe : vérité, responsabilité, liberté, esprit, matière, etc. Le schème est asignant. Tenter de le comprendre « pour lui-même » présente le même type de difficulté que tenter de comprendre une machine immobile, dont on ne sait par quel bout la regarder.

Mais la cohérence elle-même, qui oblige le penseur et que fait prévaloir le schème, serait, si elle était fin en soi, dépourvue d'importance, car ce qu'elle ne peut expliciter est précisément ce en quoi elle importe. Si les principes, ce qui « fait sauter », doivent se dire en termes génériques, il faut que quelque chose vienne à la rencontre de ce qui se risque loin de toute terre ferme, quelque chose qui ne peut se dire en termes génériques, car il doit s'agir d'une vérification concrète, d'un succès « sur terre ». Il faut que le savoir produit par le schème cohérent soit effectivement « important ». Et tout change en effet lorsque la machine schématique se met en branle, lorsque les mouvements multiples produisent la double découverte de l'articulation entre ses composantes et de ses effets sur les situations et énoncés qu'elle transforme. Contraste radical car, si le schème ne parle de rien, les énoncés ou applications qu'il induit font parler. Et ils produisent d'abord cette garantie d'universalité que Whitehead associe à la nécessité. Car ils mettent effectivement en communication toute abstraction, tout droit conféré à une généralité, avec un état de choses immédiat, concret. On n'a jamais le droit, on le prend, et la question n'est pas de critiquer la prise, mais de la corréler avec ce qu'elle produit.

Il en est ainsi, par exemple, de l'« argument par l'absurde » dont Whitehead critique l'usage déplorable en philosophie, alors qu'il est une ressource essentielle pour la création mathématique. Son usage presuppose le droit, face à une contradiction, de rechercher laquelle des prémisses du raisonnement, ou, le plus souvent, laquelle des prémisses posées par la tradition dont hérite le penseur, est « coupable », comme si chacune pouvait être modifiée séparément. La question n'est pas de critiquer le droit que s'arroge ainsi le philosophe, mais de le corréler avec son effet prévisible : le philosophe devient celui qu'annonçaient, malgré, et même de par, leurs défauts,

l'ensemble boiteux de ses prédecesseurs. Jusqu'à ce que son système soit, à son tour, abandonné.

Dans *Concept of Nature*, Whitehead lui-même avait fait usage de l'argument par l'absurde, mais il ne s'agissait pas de prêter à son raisonnement l'autorité de la logique, ou de lui conférer une évidence consensuelle. Il s'agissait d'un « cri qui engage », de la « cause » qui forcera aux risques les moins « prudents ». Dans *Process and Reality*, en revanche, il n'y a plus de « cause », ou alors tout est devenu cause, tout élément de l'expérience doit être entendu et interprété. Et, pour la plus grande perplexité de ses lecteurs, Whitehead a mis en application sa propre doctrine. Alors même que, au cours de l'écriture de son livre, il a fait varier la plupart de ses définitions, il n'a jamais procédé à la moindre autocritique, à la moindre explication de la contradiction à laquelle une définition, si elle n'était pas modifiée, aurait mené. Il s'est borné à « clarifier », par ajouts insérés, la manière dont il fallait entendre, du fait de sa « pertinence » pour d'autres notions, le fonctionnement d'une notion. Et cela même si cette « clarification » modifiait en fait l'économie globale du système en formation.

Selon Lewis Ford, initiateur de l'analyse compositionnelle de l'œuvre de Whitehead, on peut distinguer jusqu'à treize couches d'écriture successives dans *Process and Reality*. Contrairement à ce qui fut le cas de *Science and the Modern World*, il ne s'agit plus seulement d'adjonctions plus ou moins massives, dénombrables, mais également d'interventions à vif, en continu, œuvre de relectures successives pariant sur la possibilité que telle insertion, ici, au milieu de ce paragraphe, suffira à faire glisser le sens du texte pour le lecteur comme il a « glissé » pour l'auteur qui relit en pensant : « oui, d'accord, mais... »

Et le pari, cette fois, fut gagné. La plupart des lecteurs et commentateurs ont assigné à l'œuvre dans son ensemble une signification qui, selon Ford, est celle de la « dernière » couche, quitte à se demander pourquoi Whitehead a jugé bon de créer un parcours à ce point erratique, pourquoi tel attendu ou telle conséquence, dont il fallait bien qu'ils soient produits, se trouveront en effet affirmés, mais, le cas échéant, cent cinquante pages plus loin. Nul livre sans doute n'a jamais été aussi inséparable de son index. Et à aucun autre livre il n'est arrivé, à ma connaissance, de subir l'étrange traitement que le philosophe américain Donald Sherburne a réservé à *Process and Reality*. Fatigué de promener ses étudiants à travers ce labyrinthe, il a choisi non de réécrire mais de trier et d'organiser, et a publié un

« autre » livre, *A Key to Whitehead's « Process and Reality »*, qui est entièrement composé de fragments réagencés de *Process and Reality*. Certaines pages constituent une mosaïque dont les morceaux proviennent d'une dizaine de pages distinctes de l'œuvre originale.

Sherburne a voulu faire de *Process and Reality* un livre dont on puisse « prendre connaissance », mais la recomposition à laquelle il a procédé a entraîné un assez surprenant changement de nature tant du texte que de son auteur. Un auteur doté d'une pensée bien définie, la sienne, expose ses idées, mais ce qui a disparu est le va-et-vient entre concepts, et entre concepts et expérience empirique, les mouvements de pensée imbriqués les uns dans les autres, dont l'un ne se déploie jamais sans que devienne sensible qu'il en appelle à d'autres encore non déployés. Ce dont l'absence se fait sentir est l'épreuve que constitue pour le lecteur l'implication perpétuelle de ce qui s'explique dans ce qui l'explique. Ce qui a été effacé est le retour incessant sur le métier : Whitehead, relisant son propre texte, n'opérant ni par oui ni par non, mais toujours par « oui, mais ». Plutôt que d'un auteur découvrant des problèmes nouveaux, imprévus, il faut parler d'un auteur en devenir, fabriqué par le texte qu'il fabrique. L'auteur est devenu anonyme, au sens où il rend indécidable la distinction entre auteur et lecteur. La main qui écrit l'insertion n'est pas celle de l'auteur se corrigéant, mais celle du lecteur fabriqué par la lecture, ou encore celle de l'auteur-lecteur passant par la série des événements de pensée qui lui arrivent bien plus qu'il ne les produit.

Si Whitehead est à la fois auteur et lecteur de son propre texte, la lecture à laquelle en appelle ce texte me semble être celle qui fait du lecteur un auteur, celle qui insère, qui prolonge, qui, comme l'auteur, zigzague de « oui mais » en « mais alors ». Même Lewis Ford, lecteur par excellence, semble avoir subi cet effet très particulier. Il n'a pu apprendre à distinguer et à mettre en chronologie les insertions, transpositions, réorganisations (le vocabulaire des historiens du génome pourrait ici être de grande utilité), sans en même temps entreprendre de prolonger, c'est-à-dire de modifier. Et, de manière plus générale, si la communauté des whiteheadiens est bien, comme l'écrivait Deleuze, « une école un peu secrète », c'est parce qu'elle ne peut se manifester publiquement sous la forme académiquement prescrite de dissertations doctorales rivalisant pour la lecture la plus exacte ou l'interprétation la plus serrée. Tant que le texte de Whitehead restera vivant, il transformera ses lecteurs en co-

auteurs, acceptant l'aventure de l'imagination à laquelle le texte appelle.

Contrairement à ce qui fut mon choix pour *Science and the Modern World*, je ne vois donc pas de grand avantage à organiser ma présentation autour d'un récit de la succession des Whitehead à l'œuvre dans *Process and Reality*. J'irai même plus loin, n'hésitant pas à faire intervenir des écrits ultérieurs, tels qu'*Adventures of Ideas* (1933) ou *Modes of Thought* (1938). C'est que le mouvement d'une cohérence qui se découvre en s'inventant ne se raconte pas, il se poursuit. Et c'est ce que je tenterai de faire, y compris lorsque, à plusieurs reprises, cette poursuite en passera par un « récit » de ce qui a fait muter une signification ou une articulation, car le récit sera de mon cru. De fait, lorsque Whitehead revenait sur son ouvrage sur le mode du « oui, mais » qui l'autorisait à insérer sans réécrire, il n'aurait sans doute pas pu « raconter » ce qui l'avait fait « changer d'avis ». Il était devenu capable de « sentir » un aspect nouveau de l'indéfinissable, c'est-à-dire tout aussi bien, par contraste et rétroactivement, de ressentir la définition d'une notion comme trop « isolée » des autres, ou trop biaisée, privilégiant indûment certains types d'expérience.

Les philosophes ne peuvent espérer arriver à la formulation définitive [des] principes métaphysiques premiers. La faiblesse de l'intuition et l'imperfection du langage s'y opposent de manière inexorable. Les mots et les phrases doivent être distendus jusqu'à atteindre une généralité étrangère à leur usage ordinaire ; et même si certains éléments du langage sont stabilisés en tant que notions techniques, ils restent des métaphores, qui en appellent sur un mode muet à un bond de l'imagination. (PR, 4)

De fait, la manière dont je viens d'interpréter la composition de *Process and Reality* constitue en elle-même un « bond de l'imagination ». Whitehead ne s'est jamais expliqué. Il refusait l'ennui, déplore Lewis Ford, et jugeait ennuyeux de « recommencer » à écrire pour dire plus clairement ce qu'il avait déjà compris. Mais, comme je l'ai déjà souligné, d'autres lecteurs-interprètes, tel Jorge Luis Nobo, parient sur l'unité systématique du texte et s'indignent de ce que l'on puisse produire l'hypothèse d'un Whitehead paresseux, truqueur, voire menteur lorsqu'il affirme dans la préface d'*Adventures of Ideas* l'unité d'entreprise de ses trois livres *Science and the Modern World*, *Process and Reality*, et *Adventures of Ideas*. Les différences, lit-on, traduirait le fait que chacun de ces livres complète ce qui a été omis ou simplifié dans les autres. L'argument est

faible cependant. Qu'il y ait continuité est indéniable, et elle remonte bien plus loin que les trois livres cités : dans la préface à *Science and the Modern World*, Whitehead précise que ce livre est le produit de pensées et de lectures poursuivies pendant des années, sans intention de publication (l'auteur s'excuse ainsi de l'absence, assez remarquable en effet, de références à ses sources). Mais, comme je l'ai déjà souligné, qui dit continuité ne dit pas « pensée toute faite », se débitant à mesure que des livres en donnent l'occasion, simplifiant ou omettant de manière délibérée pour ménager son lecteur. Whitehead n'a jamais ménagé ses lecteurs, et mon pari de lecture, y compris mes mises en récit de ce qui est arrivé à Whitehead en cours d'écriture, vise à mettre en scène un « devenir de la continuité ».

Mon pari de lecture est donc que Whitehead n'a pas menti en parlant de l'unité de son entreprise, mais qu'il a tout aussi bien refusé de mentir en effaçant les traces de son trajet. L'« ennui » qu'il a refusé est celui dont se paie la production de la fiction mensongère qui veut qu'un auteur dresse le tableau d'un monde qu'il prétend avoir compris d'un seul coup. Aussi loin que possible de la déduction assurée, le texte tel que je vais le lire en viendra à exhiber ce que Whitehead entend, on le verra, par une « route d'occasions » : chaque occasion doit se définir comme « ayant à prendre en compte », « héritière » et « obligée », mais chaque occasion décide, pour elle-même et pour tout ce qui aura ensuite à la prendre en compte, le mode de prise en compte de ce qu'il lui faut prendre en compte, de ce dont il lui faut hériter, de ce dont il s'agit pour elle de se créer l'obligé. « Oui, mais. »

Refuser de s'ennuyer lorsque l'on s'adresse à l'autre, c'est faire confiance à l'autre, c'est-à-dire au devenir, en tout état de cause indécidable, qui décidera de « comment » l'autre vous lira, à partir de quelles exigences, c'est-à-dire de quelles expériences. Et le lecteur, dès lors, est, quant à lui, appelé à quitter la place de l'ignorant, face à un auteur qui dit ce qu'il convient de penser, pour faire, à son tour, « route », une route où, à chaque pas, la pensée trébuche et doit réinventer. Or, il s'agit bien de réinventer, tout au long de *Process and Reality*. Et d'abord de réinventer, en la prolongeant, la tradition dans laquelle le livre s'inscrit. Une tradition que, épreuve pour le lecteur contemporain, Whitehead n'hésite pas à identifier au rationalisme.

Que nous n'arriverons pas à trouver dans l'expérience d'éléments qui soient intrinsèquement incapables d'être exhibés en tant qu'exemples d'une théorie générale, c'est l'espoir du rationalisme. Cet espoir

n'est pas une prémissse métaphysique. C'est la foi qui motive la poursuite de toutes les sciences, y compris la métaphysique.

Dans la mesure où la métaphysique nous rend capables d'appréhender la rationalité des choses, cette prétention est justifiée. Nous sommes toujours libres, au regard de l'imperfection de tous les systèmes métaphysiques, de perdre espoir au point précis où nous nous trouvons. La préservation de cette foi doit dépendre d'une intuition morale ultime dans la nature de l'action intellectuelle – qu'elle devrait incarner l'aventure de l'espoir. Une telle intuition marque le point où la métaphysique – et avec elle toute science – s'appuie sur la religion, et se confond avec une religion. Mais, en elle-même, la foi n'est pas l'incarnation d'une prémissse qui serait le point de départ de la théorie ; c'est un idéal qui cherche satisfaction. Dans la mesure où nous croyons en cette doctrine, nous sommes rationalistes. (PR, 42)

L'auteur qui diagnostique le point où la métaphysique se confond avec une religion n'est évidemment pas religieux. Pas plus que les danseurs tournoyant n'ont besoin de trouver l'assurance qu'ils ne tomberont pas dans la poussée d'une troisième jambe, par exemple, qui redonnerait pertinence aux lois de la gravitation sur chaque corps isolé, le philosophe n'a besoin de faire appel à la religion. Sauf s'il veut fonder son espoir, lui donner un garant, le constituer en prémissse exclusive. Ainsi, si l'action intellectuelle devient ce dont dépend l'espoir en ce monde, elle va justifier impératifs et jugements : « il faut, ou alors c'est le désespoir ». Whitehead entend, quant à lui, faire confiance au mouvement en tant que tel, c'est-à-dire aussi lui conférer son amplitude maximale, le libérer des limites qu'entraîne toujours le souci des fondements. L'espoir du rationalisme porte sur l'expérience non sur un quelconque au-delà religieux. L'au-delà de l'expérience n'est jamais qu'une assurance contre la perte de cet espoir.

La philosophie détruit son utilité lorsqu'elle se complait au brillant exploit d'expliquer en éliminant [explaining away]. (PR, 17)

Si nous sommes rationalistes, et parce que nous sommes rationalistes, nous devons aussi être empiristes, et porter les exigences de l'empirisme à leur extrême : accepter pour contrainte de s'abstenir délibérément de la grande ressource de la philosophie, « expliquer en éliminant », c'est-à-dire juger. Cet « exploit » n'est pas seulement une violence commise à l'encontre de ce dont nous avons l'expérience, mais aussi une trahison de l'espoir rationaliste. Le pouvoir de hiérarchiser, de ramener à une illusion, de disqualifier, de rectifier, bref le pouvoir de juger qui fait les « maîtres » de la pensée, se

substitue alors à l'aventure de la raison. L'idéal ne cherche plus, à ses risques, satisfaction, il exige satisfaction. Le régime d'écriture-lecture par où les idées s'expliquent et se transforment fait donc va-et-vient entre ce que Whitehead nomme le « pôle rationnel » et le « pôle empirique », deux pôles qui explicitent les obligations associées à la cohérence et à la nécessité.

Appartiennent en effet au pôle rationnel la logique et la cohérence. Il s'agit d'abord, on l'a vu, du refus de toute déconnexion arbitraire des principes, c'est-à-dire plus concrètement du refus de principes qui tireraient leur autorité de cas privilégiés, où ils s'appliquent de manière si claire et distincte qu'ils semblent nécessaires et suffisants : capables en eux-mêmes et par eux-mêmes de définir ce à quoi ils s'appliquent. Ainsi en est-il par exemple des deux substances, « étendue » et « pensante », chez Descartes : l'autorité des principes qui les définissent chacune comme n'ayant besoin de rien d'autre que d'elle-même pour exister, et, avant tout, comme n'ayant pas besoin de l'autre, fait une vertu de ce qui, pour Whitehead, est une incohérence radicale. Le « dualisme cartésien » est un échec de la pensée car ses principes sont impuissants à rendre compte de la raison pour laquelle serait inconcevable un monde soit purement matériel, soit purement spirituel.

Appartient au « pôle empirique » ce qui donne sa vérification au schème, le succès à l'aune duquel Whitehead demande qu'on l'évalue. Du point de vue de ses interprétations, le schème doit être applicable et adéquat, et c'est le couplage pratique entre adéquation et application qui donne sens à la nécessité d'un système « portant en lui sa propre garantie d'universalité ».

Ici « applicable » signifie que certains éléments de nos expériences peuvent en effet être interprétés [en termes du schème] et « adéquat » signifie qu'il n'existe pas d'élément qui ne soit susceptible d'une telle interprétation. (PR, 3)

La différence entre applicabilité et adéquation s'annonce en des termes qui évoquent la logique, mais sur un mode assez paradoxalement. En effet, l'énoncé selon lequel il n'existe pas de cas échappant à l'interprétation est logiquement équivalent à l'énoncé selon lequel tout cas est susceptible d'interprétation, ce qui rend, semble-t-il, redondante l'affirmation selon laquelle certains cas sont interprétables. La distinction entre applicable et adéquat n'est donc pas logique, mais pratique.

L'exigence d'adéquation est la face du pôle empirique directement corrélée au pôle rationaliste. Elle oblige le philosophe à n'invoquer

aucune clause qui lui permette d'éliminer, d'oublier, de traiter en exception ou de disqualifier un élément de l'expérience. Le schème doit pouvoir accueillir en particulier cela même qui serait invoqué sur le mode du défi, de la contradiction ou du scandale : mais que faites vous de « ceci » ? En revanche, l'affirmation « il existe... » est la face du pôle empirique corrélée au succès du schème, à sa vérification. L'applicabilité exige que certains éléments de notre expérience se prêtent effectivement au bond imaginatif auquel en appellent, sur un mode muet, les mots qu'agence le schème, et produisent par là même l'expérience de sa pertinence. La condition d'applicabilité, lorsqu'elle désigne un ensemble de cas privilégiés par un système métaphysique, est toujours remplie. Elle est aussi bien remplie par toute science, car toute science fait correspondre les fonctions qu'elle propose à des états de choses qui exhibent ce que la fonction définit en termes d'articulation entre variables. Mais, lorsqu'il est question de l'« aventure rationaliste », la liberté avec laquelle chaque science « campe » sur ses exemples privilégiés, les constitue en territoire, devient un piège. L'applicabilité ne peut communiquer avec aucun privilège normatif, ni même pragmatique. Elle ne peut correspondre au repérage des situations qui « se prêtent » à l'application (comme c'est le cas par exemple des paradigmes décrits par Thomas Kuhn). L'applicabilité doit se vérifier par une dynamique inventive, créatrice des transformations de signification et d'enjeu que demande l'adéquation.

Le caractère adéquat du schème par rapport à tout élément ne signifie pas son adéquation par rapport à ces éléments tels qu'il leur est arrivé d'être pris en considération. (PR, 3)

Prenons par exemple un énoncé qui semble typiquement devoir faire bifurquer la nature : « les atomes existent vraiment ! » On pourrait être tenté ici par une opération de censure : « les atomes, que ce soit au sens de Démocrite ou au sens de la physique, ne sont pas un élément de notre expérience, ils doivent être exclus ». Mais serait alors censurée du même mouvement l'expérience de tous ceux qui impliquent activement les atomes dans leurs raisonnements, et ont réussi à les amener à « s'expliquer », par exemple à dire combien ils étaient dans 22,4 litres d'hydrogène. Pour les physiciens, les chimistes, les ingénieurs, le fait est que les atomes « communiquent » désormais avec des expériences très importantes. Mais il ne s'agit pas non plus de sommer chacun de ceux qui affirment l'existence des atomes de prouver que les atomes communiquent bien avec leur expérience. Ce serait une tentative de disqualification, cherchant à

prendre celui qui parle sur le fait : il ne sait pas ce qu'il dit, il croit ce que les scientifiques prétendent...

En revanche, l'énoncé « les atomes existent vraiment » peut et doit être lié à la différence pragmatique que propose de faire son énonciation dans telle ou telle situation, à la manière dont il entend être pris en considération. Dans la bouche d'un physicien confronté à un sociologue qui lui semble mettre en doute l'objectivité de la réalité physique, il peut, notamment, communiquer avec une expérience de perplexité ou de scandale, et devra alors se reformuler sur un mode qui explicite pourquoi les atomes ont surgi ici, en l'occurrence non pas au sens où ils seraient impliqués dans un raisonnement spécialisé mais à titre de représentant d'une « réalité objective » : « vous ne pourrez nier que les atomes existent vraiment, indépendamment du savoir humain ! » Cette mise au défi communique, elle aussi, avec une expérience effective, mais, contrairement au chimiste tout à son affaire, celui qui la produit répète le mode de différenciation qui a fait bifurquer la nature, et qui, avec les « qualités primaires », l'avait fait bifurquer bien avant que physiciens et chimistes trouvent le moyen de faire intervenir effectivement et irréductiblement les atomes dans leur pratique.

Si le schème est adéquat, c'est donc dans ce cas le lien entre « vous ne pourrez nier » et le « indépendamment du savoir humain » qu'il devra permettre de traduire, et de constituer en exemple d'application. Et cette application n'aura plus alors pour enjeu les atomes des physiciens, des chimistes, des ingénieurs : ces atomes-là n'existent pas du tout indépendamment du savoir humain, puisqu'ils n'ont été pris en compte par le savoir des scientifiques que dans la mesure où ils ont surmonté les épreuves montées par ces scientifiques, où ils ont satisfait des exigences visant à faire la différence qui compte pour les scientifiques, entre interprétation libre et interprétation vérifiée de manière fiable par ses conséquences. Il s'agira bien plutôt de mettre en scène la situation tout aussi concrète, mais parfaitement distincte, qui a donné son sens et ses passions à la bifurcation de la nature, à la stricte séparation entre ce qui, existant indépendamment du savoir humain, devrait imposer un accord entre les humains, et ce qui, dépendant de ce savoir, serait à jamais source de conflit et d'illusion. Quitte à ce que les doctrines philosophiques qui ont promu cette séparation soient, elles, caractérisées comme inadéquates, conférant un « caractère concret mal placé » à certains éléments de notre expérience.

Penser avec Whitehead, c'est donc apprendre à célébrer les atomes, mais à les célébrer contre la bifurcation de la nature à laquelle

ils sont associés, contre la rupture du lien constitutif entre ces atomes et l'urgence insistant et passionnée des scientifiques qui ont réussi à créer la possibilité de les transformer en parties prenantes et fiables de leurs pratiques. Ces scientifiques ont « cru », ils ont fait confiance à la possibilité de vaincre le scepticisme : eux-mêmes et les atomes qu'ils ont réussi à constituer en répondants de leurs énoncés requièrent une description qui ne s'arrête pas là où s'arrête le langage usuel. Alors que, usuellement, nous avons le choix entre regarder la lune, en oubliant le doigt qui la désigne, ou regarder le doigt et disqualifier ce qui est désigné comme seulement relatif au geste de désignation, il s'agit de réussir à affirmer en même temps et le doigt, et ce que requiert et présuppose le geste, et ce que ce geste nous donne à percevoir.

Chaque science doit fabriquer ses propres instruments. L'outil requis par la philosophie est le langage. Ainsi, la philosophie fabrique des modifications du langage de la même manière que, dans une science physique, on fabrique des modifications de dispositifs préexistants. C'est précisément en ce point que l'appel aux faits constitue une opération difficile. Cet appel ne doit pas seulement se faire aux faits tels qu'ils sont exprimés par des énoncés verbaux usuels. Le caractère adéquat de tels énoncés est la principale question en jeu. Il est vrai que l'accord général des humains quant aux faits d'expérience s'exprime de manière optimale par le langage. Mais le langage littéraire s'effondre lorsqu'il s'agit d'exprimer les généralités plus grandes – les généralités mêmes que la métaphysique cherche à exprimer. (PR, 11)

La philosophie, pratique expérimentale au même titre que la physique, expérimente sur le langage, c'est-à-dire fabrique des concepts qui n'auront de sens que s'ils réussissent à faire exister ces dimensions de l'expérience que les énoncés usuels peuvent négliger parce qu'ils font corps avec une pensée spécialisée, mais que requièrent les généralités de la métaphysique, neutres par rapport à toute spécialisation. Dans les deux cas, scientifique et spéculatif, expérimentation fait correspondre « vérité » et « pratique productrice ». Alors que l'existence des atomes, pour les physiciens, les chimistes et les ingénieurs, a été « vérifiée » par une pratique productrice de situations où ces atomes ont reçu le pouvoir de s'imposer contre l'hypothèse selon laquelle ils ne seraient que fiction interprétative, la « vérité » des concepts whiteheadiens, depuis les événements et les objets de *Concept of Nature* jusqu'au schème spéculatif de *Process*

and Reality, est indissociable d'une transformation de l'expérience. Ce que Whitehead nomme « rationalisation imaginative ».

Nous observons d'habitude par la méthode de la différence. Parfois nous voyons un éléphant et parfois nous n'en voyons pas. En conséquence, lorsqu'il y a un éléphant, nous le remarquons. La facilité de l'observation dépend du fait que l'objet observé est important lorsqu'il est présent, et que, parfois, il est absent.

Les premiers principes métaphysiques ne peuvent jamais être confrontés à une situation où ce qui les exemplifie serait absent. Nous ne pouvons jamais surprendre le monde actuel libéré de leur joug. Et donc, en ce qui concerne la découverte métaphysique, la méthode qui fixe la pensée à la systématisation stricte de discriminations détaillées, déjà produites par une observation antérieure, échoue. Cet effondrement de l'empirisme rigide n'est pas propre à la métaphysique. Il se produit chaque fois que nous cherchons des généralités plus élevées. Dans les sciences naturelles, la méthode rigide est la méthode baconienne de l'induction, une méthode qui, si elle avait été suivie avec rigueur, aurait laissé la science là où elle l'a trouvée. Ce que Bacon a négligé est le jeu de l'imagination libre, contrôlé par les exigences de la cohérence et de la logique. La vraie méthode de découverte est comme le vol d'un avion. Elle part du terrain d'une observation particulière ; elle s'envole dans l'air raréfié de la généralisation imaginative, et atterrit de nouveau pour une observation renouvelée, aiguisée par l'interprétation rationnelle. La raison du succès de la méthode de la rationalisation imaginative est que, lorsque la méthode de la différence échoue, des facteurs qui sont constamment présents peuvent cependant être observés sous l'influence de la pensée imaginative. (PR, 4-5)

La transformation de l'expérience est toujours à produire. En d'autres termes, les applications du schème sont toujours locales. Elles désignent des cas qui, au moment où l'avion atterrit, peuvent apparaître comme privilégiés, mais le privilège n'est rien d'autre que la possibilité gagnée d'une vérification de type nouveau : bond de l'imagination. La « rationalisation imaginative » fait donc coïncider la nécessité whiteheadienne avec une dynamique où, selon l'expression de Deleuze et Guattari, « pénétrer c'est créer ». Et son mode de fonctionnement fait à la pensée ce que, toujours selon Deleuze et Guattari, le synthétiseur fait à l'écoute des sons : rendre audible le processus sonore lui-même, la production de ce processus. « La philosophie [...] comme synthétiseur de pensées, pour faire voyager la pensée, en faire une force du Cosmos » (MP, 424).

Corrélativement la « raison » ne correspond plus ici à aucun « principe d'économie » : les applications, aussi nombreuses que l'on voudra, devront se produire sur le mode concret du « un par un ». Jamais la philosophie, selon Whitehead, ne donnera donc à la pensée ce que les satellites de navigation ont donné à l'aviation : une couverture exhaustive et neutre du champ de l'expérience. Jamais la déduction ne remplacera la découverte, car celle-ci implique à chaque fois un devenir qui transforme tant celui qui décrit que ce qui est décrit. Le schème ne dicte pas mais « appelle », et l'appel requiert toujours la mise en jeu de la signification concrète de la situation pour celui qui l'explore, c'est-à-dire une transformation effective par où le problème posé par cette situation cesse d'être général, renvoyant à des questions de droit ou de légitimité, pour devenir « engagement », exhibant le type d'importance qu'elle revendique. Les concepts fabriqués par Whitehead sont donc en rapport de présupposition mutuelle avec le « vol de l'expérience », avec le trajet d'une interprétation qui construit au fur et à mesure ce que requièrent les dimensions de l'expérience qu'elle devient capable de discerner, dont elle devient capable d'affirmer l'importance.

L'avantage premier qui en résulte est que l'expérience ne se laisse pas soumettre à des questions qui répriment et paralysent le sens commun [benumbing repression of common sense]. (PR, 9)

Le texte anglais laisse le choix : le sens commun est-il ce qui réprime ou ce qui est réprimé ? La traduction française a opté pour l'idée usuelle selon laquelle le sens commun est répressif. Mais pour Whitehead la philosophie n'est pas dirigée contre le sens commun, elle a au contraire pour vocation d'unir imagination et sens commun (PR, 17) afin d'entraver ce qui, depuis *Concept of Nature*, pose problème : l'éventuel pouvoir des mots et des théories spécialisées qui nous détournent de ce que nous savons bien. Ce n'est pas le sens commun qui réprime mais les spécialistes (ou les professionnels), ceux dont Whitehead espère « ouvrir l'imagination ».

Le « vol de l'expérience » que *Process and Reality* tente d'induire par, avec, et contre le langage, n'a pourtant, cela va sans dire, aucune vocation critique ou démystificatrice à l'encontre des langages spécialisés. Il ne s'agit pas plus de jouer l'expérience immédiate contre les atomes que l'objectivité des sciences contre le goût de l'existence tel qu'il est avivé par l'importance de nos actions immédiates. Il s'agit de tracer une « ligne de fuite » par rapport à ces oppositions exprimées de manière optimale par le langage philosophique. Les généralités que vise Whitehead ne peuvent donc, en particulier, lais-

ser intact aucun « fait » présupposant la grande ligne de partage entre sujet et objet que commentent la plupart des langages philosophiques alors même qu’ils semblent la fonder. Mais ce vol n’a rien à voir non plus avec l’envol d’une inspiration, avec l’efficace d’une conviction jaillissante balayant les oppositions de par le pouvoir d’une « vision » générale, qu’elle soit mystique, poétique ou dialectique. Le schème whiteheadien est certes, pour Whitehead, une « matrice », mais il ne faut pas ici entendre matrice au sens vital ou fluide, source spontanée d’une pensée vive au-delà des oppositions mortes. « Matrice » doit s’entendre au sens du synthétiseur deleuze-guattarien, ou au sens des mathématiques : tableau muet en lui-même, ne représentant rien, appelant au bond de l’imagination, c’est-à-dire n’ayant de signification que par les transformations, toujours « cette » transformation, que constituent ses « applications ».

L’usage d’une telle matrice est la possibilité, à partir d’elle, de raisonner avec audace et avec une logique rigide. Afin de permettre ce type de raisonnement, le schème devrait donc être énoncé de manière aussi précise et définie que possible. (PR, 9)

Whitehead avait défini l’ambition de la philosophie spéculative par la nécessité, la cohérence et la logique. Au nom de la nécessité et de la cohérence, la logique, on l’a vu, a été dépouillée de son pouvoir de définir, c’est-à-dire aussi de trier. Mais la voilà à sa juste place, couplée avec l’audace. La logique ne commande que lorsqu’elle met en difficulté le penseur, lorsqu’elle l’oblige à aller plus loin, lorsqu’elle le force à créer là où il pensait pouvoir prolonger une solution déjà formulée. L’aventure de la rationalité au sens de Whitehead, au sens d’idéal qui cherche satisfaction, affirme la divergence la plus radicale d’avec l’idéal critique ou logico-empirique qui, judiciaire, ne cherche pas mais exige satisfaction. Et cette divergence trouvera son plein déploiement dans ce qui semble avoir été l’une des dernières créations conceptuelles de Whitehead dans l’aventure de *Process and Reality* : la transformation, audacieuse et logique, de Dieu en entité actuelle dotée d’une « nature conséquente ». Cercle encore : la vérité du Dieu de Whitehead presuppose ce à quoi ce Dieu va conférer sa justification métaphysique, à savoir l’audace et la confiance qui permettent de surmonter les contradictions destructrices. La création spéculative ne peut, ici, être audible que dans son mouvement même : en ce qu’elle presuppose l’effectuation de ce que visent ses concepts, la levée de la « répression paralysante » qui nous propose de trier héroïquement, de séparer le « rationnellement justifiable » du « vital ». Quitte à éliminer

ce dont nous avons besoin peut-être, mais dont nous devrions reconnaître qu'il ne s'agit que d'une fiction.

Du cercle ainsi fabriqué, on pourrait néanmoins craindre le caractère totalisant : le philosophe serait celui par qui la réalité de ce qui existe advient enfin à elle-même, à une explicitation enfin cohérente. À ceci près que cette explicitation est ouvertement factice, fabriquée selon l'espèce philosophique et sur un mode expérimental. Elle n'est importante que dans la mesure où elle réussit, où les expériences multiples dont le schème risque l'interprétation se laisseront avec patience infecter par les traductions qu'il en effectue, accepteront comme importante la contribution qu'il leur propose.

Le cercle ne cesse de tourner. L'importance en tant que notion générique implique que le sens même de ce qui existe se propose en termes pragmatiques – produire ce qui importe. Mais l'importance de cette proposition ne peut revendiquer de justification que pragmatique – la transformation d'expérience produite par cette proposition est-elle importante ?

À la lettre, le pragmatisme propose donc moins une nouvelle définition de la vérité qu'une méthode d'expérimentation, de construction pour de nouvelles vérités. Expérimenter, c'est considérer la théorie comme une pratique créatrice. C'est pourquoi il ne s'agit plus de savoir ce qui est vrai, mais comment se fait le vrai. Et cette question elle-même est inséparable d'une autre : que fait le vrai ? Une idée vraie, au sens pragmatique, est une idée qui change quelque chose de manière satisfaisante dans l'esprit de celui qui la pense. L'idée vraie, ce n'est pas seulement ce qu'on croit, ce qu'on fait ou ce qu'on pense, c'est ce qui fait croire, ce qui fait agir ou ce qui fait penser. (WJEP, 59)

Le pragmatisme en tant que méthode de production de nouvelles vérités est sans doute la clé de la construction de la cosmologie de Whitehead, mais cette construction n'est pas l'avènement de la vérité du cosmos, seulement une de ses « exemplifications ». La production de la philosophie spéculative appartient en effet, dans ses contraintes et dans son espoir, à une « spécialité humaine particulière », importante, certes, mais locale : l'aventure du rationalisme. Le point de départ est donc « quelconque » en ce qu'il désigne son « milieu » : à la fois ce qui oblige Whitehead à penser, et ce qui lui enjoint d'espérer. Whitehead semble certes faire retour vers une manière de penser réputée irrémédiablement dépassée, mais le mouvement qu'il propose, parce qu'il s'affirme aventure, produit le mème d'une opération de retour. Le « vol de l'expérience » réveille et active ce à

quoi la philosophie moderne avait renoncé afin de pouvoir prêter à la vérité la capacité de vaincre le scepticisme. Il construit des « idées vraies », mais dont la vérité s'exhibe relative à ce vol, et aux obligations (cohérence, adéquation) qui le font exister. Corrélativement, le savoir que le schème devrait produire, et donc la transformation d'expérience qu'il devrait induire, ne sont pas les retrouvailles avec une vérité à laquelle nous aurions tourné le dos mais la production d'une vérité nouvelle. Ce qui implique, circulairement, le cas par excellence où le schème de Whitehead devra exhiber son caractère applicable : il devra donner sens à la production de vérités nouvelles.

Nouvelle exhibition du cercle : le schème propose les catégories d'un monde, mais les catégories ne définissent pas une réalité indépendante du processus producteur de cette proposition. C'est la proposition et son effet, c'est-à-dire le fonctionnement du schème, le vol qui est à la fois celui de l'expérience et ce qui transforme l'expérience, qui exhibent une réalité qu'il s'agit donc moins de définir que de faire exister. Les catégories obligent à une pensée qui exhibe la réalité dont elles proposent la définition. Alors que la réalité se fait philosophique, la philosophie se fait réalisation.

On l'aura compris, décrivant le fonctionnement du schème whiteheadien, j'ai également présenté ma démarche, celle que me dicte un auteur se faisant lecteur, faisant inlassablement retour sur ce qu'il a écrit sur le mode du « oui mais ». Si ce qu'enchevêtre *Process and Reality* n'est autre que l'ensemble des « vols de l'expérience » de Whitehead lui-même, toute lecture de *Process and Reality* peut constituer à sa manière un vol d'expérience, tout à la fois expérimentant et mettant à l'épreuve le schème qui l'induit et dont il est conséquence. Chaque vol est singulier. Ceux qu'a effectués Whitehead en tant qu'auteur offrent cette particularité d'avoir produit, dans leurs trajets mêmes, le schème qui devrait constituer la matrice pour l'ensemble des « vols whiteheadiens ». Ceux que, plus de cinquante ans après sa mort, nous pouvons tenter ne devraient pas avoir pour premier but de comprendre ce que Whitehead pensait mais d'expérimenter et de mettre à l'épreuve ce que signifie « penser avec Whitehead » à notre époque qu'il n'a pas connue.

Ce vol a déjà commencé car *Concept of Nature and Science and the Modern World* font, dans cette perspective, bel et bien partie d'une même histoire, et rapportent les premiers « atterrissages » du vol whiteheadien. Nous aurons d'ailleurs à revisiter des sites déjà explorés, la question des vivants, celle du corps, celle de l'expérience perceptive, et bien sûr celle de la bifurcation de la nature, car ils

désignent ce qui m'a d'abord incitée à penser avec Whitehead, la possibilité de décrire autrement des terrains peuplés par les abstractions auxquelles la pensée philosophique a donné le pouvoir de juger l'expérience. D'autres étapes étaient certainement possibles, et notamment celles qui auraient permis de décliner de manière plus systématique les maîtres mots de la tradition philosophique occidentale, ou le traitement que Whitehead fait subir à ses prédécesseurs. Mais il s'agirait d'autres vols, produits par d'autres lecteurs, ayant été menés à Whitehead par d'autres questions. Aucune lecture de Whitehead, tel est mon pari, ne peut être « neutre ». Toutes doivent allier expérimentation et mise à l'épreuve, et prolonger ce faisant l'aventure d'un idéal qui cherche satisfaction.

Penser sous la contrainte de la créativité

Dans toute philosophie il y a un ultime qui est actuel en vertu de ses accidents. Cet ultime n'est donc susceptible d'être caractérisé qu'à travers ses incarnations accidentielles, et, indépendamment de ses accidents, il est dépourvu de toute actualité. Dans la philosophie de l'organisme, cet ultime est appelé « créativité ». (PR, 7)

L'ultime, au sens de Whitehead, n'est pas du tout, on s'en souviendra, identifiable à une forme de transcendance, au sens où lui serait attaché un quelconque caractère sublime, ou intrinsèquement impensable. Si transcendance il y a, il s'agit d'une transcendance « technique ». L'ultime n'est pas juge des problèmes et des opinions, mais relatif à la manière dont le problème est posé, et donc susceptible de muter avec le problème. C'est pourquoi l'ultime whiteheadien, quels que soient ses avatars, communiquera toujours avec le « sans raison », et ce non au sens de point d'effondrement de toute raison mais au sens où toute raison est solution à un problème et ne peut donc transcender le « fait » que le problème a été posé ainsi et pas autrement, communiquant avec telle désignation de l'ultime et non telle autre.

Concept of Nature et *Science and the Modern World* ont déjà désigné des « ultimes » distincts, supposés par l'ensemble des énoncés correspondant à l'espace problématique qu'il s'agissait de construire. Dans *Concept of Nature*, l'ultime désignait l'« esprit » sur un mode tel qu'à la nature devait correspondre un concept qui en fasse le « répondant » appelé par chacune des « incarnations accidentielles » de l'esprit, c'est-à-dire par chacune des prises réussies, impliquant, en première approximation au moins, que l'attention qui convient a été portée à cette nature. Dans *Science and the Modern World*, Dieu, fondement de toute actualité concrète, en était venu à occuper la position de l'ultime, au double sens d'arbitraire ultime et de principe ultime de détermination : ce que presuppose toute construction de raison et que nous ne pouvons donc définir en termes de raison. À l'irrationalité ultime que constituait l'existence de Dieu

dans *Science and the Modern World* va succéder dans *Process and Reality* ce qui, en tant que tel, n'est ni rationnel ni irrationnel, mais a, par rapport à cette opposition, la neutralité de la métaphysique. Whitehead baptise cet ultime « créativité ».

La créativité était déjà présupposée par la définition de la philosophie spéculative : elle est ce que présuppose et exhibe la « rationalisation imaginative » associée au « vol de l'expérience ». Cependant elle n'est pas, en tant qu'ultime, ce qui justifiera la philosophie spéculative, ni non plus ce que celle-ci doit penser. Comme en témoigne le sous-titre de *Process and Reality*, « An Essay in Cosmology », c'est un cosmos qu'il va s'agir de penser désormais. Mais non pas, surtout pas, sous les espèces d'une « créativité cosmique ». Si Whitehead avait fait de la référence au cosmos son « ultime », ce dernier aurait constitué une véritable transcendance, ce au nom de quoi l'actuel peut être jugé, ce qui exige de la pensée qu'elle reconnaissse la différence entre cosmos et chaos et se mette au service du cosmos. L'ultime constituerait alors, derrière la scène, le secret de la réalité. C'est pourquoi la « créativité » n'est surtout pas « cosmique ». Elle n'a, en elle-même, aucun caractère discriminant. Relativement à elle, tout ce qui se produit doit se dire sur un même mode : accident.

La créativité a donc la neutralité de la métaphysique et oblige la philosophie qui la définit comme « ultime » à la mise en risque propre à l'empirisme : affirmer tout ce qui existe, tout ce qui se produit, tout ce qui se crée, en tant qu'irréductible à une raison plus haute que la décision d'exister, de se produire ainsi et pas autrement, d'affirmer et exhiber telle valeur et pas une autre. Et si tout ce à quoi nous avons affaire à chaque instant, y compris nous-mêmes, doit se dire d'abord « accident » de la créativité, tout ce qu'il s'agit de penser, y compris l'hypothèse selon laquelle nous avons affaire à un cosmos, doit d'abord être accueilli avec équanimité comme nouvelle et intéressante exemplification de la créativité.

La créativité est une autre version de la « matière » aristotélique, et du « matériau neutre » moderne [NB, neutral stuff, concept proposé par William James]. Mais elle est dépouillée de la notion de réception passive, soit de « formes », soit de relations externes ; elle est la pure notion de l'activité conditionnée par l'immortalité objective du monde actuel – un monde qui n'est jamais deux fois le même quoiqu'il comporte toujours l'élément stable de la mise en ordre divine. La créativité est dépourvue de caractères qui lui appartiennent en propre, exactement au même sens où en est dépourvue la « matière » d'Aristote. C'est la notion ultime, de la généralité la

plus haute, à la base de l'actualisation. Elle ne peut être caractérisée parce que tous les caractères sont plus spécialisés qu'elle. De fait, on n'a jamais affaire à la créativité que sous condition, et on ne peut la décrire que comme conditionnée. (PR, 31)

En un sens, la créativité, telle que Whitehead vient de la présenter, semble prolonger l'« activité éternelle » que *Science and the Modern World* avait mise sous le signe d'un triple envisagement. Mais la position du problème a changé. L'activité éternelle se présentait comme une abstraction, et était en tant que telle qualifiée par ce à quoi elle devait donner sens, les possibilités de valeur par contraste avec l'actualisation qui est valeur. La créativité, quant à elle, est dénuée de caractères propres. En particulier il faut éviter de l'associer avec un élan sous-jacent. Son « activité » n'a rien à voir avec la puissance du fleuve qui finirait toujours par détruire les rives qui l'emprisonnent. La créativité est « activité », mais l'activité affirme à la fois et inséparablement le fleuve et les rives sans lesquelles, qu'il déborde ou non, il n'y aurait pas de fleuve.

Cependant, objectera-t-on, la créativité ne peut, selon Whitehead, être décrite que comme « conditionnée ». Or, qui dit « condition » n'est jamais très loin d'« explication » : la condition permet alors la déduction de ce qui lui est soumis. Le cours du fleuve peut être déduit du relief de ses rives. Mais si, de plus, ce qui conditionne la créativité comporte toujours « l'élément stable de la mise en ordre divine », comment éviter que la créativité soit réduite à une « matière », plus ou moins rétive, alors que l'intelligibilité, la légitimité, la rationalité, le droit se référeraient à ce qui la conditionne ?

Laissons, pour un temps, la « mise en ordre divine » dans l'indéterminé. Bornons-nous à noter qu'elle ne contredira pas ce qui, dans *Concept of Nature*, se disait « passage », et de la nature et de l'expérience. Affirmons tout de go que l'ensemble de la construction conceptuelle proposée par le schème métaphysique de *Process and Reality* répond à ce problème : mettre en concepts ce qui conditionne la créativité sur un mode qui ne fasse pas de la condition un principe d'explication ; créer les concepts qui fassent converger ce qui se produit sous condition avec ce qui produit sa propre raison. Et c'est ce problème que Whitehead commence à résoudre lorsqu'il sélectionne les termes qui interviendront dans la première des quatre séries de catégories que comporte le schème, la « catégorie de l'ultime ». La sélection est risquée, car ces termes, s'ils en venaient à communiquer de manière privilégiée avec des caractères spécialisés, y compris ceux qui correspondent à l'hypothèse cosmique,

signeraient l'échec de la tentative. Le contraste entre cosmos et chaos perdrait son caractère « accidentel » pour devenir « raison cosmique », soumettant la créativité à son service.

« *Créativité* », « *multiples* » [many] et « *un* » sont les notions ultimes impliquées dans la signification des termes synonymes « *chose* », « *étant* », « *entité* ». Ces trois notions définissent la catégorie de l'*Ultime* et sont présupposées par toutes les catégories plus spécialisées.

Le terme « *un* » ne désigne pas « le nombre entier un », qui est une notion complexe spécialisée. Il désigne l'idée générale sous-jacente tant à l'article indéfini « *un ou une* » qu'à l'article défini « *le ou la* », aux pronoms démonstratifs « *ceci ou cela* », ou aux termes relatifs « *qui, ce que ou comment* ». Il désigne la singularité d'une entité. Le terme « *multiples* » présuppose le terme « *un* » et le terme « *un* » présuppose le terme « *multiples* ». Le terme « *multiples* » convoie la notion de « *diversité disjonctive* » ; cette notion est un élément essentiel du concept d'« *étant* » [being]. Il y a des « *étants* » multiples disjonctivement divers [...].

La « *créativité* » est le principe de la nouveauté. Une occasion actuelle est une entité nouvelle, différente de toute entité au sein des « *multiples* » qu'elle unifie [...]. « *Ensemble* » [together] est un terme générique qui couvre les diverses manières spéciales dont diverses sortes d'entités sont « *ensemble* » dans toute occasion actuelle une. Ainsi « *ensemble* » présuppose les notions de « *créativité* », de « *multiples* », de « *un* », d'« *identité* » et de « *diversité* ». Le principe métaphysique ultime est l'avance de disjonction en conjonction, créant une nouvelle entité autre que les entités données en disjonction. L'entité nouvelle est à la fois l'être-ensemble des « *multiples* » qu'elle trouve, et une parmi les « *multiples* » disjoints qu'elle laisse ; c'est une entité nouvelle disjonctivement parmi les entités multiples qu'elle synthétise. Les multiples deviennent un et sont augmentés d'un [the many become one, and are increased by one] [...].

Ainsi la « *production d'un être-ensemble* [togetherness] nouveau » est la notion ultime incarnée par le terme « *concrecence* ». Ces notions ultimes de « *production de nouveauté* » et d'« *être-ensemble concret* » ne sont explicables ni en termes d'universaux plus élevés, ni en termes des composantes qui participent à la *concrecence*. L'analyse des composantes opère une abstraction par rapport à la *concrecence*. Le seul appel est à l'intuition. (PR, 21-22)

On le voit, Whitehead procède avec les plus grandes précautions. Le créateur d'axiomes est à l'œuvre, avec l'exigence d'une articu-

lation aussi générique que possible entre les termes premiers de son système, ceux que présupposent et n'expliqueront jamais les énoncés métaphysiques. À ce stade, il est donc impossible d'expliquer, car toute explication impliquera les termes premiers. Il est néanmoins possible d'accentuer, et, en l'occurrence, d'accentuer le contraste entre les multiples, mis sous le signe de la disjonction, et le un, mis sous le signe de la conjonction (être-ensemble). Qu'il s'agisse de termes premiers signifie que l'on ne demandera jamais pourquoi il y a conjonction, c'est-à-dire d'où vient que le *many* puisse devenir *one*. Ce qui devra être caractérisé est le « comment », que Whitehead rapporte directement, en tant que « relatif », au « un ». Ce qui indique bien qu'il ne peut y avoir de « comment » en général, c'est-à-dire que toute conjonction est, en tant que telle, « nouvelle ».

La créativité est le principe de la nouveauté et tous les termes premiers articulés par Whitehead ont pour vocation de donner un sens à cette définition. Ainsi, que les multiples soient caractérisés par la disjonction exclut un « en commun » (*together*) qui expliquerait l'unité de leur synthèse, de l'être-ensemble produit par l'unité nouvelle. Et que celle-ci, produite, s'ajoute aux multiples sur le mode de la disjonction exclut toute position dominante de la synthèse par rapport à ce qu'elle synthétise. Toute synthèse est « nouvelle » et tout est à recommencer chaque fois.

La nouveauté n'a donc aucun besoin d'être défendue, elle est générique. Toute production, quelle qu'elle soit, constitue au même titre que toute autre une « incarnation accidentelle » de la créativité. Les « multiples » sont devenus « un » ainsi et pas autrement, concrescence, et aucun universel plus élevé ne permettra de résorber ce « fait ». En d'autres termes, la créativité, neutre, n'a pas à être célébrée. Elle induit bien plutôt un humour assez particulier. Car sont aussi bien témoignages pour la créativité la « pensée calculante » que dénonce Heidegger en tant qu'« oubli de l'être » que sa propre remémoration méditative. La créativité est tout aussi bien affirmée par les raisonnements que Bergson condamne comme négation spatialisante de la durée que par l'intuition harmonique de cette durée.

L'humour whiteheadien est redoutable, et profondément agaçant parce qu'il annule toute dramaturgie de la pensée. Lorsque Bergson écrit par exemple que « le temps est invention ou n'est rien du tout », l'invention de cette alternative grandiose devrait être saluée en tant que nouvelle, en tant que « cri » proprement bergsonien. En revanche, la possibilité de prendre au sérieux l'alternative elle-même, ou

de lui conférer la capacité de clore le débat philosophique, est déplacée. C'est le cri lui-même qui témoigne, et qui vient s'ajouter aux termes de l'opposition qu'il articule. Ce que Bergson nomme « invention » n'est pas la créativité, mais la créativité « sous condition », les conditions qui correspondent aux catégories spécialisées que désignent ce qu'il appelle « intuition ».

Que la créativité, en tant qu'ultime, ne puisse être pensée comme telle, que nous ne puissions jamais la caractériser « en elle-même », mais toujours sous condition, que nous ne puissions la décrire que comme conditionnée, tout cela ne constitue en rien des « limites pour la pensée » au sens où le terme « limite » impliquerait une possibilité de transgression ou l'évocation de Celui pour qui ces limites n'existeraient pas. Ce qui est inconnaisable est inconnu et toute transgression constituera une autre « incarnation accidentelle » de la créativité, conditionnée par les termes qui définissent la limite qui, dans ce cas, importe. Plutôt que de limite, il convient de parler de contrainte qui oblige. La créativité comme ultime oblige le penseur à affirmer que tous les verbes utilisés, « caractériser », « avoir affaire », « décrire » supposent eux-mêmes la créativité. Dès lors qu'une situation nous importe assez pour que nous soyons tentés d'y voir un « exemple de créativité », les termes génériques « un » et « multiples » auront été spécifiés, et la pensée sera conditionnée par des catégories spécialisées, celles qui importent pour cette situation. Encore une fois, cette spécification n'est pas un écran, ne nous sépare pas d'une vérité inaccessible. Elle n'est ni source de nostalgie, ni objet de dénonciation, ni surtout instrument d'une critique à l'endroit du caractère fallacieux de toute explication : si la créativité intervenait à titre d'instrument critique, elle serait caractérisée, elle permettrait de défendre telle position contre telle autre, alors que toutes deux sont aussi bien ses accidents. En tant que contrainte, la neutralité de la créativité a donc pour premier effet de détourner de la tentation que constitue toujours pour le penseur une position qui s'affirme « neutre », qui se définit comme « non partie prenante » d'un débat qu'il pourra alors arbitrer. Dans la philosophie spéculative de Whitehead, il n'y a pas de position d'arbitrage, ou alors toute position est effectuation d'un arbitrage, et l'arbitre lui-même naît de sa prise de position.

Corrélativement, la créativité oblige à penser les conditions. Il n'y a pas, il ne peut y avoir aucune tension entre créativité et conditionnement, ni même entre nouveauté et explication, car la nouveauté est inséparable de la manière dont quelque chose s'explique par quelque chose, dont un être est conditionné par ce que Whitehead

appellera souvent son « environnement social ». Rien n'est plus étranger à Whitehead que la stratégie du « doute radical » de Descartes, qui entreprend de faire table rase de toute inférence qui pourrait être reconnue comme fictive ou mensongère, mais oublie tout ce que présuppose sa démarche elle-même, et par exemple le fait que sa décision et sa recherche présupposent à tout le moins des mots pour formuler les raisons légitimes de rejeter l'un après l'autre tout ce en quoi il s'agit de ne plus faire confiance. Le doute de Descartes requiert l'environnement social spécialisé qu'il entreprend, très créativement, de juger.

Les données à propos desquelles le sujet effectue un jugement sont elles-mêmes des composantes qui conditionnent le caractère du sujet qui effectue ce jugement. De là suit que toute présupposition générale quant au caractère du sujet de l'expérience implique aussi une présupposition générale quant à l'environnement social qui fournit la donne pour ce sujet. En d'autres termes, un type spécifique de sujet requiert un type spécifique de données dans la phase préliminaire de sa concrescence [...]. Le type spécifique des données requises pour le sujet dont on suppose qu'il juge présuppose un environnement d'un caractère social déterminé. (PR, 203)

Tu te crois libre d'interroger ce à quoi tu as affaire comme un juge demandant des comptes. Et tu en viens à te demander si les comptes que tu ne cesses de rendre avec succès renvoient à un monde dont ils expliciteraient les raisons, ou s'ils ne renvoient pas seulement à tes propres interprétations. Mais c'est toi-même qui, interprétant, te produis à partir de ce monde que tu interprètes. Et l'acte même qui te produit jugeant témoigne par lui-même de ce que les multiples disjoints que tu rassembles sous l'unité d'un jugement étaient en effet (socialement) susceptibles de faire de toi un juge.

« *C'est moi qui pose les questions* », mais en vérité c'est déjà le moi dissous du questionné qui parle à travers son bourreau. (DR, 255)

Peut-être les sciences expérimentales constituent-elles le plus dramatique exemple de cette co-création entre jugement et environnement social. C'est en référence à ces sciences que Kant a célébré comme « révolution copernicienne » la « découverte » de ce qu'il ne convenait pas d'apprendre de la nature comme auprès d'un maître, mais de la soumettre à la question à la manière d'un juge qui interroge un prévenu selon les catégories permettant d'identifier délit et délinquant.

Kant pouvait bien penser avoir stabilisé le rapport entre sujet et objet, avoir donné aux sciences leur horizon, celui d'une élucidation

monotone de la manière dont l'objet est bel et bien, encore et toujours, soumis aux catégories du sujet, mais le scientifique, pas plus que le juge ou le bourreau, ne peut empêcher son arrêt d'être repris dans de nouvelles aventures. Quels que soient les attendus du jugement, ou les prétentions qui l'accompagnent, ces attendus et ces prétentions viendront s'ajouter à la cohorte indéfiniment proliférante des multiples disponibles pour une nouvelle unification, conditionnant une nouvelle création. Les raisons mêmes qu'ils feront intervenir pour prétendre aller au-delà de la diversité apparente, vers ce qui la conditionne, conditionneront derechef l'avance créative, ajouteront à la diversité disparate qui constituera le terrain problématique pour de nouvelles synthèses.

De fait Kant fut extrêmement créatif, car il faut l'être pour faire de Galilée, prototype du scientifique ayant effectué sa révolution copernicienne, un « sujet en général ». S'il est un cas vecteur de nouveauté, c'est bien la double « production » d'un Galilée se découvrant capable de faire la différence entre fiction et énoncé scientifique, et des données d'un type nouveau (« expérimental ») qui lui confèrent cette capacité. La production de Galilée-expérimentateur et de ses données est inséparable du nouvel environnement que constitue, dès leur production, « le laboratoire expérimental », c'est-à-dire en l'occurrence le dispositif de type nouveau qui conditionne cette production, le plan incliné qui transforme la manière dont une bille roule en argument (« objectif ») à l'encontre de ce qui n'est plus alors que l'« opinion » d'Aristote. Et l'ensemble de l'aventure expérimentale de la physique, même si elle peut être mise sous le signe du « face-à-face » sans cesse renouvelé entre « le juge » et « la nature » que ce juge somme de répondre à ses questions, raconte également la fabrication des environnements sociaux de plus en plus sophistiqués que requiert ce face-à-face. Dans la physique dite des hautes énergies, le face-à-face en question a besoin d'années de préparation, il demande l'articulation minutieuse entre un nombre indéfini d'instruments, la création de langages intermédiaires entre « données » et théories, la mobilisation de centaines de chercheurs, l'invention d'arguments propres à convaincre les politiques, à passionner la population, etc. Mais le jugement le plus élémentaire, celui que réalise le pigeon lorsqu'il frappe de son bec les formes circulaires et non les autres, nécessite lui aussi un nombre indéfini et disparate de relations stabilisées, un environnement social hybride intriquant les pigeons et les psychologues entretenant de passer jugement sur les capacités du pigeon à juger.

La créativité, en tant que principe de nouveauté, ne pose aucune limite à l'explication, elle suggère seulement que l'explication n'oublie pas l'environnement social qui, tout à fois, la conditionne et conditionne ce qui se propose comme explicable. Ce qui ne signifie pas, cependant, qu'une explication soit « relative » au triste sens où le relativisme annonce l'équivalence ironique et désenchantée de toutes les explications, réputées également fictives. Car ce serait encore faire appel, pour l'annoncer impossible, à un idéal que ne peut énoncer aucun langage obligé par la créativité, et qui ne communique avec aucune expérience effective. Ce qui est inconnaisable est inconnu. « Le seul appel », conclut Whitehead, « est à l'intuition » : non à l'intuition bergsonienne, résistant aux constructions intellectuelles, mais à l'intuition construite que j'ai caractérisée comme « vol de l'expérience », un vol qui, lui aussi, exemplifie la créativité sur un mode conditionné par un « environnement social », celui que constituent le schème et les exigences de cohérence auxquelles il répond.

En l'occurrence, l'appel à l'intuition va être produit sur un mode qui contrecarre toute confusion entre la créativité comme ultime relatif au problème articulé par le schème et une quelconque figure romantique de la créativité jaillissante, spontanée, « sans raison ». Pour éviter une telle confusion, il ne suffit pas, je l'ai déjà souligné, d'affirmer que la créativité est toujours conditionnée : l'image d'un tuyau canalisant le grand flux créatif, aménageant, sur un mode passif, son activité jaillissante, resterait possible. Il faut affirmer l'impossibilité de distinguer entre conditionnement passif et production active. Et c'est cette affirmation que va faire résonner le « principe ontologique », reprenant le cri rationaliste par excellence « rien n'est sans raison ! ».

Selon le principe ontologique, il n'y a rien qui s'insinue dans le monde venant de nulle part. (PR, 244)

Le principe ontologique correspond officiellement, au sein du schème, à la dix-huitième catégorie de l'explication. Comme son nom l'indique, il ne s'agit cependant pas du tout d'une catégorie parmi d'autres, et il reçoit d'ailleurs, au cours du texte, un grand nombre de formulations distinctes, lui conférant chaque fois une pertinence autrement accentuée. La version que je viens de citer s'oppose à l'appel à une « spontanéité » venant de nulle part. C'est également ce que vise la formulation figurant dans la dix-huitième catégorie, mais elle interdit cette fois de manière plus explicite que

la créativité ou tout autre principe générique puissent être invoqués à titre de raison.

Ce principe ontologique signifie que les entités actuelles sont les seules raisons ; de telle sorte que chercher une raison, c'est chercher une ou plusieurs entités actuelles. (PR, 24)

L'entité actuelle étant toujours « cette » entité, aucune raison ne peut avoir de valeur générale. Le principe ontologique implique dès lors qu'entre explication et description il n'existe aucune différence stable, seulement des distinctions portant sur ce qui importe et sur les environnements requis par ce qui importe. Corrélativement, d'autres formulations soulignent quant à elles que ce qui doit « s'expliquer » de manière exhaustive en termes de « ses » raisons, à savoir l'actualisation, la manière dont « *the many become one* », est une « décision ».

Le principe ontologique affirme le caractère relatif de la décision, en ce que chaque décision exprime la relation de la chose actuelle à propos de laquelle la décision est prise à la chose actuelle par laquelle la décision est prise. (PR, 43)

Le principe ontologique déclare que chaque décision doit être référée à une ou à des entités actuelles car indépendamment des entités actuelles il n'y a rien, seulement une non-entité – « Le reste est silence. » (PR, 43)

En tant que « catégorie de l'explication » le principe ontologique peut sembler concerner « notre » recherche de raisons, nous demander de ne pas nous référer à des généralités, à des abstractions, à quoi que ce soit qui prétende transcender « ce » monde, ou du moins de ne pas le faire sans savoir qu'en aucun cas nous n'irons ainsi « au-delà des apparences empiriques ». Le principe ontologique revêt donc une portée « épistémologique » exigeant que toute explication s'exhibe témoignage pour la créativité et, dans cette mesure, contingente, accidentelle, proprement « démocratique », puisque aucune explication ne peut, de par ce principe, se revendiquer d'une instance de justification plus haute que ce qui fait une différence pour elle, ce qui importe pour elle. Mais, lorsqu'il s'agit de « décision », le principe prend une portée effectivement ontologique, et une portée qui prive le cri rationaliste « rien n'est sans raison » de tout pouvoir, de toute possibilité de mettre en communication « raison » et « soumission à une déduction ». Tout a une raison, mais tout est également décision. Usuellement, la rationalité est célébrée, ou critiquée, parce qu'elle entend soumettre ce qui se produit à des raisons. Whitehead

est pleinement rationaliste, mais il fait passer cette rationalité à la limite, et lui fait donc changer de nature.

Cependant, pour que raison et soumission divorcent, il ne suffit pas que divorcent raison et généralité, comme le montre l'opération leibnizienne : le divorce entre raison et généralité n'a pas empêché Leibniz d'invoquer un Dieu qui fasse converger raison et explication. En revanche, le divorce sera effectif si, parmi les raisons qui font être un être, figure la décision de cet être lui-même. Parmi les entités actuelles auxquelles réfère le principe ontologique figure l'entité actuelle qui « se décide » : ainsi, et pas autrement.

Le principe ontologique peut être exprimé ainsi : tout être-ensemble réel est un être-ensemble dans la constitution formelle d'une actualisation. (PR, 32)

Si « raison », pour Whitehead, ne communique pas avec « soumission », la mise en communication entre « raison » et « détermination » est, en revanche, définitionnelle. Un être se détermine en déterminant ses raisons, telle est la signification de ce que Whitehead appelle « constitution formelle d'une actualisation ». Alors que la notion de soumission impliquerait que les « raisons » ont en elles-mêmes le pouvoir de déterminer ce dont elles seront raison, ce pouvoir, selon le principe ontologique, doit lui-même avoir une raison : c'est seulement dans le processus de constitution de l'entité dont elles seront raisons que les raisons sont articulées, « mises ensemble », sur un mode qui leur confère à chacune tel pouvoir déterminé.

Que l'on pense par exemple à la décision d'un juge : cette décision doit être fondée sur des attendus multiples, et pourtant le juge est tout sauf soumis, car c'est la décision elle-même qui a réuni ces attendus et les a présentés sur un mode qui fait du jugement leur conséquence. La décision du juge n'en est pas arbitraire pour autant. Elle est « conditionnée », mais c'est le jugement lui-même qui détermine la relation entre la décision et ce qui la conditionne. Whitehead peut donc accepter que tout a une raison, que rien ne se produit sans raison, que rien « ne vient de nulle part », mais en précisant que, bien sûr, rien n'est raison indépendamment de la manière dont une décision la produit en tant que raison de cette décision, de cette actualisation.

Toute décision s'explique donc par ses raisons, et c'est en tant que telle qu'elle exemplifie la créativité, la manière dont « *the many become one* ». La créativité n'a dès lors rien à voir avec une forme de « supplément d'âme », d'« évaluation subjective » de ce qui serait

donné, ajoutant sa touche d'originalité à ce qui, déjà, tient ensemble. Elle est présupposée par le « tenir ensemble » lui-même. Rien ne tient ensemble indépendamment d'une décision, chaque fois rejouée quant au « comment », quant à la manière dont cela tiendra ensemble.

Le principe ontologique va mettre le pôle rationaliste du système de Whitehead sous une contrainte qui lui interdit toute facilité, tout court-circuit vers la transcendance de ce qui pourrait se revendiquer indubitable, allant de soi, tenant par soi, hors risque, hors aventure. Il va exiger des raisons tout en interdisant de conférer aux raisons la moindre autorité. Si tu cherches une raison, tu cherches un élément actuel qui conditionne la créativité, mais n'oublie pas que la manière même dont cet élément conditionne la créativité affirme tout aussi bien cette créativité, car c'est la décision par laquelle ce qui s'est produit « un » a produit ses raisons qui a déterminé le rôle effectif pris par ce conditionnement.

En ce sens, une occasion actuelle est causa sui. (PR, 86)

Ni la créativité comme ultime ni le principe ontologique n'ont pris leur pleine portée indépendamment du processus d'écriture de *Process and Reality*. Le lecteur futé qui n'a pas oublié la « mise en ordre divine », élément stable conditionnant la créativité, aura déjà pu comprendre que ce processus de détermination a dû impliquer la question de Dieu : si le principe ontologique doit prendre sa pleine portée, il faudra que Dieu compte parmi les entités actuelles « qui sont les seules raisons », sans quoi il sera métaphysiquement inutile. Qui plus est, comme toutes les autres entités, Dieu devra « faire une différence » sans avoir le pouvoir de définir la différence qu'il fera. En fait, dans l'aventure conceptuelle qu'a constituée l'écriture de *Process and Reality*, le principe ontologique est inséparable de la construction du concept de Dieu, jusqu'à la décision finale où Whitehead proposera une expérience divine qui serait, à sa manière, « conséquence » des décisions constitutives des (autres) entités actuelles. Nous y viendrons, mais soulignons déjà que, sans cette décision, une éventuelle « mise en ordre divine » aurait constitué une infraction au principe ontologique. Afin de ne pas correspondre à une forme d'« être-ensemble » transcendante, il fallait que cette mise en ordre ait pour raison les autres entités actuelles, c'est-à-dire que ces entités deviennent raisons pour Dieu. Mais cela n'est possible que si Dieu lui-même devient en les produisant comme « ses » raisons.

Peut-être pouvons-nous imaginer Whitehead au moment où il vient de concevoir cette innovation philosophico-théologique majeure. Il ne voulait pas, et cela est une constante de sa position, d'un Dieu

créateur. D'autre part, au moment où il avait décidé de faire de la créativité l'« ultime » affirmé par son système, il avait déjà dû abandonner une possibilité envisagée en 1926, dans *Religion in the Making*, celle d'un Dieu « principe », ou « entité idéale », ou « élément formatif », c'est-à-dire une instance dépourvue d'individualité, un simple nom pour un aspect de l'avance créative du monde. En effet, dès lors que la créativité est l'ultime, aucun de ses aspects ne peut plus être nommé, c'est-à-dire privilégié. Dieu ne peut plus être un principe, et, si Whitehead en a besoin, il devra, comme tout le reste, être conçu comme « accident de la créativité ».

Whitehead avait donc abouti à l'hypothèse, qui subsiste dans bien des pages de *Process and Reality*, que Dieu pourrait être actuel et non temporel, requis en tant que « raison » pour l'actualisation de possibles nouveaux, et identifié à l'envisagement éternel de toutes les possibilités idéales. Mais, soudain, il décide de franchir le pas.

Dieu et le Monde sont, l'un par rapport à l'autre, dans la situation d'éléments opposés qui se requièrent l'un l'autre. Dieu est la fondation infinie de toute mentalité, l'unité d'une vision cherchant la multiplicité physique. Le Monde est la multiplicité des actualités finies cherchant l'unité qui les parachève. Ni Dieu ni le Monde n'atteignent un accomplissement statique. Tous deux sont sous l'emprise du fondement métaphysique ultime, l'avance créative vers la nouveauté. (PR, 348-349)

Résonne ici le cri même de la cohérence. Rétroactivement – car c'est toujours rétroactivement qu'une position est sentie comme incohérente –, le Dieu non temporel qui vient de disparaître peut bel et bien être diagnostiqué comme solution-coup de force ou réponse *ad hoc*, c'est-à-dire n'ayant d'autre rôle que de répondre à une difficulté. Car il n'avait d'autre « raison » que de remédier à l'affrontement entre deux types de raisons, celles que désigne le principe ontologique et qui se réfèrent à l'actualité de décisions déjà prises, « objectivement immortelles », et celles qui impliquent une référence au possible, sans laquelle jamais notre expérience ne pourra être interprétée de manière adéquate, seulement réduite – même si, selon Spinoza, cette réduction est le chemin de la sagesse. Or, la cohérence se soucie peu de la sagesse, mais elle demande la présupposition réciproque : si nous avons besoin de Dieu, il doit avoir besoin de nous. La « décision » de doter Dieu d'une nature conséquente marquera donc le passage du postulat volontariste à l'articulation positive des raisons : l'affrontement devient présupposition réciproque.

Dieu ne peut pas plus être conçu indépendamment du Monde que le Monde ne peut être conçu indépendamment de lui. Moment de décision proprement whiteheadien, moment de perplexité aussi : va-t-il falloir tout réécrire ?

Dans la discussion qui suit, « entité actuelle » sera entendu au sens d'entité actuelle conditionnée appartenant au monde temporel, sauf si Dieu est explicitement inclus dans la discussion. Le terme « occasion actuelle » exclura toujours Dieu. (PR, 88)

Cet « avertissement » conclut brutalement une discussion (insérée tardivement) du fonctionnement divin. Il constitue probablement, dans l'histoire de la littérature philosophique, le signal le plus discret qui ait jamais été émis pour un bouleversement conceptuel majeur. Whitehead refusait de s'ennuyer, et a sans doute renoncé à vérifier chaque occurrence du terme « entité actuelle ». Car certaines, désormais, peuvent porter aussi bien sur Dieu que sur les occasions actuelles puisque Dieu n'est plus seulement un accident non temporel de la créativité mais, comme toutes les autres entités, une « créature de la créativité ». Plutôt que de procéder à un tri exhaustif, Whitehead s'est donc borné, là où c'était important, à signaler explicitement que Dieu est inclus dans l'énoncé. Dans les autres cas, « par défaut », il vaut mieux que le lecteur pense seulement aux entités qui appartiennent au « monde temporel ».

C'est seulement dans la cinquième partie de *Process and Reality* que Whitehead déployera librement, poétiquement, quasi prophétiquement, ce qu'a fait de lui sa propre création. Nous y viendrons, il s'agissait ici, d'abord et avant tout, de signaler un exemple spectaculaire de création opérée sous la double contrainte du principe ontologique et de l'appétit de cohérence. Faire de Dieu une créature peut constituer pour la théologie une idée révolutionnaire. Cette mutation s'impose ici comme conséquence du régime de fonctionnement spéculatif whiteheadien. C'est pourquoi il est possible de comprendre pourquoi Whitehead n'a pas monté en épingle cette innovation. On peut bien plutôt imaginer un Whitehead perplexe, se demandant s'il va devoir, chaque fois qu'apparaît dans une strate du texte datant du temps où Dieu était « accident non temporel », intervenir et corriger, et se décidant selon cette formule du Bartleby de Melville, célébrée par Deleuze : « *I would prefer not to.* »

Chaque original est une puissante Figure solitaire qui déborde toute forme explicable : il lance des traits d'expression flamboyants, qui marquent l'entêtement d'une pensée sans image, d'une question sans réponse, d'une logique extrême et sans rationalité. Figures de

vie et de savoir, ils savent quelque chose d'inexprimable, ils vivent quelque chose d'insondable. Ils n'ont rien de général, et ne sont pas particuliers : ils échappent à la connaissance, ils défient la psychologie. Même les mots qu'ils prononcent débordent les lois générales de la langue (« les présupposés »), autant que les simples particularités de la parole, puisqu'ils sont comme les vestiges ou les projections d'une langue originale unique, première, et portent tout le langage à la limite du silence et de la musique. Bartleby n'a rien de particulier, rien de général non plus, c'est un Original. (CC, 106)

Jamais un original ne se veut original, à moins de sombrer dans la mascarade des conflits cédipiens. Jamais un créateur ne devrait se vouloir « créatif », c'est une tristesse d'avoir parfois à le rappeler. Et probablement jamais Whitehead-qui-refusait-de-s'ennuyer, mais qui, chaque fois qu'il tentait de s'expliquer, faisait repartir en un point quelconque de l'explication la prolifération des « oui mais » et des « mais alors », n'a voulu « défier la psychologie » ou imposer à son lecteur l'effroi d'une expérience insondable. S'il n'a pas jugé important, ni même peut-être désirable, de prendre son lecteur par la main, c'est probablement parce que ce qu'il voulait d'abord communiquer était le contraste entre ce qui « peut » être communiqué et ce que le langage spéculatif, parce qu'il doit produire les généralités dont fait l'économie tout langage spécialisé, « doit » communiquer : l'impossibilité de jamais pouvoir définir ce qu'on « veut dire ».

La difficulté est que chaque proposition se réfère à un univers qui exhibe un caractère métaphysique systématique général. Indépendamment de cet hors-champ, les entités séparées qui entrent dans la proposition, et la proposition comme telle, n'ont pas de caractère déterminé. Rien n'a été défini car chaque entité définie exige un univers systématique qui lui confère le statut qu'elle requiert. Ainsi, chaque proposition qui propose un fait doit, si elle est analysée complètement, proposer le caractère général de l'univers requis par ce fait. (PR, 11)

Il appartient aux propositions spéculatives de « faire sentir » ce qui, de fait, est une généralité, portant sur toute proposition : il leur appartient de ne pas proposer un fait, une opinion, un état de choses, voire une vision du monde, mais l'univers requis par la pensée elle-même produisant cette proposition, un univers dont le caractère général systématique n'est autre que l'expérience même de la pensée en tant que « bond », producteur à la fois du penseur et de ce qu'il s'agit de penser. Les propositions spéculatives ne désignent pas un

monde qui leur préexisterait, elles font bien plutôt exister ce que Deleuze et Guattari appelaient « image de la pensée », au sens où celle-ci coïncide avec une pensée « sans image », c'est-à-dire sans point d'arrêt faisant communiquer de manière satisfaisante les mots et les choses. Non plus pensée de quelqu'un à propos de quelque chose mais pensée s'expérimentant comme anonyme, comme produite par ce qu'elle produit dans le mouvement même où elle le produit.

Une « image de la pensée », selon Deleuze et Guattari, ne se décrit pas, elle se produit dans le mouvement même où la pensée excède les images qui la fixent, pour devenir elle-même production-sensation, « machine abstraite » productrice des concepts qui peuplent ce qui, en lui-même, n'est ni pensé ni pensable, le « plan d'immanence ».

Le plan est comme un désert que les concepts peuplent sans le partager. Ce sont les concepts mêmes qui sont les seules régions du plan, mais c'est le plan qui est l'unique tenant des concepts. Le plan n'a pas d'autres régions que les tribus qui le peuplent et s'y déplacent. C'est le plan qui assure le raccordement des concepts, avec des connexions toujours croissantes, et ce sont les concepts qui assurent le peuplement du plan sur une courbure toujours renouvelée, toujours variable.

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... [...] L'image de la pensée implique une sévère répartition du fait et du droit : ce qui revient à la pensée comme telle doit être séparé des accidents qui renvoient au cerveau, ou aux opinions historiques. (QPh, 39-40)

« Créativité » serait donc un nom whiteheadien pour ce que Deleuze et Guattari appellent « plan d'immanence », et un événement aussi important, apparemment, qu'une mutation radicale du concept de Dieu n'est, sur ce plan, qu'un nouveau raccordement, dont Whitehead n'est pas l'auteur mais l'opérateur, qui ne partage pas son écriture entre un avant et un après mais impose seulement le surgissement de nouveaux plis dans la courbure toujours variable d'un chapitre, d'un paragraphe, voire d'une phrase. Alors que le texte se peuple d'insertions, la pensée perd la certitude de ses images pour expérimenter ce que signifie penser.

Si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à

d'autres mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non conceptuelle. (QPh, 43)

Le plan d'imméritance désigne l'impératif, ce qui insiste, exige d'être pensé par le philosophe, mais dont le philosophe n'est, en aucune façon, le créateur. C'est bien plutôt ce qui, parfois, fait du philosophe un créateur. Le plan ne commande pas les concepts, il ne les raccorde pas sans que ceux-ci ne fassent varier sa courbure. C'est pourquoi le nom qui convient au plan d'imméritance qui hante la pensée d'un philosophe peut muter. Ce n'est pas que ce qui le hante ait « changé », comme on change d'avis, c'est bien plutôt que la zone de raccord qui constituait le site pour ce nom s'est brutalement invaginée, imposant de nouvelles opérations de raccordement, faisant surgir d'autres accentuations de ce qui insiste. Ainsi, il est possible d'affirmer qu'« organisme » fut le premier nom pour le plan d'imméritance whiteheadien. Il désigne le moment où « ce qui revient à la pensée » peut se dire « faire confiance ». L'organisme est inséparable du diagnostic de l'époque moderne, en tant qu'elle est en train de passer, et il opère bel et bien une nouvelle répartition du fait et du droit. La confiance est inséparable de la pensée en tant que telle, elle ne renvoie pas à une opinion, historique ou subjective. Et elle ne sera jamais réductible à un trait qui pourrait ou non appartenir à un être cérébralement capable de pensée : le cerveau n'expliquera jamais la confiance car toute explication, par le cerveau ou par autre chose, manifeste d'abord en droit la confiance de ceux qui ont entrepris d'expliquer. La confiance peut être tuée par les mots qui disqualifient, par les opinions dominantes, par les accidents de la vie, mais elle n'est pas, elle-même, accidentelle. La confiance est du côté du « droit », de ce que presuppose toute explication quant à son manque éventuel.

L'organisme est une manière de dire cette confiance parce qu'il conjugue existence et réussite. Rien n'est « n'importe quoi », secondaire, épiphénomène, superstructure, anecdotique par rapport à quelque chose de plus général. Tout ce qui existe, au sens où nous pouvons entreprendre de le décrire, voire de l'expliquer, a d'abord, avant toute explication, réussi à exister. Notre confiance exhibe la réussite à laquelle nous devons notre existence d'êtres pensants, réussite que rien ne garantit, qui a le caractère d'un pari, mais d'un pari sans au-delà à partir duquel il pourrait être disséqué. L'organisme dit la tâche de la pensée : non pas juger mais apprendre à apprécier.

Et c'est peut-être parce que c'est l'organisme qui a fait de lui un philosophe créateur que Whitehead continuera, dans les premières

strates de l'écriture de *Process and Reality*, à baptiser sa philosophie « philosophie de l'organisme ». Mais les concepts qui, depuis avril 1925, sont venus peupler le plan ont produit ce que la répartition entre fait et droit qui a nom « organisme » ne pouvait réaliser. Le plan a pris une nouvelle et très curieuse courbure. Il faut désormais que la répartition entre fait et droit soit dans l'impossibilité de communiquer avec un jugement, même si celui-ci affirme seulement le pari du « faire confiance ». Il faut que le mouvement spéculatif renvoie tout droit à un accident de la créativité et célèbre chaque fait à partir de tout ce qu'il implique, du conditionnement de la créativité pour lequel il témoigne.

Rétroactivement, l'organisme ne pouvait être pensé indépendamment de l'univers qu'il requérait, mais qu'il requérait sur un mode seulement implicatif, incapable de s'expliquer. Il a habité la pensée d'un éducateur mis à l'aventure par les jeunes âmes assoiffées dont l'école menace de faire des professionnels. Seules importent alors les « bonnes habitudes » à prendre, celles qui permettront de résister aux abstractions mortes issues des disciplines. Mais Whitehead ne pouvait décrire en termes d'habitudes son âme à lui, qui entreprenait d'éveiller l'habitude de la jouissance esthétique dans l'âme de ses étudiants. Il ne pouvait non plus appréhender ces âmes en devenir dans les termes où il leur apprenait à appréhender les valeurs vivantes, limitées et intolérantes, que réussit à perpétuer une usine. Il pouvait seulement leur faire confiance, et leur apprendre à faire confiance, à oser le saut dont l'organisme ne dit pas la possibilité. Bref, Whitehead, pour qui l'éducation était une aventure, ne pouvait pas plus se décrire lui-même dans les termes de son projet éducatif qu'Épiménide le Crétos ne pouvait se ranger dans l'ensemble des Crétos menteurs qu'il définissait. La question de l'éducation était ce qu'impliquait l'organisme, mais l'organisme ne pouvait expliquer ce que signifie « éduquer ».

Chez Whitehead, jamais « habitude » ne prendra pourtant de sens péjoratif. La critique à adresser au professionnel ne doit surtout pas être confondue avec une critique des habitudes. Et si l'organisme, parce que son inspiration est biologique et propose le « garder prise » comme enjeu, est inadéquat, c'est parce qu'il ne laisse d'autre alternative face aux habitudes professionnelles que le projet de leur faire « perdre prise », ce qui est certainement tout à fait tentant mais somme toute catastrophique, car c'est bien ce que pense le professionnel : s'il « lâche » ses abstractions, il est perdu. Mais les « applications » auxquelles en appelle le schème spéculatif sont, encore et

toujours, question d'habitudes à prendre. La différence est que ces habitudes exhibent une confiance qui n'est plus celle d'un éducateur mais qui, peut-être, est celle d'un participant à l'aventure des mathématiques, où s'est cultivé en tant que tel l'art d'une imagination obligée par la cohérence.

En l'occurrence, *Process and Reality* demande, sur le mode mineur d'une habitude (originale) à prendre, ce que Deleuze et Guattari décrivent sur un mode quelque peu sidérant.

La pensée revendique « seulement » le mouvement qui peut être porté à l'infini. [...] Ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller et retour, parce qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi [...]. Ce n'est pas une fusion toutefois, c'est une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être. Quand bondit la pensée de Thalès, c'est comme eau qu'elle revient. Quand la pensée d'Héraclite se fait polémos, c'est le feu qui revient sur elle. [...] Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis et comme Nous. C'est pourquoi il y a toujours beaucoup de mouvements infinis pris les uns dans les autres, pliés les uns dans les autres, dans la mesure où le retour de l'un en relance un autre instantanément, de telle façon que le plan d'immanence ne cesse de se tisser, gigantesque navette. (QPh, 40-41)

Chaque concept appelle à un bond de l'imagination, mais aucun n'est privilégié, aucun ne peut être suscité ou vécu sans que surgissent d'autres mouvements, dont chacun peut être au départ et/ou à l'arrivée. Tout point de départ est quelconque, tout point d'arrivée est point d'étape, seul compte le tissage incessant, entre les deux faces que, se tissant, ce mouvement fait exister : Pensée et Nature, Nous et Physis. Il appartient peut-être à Whitehead d'avoir fait de la réversibilité, de l'échange immédiat, perpétuel, instantané, entre ce que vise la pensée et son retour sur soi, son devenir « matière à pensée », cela même qu'il s'agit d'habiter, dont il s'agit d'acquérir l'habitude... en appliquant le schème. Le double pari d'une transformation des sciences de la nature et des visées de l'éducation n'a donc pas disparu mais constitue un point de départ, ou alors un point d'arrivée, parmi d'autres, pour un mouvement qui fera exister en même temps une « Physis » où la pensée importe, et une « Pensée » qui n'appartient plus au penseur.

La doctrine ancienne selon laquelle « nul ne traverse deux fois la même rivière » est généralisée. Aucun penseur ne pense deux fois. (PR, 29)

Contraction et dilatation simultanées : si aucun penseur ne pense deux fois, les deux faces que nous appelons *Noûs* ou *Physis* sont requises pour penser une pensée. Dieu et le Monde, tous deux sous l'emprise de la gigantesque navette de l'avance créative.

Peut-on cependant habiter une pensée en bande de Möbius, dont on ne peut explorer une face sans se retrouver sur l'autre ? Peut-on vivre dans le monde d'Escher, où deux mains s'entre-dessinent ? Humour anglo-saxon : c'est une habitude à prendre, il suffit de ne pas se laisser piéger par le paradoxe de la pensée se pensant. Car ce paradoxe, induisant l'expérience d'une mise en abyme vertigineuse, inhabitable, ne signale pas du tout une limite de la pensée se heurtant à elle-même, mais tient à une abstraction inadéquate, celle d'une réflexion qui prétend se saisir de ses propres conditions. Que mon parcours me ramène à l'autre face, qu'il présupposait sans pouvoir y accéder, que ma main dessine ce qui la dessine, ne sont vertigineux que pour le tiers que j'ai fait intervenir en sourdine : celui qui contemple les faces opposées de la bande de Möbius, ou voit ces deux mains dont chacune dessine ce qui la dessine. Il n'y a pas de tiers dans le système de Whitehead, il n'y a que parcours, mouvements ou gestes. Et l'expérimentation pensante sur la pensée correspond encore et toujours à cette question pragmatique : quelle différence d'expérience pourra être produite, quel nouveau régime d'habitude pourra être expérimenté si, par principe, j'affirme que tout ce qui revient à la pensée, tous les droits qu'elle revendique, tous les espoirs qu'elle nourrit, sont autant de témoignages pour la réalité qui est son problème, autant de réquisits pour la construction de la solution à ce problème ?

Qu'il s'agisse, encore et toujours, d'habitudes à prendre est très important. Le fait que Whitehead ne désigne pas les habitudes comme ce contre quoi il s'agit de lutter le situe en dehors d'une lignée vaste et séduisante de penseurs, qui réunit des chrétiens comme Péguy et des athées comme Nietzsche, identifiant tous l'habitude avec une forme de surdité à ce qui importe. « J'ai frappé et vous ne m'avez pas entendu », cette parole évangélique traverse les âges et porte Péguy à préférer le plus monstrueux des pécheurs au bourgeois tranquille. Mais le refus de mettre la vie humaine sous le signe d'un appel subversif, quasi intolérable, à ce qui excède toute habitude, de faire coïncider vérité et scandale, sépare tout aussi bien

Whitehead de Deleuze, et cela quelles que soient leurs affinités. L'image de la pensée whiteheadienne n'est pas l'image de la pensée deleuzienne : Whitehead a écrit un « essai de cosmologie » alors que Deleuze et Guattari invoquent une « chaosmologie ». Cette différence, qui n'est pas une opposition, se répercute en autant de thèmes que l'on voudra. Et d'abord celui qui célèbre les risques pris par les créateurs.

La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongions dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts. (QPh, 190)

Whitehead, sans doute, aurait eu un léger sourire : il aurait glissé que, comme si souvent en philosophie, la proposition est légèrement exagérée. Il aurait fait tranquillement le compte de tout ce que les créateurs affrontant le chaos tiennent pour acquis, tout ce qui conditionne leurs risques : l'endurance propre aux régularités électromagnétiques, aux molécules, au métabolisme cellulaire, et au corps enfin, dont le tenir ensemble, même s'il est porté à certaines limites (se faire un « corps plein sans organes », pour Deleuze et Guattari), doit conserver un ensemble assez respectable d'habitudes cruciales... Sans oublier l'ensemble des propositions et la discipline même équiperant le créateur qui plonge mais n'est pas englouti, c'est-à-dire qui sait que ce qui lui arrive est « important », et qu'il est susceptible de revenir... fût-ce du pays des morts.

Le compte whiteheadien n'aurait rien d'ironique, et n'annulerait en rien le risque du créateur. Il le répéterait sur un mode mineur, tout simplement, célébrant la réussite d'un risque relatif, toujours relatif, et d'une relativité dénuée de toute nostalgie par rapport à un quelconque absolu. Nous n'avons jamais affaire à la créativité que sous condition.

Dans le cosmos whiteheadien le risque est partout, et tout ce qui existe est venu à l'existence en accointance avec le chaos. Ce n'est donc pas que le chaos, qu'il appelle « les multiples », répugne à Whitehead. C'est seulement que ce chaos ne l'intéresse pas en tant que tel, et que ne l'intéresse surtout pas la lutte contre l'opinion ou le sens commun, accusés de nous protéger frileusement du chaos. Car l'accointance, alors, menace d'autoriser un « juge » à l'encontre de ceux dont l'opinion affirme la confiance. La créativité, alors, devient otage d'une catégorie plus spécialisée, et assez inquiétante, donnant son importance à la possibilité, pour la création, de disqua-

lifier ce que pourtant elle requiert. Whitehead, mathématicien, ne peut accepter cette disqualification : le risque couru par le mathématicien novateur est relatif à des constructions impliquant l'ensemble de l'histoire des mathématiques, et sa création requiert cette histoire alors même qu'elle peut se présenter comme rupture.

De même que nous n'avons jamais affaire à la créativité que sous condition, le créateur, au sens de Whitehead, ne prend jamais de risques que relatifs. Mais « l'équipement » de celui qui, trois fois vainqueur, a pu traverser l'Achéron, c'est-à-dire le caractère tout relatif de l'Achéron traversé, ne diminue en rien l'aventure. Il rappelle simplement tout ce que requièrent tant cet Achéron-là, et sa traversée, que le vainqueur, tout ce dont l'endurance était nécessaire et présupposée pour que l'aventure de la traversée soit possible, ou même concevable. Pour Whitehead, la question n'est pas de faire table rase, d'affronter le chaos en prise directe, mais de devenir aux interstices, en faisant interstice. Les habitudes à prendre sont, par rapport aux habitudes professionnelles, comme un mur de pierres sèches par rapport à un mur bétonné. Défini à partir des interstices où poussent les herbes folles qui le disloqueront, l'agencement entre deux pierres peut bien changer de signification. Celui à qui importe la dislocation des pierres peut bien être tenté de faire abstraction de ce que, sans les pierres, la terre où poussent les herbes n'aurait pas tenu : le pari de Whitehead est de l'inciter à célébrer ensemble et les pierres obstinées et l'interstice désormais vibrant qui les transforme en conditions.

Et donc Whitehead évitera tous les mots susceptibles de disqualifier le type d'ordre présupposé par l'opinion. La charge de mépris de ces mots, l'absence d'humour et l'héroïsme quelque peu déplacé qu'ils suggèrent, n'ajoutent rien au risque pris par le penseur, du moment qu'il s'agit de *ce* penseur qui, à *cet* instant, produit *cette* proposition qui fait de *cette* opinion ce dont il s'agit d'expérimenter l'abandon. Mais ils risquent de faire insulte au « *cosmos* », au peuple immense et hétéroclite des « *opinions* » qui endurent dans des rapports enchevêtrés et précaires de « *confiance* », ou de présupposition réciproque.

Cosmos et non *chaosmos*. Afin d'éclairer ce contraste, peut-être faut-il en appeler à la différence « géophilosophique » entre penseurs anglais et français. Le risque de la folie appartient à l'image deleuzienne de la pensée. Le créateur risque la folie, ce qui l'oppose à la respectable opinion bourgeoise. Mais il est beaucoup plus difficile d'être fou dans la bonne société anglaise. Même celui qui se prend

pour un coq, ou une musaraigne, sera aimablement accueilli comme excentrique, doté de curieuses habitudes. Un « original ». Il y a peut-être là de quoi devenir fou pour un Français, lui donner envie de casser, de briser, de détruire : n'importe quoi afin d'effacer cette « endurance sociale », cette souplesse d'articulation. Et il le peut de fait assez facilement, car l'endurance aimable a, en l'occurrence, des limites vite atteintes. L'atteinte de ces limites ne se dit cependant pas folie, mais « faute de goût », désignant notamment une transformation de l'habitude curieuse en production de soi exhibant le projet de mettre à l'épreuve la patience de l'environnement.

Les habitudes anglaises peuvent susciter une claustrophobie française – impossibilité de s'échapper, de faire abstraction, d'affronter un véritable dehors. Elles correspondent à l'épreuve propre à l'humour, art du mode mineur qui demande seulement à l'excentrique de ne pas exagérer dans son originalité, de ne pas redoubler ses habitudes curieuses de la volonté parasite de détruire le monde commun.

Et, bien entendu, le monde commun lui-même est différent, comme aussi le « sens commun » ou « consensus ». La disjonction si française du « ou bien... ou bien » – ou bien tu penses comme nous, ou bien tu es exclu – est une proposition qui défie le « sens commun » anglais, où se cultivent la pluralité, l'articulation souple des conjonctions labiles. Tu peux te vivre coq, et être en tant que tel membre de ce club, du moment que tu es un coq bien élevé..., du moment que tu ne te prends pas pour le coq-Némésis signifiant la destruction de l'humanité, ou du club.

La folie, la destruction du consensus, la terrible et sombre vérité du chaos dont tente de se défendre l'opinion n'appartiennent donc pas à l'image de la pensée whiteheadienne. Que « je » soit « un autre » ne fera pas vibrer, dans sa proximité à la folie, la pensée de celui pour qui la proposition « aucun penseur ne pense deux fois » est parfaitement habitable, pour qui le « je » est une intéressante habitude, un ingrédient du lien sans cesse recréé par chaque acte de pensée, par chaque répartition produite entre le penseur et ce qu'il pense.

Corrélativement, c'est moins le problème du risque que l'importance du fait que l'on puisse « revenir du pays des morts » qui s'imposera comme ce qui oblige à penser. Ce qui importe est moins l'errance d'une âme – ce sont des choses qui arrivent – que le fait que partout, au sein de toutes les populations humaines qui ont su endurer, on cultive des pratiques de guérison adressées aux âmes errantes. Ce qui importe n'est pas qu'un mathématicien comme Cantor ait pu « devenir fou », c'est que, contrairement à Cantor, d'autres

mathématiciens ont pu trouver dans leur communauté ceux qui ont accepté d'habiter les possibles nouveaux qu'ils rapportaient. La solitude et l'incompréhension ne sont pas plus l'apanage du fou que du « grand homme », mais de déplorables échecs. Ce qui importe n'est pas l'opposition entre échappée et engluement, car la manière dont un risque peut être ralenti, mis en trame, inscrit doit se dire tout aussi bien « infection » par ce risque de ce qui ralentit, de ce qui produit les fils de la mise en trame ou de ce qui aménage l'inscription. La réussite de la nouveauté est, tout aussi bien, récupération. Et c'est cette réussite sans gloire qui demande un « *cosmos* », une créativité conditionnée, entre autres, par la « mise en ordre divine ».

Chaque tâche de création est un effort social qui met à contribution la totalité de l'univers. Chaque actualisation nouvelle est un participant nouveau, qui ajoute une nouvelle condition. Chaque nouvelle condition peut être absorbée en un accomplissement de plus grande portée. Mais chaque condition est exclusive, intolérante à ce qui diffère, sauf si elle se trouve dans un réseau de conditions qui transforment en contrastes ce qu'elle définit comme exclu. Une nouvelle actualisation peut apparaître dans la mauvaise société, une société au sein de laquelle ses prétentions à l'efficacité agiront d'abord en tant qu'inhibitions. Il s'agit alors, encore et toujours, que le fonctionnement créatif s'attelle laborieusement à l'époque de créations nouvelles qui lèvera l'inhibition. Insister pour naître à un mauvais moment est l'astuce du mal. Ce qui signifie que le fait nouveau peut faire régresser, inhiber, retarder. Mais l'avancée, lorsqu'elle se produira, sera plus riche de contenu, dotée de conditions plus nombreuses, et plus stables. Car l'efficacité objective d'une entité actuelle n'a le pouvoir d'inhiber qu'en raison de l'alternative que constitue sa contribution positive. (PR, 223)

Le lecteur est maintenant prévenu. Si, comme le Belzébuth mis en scène par Leibniz dans *Confessio philosophi*, dont la rage se déchaîne à l'offre de salut, il est fasciné par la pureté du refus et méprise les compromis, s'il déplore que les exigences radicales de toute position nouvelle se monnaient progressivement en contrastes enrichissant ce qu'il s'agissait de subvertir, s'il ne peut comprendre que le plus « non platonicien » des philosophes se soit situé lui-même comme « note en bas de page » au texte de Platon... qu'il referme ce livre. Jamais il n'y verra célébré le pouvoir d'une vérité qui se vérifie par la destruction de faux prétendants. Il n'y trouvera donc que déceptions et raisons de mépris.

Les risques de l'interprétation spéculative

La philosophie ne prend pas l'initiative d'interpréter. Sa recherche d'un schème rationaliste est la recherche de critiques plus adéquates, et de justifications plus adéquates, pour les interprétations que nous utilisons, que nous le voulions ou non [...]. La méthode de l'interprétation rationnelle est le produit du caractère capricieusement vague de la conscience. Des éléments qui brillent de manière immédiatement distincte en certaines circonstances se dérobent en d'autres dans la pénombre, et en d'autres encore dans l'obscurité la plus impénétrable. Et pourtant toutes les occasions se proclament actualisations à l'intérieur du flux d'un monde solidaire, exigeant une unité d'interprétation. La philosophie est l'auto-correction par la conscience de son propre excès initial de subjectivité. (PR, 14-15)

La philosophie spéculative doit viser la neutralité non pas au sens où l'on associe, dans les sciences expérimentales, neutralité, objectivité et rationalité, mais en tant qu'obligation pratique immanente la vouant à l'interprétation la plus risquée. Tout énoncé qui se donne comme « neutre », au sens scientifique d'autorisé par un état de choses, est, dans cette perspective, non seulement éminemment sélectif, mais spécifiquement partial. La clarté de la référence ne se détache pas seulement de l'obscurité mais traduit aussi l'excès de subjectivité qui porte à nier cette obscurité. Lorsque le sujet fait face à l'objet, lorsqu'il se définit comme pure intentionnalité par exemple, il fait taire avec passion, violence, parti pris purificateur, l'ensemble confus de ce que Leibniz appelait « petites perceptions », indéfinissables mais aussi inséparables de la perception distincte que le tissu du pli qui le qualifie.

Corrélativement, la neutralité visée par la philosophie spéculative témoigne pour un cosmos dans la mesure même où, de par son entreprise, elle suppose la possibilité, pour la conscience, d'affirmer à la fois l'obscur et le distinct, le tissu et ses plis remarquables. Et son échec serait de susciter le scandale, le refus qui ratifie et redouble la partialité du choix. Si la conscience doit être corrigée de son excès

de subjectivité, la correction doit se faire insinuante, procéder non pas au nom d'un impératif qui exige, mais d'une possibilité qui, au fur et à mesure qu'elle se dessine, devient par là même habitable. Sans quoi elle pourrait bien devenir un nouveau cas illustrant l'« astuce du mal ».

Qui dit insinuation ne dit pas forcément précautions, prudence, progression lente et contrôlée. Ce sont là les caractéristiques d'une pratique articulant le chasseur et la proie qu'il s'agit de surprendre, ou alors de diriger vers l'enclos où elle se retrouvera finalement prisonnière. Qu'importe à ce moment-là qu'elle panique, rue, tente de reconquérir sa liberté, ou se laisse aller à l'abattement du vaincu : il est trop tard. Whitehead n'entend pas du tout obliger, pas à pas, son lecteur à reconnaître qu'il est progressivement réduit à la soumission, incapable d'objecter, sommé d'accepter sans plus savoir où il aurait dû se rebeller, où il aurait pu s'échapper. Il ne procède pas du tout comme le Socrate dialecticien, que ses adversaires comparaient à un poisson-torpille, anesthésiant ses adversaires, engourdisant leur capacité de résistance. Bien au contraire, il ne cesse de proférer de véritables énormités, laissant à tout instant à son lecteur la liberté de rire, de sourire, mais aussi d'expérimenter ce que cela produit, de pouvoir rire ou sourire là où régnait une alternative dramatique.

Ainsi ceux qui seraient tentés de poser la question de la légitimité de la pensée spéculative recevront cette réponse pour le moins cavalière :

Le schème est vrai moyennant des qualifications non formulées, des limitations, et de nouvelles interprétations en termes de notions plus générales. (PR, 8)

Le schème est « vrai » : quelle que soit la définition de la vérité qu'honore une philosophie, l'affirmation est à ce point « énorme » qu'elle désarme littéralement la pensée. Et c'est seulement lorsque, et si, le mouvement a été engagé, qui confère un sens à l'affirmation, que la portée de la restriction devient importante. Whitehead en appelle à un avenir où les limites du schème se feraient sentir, c'est-à-dire où les interprétations spéculatives dont il est matrice se feraient jugement, où l'explicitation ferait taire, bref où les généralités articulées produiraient l'expérience de leur inadéquation. Dans cet avenir, le schème aurait rendu l'un des plus importants services dont il soit capable : avoir provoqué l'explicitation de ce qui ne l'était pas, avoir conditionné la créativité sur un mode qui contribue à créer l'environnement social pour un contraste nouveau, avoir

rendu perceptibles l'insistance et l'intérêt d'expériences qui imposent, en retour, de qualifier ce schème, d'exhiber son caractère sélectif, de mesurer sa portée à partir de ce qui lui échappe.

C'est d'ailleurs sur ce mode que Whitehead procède à l'éloge des systèmes philosophiques dont il hérite. Il est vrai, par exemple, que, comme Kant l'a soutenu, le fonctionnement des concepts constitue un facteur essentiel de l'expérience perceptive. La manière dont Kant a analysé la construction de l'acte d'expérience, comme un processus subjectif producteur d'objectivité, désigne donc une idée générale qui fait de Kant un philosophe important. Whitehead hérite de cette idée de l'expérience comme fonctionnement constructif, mais inverse tranquillement l'analyse de l'ordre selon lequel opère le fonctionnement : le processus qu'il décrira produit de la subjectivité à partir de l'objectivité, et non l'inverse. Hommage à Kant, car

L'ordre est sans importance en comparaison avec l'idée générale. (PR, 156)

Il est peu probable que les philosophes kantiens d'aujourd'hui goûtent l'hommage en question, pas plus que les historiens de la philosophie n'apprécient la perspective « cavalière » adoptée par Whitehead sur cette histoire. Mais Whitehead, on l'a vu déjà, est tout aussi « cavalier » avec sa propre pensée, avec ce que fut la vérité de ses intentions lorsqu'il écrivait tel ou tel paragraphe. Il n'y a en fait qu'un seul cas où il monte véritablement en épingle un désaccord, et c'est, assez curieusement, lorsqu'il s'agit du philosophe qui fut sans doute le plus proche de lui : Leibniz, mathématicien comme lui, et qui fit, comme lui, primer la cohérence.

Il y a un livre qui devrait être écrit, et son titre devrait être The Mind of Leibniz. (MT, 3)

La manière dont Whitehead, encore et encore, condamnera Leibniz pour ce qu'il décrit comme une véritable faute, un « tour de passe-passe » (l'harmonie préétablie), doit être entendue comme celle d'un mathématicien s'en prenant à un autre mathématicien, lui reprochant de s'être contenté d'une solution « triviale », au sens des mathématiques, à ce qui aurait dû être « le problème », en l'occurrence la question de la solidarité de tout ce qui existe. Mais, dans tous les autres cas, Whitehead accepte, affirme et prolonge avec une « petite modification », c'est-à-dire sur un mode qui fait communiquer la désinvolture apparente avec une véritable fabrication : ce que l'on peut associer à une « perspective cavalière ».

« Perspective cavalière » se dit d'une perspective qui combine deux propriétés contradictoires, une scénographie en relief et la

conservation des dimensions principales de l'objet mis en perspective. Les parties les plus éloignées seront « vues » comme éloignées, et pourtant leur taille ne sera pas réduite par rapport à celle des parties les plus proches. Et en effet Whitehead ignore superbement les dilemmes de l'histoire de la philosophie, la tentative de comprendre un système philosophique d'un point de vue immanent, contemporain à lui-même, tout en le rapportant à une filiation historique par où sont situés les enjeux que poursuivait le philosophe. L'« aventure » occidentale de la rationalité telle qu'en hérite Whitehead n'est pas une « histoire », mais une succession de « plans » faisant surgir des idées qui importent, et dont l'importance doit être conservée telle quelle, indépendamment des intentions que nous pouvons attribuer à ceux qui les ont produites. La perspective cavalière, ignorant les intentions, fait délibérément abstraction de ce qui pourrait imposer un choix entre fidélité (retour au « vrai » Kant) et assignation à un passé dépassé (à l'époque de Kant...)

La liberté avec laquelle Whitehead capture et retraduit les « idées générales » de ses prédécesseurs, quitte à leur faire subir des mutations de signification, met sans doute à l'épreuve l'« excès de subjectivité » qui peut transformer une œuvre philosophique en « doctrine » par rapport à laquelle se pose d'abord la question de la fidélité ou de l'opposition. Mais cette liberté est d'abord celle d'un philosophe mathématicien, pour qui la philosophie est, comme les mathématiques, création.

Les mathématiciens célèbrent leurs créations comme des « réalisations », réussissant à débarrasser une définition de ses attaches excessives à un cas particulier. Et cette réussite n'est pas jugement quant à ce que pensaient ou croyaient les mathématiciens du passé, car en mathématiques les définitions ne traduisent pas des intentions ou des convictions mais des possibilités d'opérer, de poser des problèmes, de produire de nouveaux cas de solution. La perspective cavalière en philosophie insinue donc que la philosophie est, comme les mathématiques, aventure, mais elle le fait sur un mode qui laisse les philosophes parfaitement libres de passer leur chemin avec un haussement d'épaules : comment critiquer quelqu'un qui renonce aussi radicalement à l'ensemble des justifications en termes desquelles d'autres se défendent contre la menace de disqualification ? Ils ne se sentiront donc pas contraints de creuser des tranchées défensives autour d'une interprétation menacée. Non seulement la pratique whiteheadienne décourage cette réaction, mais le philosophe qui ne laisse pas tomber le livre en concluant : « C'est un fou, pas la peine

de continuer », a déjà subi une modification qui lui ôte le goût de se faire censeur. C'est pourquoi, sans doute, l'œuvre de Whitehead est restée marginale dans le monde académique, car le lecteur se trouve « désarmé », privé de l'arme académique par excellence, le commentaire critique.

Le risque d'être rejeté par le monde académique ne pose pas de problème « cosmique » dans la mesure précise où ce rejet se traduit par un haussement des épaules indifférent, que ne redouble aucune justification par où ceux ou celles qui rejettent deviendraient pires qu'ils n'étaient, plus intensément dépendants d'une position exigeant la destruction de ce qui la met en danger. Mais les risques de l'interprétation spéculative deviennent très différents lorsque Whitehead n'a plus affaire à des philosophes, c'est-à-dire à des interlocuteurs qui sont, de fait, assez habitués à hausser les épaules et à ce que leurs énoncés fassent hausser les épaules, mais à des interlocuteurs engagés par une conviction qui refuse la possibilité de l'indifférence. Dans ce cas, la question de l'adéquation est posée sur un tout autre mode, beaucoup plus risqué.

De fait, l'humour mathématicien ne suffit pas lorsqu'il peut s'apparenter au renoncement ironique, lorsque la vérité du relatif qu'il fait exister peut, de manière prévisible, être perçue comme l'affirmation cavalière de la relativité de toute vérité. La reformulation humoristique peut certes retraduire, en la neutralisant, toute prétention, mais elle ne peut rien contre l'inquiétude de celui qui, voyant retraduites ses convictions, a l'impression qu'on se moque de lui, qu'on refuse de l'entendre, qu'on le transforme en taureau affolé par les virevoltes de la cape du torero. Et l'inquiétude peut se transformer en haine s'il n'est pas répondu de manière adéquate au « cri » : mais toutes les manières d'unifier, toutes les manières de devenir « un » à propos des multiples ne se valent pas !

On peut « spécialiser » ce cri, mais, pour Whitehead, toutes les spécialisations affirment une seule et même chose. Elles témoignent toutes pour l'inadéquation d'une pensée qui réduirait la réalité au chaos, à la pure multiplicité d'actes libres disparates, rêve absurde, conte raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur, etc. Chaque cri entend que soit reconnu le fait qu'il importe, et il y a obligation spéculative à donner sens à cette importance.

Cependant, le problème n'en est pas résolu pour autant. Lorsqu'il s'agit de corriger l'excès de subjectivité de créateurs se proposant comme marginaux ou subversifs, il est assez bien venu de faire communiquer l'« importance cosmique » de leur œuvre à l'« effort

social » qu'imposera sa reprise sociale. Mais, lorsqu'il s'agit de convictions associant irréductiblement leur importance à une prétention à l'exclusivité, une telle « perspective cavalière » ne pourra plus être mise sous le signe de l'humour, apportant une petite correction à l'excès de subjectivité. Elle risque le heurt frontal. Ce qui heurtera est le fait que, en tant que telle, la perspective cosmique proposée par Whitehead ne peut « donner raison » à aucun cri en particulier : toutes les espèces qui relèvent d'un genre affirment ce genre sans hiérarchie. Tant les anti-dreyfusards, pour qui l'Armée et la Nation valaient bien le sacrifice d'un innocent, que les dreyfusards, pour qui seul importait le triomphe de la Justice et de la Vérité, affirmaient et présupposaient un cosmos. Et aussi ceux qui diront : il est important de ne pas mettre à égalité ces deux affirmations, d'expliciter une différence entre anti-dreyfusards et dreyfusards.

En d'autres termes, l'interprétation spéculative doit prendre ici le risque de décevoir. Discret mais sans hypocrisie, Whitehead va proposer une épreuve un peu similaire à celle qu'imposa ce rabbin qui, dit le récit, confronté à deux thèses contradictoires, donna successivement raison aux deux, pour donner ensuite et tout aussi bien raison à son élève qui lui faisait remarquer que les deux protagonistes ne pouvaient avoir raison en même temps. Ce dernier, et apparemment si cavalier, « Oui, toi aussi tu as raison » est l'épreuve tranquille, offrant une occasion à l'élève, mais le laissant libre également de s'en aller en haussant les épaules, abandonnant ce lâche imposteur.

C'est dans *Religion in the Making*, paru en 1926, que Whitehead risquera pour la première fois une interprétation spéculative de ce qui, bien plus intensément que la philosophie ou les sciences, a inspiré la passion de l'exclusivité. Le philosophe est habitué à l'indifférence, le scientifique ne s'intéresse à « diffuser » ses connaissances qu'assez secondairement, l'essentiel de sa passion étant focalisé sur les questions qu'il partage avec ses collègues. En revanche, la question de la religion, et plus particulièrement de la religion chrétienne, est indissolublement liée à celle de la « conversion ». Peut-on être un chrétien convaincu et accepter que la foi en Dieu « importe » sur un mode seulement spécifique ?

Religion in the Making est une œuvre de transition, dont Whitehead a même, apparemment, regretté certains énoncés ! Mais cette œuvre a le très grand intérêt de permettre de « suivre » la manière dont Whitehead répond au défi des circonstances. Il s'agit du texte de quatre conférences prononcées en février 1926 à la King's Chapel de Boston, de nouveau, comme ce fut le cas pour *Science and the*

Modern World, dans le cadre des conférences Lowell. Mais cette fois c'est de religion que Whitehead devait entretenir ses auditeurs.

Dans sa préface, Whitehead ne manque pas de souligner, comme à son habitude, qu'il applique à la religion la même démarche de pensée que celle que, en 1925, lors des conférences dont est issu *Science and the Modern World*, il avait appliquée aux sciences. Mais le « même », chez Whitehead, ne doit jamais être pris très au sérieux. En revanche, l'invariant qu'il s'agit de prendre au sérieux est que, s'adressant à un nouveau type de public, c'est aux membres de ce public qu'il doit s'adresser, ce sont les termes premiers de la pratique qui les réunit qu'il doit célébrer de manière adéquate... tout en les réinventant bien sûr. Les risques auxquels va l'exposer la situation qu'il a acceptée sont autant d'engagements.

La limitation de Dieu est sa bonté. (RM, 153)

Cet énoncé, qui intervient dans le texte sans trop crier gare, n'est pas compatible avec le Dieu de *Science and the Modern World*, car Dieu, principe de limitation, ne peut avoir aucune limitation. Il aurait, en revanche, pu être signé par Leibniz, pour qui le choix de Dieu, créer ce monde et non pas n'importe quel autre, doit répondre à une raison : si nous ne voulons pas faire à Dieu l'insulte de lui prêter l'arbitraire des despotes, il ne peut, par définition, vouloir que le meilleur. Sous la plume de Whitehead, peut-être cet énoncé fait-il figure de « prise de position hypothétique », le type de position qu'il voudrait construire, mais dont il doit formuler les moyens.

De fait, la position de Whitehead va s'articuler autour de la question de l'ordre moral, c'est-à-dire de la distinction entre le bien et le mal. Il est impossible de s'adresser à des gens de foi chrétienne sans les insulter si l'on est incapable de donner à cette distinction un sens irréductible, insoluble dans l'humour de la neutralisation. Il s'agit donc non pas seulement de faire place à cette distinction, mais de lui donner toute sa portée. Puisque Dieu, en tant qu'inqualifiable principe de toute limitation, ne pouvait qualifier le bien et le mal, c'est l'ensemble de la construction de *Science and the Modern World* qui doit être réagencé en une nouvelle cohérence, quitte à transformer de fond en comble la définition de Dieu. C'est bien en effet la « même » démarche de pensée que celle qui, pour donner sens au possible, a constraint Whitehead à atomiser le devenir.

Bien sûr, la distinction entre bien et mal doit être créée, et non pas acceptée telle quelle. En l'occurrence, Whitehead reprend la grande tradition rationaliste qui refuse de penser que l'on puisse vouloir le mal pour le mal. Tout ce qui existe produit sa propre

valeur, et toutes les valeurs sont des positions, à décrire positivement. La distinction entre bien et mal ne peut dès lors être une opposition radicale. En revanche, elle peut passer par les conséquences d'une position pour son environnement : souffrance physique ou souffrance mentale, dont il importe peu qu'elles désignent les autres ou la personne elle-même. Entre celui qui ne peut s'empêcher de faire ce que, sent-il, il ne devrait pas, et en souffre, et celui qui fait souffrir d'autres, la différence est toute relative, elle ne porte que sur la définition de l'environnement, selon qu'il inclut ou non celui qui fait souffrir. Whitehead, s'il l'a lu, a dû approuver comme parfaitement plausible le monde d'Erewhon inventé par Samuel Butler, où les malades sont punis et les criminels soignés. En tout état de cause, qu'il s'agisse de mal ou de la maladie, le problème est le même : comment les comprendre sans aboutir à une position qui, faisant de Dieu le responsable du bien, devrait également mener à le tenir pour responsable du mal et de la souffrance ?

Le fait de l'instabilité du mal est l'ordre moral du monde.

Le mal, en tant qu'il triomphe dans sa jouissance, est bon en lui-même ; mais au-delà de lui-même, il est mauvais dans son rôle d'agent destructeur de choses plus grandes que lui [...]. Le mal est positif et destructif ; ce qui est bon est positif et créatif [...].

L'instabilité du mal ne mène pas nécessairement au progrès. Au contraire, le mal en lui-même peut mener à un monde perdant les formes d'accomplissement où le mal se manifeste [...]. Par exemple, une espèce dont les membres sont toujours en état de souffrance cessera d'exister, ou perdra la délicatesse de perception qui produit cette souffrance, ou alors elle développera une relation plus parfaite et plus subtile entre les composantes de son corps.

Le mal promeut donc sa propre élimination par destruction, ou dégradation, ou par élévation. Mais, de par sa propre nature, il est instable. Il faut souligner que l'état de dégradation auquel mène le mal, lorsqu'il est accompli, n'est pas en lui-même un mal, sauf par comparaison avec ce qui aurait pu être. Un pourceau n'est pas une bête mauvaise, et lorsqu'un homme est dégradé au niveau du pourceau, avec l'atrophie corrélative des éléments distinctifs, il n'est pas plus mauvais qu'un pourceau. Le mal dans la dégradation finale tient à la comparaison entre ce qui est et ce qui aurait pu être. Pendant le processus de dégradation, la comparaison est un mal pour l'homme lui-même, et à l'étape finale, elle reste un mal pour les autres [...].

Il y a une auto-préservation inhérente à ce qui est bon en soi. Sa destruction peut venir de l'extérieur, mais non de l'intérieur. Les

braves gens aux sympathies étroites sont portés à l'insensibilité, à la rigidité, ils jouissent de leur bonté égotiste. Leur cas, à un plus haut niveau, est analogue à celui de l'homme complètement dégradé en pourceau. Ils ont atteint à un état de bonté stable en ce qui concerne leur vie intérieure. Ce type de correction morale est, en fait, à ce point semblable au mal que la distinction est triviale. (RM, 96-98)

Whitehead n'accepte pas les distinctions sans les transformer. Non seulement il ne construit pas de distinction de contenu entre « bien » et « mal », mais il risque une comparaison entre ceux qui savent ce qu'est le bien, ceux à qui la question n'inspire aucun doute, et ceux qui, « complètement dégradés », ne souffrent même plus de leur abaissement. En d'autres termes, le mal n'est instable que parce qu'il détruit « des choses plus grandes que lui », mais le jugement porté sur ces grandeurs relatives est purement immanent : il tient à la comparaison entre ce qui est et ce qui aurait pu être. Lorsque disparaissent les témoins de ce qui aurait pu être, la situation peut, on le remarquera, être décrite selon les termes de la théorie de l'organisme. Le bien, s'il se définit par son endurance, dépend, comme la dégradation stable, de la seule patience de l'environnement : prise de position unilatérale, insensible au caractère éventuellement destructeur de l'infection qui lui est associée, étrangère à l'hésitation, c'est-à-dire au possible.

Dieu n'est pas directement nécessaire pour comprendre l'ordre de la nature, ce qui s'affirme comme « bon en soi », ce dont les pourceaux, les « braves gens » comme aussi les « professionnels » de *Science and the Modern World*, constituent autant d'exemples. En revanche, il va l'être pour affirmer qu'un être souffrant peut développer « une relation plus parfaite et plus subtile entre les composantes de son corps ». C'est ce possible qui impose, comme tout ce qui importe, un « cosmos », c'est-à-dire aussi une instance d'évaluation : en l'occurrence Dieu comme « mesure de la cohérence esthétique du monde ».

Le royaume des cieux ne se définit pas par l'isolement du bien par rapport au mal. Il est le mal vaincu par le bien. Cette transmutation du mal en bien pénètre le monde actuel en raison de l'inclusion de la nature de Dieu, qui inclut la vision idéale de chaque mal actuel associé avec une conséquence nouvelle, sur un mode susceptible de restaurer le bien. (RM, 155)

La solution de Whitehead n'est pas encore techniquement bien construite. Il faudra pour cela que des termes comme « vision

idéale », « conséquent » et « susceptible de » soient agencés de telle sorte que ne soit pas attribuée à Dieu une forme de « savoir » qui guiderait la créativité. En effet, serait alors restaurée ce contre quoi Whitehead a toujours lutté, la figure d'un Dieu qui « sait mieux » et que l'on peut donc juger responsable du mal qu'il permet, ne fût-ce que par abstention. L'exigence est déjà posée d'avoir à éviter cette figure : c'est la nouveauté, associée à la pertinence (susceptible de...), qui signale le « royaume des cieux », c'est-à-dire qui permet d'affirmer un « ordre moral », ou un cosmos.

Alors que, un an auparavant, dans *Science and the Modern World*, Dieu était principe de limitation, il est devenu maintenant une entité actuelle, mais non temporelle : il fait partie des « éléments formatifs » du monde temporel, et ce au même titre que la créativité, associée, quant à elle, au passage temporel vers la nouveauté, et que le domaine des « entités idéales », en elles-mêmes non actuelles et exemplifiées dans toute occasion actuelle. Dieu, comme la créativité, comme les entités idéales, sont requis par la nécessité d'affirmer non pas seulement le possible mais l'insistance du possible, c'est-à-dire le mal en tant qu'il est possible de le surmonter. Ce qu'il s'agit de penser. Et que Whitehead affirme, « comme si c'était fait ».

Rien n'est fait, on y reviendra, mais la « perspective cavalière » sera maintenue. Avec ses risques propres. Car elle ne s'adresse pas à ces « aventuriers de la raison » que sont les philosophes, appelés à se reconnaître comme tels, à abandonner le culte d'un quelconque pouvoir de la raison pour l'humour d'une aventure de l'espoir. De fait, l'histoire de la philosophie est à ce point peuplée de risques bizarres, de partis pris insolites, de constructions instables, méprisées unanimement par les véritables professionnels, qu'elle exhibe avec clarté que sa seule endurance est l'espoir sans cesse renaissant de triompher de l'incohérence, de faire tenir ensemble des concepts en un édifice si peu plausible qu'il ne suscite que le rire de l'environnement. Les philosophes, même s'ils en ont rêvé, n'ont jamais été d'excellents conseillers pour le prince, et leurs concepts, somme toute, ont occasionné peu de souffrances. Il n'en est pas de même pour la religion chrétienne, et Whitehead, ici, doit espérer que le « royaume des cieux » témoigne dans ses propositions. Les chrétiens qui l'écoutent pourront-ils accepter que si Dieu « savait » ce qu'est le bien en un sens qui transcende la multiplicité des occasions d'expérience, s'il constituait en ce sens une mesure stable du bien, une mesure fermée au progrès, il serait à son tour analogue à l'homme dégradé en

pourceau ou aux braves gens aux étroites sympathies ? C'est l'inconnue dont Whitehead risque la question.

De fait, la proposition d'un ordre moral du monde implique une construction qui n'a rien de religieux. Si le bien est la limitation de Dieu, c'est-à-dire la manière dont Dieu peut être qualifié en tant que « fait actuel dans la nature des choses », il est métaphysiquement, c'est-à-dire aussi grammaticalement, exclu que Dieu sache ce qu'est le bien. Connaître sa propre limitation, ce n'est pas être limité mais soumis, c'est pouvoir envisager le mal alors même que l'on ne peut vouloir que le bien. Il s'agit peut-être d'une extrapolation faisant à Dieu l'étrange compliment métaphysique d'être « comme nous en mieux », libre comme nous, mais « libre pour le bien » : état heureux qui, selon saint Augustin, était promis à Adam si seulement il avait résisté à l'épreuve de la tentation. Mais il s'agit surtout du funeste mélange entre le rationnel et l'empirique qui permet de fabriquer Dieu à l'image de l'homme, par passage à la limite éliminant l'imperfection et faisant passer les prétentions à l'infini. Whitehead, quant à lui, tente de penser le cosmos, et non point l'homme que Dieu, d'une manière ou d'une autre, aurait fait à son image, exemple caractéristique de l'excès de subjectivité qu'il s'agit de corriger. Et le cosmos, distinct de tout état de choses, ne correspond à aucune « image ». Bref, ce qui est assigné à Dieu est un rôle ou une fonction.

Le fait de « ne pas savoir » n'est donc pas un manque, c'est la caractérisation d'un mode de fonctionnement. Dieu ne peut, grammaticalement, disposer d'une définition abstraite, indépendante du « monde actuel », opposant le bien et le mal, parce que c'est la nature même de son fonctionnement que de contribuer à la possibilité immuable, pour chaque acte créatif, de créer cette différence. Dieu est ce grâce à quoi chaque acte de création peut intégrer dans son propre processus la possibilité importante de « vaincre » le mal. Non pas le mal en général, mais toujours « ce » mal ici et maintenant, ou « cette » position destructrice en ce qu'elle est incapable de s'affirmer sans nier. Corrélativement, le bien n'a pas d'identité en soi. Ce n'est jamais le bien qui triomphe du mal, c'est le mal qui, d'être vaincu, désigne un bien qui n'a d'autre identité que cette victoire, cette possibilité d'articuler ce qui s'opposait de manière destructrice.

C'est cette proposition métaphysique que Whitehead articulera de manière plus satisfaisante dans *Process and Reality* lorsqu'il fera de la créativité son « ultime ». Mais dans *Religion in the Making*, il s'agit d'abord de penser la religion, et donc l'aventure dont, empiriquement, nous héritons. Et ici, Whitehead, incontestablement,

appartient à son époque. Ce qu'il entreprend de décrire n'est autre que « *the Ascent of Man* » (RM, 38), l'émergence de ce qui peut être décrit comme co-création du sentiment religieux et de la vérité de la conscience pour elle-même.

Cette doctrine est la négation directe de la théorie selon laquelle la religion est d'abord un fait social. Les faits sociaux sont de grande importance pour la religion, car il n'y a rien de tel qu'une existence absolument indépendante. Vous ne pouvez concevoir l'homme en faisant abstraction de la société ; la majeure partie de la psychologie renvoie au troupeau. Mais l'ensemble des émotions collectives laisse intact ce terrible fait ultime qu'est l'être humain dans sa conscience solitaire, avec lui-même, pour lui-même.

La religion est ce que l'individu fait de sa propre solitude [...]. Ainsi la religion est sentiment de solitude ; et si vous n'êtes jamais solitaire, vous n'êtes jamais religieux. Les enthousiasmes collectifs, les renouveaux religieux, les institutions, les églises, les rituels, les bibles, les codes de conduite sont des modes de capture de la religion, ses formes passagères. Ils peuvent être utiles ou malfaisants ; ils peuvent être prescrits par l'autorité, ou n'être que des expédients temporaires. Mais la visée de la religion est au-delà de tout cela. (RM, 16-17)

Par religion, il semble bien qu'il faille entendre ce que Whitehead nommait « sentiment religieux » dans *Science and the Modern World* pour le distinguer de la religion en tant qu'institution. Mais il convient cette fois de s'arrêter sur cette question du sentiment religieux car nous sommes ici dans les prémisses d'une aventure spéculative et non plus dans la description du monde moderne. Cette aventure, qui se reconnaît la neutralité pour première obligation et pour première mise à l'épreuve, ne vient-elle pas de passer un jugement quelque peu « cavalier » à l'encontre de ce qu'elle nomme « fait social », pour l'identifier immédiatement à une psychologie de troupeau ?

Il y a deux manières d'entendre un tel texte. Si on l'entend sur un registre qui ratifie le jugement porté à l'encontre de ceux qui ignorent la vérité de leur solitude, il faudra penser que Whitehead, après Hegel et en même temps que le chœur quasi unanime de ses contemporains, se laisse aller à célébrer l'apparition des religions monothéistes comme participant à l'émergence d'une vérité qui transcende l'histoire. Mais il est également possible de l'entendre sur un registre empirique, ce sans quoi j'aurais eu à conclure que l'interprétation spéculative, dans ce cas, a été aveugle à ses propres risques.

Le risque associé au lien entre religion et sentiment de solitude est d'autoriser à une lecture de l'histoire humaine comme site pour la révélation d'une vérité dotée du pouvoir de juger. Et en l'occurrence, d'abord, d'assigner une « psychologie de troupeau » à tous les peuples qui se sont pensés en termes d'appartenance. Et dans ce cas, il y aura bel et bien « faiblesse technique », car ce que l'on a célébré comme « désenchantement du monde », découverte par l'Homme de sa propre solitude, a été, et est toujours, la référence de base pour l'ensemble des modes de présentation qui lient le monothéisme à la dénonciation des attachements dits idolâtres. La solitude, si elle était « fait ultime » en ce sens, mettrait la spéculation au service du jugement le plus routinier qui soit à l'encontre de ceux que leurs « croyances » protègent de la terrible nouvelle : ils devront bien un jour reconnaître comme nous que leurs ancêtres sont morts, que leurs fétiches n'ont d'autre puissance que celle qu'ils leur prétent, que le monde est sourd à leurs rites et indifférent à leurs superstitions. Bref, la solitude de l'Homme ne peut se dire sans opposition destructrice, vouant, pour leur plus grand bien, à la douleur du réveil ceux qui ne se vivent pas seuls.

Cependant, il est possible d'affirmer que Whitehead se présente ici comme héritier d'un « fait empirique », celui qu'il s'agit précisément de décrire autrement, de produire selon une perspective cavalière qui dégage l'importance de la nouveauté au mépris de toute fidélité aux prétentions qui, historiquement, ont redoublé cette nouveauté. La nouveauté que constitue la conscience de la solitude de l'homme, fait ultime dès lors qu'elle est ressentie, serait alors séparée de toute coïncidence enfin envenue entre le fait et le droit.

Usuellement, ce dont on prend conscience, en l'occurrence la solitude, est défini comme précédant la prise de conscience. La solitude est alors ce que, jusqu'à ce qu'il ait le courage d'en accepter la dure vérité, « l'Homme » fuyait, se réfugiant dans les certitudes du groupe. Mais, pour Whitehead, « prendre conscience », c'est produire, c'est faire exister du nouveau sous la guise d'une interprétation de l'ancien. Aucune interprétation ne peut se prévaloir d'être simple élucidation d'un déjà-là. Et dans ce cas même la psychologie de troupeau appartient au contraste produit par la nouveauté : elle est, par définition tautologique, ce que méprise la conscience solitaire, ce contre quoi son cri s'élève lorsqu'elle cherche en Dieu son répondant. Job ose demander raison à Dieu des maux qui l'accablent, ose affirmer que sa clamour trouve un avocat auprès de Dieu, témoin et défenseur d'une cause que nul faux ami ne pourra le convaincre de

renier. Mais ceux qu'il fait taire parce qu'ils témoignent, de son point de vue nouveau, d'une « psychologie de troupeau » sont ses propres contemporains, habités par le même type de problème que lui. Leur « conformisme » appartient au même fait époque que sa protestation, et la légitime donc très normalement. Tous se réfèrent ensemble au même dogme général selon lequel Dieu est juste, pour en tirer des conséquences divergentes : Job pour réclamer justice, ses amis pour lui demander de rentrer dans le rang, d'accepter son cas comme déductible, d'une manière ou d'une autre, du dogme.

Dans le livre de Job, nous trouvons l'image d'un homme qui souffre d'une multitude presque incroyable de maux caractéristiques de son époque. Cet homme met en pièces le sophisme qui veut que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles et que la justice de Dieu soit merveilleusement évidente dans tout ce qui arrive. L'essence du livre de Job est le contraste entre un principe général, ou dogme, et les circonstances particulières où il devrait s'appliquer: (RM, 48)

Ici bien sûr, encore et de nouveau, se présente une figure du cercle typiquement whiteheadien. Le contraste entre principe et circonstances qui pose la question de la justice divine est nouveau, associé à la figure monothéiste d'un Dieu tout-puissant. Mais ce contraste appartient également de manière typique aux risques propres à l'aventure rationaliste, toujours susceptible d'éliminer ce qui ne correspond pas aux raisons postulées. En ce sens, ce contraste fait partie de ce qui engage Whitehead dans la construction de sa cosmologie. Le cri de Job monte jusqu'aux Cieux et revient sur Terre sous forme du problème posé par Whitehead : comment entendre ce type de cri en corrigeant l'excès de subjectivité qu'il convoie, en évitant que la souffrance factuelle soit exacerbée par le sentiment d'injustice torturant la conscience solitaire ? Comment dire que les mots faisant la différence entre juste et injuste importent, mais appartiennent à un idiome, n'expriment pas une généralité ultime, et cela sans se ranger pour autant au nombre des faux amis de Job ? Sans recourir au tour de passe-passe leibnizien qui a nom « meilleur des mondes » ? Le risque propre à la cosmologie de Whitehead, le pari de son adéquation, n'est pas que Job soit satisfait mais qu'il soit transformé, et que la transformation de son expérience témoigne pour ce en quoi il s'agit de faire confiance : non pas le bien en tant que plus puissant que le mal, mais le mal en tant que susceptible d'être surmonté.

Aucune raison, interne à l'histoire, ne peut expliquer pourquoi ce flux de formes plutôt qu'un autre devait être illustré. Il est vrai que

tout flux doit exhiber un caractère de détermination interne. C'est une conséquence du principe ontologique. Mais chaque cas de détermination interne épouse ce flux jusqu'en ce point. Il n'y a aucune raison permettant d'exclure la possibilité d'un autre flux exhibant ce même principe de détermination interne. Le flux actuel se présente seulement comme « donné ». Il ne déclare aucun caractère particulier de « perfection ». Au contraire, l'imperfection du monde est le thème de toute religion qui offre une manière de lui échapper et pour tout sceptique qui déplore la puissance de la superstition dominante. La théorie leibnizienne du « meilleur des mondes » est un montage audacieux destiné à sauver la face d'un Créateur construit par les théologiens qui lui étaient contemporains ou l'avaient précédé. De plus, dans le cas de ces actualisations dont l'expérience immédiate nous est la plus accessible, à savoir les êtres humains, la décision finale du sujet-superjet immédiat [...] est la fondation de notre expérience de la responsabilité, de l'approbation, de la désapprobation, du contentement de soi, de l'auto-accusation, de la liberté, de l'insistance. Cet élément de l'expérience est trop important pour être mis entre parenthèses comme construction illusoire. Il gouverne la tonalité entière de la vie humaine. Il peut être illustré par des exemples frappants appartenant aux faits ou à la fiction. Mais ces exemples ne sont que des illustrations remarquables de ce qu'est l'expérience humaine en chaque heure ou chaque minute. La liberté ultime des choses, située au-delà de toute détermination, fut murmurée par Galilée – E pur si muove – liberté pour les inquisiteurs de se tromper, pour Galilée d'avoir raison, et pour le monde de se mouvoir quoi qu'en pensent Galilée et les inquisiteurs. (PR, 46-47)

Liberté, donc, pour Whitehead, de s'être éventuellement « trompé », d'avoir transformé son lecteur, ou les chrétiens qui l'écoutent, en ennemis, prêts à toutes les violences s'ils ne peuvent affirmer que, d'une manière ou d'une autre, leur vérité a le pouvoir de s'imposer contre l'erreur. Job pouvait bien avoir raison de refuser les consolations hypocrites de ses amis, mais il faut aussi imaginer un Job soudain furieux face aux « consolations » d'un Whitehead qui lui dirait : « oui certes, le sentiment d'injustice dont tu témoignes a un répondant », mais ajouterait : « et il en est de même pour ce que tu dénonces en tant que résignation, indifférence ou hypocrisie de la part de tes amis, et aussi pour le cours du monde, libre de te réduire à une épave sur un tas de fumier, quoi que tu en penses, et quoi qu'en pensent tes amis. »

« Mais j'exige que l'injustice que j'ai subie soit vraiment vraie, que

nul au monde ne puisse dire que ce que je ressens est de l'ordre du fait ! Et si tu me dis que cette exigence, elle aussi, est de l'ordre du fait, il ne me restera que la violence pour te faire comprendre que ta tendresse et ton humour me sont insupportables, que je préfère, tel Samson, détruire l'univers plutôt que d'admettre l'inexistence d'un au-delà qui, d'ores et déjà, me donne raison, à moi et à moi seul. »

La souffrance de ce cri correspond à ce que Whitehead appelle le mal, car ce qui est affirmé proclame son besoin de la destruction de ce qui, le cours des choses, est plus grand que le cri. A-t-il été provoqué par la neutralité métaphysique ? Oui certes, si celle-ci a insisté pour se proposer « au mauvais moment », astuce typique du mal. C'est pourquoi jamais le texte de Whitehead n'exhibe, comme je viens de le faire, l'épreuve que constituent ses catégories pour notre sens du vrai et du juste. Sa perspective cavalière, factice, semble décrire alors qu'elle parle sur une transformation qu'elle ne décrit pas. Mon commentaire, tout aussi cavalier, implique un changement d'époque et un changement de risque. Le fait empirique est que c'est la possibilité de constituer la solitude humaine en tant qu'ultime que je vis comme « ce qu'il s'agit d'éviter », et que c'est la possibilité que mon lecteur tienne « la mort de Dieu » pour un acquis irréversible, par rapport auquel toute hésitation serait régression, que je sens comme « ce qu'il s'agit d'anticiper ».

La grande indépendance causale des occasions contemporaines est ce qui conserve les coudées franches à l'intérieur de l'univers. Elle fournit à chaque actualisation un environnement qui permet l'irresponsabilité. « Suis-je le gardien de mon frère ? » traduit l'une des premières manifestations de la conscience de soi. Notre prétention à la liberté est enracinée dans notre relation à notre environnement contemporain. (AI, 195/254)

« Suis-je le gardien de mon frère ? », ce cri de Caïn vient assez curieusement interrompre un développement technique où Whitehead discutait le passé, le présent et le futur en référence, comme l'indique le terme « contemporain », à la théorie physique de la relativité. Sont contemporaines, pour Whitehead, deux occasions dont aucune n'appartient au passé de l'autre. En termes relativistes usuels, ce qui n'appartient ni au passé ni au futur d'un événement (pour ceux à qui cela rappellerait quelque chose, ce qui se situe à l'extérieur du double cône de Minkowski) appartient à son « ailleurs ». Et c'est bien ce que tente Whitehead : porter à la puissance de la métaphysique l'indépendance de l'ici par rapport à l'ailleurs contemporain. Notre environnement contemporain ne nous vole pas

à dire « nous ne pouvons plus ». Je ne suis la gardienne ni de ce que mon époque définit comme « fait ultime », ni de ce qu'elle définit comme « acquis irréversible ».

Whitehead ne prend pas plus parti pour Caïn, prétendant à l'irresponsabilité, que pour Job, qui demande raison des maux qui l'accablent. Pas plus pour Galilée, ancêtre, quoique malgré lui, de tous ceux qui répondront à l'hypothèse de Dieu par ce cri du cœur : « mais ce n'est pas vrai ! », que pour les inquisiteurs qui proposèrent à Galilée d'admettre que sa thèse n'était qu'une hypothèse et qu'il n'appartient pas à l'homme de constituer le monde en répondant de ses idées. Liberté pour le monde de se mouvoir quoi qu'en pensent et Job et Caïn, et Galilée et Bellarmin, et Whitehead et Nietzsche ou Artaud, puisque son mouvement même les a tous produits, héritiers discordants de possibilités inédites de sentir et de souffrir, d'affirmer et de détruire, d'exiger comptes, raisons et justifications, ces possibilités qui sont notre lot, qui nous commentent, qui nous font pensant. Et si la philosophie spéculative a ici un sens, c'est en glissant parmi ces possibilités, celle de nouveaux modes de rire, de création cavalière et d'humour : il ne faut pas exagérer.

Liberté pour ce qui hérite ! Refus de porter à la puissance de l'affirmation métaphysique ou existentielle les continuités vibrantes, les mandats acceptés, les risques prolongés. Refus de conférer un surcroît de légitimité à ce qui a pu être repris, confirmé, répercuté en témoignages et aventures multiples. Refus de justifier une lignée en ratifiant la qualité éminente qu'elle s'arroge et dont elle déploierait les conséquences. Refus d'aller au secours de la victoire, bénissant ce qui a eu lieu, c'est-à-dire aussi portant le coup de pied de l'âne à ce qui aurait pu être. Car ce dont nous pouvons témoigner a certes trouvé en nous ses mandataires. Mais l'importance du témoignage ne tient pas à sa fidélité au mandant, et aucun témoignage, surtout, n'est possible quant à la foule de ce qui a crié en vain, de ce qui n'a trouvé d'autre reprise qu'une touche d'inquiétude, un je-ne-sais-quoi témoignant sourdement de ce que quelque chose qui aurait pu être n'est pas. Toute perspective est cavalière.

La perspective cavalière de Whitehead, qu'il s'adresse aux philosophes, auteurs de concepts qui ont si souvent fait rimer raison et pouvoir, ou aux chrétiens, qui, au nom du pouvoir de la Vérité, ont détruit ce que leurs mots disqualifiaient, n'est ni celle d'un justicier ni celle d'un dénonciateur. Le présent n'a pas à prendre en charge ce qui a été exclu, à se faire gardien et porte-parole de sa propre culpabilité. Il ne peut, irresponsable, que décider pour l'époque à

laquelle il appartient. La question terrible, faire défection ou assumer une douleur à la vérité de laquelle on n'adhère plus, fait place au problème spéculatif, « de quoi cette époque pourrait-elle être capable ? » Problème humoristique puisqu'il laisse indécidée, et indécidable, la question de savoir si ce dont cette époque pourrait être capable lui appartient ou la fait basculer dans le passé. Mais également problème technique puisqu'il appartient aux concepts whiteheadiens d'en créer les termes, de créer la possibilité effective d'appartenir à une époque sans se laisser définir par elle.

L'empirisme spéculatif retrouve ici quelque chose de ce que Nietzsche appelait « pensée marteau », censée écraser, anéantir, ce qui ne peut la supporter. Alors que le marteau écrase, l'empirisme whiteheadien « fait tenir », mais fait tenir sur un mode assez pervers : propre à démoraliser le jugement qui, excès de subjectivité, ne cesse de venir en second par rapport à toute expérience, tout possible senti, ne cesse de prétendre soumettre ce qui s'est produit à une mesure autorisant son prononcé. Dans les deux cas l'épreuve est au présent. Eternel retour nietzschéen : toi qui juges, tu reviendras encore et encore, porté, produit, nourri par ce que tu crois pouvoir juger. Tendre perversité whiteheadienne : les droits que te confère la prise de conscience dont tu t'autorises sont une illustration merveilleuse de la créativité, ils vont s'ajouter aux multiples, s'articuler peut-être à ce dont ils prétendaient se dégager ; ce que tu prétendais juger une fois pour toutes fera retour en de nouveaux contrastes.

L'éternel retour est bien le Semblable, la répétition dans l'éternel retour est bien l'Identique – mais justement la ressemblance et l'identité ne préexistent pas au retour de ce qui revient. Ils ne qualifient pas d'abord ce qui revient, ils se confondent absolument avec son retour: Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient, mais le Même est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Différent, le semblable est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Dissimilaire. (DR, 384)

Sentir son monde

Nous sommes maintenant au pied du mur. Fin des mises en perspective, il va falloir peupler de concepts ce qui demande à être pensé. Et d'abord ce qui, dans *Science and the Modern World*, n'avait pas réussi à être pensé, l'actualité qui est « la seule valeur ». On s'en souviendra, l'approche whiteheadienne, suivant le cap des « possibilités de valeur », avait échoué au sens pragmatique : elle était impuissante à éveiller l'appétit pour ce que l'abstraction laissait hors considération. Le « vol de l'expérience » suscité par l'« activité éternelle » n'a pas fait surgir un sol nouveau, où germent de nouvelles questions. Il faut donc oublier cette activité éternelle et recommencer autrement. En partant cette fois de cela seul qui, selon le principe ontologique, est une cause pour la pensée spéculative : l'entité actuelle.

Que l'entité actuelle soit « sentir » de « son » monde est ce que Whitehead a tenté de penser du début à la fin de *Process and Reality*. C'est après beaucoup d'hésitations que je me suis résolue, ou résignée, à suivre le choix de traduction effectué par l'édition française de ce livre, c'est-à-dire à traduire par « sentir » les termes whiteheadiens *to feel*, ou *feeling*. « Sentir » est, en français, si dangereusement associé à la vie psychologique ! Si j'en avais été libre, j'aurais sans doute pris le risque d'utiliser le terme « affect », qui me semblait plus neutre, et permettait une construction syntaxique précieuse : on peut certes être affecté par quelque chose, ce qui confère à la chose le pouvoir d'affecter, mais on peut également « s'affecter de quelque chose ». L'affect, contrairement au sentiment, peut communiquer avec une indétermination positive quant à qui subit et qui agit, peut impliquer un sujet qui n'est pas seulement susceptible d'être affecté, mais qui confère également le pouvoir de l'affecter à ce qui l'affecte. Et c'est en effet vers une telle indétermination que, on le verra (suivant, sur un mode un peu allégé, l'analyse de Lewis Ford), Whitehead s'orientera à mesure qu'il construira les concepts propres à faire exister ce qu'il veut affirmer. Cependant, proposer une autre

traduction d'un terme aussi central que le *feeling* whiteheadien serait d'une très grande violence, comme si je sommais chacun de ceux qui s'intéressent à Whitehead de prendre parti, la réussite étant alors la division entre ceux qui acceptent la traduction « officielle » et ceux qui, « comme moi », la refusent. Situation typiquement whiteheadienne : insister pour s'imposer « au mauvais moment » est l'astuce du mal. Ce qui ne signifie pas que je me soumets à un moindre mal, mais que je fais confiance aux énoncés de Whitehead pour créer les contrastes qui éviteront les dérives sentimentales, psychologiques ou perceptives.

S'il est une chose qu'il faut d'abord associer au « sentir », c'est la notion de vecteur. Car ce qui doit, encore et toujours, être rappelé est le problème auquel répond la décision whiteheadienne de prendre au pied de la lettre l'énoncé « cette chose est présente dans mon expérience en tant qu'elle est ailleurs », et cela jusque dans ses conséquences les plus apparemment fantasmagoriques. La tentation d'échapper à ce « fait immédiat » de l'expérience est inséparable du caractère concret mal placé associé à la notion de localisation simple. C'est cette tentation qui, pour Whitehead, a inspiré l'ensemble des tours de passe-passe par où la métaphysique se fait jugement, disqualifiant ce que nous sentons au profit de ce que nous jugeons raisonnable, tours de passe-passe voués à aboutir à ce qui est, pour le coup, une véritable fantasmagorie, celle de la bifurcation de la nature. En d'autres termes, le choix se situe entre un déploiement conceptuel qui exhibe le caractère effectivement fantastique de l'expérience, de n'importe quelle expérience, et un rabattement de cette expérience sur des catégories rassurantes qu'il s'agit surtout de ne pas suivre très loin dans leurs conséquences car elles mènent tout droit à l'absurde. Autant dire que, pour Whitehead, le choix n'existe pas. C'est d'ailleurs ce qu'affirme la quatrième catégorie de l'explication, introduisant le « principe de relativité ».

Le principe de relativité universelle contredit directement l'énoncé d'Aristote, « une substance n'est pas présente dans un sujet ». Tout au contraire, selon ce principe, une entité actuelle est présente dans les autres entités actuelles. (PR, 50)

Il fallait commencer par le rappeler, car c'est peut-être ce qui est le plus difficile à accepter dans la métaphysique whiteheadienne. Nous nous sommes, vaille que vaille, habitués à penser que deux corps peuvent interagir « à distance », c'est-à-dire en tant que distants, mais nous sommes rassurés par le fait que la distance se fait sentir (dans la définition de l'interaction gravitationnelle en tout cas)

et que l'interaction répond à une fonction mathématique régulière. Ici, le scandale conceptuel est pleinement déployé, irréductible à une redéfinition de l'espace-temps telle qu'Einstein l'a proposée. Si je sens quelque chose, cette chose entre bel et bien dans la description de mon expérience : elle appartient à mon expérience mais elle n'est pas forgée par mon expérience. Je la sens en tant qu'elle témoigne pour un ailleurs. Je me produis moi-même en tant que sentant ce qui n'est pas moi.

Bien sûr, le « sentir », dans la mesure où il vaut aussi bien pour l'électron que pour le mathématicien contemplant un coucher de soleil, ne peut répondre aux questions ironiques qui se presseront. Le sentir convient à toute occasion actuelle, alors que les perceptions que nous pouvons invoquer à titre d'exemple – et surtout celles qui sont apparemment les plus simples, les plus aptes à fonder une pensée sérieuse, la blancheur de cette maison que je vois par la fenêtre – renvoient à l'occasion en tant qu'appartenant à un environnement social hautement sophistiqué. Le contraste senti entre « ici et là-bas » par lequel Whitehead caractérisait l'« événement percevant » dans *Concept of Nature* n'est pas du tout générique. Ce qui est générique – et ce que ce contraste requiert pour ne point faire bifurquer la nature – est que nulle part la « route sophistiquée » d'occasions qui donne sens à l'événement percevant ne soit réductible à une construction faisant surgir un « là » illusoire pour une expérience qui serait en fait localisable, appartenant au seul « ici » de la perception. Le caractère vectoriel du sentir traduit la « délocalisation » de tout « ici ».

Si les concepts construits dans *Concept of Nature* sont désormais définis comme relatifs à une expérience hautement sophistiquée puisqu'ils désignent l'esprit percevant comme ultime, va être pris comme générique, appartenant aux généralités ultimes, l'énoncé selon lequel il y a sentir d'un « objet » par un « sujet ». Quitte, bien sûr, à ce que « sujet » et « objet » se trouvent quelque peu redéfinis.

La philosophie de l'organisme est l'inversion de la philosophie de Kant. La Critique de la Raison pure décrit le processus par lequel des données subjectives sont transformées en apparence de monde objectif. La philosophie de l'organisme essaie de décrire comment des données objectives sont transformées en satisfaction subjective et comment l'ordre produit dans ces données fournit son intensité à la satisfaction subjective. Pour Kant, le monde émerge du sujet. Pour la philosophie de l'organisme, le sujet émerge du monde – un « superjet » plutôt qu'un « sujet ». Le mot « objet » signifie ainsi une

entité en tant que potentialité pour être un composant du sentir ; et le mot « sujet » signifie l’entité constituée par le processus du sentir, y inclus ce processus [...]. Le processus est ce par quoi le caractère indéterminé du sentir est éliminé de l’unité de l’expérience subjective une. (PR, 88)

Nous avons bien quitté le « vol de l’expérience » qu’induisait l’activité éternelle, car le contraste entre potentialité et actualité ne passe plus par une activité « sous-jacente ». Tout objet est défini comme potentialité, appelant l’actualisation comme détermination : le sentir, d’accord, mais comment ? En revanche le caractère atomique du devenir est et sera conservé. Lorsqu’une occasion actuelle a produit sa propre détermination, lorsqu’elle a satisfait l’ensemble de ses obligations, elle a tout à la fois atteint et produit « sa » satisfaction spécifique. Toute indétermination est consommée. *The many have become one.* Whitehead appelle « superjet » cette unité subjective pleinement actualisée. Le sujet devient de telle sorte que le superjet soit.

The many have become one... et est augmenté d’un. L’être-monde, véritable monade leibnizienne, producteur-produit jouissant de la prise de position qui a actualisé « son monde », ne peut plus être le sujet syntactique d’un processus, puisque tout processus correspond à un devenir-déterminé. La définition, âme de l’actualisation (PR, 223), a produit un défini. Etant désormais ce qu’elle est, l’occasion pérît en tant que sujet-superjet, en tant qu’immédiateté subjective, pour devenir un « ce que » : ce que d’autres sentiront.

Cette doctrine de l’organisme tente de décrire le monde comme un processus d’engendrement d’entités actuelles individuelles, ayant chacune son auto-accomplissement propre. Cette finalité concrète de l’individu n’est rien d’autre qu’une décision qui se réfère à ce qui est au-delà d’elle. L’absolu individuel est donc condamné au « périr perpétuel » (cf. Locke, II, XIV, 1). Mais le « périr » de l’absolu est l’accomplissement de l’immortalité objective. (PR, 60)

Le temps, selon Locke, était « périr perpétuel », mais Whitehead remonte au-delà de Locke, vers le *Timée*, où Platon conclut que ce qui est conçu par l’opinion à l’aide des sensations, et donc hors raison, est en devenir incessant mais « n’est » jamais réellement. Et il accepte allégrement ce verdict. Dans son monde en devenir incessant, rien ne peut en effet être désigné sur le mode platonicien du « être réellement ».

L’achèvement est le périr de l’immédiateté : « elle n’est jamais réellement ». (PR, 85)

Bien sûr l'emprunt ignore, de manière cavalière, l'intention platonicienne. Si ce qui devient « n'est jamais réellement », ce qui désigne traditionnellement le sujet, le sens de soi, l'immédiateté de la présence subjective à soi-même, ne sont jamais réellement non plus. Il ne s'agit donc pas, comme chez Platon, de mettre en difficulté la catégorie du devenir, mais d'affirmer que le devenir est bel et bien insaisissable puisque c'est la saisie même qui « fait devenir ». Ce que je peux saisir, ce que je dirai « être », n'est autre que le devenu. Il est dépourvu de sens pour lui-même, mais il est désormais « public », disponible à l'objectivation qui en fera un ingrédient pour de nouveaux devenirs.

En d'autres termes, Whitehead reprend ici à titre de principe métaphysique ce qui caractérisait la relation de cogrédience explorée dans *Concept of Nature*. La satisfaction marque le point de bascule du présent vers le passé, ce qui signifie un changement radical de nature. « Ce que » nous sentons appartient au passé. Mais ce passé n'est pas en fuite, inaccessible. Tout au contraire il est ce qui devra être senti. En revanche, comme un livre dès lors qu'il est publié, il est incapable de prescrire comment il devra être senti, il est potentialité pour le sentir. On peut bien dire « mon passé m'appartient », mais il s'agit d'une tautologie. Ce qui a atteint l'« immortalité objective » appartient par définition à qui le sent. Mon passé t'appartient aussi bien qu'à moi-même, quoique tu ne le sentes pas de la même manière.

De fait, quiconque s'attache à penser une expérience comme « vraiment sienne » la fait bien sûr, *ipso facto*, basculer dans le passé. Elle peut n'avoir plus alors d'existence présente qu'à titre de terme pour un contraste inquiet, faisant intervenir l'hypothèse purement rhétorique, soupçonneuse ou carrément inquiétante, que sa propriété ne soit qu'une illusion. Et si j'ai affaire à une véritable entreprise de contestation de « mon » expérience, même ce contraste peut être éliminé, ne laissant à ce que je prétends mien que la position abstraite de prétexte, de référence. Je m'embarquerai alors dans une aventure panique, aussi accidentée que la descente d'un rapide : plaisir stéréotypé de l'affrontement, anticipation des pièges et des rétorsions, impatience suscitée par le sentiment d'être victime de la mauvaise foi ou des talents manipulateurs de l'autre, soupçon d'un malentendu insaisissable, crainte de triompher sans avoir compris ce que me voulait l'autre, etc. Tout cela se heurte et s'enchevêtre sur un mode à ce point bousculé que je pourrai bien dire ensuite : « je ne me reconnaissais plus. » Parfois, d'ailleurs, la seule manière de s'y retrouver est la rupture brutale, la fin de non-recevoir, le passage à

l'acte. Mais ces expériences troubles témoignent pour Whitehead de ce que chaque continuité vécue est continuité produite, véritable miracle de la résurrection de ce qui était « mort », c'est-à-dire « public », disponible à autre chose qu'à soi, au-delà de soi.

La concrescence, absorbant les données dérivées dans une intimité immédiate, procède à l'union des données avec des manières de sentir qui suscitent et engagent la synthèse privée. Ces manières de sentir subjectives ne sont pas simplement des manières de recevoir les données en tant que faits étrangers ; elles habillent les ossements desséchés de la chair d'un être réel, émotionnel, poursuivant un but, produisant des évaluations. Le miracle de la création est décrit dans la vision du prophète Ézéchiel : « Ainsi j'ai dit la parole comme il me l'a commandé, et le souffle est venu en eux, et ils sont devenus vivants et se sont dressés en une armée innombrable. » (PR, 85)

On n'insistera jamais assez sur la portée de l'« inversion de la doctrine de Kant », devenue ici « miracle de la création ». Le problème de Kant était celui de la « connaissance », de ce qui se présente comme « objet » pour un sujet. En tant que tel, ce problème héritait d'une longue tradition de controverses, celles qui, au Moyen Âge, ont fait émerger la notion de « réalité objective », non au sens de « telle qu'elle existe » mais au sens de « ce à quoi » se réfère la pensée. Le problème, sans cesse relancé, était celui de la relation entre cette réalité objective et la chose « en elle-même », c'est-à-dire son être « essentiel », ou « formel », conçu-créé par Dieu. En d'autres termes, le problème de la création était avant tout un problème de connaissance, imposant de penser le rapport entre l'Intellect créateur et l'homme, image de Dieu, qui connaît « objectivement » là où Dieu conçoit-crée. Whitehead tente une ligne de fuite par rapport à cette tradition : connaître est un nom pour une forme (particulière) de création, et ce qui se crée est indissociablement créateur et créature, faisant sien ce dont il émerge.

Le fait qu'il soit question de « miracle de la création » n'implique évidemment pas de contraste entre « naturel » et « surnaturel ». La créativité est l'ultime. Parler de miracle est une manière de le rappeler, de rappeler que rien n'est capable de causer « naturellement », ou « par soi-même », que toute efficace suppose que « *the many become one* » et l'explique, mais sans jamais pouvoir expliquer pourquoi *the many* est capable de devenir *one*.

On l'a vu, parmi les « causes » du processus figure le sujet lui-même. La détermination ne peut être assimilée à une conséquence déductible de ses données initiales : Whitehead, mathématicien, sait

que les problèmes qui ont pu trouver une solution de ce genre font partie du passé des mathématiques, mais qu'un véritable problème, au présent, implique un corps à corps entre le mathématicien et les données. Et le mathématicien, aussi désarticulée que soit sa pensée au corps à corps, est sentir de ce qu'il vise. De même, le sujet n'est pas seulement ce qui se détermine, mais ce qui vise sa propre détermination, son achèvement comme superjet. Ce qui signifie que le superjet n'est pas seulement le terme du processus, il est « déjà présent » dans ce processus, à titre de cause finale, à titre de ce dont la production oriente la détermination progressive. La séparation entre sujet et superjet est donc une simplification et Whitehead utilisera d'ailleurs fréquemment le binôme inséparable sujet/superjet.

Les préhensions ne sont pas atomiques ; elles peuvent être divisées en d'autres préhensions et combinées en d'autres préhensions. Les préhensions ne sont pas non plus indépendantes les unes des autres. La relation entre leurs formes subjectives est constituée par la visée subjective unique qui guide leur formation. J'appelle cette corrélation entre formes subjectives « la sensibilité mutuelle » des préhensions [...]. Les préhensions conçues de manière disjointe sont des abstractions ; chacune d'entre elles est son sujet considéré selon cette objectivation abstraite. L'actualisation est la totalité des préhensions dotée d'une unité subjective en processus de concrescence vers une unité concrète. (PR, 235)

Whitehead emploie ici le terme « préhension », qui, selon ses catégories, est plus général que celui de sentir : un sentir est toujours positif, incluant ce qui est senti dans la synthèse, alors qu'une préhension peut être « négative » : ce qui est préhendé sera alors éliminé du sentir complexe unifié en cours de détermination. Mais ce qui importe de manière plus générale est l'impossibilité de définir une préhension, ou un sentir, indépendamment du processus de détermination subjective. Les préhensions n'expliquent pas l'unité se faisant sans être expliquées par elle. Aucune explication n'est jamais unilatérale, chez Whitehead, aucune ne peut faire abstraction de ce que demande le principe ontologique : parmi les entités actuelles qui entrent dans l'explication figure la cause finale que constitue pour elle-même l'entité en cours de constitution. Toute explication met donc toujours en branle un ensemble de présuppositions réciproques désignant ce qu'elles présupposent toutes : la créativité.

La concrescence implique donc une double convergence : les formes subjectives (le « comment » des sentirs) convergent en un superjet alors que la multiplicité des données de ces sentirs converge en

une donnée, le monde actuel de l'entité « satisfaite ». Ici encore, Whitehead pense en mathématicien, car, pour un mathématicien, une fonction bien définie traduit et implique une convergence. Si une série diverge, elle ne définit pas un objet mathématique. Mais, lorsque le mathématicien se fait métaphysicien, la convergence cesse d'être condition pour une définition et devient processus de détermination, et la construction de la convergence qui fait exister un seul monde, bien déterminé, est tout aussi bien celle qui fait exister le « sujet » pour qui il y a convergence, le sujet dont c'est le monde. Satisfaction et détermination coïncident.

Whitehead s'était résolu, dans *Science and the Modern World*, à atomiser le devenir afin de faire exister le possible sur un mode irréductible, c'est-à-dire afin de renvoyer à une abstraction spécialisée ce que la physique mathématique définit comme son haut fait : ramener le changement à une fonction de variables bien déterminées. L'une des manières de dire la satisfaction qui clôt le processus de constitution d'une occasion actuelle est de dire que chaque entité sentie, donnée pour un sentir, appartient désormais, et finalement, à un monde actuel bien déterminé, fonctionnel, à une communauté au sein de laquelle elle-même a une fonction ou un rôle bien déterminés.

Calculemus, avait proposé Leibniz, et l'on peut entendre ici cette exhortation dans son sens pleinement déployé. Elle ne s'adresse pas alors à des humains raisonnables, déjà constitués et rassemblés par un « nous » actif, dotés de droits et de devoirs, se proposant de soumettre une situation à un calcul consensuel. Le « miracle de la création » appelle à une double création, strictement inséparable, du « nous » et de ce qu'il s'agit de calculer. Ce que précisent les catégories de l'explication XX, XXI, XXII et XXIII.

(XX) *Que « fonctionner » signifie apporter une détermination aux entités actuelles dans le nexus d'un monde actuel. Ainsi le caractère déterminé et l'identité à soi d'une entité ne peuvent être séparés de la communauté des différents fonctionnements de toutes les entités [...].*

(XXI) *Qu'une entité est actuelle lorsqu'elle a une signification pour elle-même. Ce qui veut dire qu'une entité actuelle fonctionne par rapport à sa propre détermination [...].*

(XXII) *Qu'une entité actuelle, en fonctionnant en rapport avec elle-même, joue des rôles différents dans sa formation de soi sans perdre son identité à soi. Elle se crée elle-même et, dans son processus de création, transforme la diversité de ses rôles en un rôle unique cohérent [...].*

(XXIII) Que ce fonctionnement par rapport à soi est la constitution réelle interne d'une entité actuelle. C'est l'« immédiateté » de l'entité actuelle. Une entité actuelle est appelée le « sujet » de sa propre immédiateté. (PR, 25)

Ces catégories de l'explication ne justifient en rien que nous puissions faire correspondre un état de choses à une fonction. Elles permettent en revanche de comprendre que ce puisse être (approximativement) possible, ce dont témoigne la physique, et de lier cette possibilité à l'endurance tant du point de vue de celui qui parle ou attribue, que de l'être à qui un rôle est attribué ou de l'état de choses auquel une fonction vient correspondre. Pouvoir attribuer un rôle ou faire correspondre un état de choses à une fonction sont essentiels à ce que nous appelons expliquer, interpréter, raconter, mais ce sont des hauts faits qui, tous, profitent d'une continuité qu'ils ne peuvent fonder. Avant nous, ce sont nos mots et nos organes qui, déjà, capturent, exhibent, sélectionnent les invariants de tous ordres en rapport avec lesquels a été stabilisé leur propre rôle fonctionnel. Ce qui ne nécessite d'ailleurs pas du tout la « conscience ». Comme Emile Meyerson l'avait souligné, le chien qui rattrape au vol le bâton lancé s'exhibe capable de « calculer » la trajectoire que, depuis Galilée, les physiciens ont appris à décrire par une fonction mathématique. Mais en aucun cas ne sera justifiée l'identification des deux sens de « fonction », celui qui la rapporte à un état de choses continu, et celui qui désigne le rôle pris par une préhension dans le fonctionnement d'une entité actuelle en devenir.

Descartes a dit « ce corps est mien », mais il aurait aussi bien pu dire « ce monde actuel est mien ». Mon processus d'« être moi-même » est ma prise d'origine à partir de ma possession du monde. (PR, 81)

Réciprocement, le « nexus » d'entités actuelles que Whitehead appelle « monde actuel » n'a en lui-même aucune identité endurante, aucune identité qui ne lui vienne de son appropriation par un processus concrescent. Constitue-t-il même « un » monde, indépendamment de la prise de possession de « son » monde par chaque entité ? Ce sera, on y viendra, un des sites de transformation de la position de Whitehead. Rappelons pourtant dès ici qu'une des formulations du principe ontologique précise qu'il n'y a pas d'être-ensemble réel qui ne soit être-ensemble dans la constitution formelle d'une actualisation. Et de fait, lorsque Whitehead doit, dans la quatorzième catégorie de l'explication, expliciter ce que peut bien signifier la définition qu'il a donnée du nexus en tant que troisième catégorie

de l'existence (« *nexus* » ou « états de choses publics »), il se garde d'utiliser le terme *together*, ou *togetherness*. Il recourt au terme neutre et statique *set*, que je traduirai par « *collection* ».

Qu'un nexus est une collection d'entités actuelles dans l'unité de la mise en relation constituée par leurs préhensions les unes des autres, ou – ce qui est la même chose exprimée sur le mode réciproque – constituée par leurs objectivations les unes dans les autres. (PR, 24)

Le « *miracle de la création* » est transformation d'une « *collection* » en « *ensemble* » (ce qui aura pour conséquence l'ajout de ce qui est désormais « *fait obstiné* » à la collection). Mais, et je ne me lasserai pas de le rappeler, le terme « *miracle* » ne permet aucune économie. Il va falloir maintenant aborder la question qui reste en suspens, la question de ce que requiert la transformation d'une collection en ensemble afin que ce qui est « *finalement* » senti ne puisse, en aucune manière, être assimilé à une résultante de ce qui doit l'être au sens de la physique (sommation) ou de la logique (déduction). Ici encore c'est peut-être l'exemple du physicien articulant ses fonctions qui peut nous guider. La question que le physicien adresse à ce à quoi il a affaire n'est pas « *à quoi ressemble le monde* » mais « *quelles variables et comment les articuler* », « *de quoi tenir compte et comment* ». La question est celle du « *comment* ».

C'est ici, bien sûr, que les objets éternels vont être requis. Ils sont très brièvement définis (cinquième catégorie de l'existence) comme « *purs potentiels de définition spécifique* ». Les catégories de l'existence, parce qu'elles précèdent celles de l'explication, ne peuvent « *s'expliquer* ». Elles seront généralement explicitées par une catégorie de l'explication, en l'occurrence, la septième catégorie.

*Qu'un objet éternel ne peut être décrit qu'en termes de sa potentialité d'« *ingression* » dans le devenir d'entités actuelles, et que son analyse ne déclare que d'autres objets éternels. C'est un pur potentiel. Le terme « *ingression* » réfère au mode particulier sur lequel cette potentialité d'un objet éternel est réalisée dans une entité actuelle particulière, contribuant à la définition de cette entité actuelle.* (PR, 23)

On retrouvera encore et encore la question des objets éternels. Ce qui importe, dès à présent, est de ne pas leur attribuer la responsabilité que Platon donne à ses Idées. Les objets éternels ne sont pas déterminants, mais « *potentiels pour la détermination* ». Ils sont ce que requiert la détermination, la définition du « *comment* » de chaque sentir, mais aucun « *comment* » particulier ne constitue un

chemin privilégié permettant de remonter vers un objet éternel. Les objets éternels, répète Whitehead, « sont ce qu'ils sont », et ils ne racontent rien à propos de leurs ingressions (PR, 256) : en d'autres termes, ils n'expliquent rien, ne justifient rien, ne garantissent rien, ne privilégient rien, et surtout pas les opérations intellectuelles en quête d'abstraction.

Corrélativement, le terme « *ingression* » est ici encore un terme premier. Ce qui ne signifie pas que Whitehead ne posera pas la question de savoir quels objets éternels font *ingression* dans quelle actualisation, bien au contraire. Mais ce n'est pas à un « mécanisme d'*ingression* » qu'il s'agira de poser cette question, car celui-ci impliquerait que l'*ingression* s'explique à partir de l'objet éternel. L'*ingression*, dans la mesure où elle a l'objet éternel pour sujet, est muette. Toutes les raisons devront s'articuler à des énoncés qui prennent l'*actualisation* comme raison : les entités actuelles sont les seules raisons.

Dans *Concept of Nature*, Whitehead avait mis l'*ingression* de l'objet dans l'*événement* sous le signe d'un refus déterminé de toute explication : « L'*événement* est ce qu'il est parce que l'objet est ce qu'il est », mais « les objets sont ce qu'ils sont parce que les événements sont ce qu'ils sont » (CN, 144-145/144). On peut dire, ici, que l'*ingression* d'un objet éternel a les conséquences qu'elle a parce que l'*actualisation* est ce qu'elle est, mais il faut tout aussitôt ajouter que l'*actualisation* n'est elle-même ce qu'elle est que parce qu'elle se détermine comme elle se détermine. Ce qu'affirme la neuvième catégorie de l'explication :

Comment une entité actuelle devient constitue ce que cette entité actuelle est [...]. Son « être » est constitué par son « devenir ». C'est le principe du processus. (PR, 23)

Le processus (ou procès, comme le veut la traduction française) est la réalité, mais la réalité n'est pas pur flux, elle est « *réalisation* », et le processus doit aussi bien se dire « *processus de détermination* ». C'est pourquoi les objets éternels sont requis. On pourrait être tenté de les dire « *abstraits* », puisqu'ils sont séparés de toutes les questions portant sur l'*actualisation*. Et on peut en effet le dire, mais à condition que le terme « *abstraction* » brise toute relation avec le verbe « *abstraire* » pour se lier seulement avec les adjectifs « *pur* », « *séparé* », « *impossible* ». Autre manière de dire que la question de la *réalisation* (ou de la *création*) doit être radicalement séparée de celle de la *connaissance*, et de l'ensemble des distinctions que nous produisons entre connaissances abstraites et concrètes. Ce que

confirme Whitehead lorsqu'il s'amuse à jongler avec les concepts que nous avons hérités de la philosophie médiévale et du nœud créé par cette philosophie entre catégories de l'existence et catégories de la connaissance.

Par la notion d'universel on désigne ce qui peut entrer dans la description de plusieurs particuliers, et par celle de particulier, ce qui est décrit par des universaux mais n'entre pas lui-même dans la description d'aucun autre particulier [...]. Ces notions traduisent toutes deux une erreur conceptuelle. Une entité actuelle ne peut être décrite, même approximativement, en termes universels [...]. Tout ce que l'on nomme « universel » est particulier au sens d'être exactement ce qu'il est, différent de tout le reste ; et ce que l'on nomme « particulier » est universel au sens où il entre dans la constitution d'autres entités actuelles. (PR, 48)

L'objet éternel est exactement ce qu'il est, et, en tant que tel, inconnaisable, innommable. Et cela, non pas à la manière du Dieu de la théologie négative, de par son éminence, mais parce que les verbes « connaître » ou « nommer » se rapportent à des modes (sophistiqués) de sentir, et que ceux-ci presupposent tous la détermination du « comment ». L'idée de décrire un objet éternel, même par analogie, est aussi vaine que celle de voir l'œil voyant ou de comprendre l'esprit comprenant. Lorsque le physicien essaie de comprendre, se demande comment articuler sa fonction, c'est-à-dire quelles variables sélectionner, on ne s'adressera pas aux objets éternels pour comprendre ce qu'il tente de réussir, pour justifier l'ordre qu'il tente de déchiffrer. En revanche, quoique toute comparaison soit dangereuse, la référence aux objets éternels, dont l'ingression « contribue à la définition d'une entité actuelle », peut empêcher une réduction de ce qui se joue lorsque le physicien qui essaie de comprendre « réalise » la manière dont le problème peut (peut-être) se résoudre. Car la syntaxe adéquate est celle qui permet de célébrer un processus de co-création du physicien et de sa fonction. Ce qui se joue est en effet la double transformation d'un être perplexe, hésitant, et d'une masse d'informations disparates, partiellement redondantes, indéterminées quant à leur signification, en un être qui sait comment prendre en compte de manière déterminée chaque information, la signification de certaines étant déterminée par leur articulation, par le « comment » de leur prise en compte, d'autres étant définies comme finalement insignifiantes.

Un objet éternel, pris de manière abstraite par rapport à toute entité actuelle particulière, est une potentialité pour l'ingression

dans des entités actuelles. Dans son ingestion dans n'importe quelle entité, que ce soit en tant que pertinent ou non pertinent, il garde sa potentialité pour une diversité indéfinie de modes d'ingestion, une indétermination potentielle rendue déterminée dans ce cas. L'ingestion définie dans une entité particulière ne doit pas être conçue comme simple évocation de l'« être » à partir du « non-être » : c'est l'évocation de la détermination à partir de l'indétermination. La potentialité devient réalité, et conserve pourtant son message quant aux alternatives que l'entité actuelle a évitées. Dans la constitution d'une entité actuelle, un composant rouge, quel qu'il soit, aurait pu être vert ; et un composant aimé, quel qu'il soit, aurait pu être très fraîchement apprécié. (PR, 149)

Comme le précise le principe de relativité énoncé par la quatrième catégorie de l'explication, « il appartient à la nature des «étants» d'être un potentiel pour chaque «devenir» » (PR, 22), ce qui correspond au caractère obstiné associé à l'immortalité objective. Ce qui a eu lieu a eu lieu, et devra être senti comme tel. On peut peut-être, Whitehead le fait, parler de préhension négative à propos des étants, mais il ne s'agira pas d'exclusion, seulement d'indistinction, de réduction à un bruit sans importance. En revanche, lorsqu'il s'agit des objets éternels, la notion de préhension négative va prendre une importance décisive.

Par préhension négative, un objet éternel peut être éliminé : alors que son ingestion avait été déterminante dans la constitution de ce dont une concrescence hérite comme « devant être senti », lui-même peut être exclu de la synthèse qui déterminera la manière dont cette obligation sera satisfaite. Ce composant qui fut aimé, tu peux en hériter sur le mode de l'indifférence et bientôt il sera submergé par le grand bruit du monde.

Les actualisations doivent être senties alors que les potentiels purs peuvent être éliminés. Pour ce qui concerne leurs fonctionnements en tant qu'objets, c'est la grande différence entre une entité actuelle et un objet éternel. L'une est un état de choses obstiné, l'autre ne perd jamais son « accent » de potentialité. (PR, 239)

Parce que les objets éternels peuvent être « exclus du sentir », les mondes actuels peuvent diverger. L'idée leibnizienne d'une convergence entre tous les points de vue sur « un même monde », chaque monade incluant à sa manière la totalité du monde, avait déjà été abandonnée dans *Science and the Modern World*. Afin qu'une décision soit concrète, elle ne doit pas seulement refléter un point de vue partiel, ou fini, ce qui serait le cas si la décision portait sur ce

qui sera pris en compte de manière distincte et ce qui sera senti de manière seulement obscure. Il faut qu'elle soit partielle, susceptible d'éliminer le « comment » qui définissait ce qui a été senti. Il faut que le miroir soit brisé, que la métaphore du reflet soit abandonnée. Il faut qu'il soit possible de décider que l'on n'en veut rien savoir, que l'on n'est pas le gardien de son frère. Dans *Science and the Modern World*, cette possibilité était assurée à la fois par la discrimination portant sur l'étant et le non-être (situation idéale), et par l'ensemble des *non sequitur*, des « jusqu'ici mais pas plus loin », affirmant le caractère limité de l'horizon problématique par rapport auquel se prend la décision (Dieu comme principe de limitation). Et l'ensemble renvoyait au triple envisagement de l'activité éternelle. Il appartient désormais à chaque entité actuelle de « s'expliquer » quant à ce qu'elle prend en compte et quant à la manière dont elle évaluera ce qu'elle prend en compte. La convergence est l'œuvre du sujet devenant superjet alors qu'il s'approprie « son monde », qui ne préexistait pas à cette appropriation en tant que « monde » mais en tant que nexus, collection.

Le monde actuel est donc l'exprimé dont la satisfaction subjective est expression, et il est catégoriquement impossible de séparer expression et exprimé, de concevoir l'expression en contraste avec ce qui est exprimé. Cette impossibilité doit même se dire deux fois. Elle tient d'abord à la cinquième catégorie de l'explication du schème whiteheadien, qui peut rappeler le principe leibnizien des indiscernables selon lequel il n'existe pas deux points de vue identiques sur l'univers, ni donc non plus deux brins d'herbe semblables.

Que jamais deux entités actuelles ne tirent leur origine d'un univers identique [...]. Le nexus d'entités actuelles dans l'univers corrélé à une concrescence est appelé « le monde actuel » corrélé à cette concrescence. (PR, 22-23)

À cette impossibilité « pauvre », puisque compatible avec l'idée qu'il y a des points de vue, ou des nexus, « presque semblables », doit s'en ajouter une autre. En fait, c'est la possibilité même de « comparer » qui est en cause lorsque l'on distingue le nexus initial, en tant que collection, du monde actuel en tant que « mise ensemble » subjective. La comparaison fait abstraction du caractère « privé » de la synthèse subjective. La comparaison désigne ce qui est comparé sur le mode de l'objectivité, et implique donc son caractère « public », disponible au sentir. Afin d'affirmer l'erreur catégorique que constituerait toute évaluation portant sur la manière dont

une entité actuelle a évalué son monde, Whitehead recourt à un terme tout droit venu de la tradition médiévale.

J'adopterai la phraséologie pré-kantienne et dirai que l'expérience dont l'entité actuelle est jouissance est cette entité formaliter. Par là, je veux dire que cette entité, lorsqu'elle est considérée « formellement », est décrite en termes de ces formes dans sa constitution par lesquelles elle est cette entité individuelle avec son propre degré d'auto-réalisation absolu. (PR, 51)

La distinction entre « formel » et « objectif » appartient à la philosophie pré-cartésienne, et traduit l'hiatus entre Intellect divin qui fait coïncider conception et création, d'une part, et intellect humain auquel correspond la « réalité objective », de l'autre. Mais Whitehead, avec un certain humour, reprend cette distinction à Descartes, au moment même où Descartes, dans les réponses aux *Objections* qui suivent ses *Méditations*, tente de clore le problème, de centrer l'effort du philosophe sur la seule « réalité objective ». Descartes, affirme Whitehead, a exprimé la thèse même de l'objectivation que lui-même défend lorsqu'il a écrit :

En telle sorte que l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement ; laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement ; mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme je l'ai déjà dit ci-devant. (PR, 76)

Ce que ni Descartes ni les penseurs médiévaux n'avaient certainement prévu est que la distinction entre « formel » et « objectif » serait dégagée de la question de la connaissance pour être étendue à tout ce qui se produit.

Toute entité actuelle, dès lors qu'elle s'est déterminée, sera « objectivée » par d'autres : son « être » sera d'avoir à être sentie. Et si cette « façon d'être » peut être dite « imparfaite », c'est parce que ce qui sera objectivé n'est pas l'unité indivisible de l'entité actuelle pour elle-même, son unité « formelle », *causa sui*. Ce qui sera objectivé, appelé à participer à un nouveau processus, est une entité désormais définie comme analysable, dotée d'une « morphologie » articulant comme ses « parties » l'ensemble de ses prises de position par rapport à son monde, ou encore l'ensemble des relations en termes desquelles elle a pris en compte son monde.

La particularité d'une entité actuelle est qu'elle peut être considérée à la fois « objectivement » et « formellement ». L'aspect

« *objectif* » est morphologique pour ce qui concerne cette entité actuelle ; il faut entendre par là que le processus dont il est question est transcendant par rapport à elle, de telle sorte que l'esse de sa satisfaction est sentiri. L'aspect « *formel* » est fonctionnel pour ce qui concerne cette entité actuelle ; il faut entendre par là que le processus dont il est question lui est immanent. La considération objective, quant à elle, est pragmatique. Elle est considération de l'entité du point de vue de ses conséquences. (PR, 220)

Sera objective l'entité en tant que préhendée par une autre entité. Elle-même a, d'une manière ou d'une autre, « satisfait à ses obligations » : il ne peut plus rien lui arriver, les conséquences de ce qu'elle a « fait arriver » regardent d'autres qu'elle, c'est-à-dire la transcendent. L'entité préhendée par d'autres comme définie, entêtée, fait établi imposant des conséquences inévitables, n'est pas, comme disait Descartes, un « pur rien ». Mais ces conséquences, tout inévitables qu'elles soient, n'existeront qu'à être produites, et c'est l'affaire de ce qui la préhende que de les produire, que de leur conférer leur identité déterminée, leur valeur pragmatique.

En d'autres termes, la considération objective n'est pas d'abord axée sur la question de la connaissance, même si toute connaissance est prise en compte, pragmatique. Elle est générique : toute entité actuelle en constitution est obligée de prendre en compte ce qui a eu lieu, ce qui s'impose publiquement comme ayant eu lieu mais qui est, en tant que tel, asignant, en attente de la signification pragmatique que d'autres lui conféreront.

En revanche, lorsque Whitehead « raconte » la manière dont une entité décide d'elle-même, formellement, il procède à ce qu'il appelle une analyse, ou division, génétique. Il faut souligner qu'une telle analyse est évidemment une abstraction, et plus précisément, fait abstraction du fait qu'elle ne peut être effectuée par quiconque. Elle constitue une impossibilité ontologique parce qu'il n'existe pas de « prise » possible sur le processus de concrescence. En fait, entre *Science and the Modern World* et *Process and Reality*, on peut dire que Whitehead a « simplement » changé d'abstraction. L'activité éternelle ne pouvait être caractérisée qu'abstraction faite de l'actualisation, et le problème n'est pas que c'est bien entendu impossible, mais que l'abstraction ne suscitait aucun appétit pour ce dont elle avait fait abstraction : position du problème ratée. L'analyse génétique, tout aussi impossible, sera quant à elle une réussite si elle oblige à penser.

De fait, les catégories qui traitent de la concrescence comme telle sont nommées « catégories de l'obligation ». En effet, il ne s'agit ni

de décrire ni d'expliquer mais de produire un ensemble de contraintes imposant à la pensée un régime de présupposition réciproque. À ces catégories peut répondre un « bond de l'imagination », mais un bond « sur place », conférant aux mots la capacité d'évoquer, non de désigner. Ce n'est pas que le processus « transcende » le langage, c'est que ce qui lui convient est la composante de balbutiement du langage, le « enfin, je veux dire... », ou le « comment dirais-je... », où hésite non un ensemble d'énoncés potentiels, mais le sens même des mots, de leur articulation, et du « je » qui « veut dire ».

L'analogie, bien sûr, est fausse, et ce d'un double point de vue. D'une part, le balbutiement renvoie à une route d'occasions, dont chacune a, pour elle-même, produit sa propre satisfaction. D'autre part, lorsque, enfin, « ce qu'on voulait dire » a été dit, le soulagement, l'impression consciente de réussite, traduit un message quant aux alternatives évitées, à la possibilité d'un balbutiement qui avorte en un renoncement. De même, lorsqu'un physicien ou un mathématicien a construit une fonction qui converge, il s'agit d'un véritable succès sur fond d'échec possible, ce qu'il s'agissait de réussir à construire pour qu'une fonction ait un sens. Or, la convergence en un seul monde fonctionnel, bien déterminé, que réalise le sujet « qui sent son monde » n'est pas, quant à elle, une « réussite », au sens où elle ne « rate » jamais.

Aucune entité actuelle n'est consciente de sa propre satisfaction, car une telle connaissance serait un composant dans le processus et altérerait donc la satisfaction. (PR, 85)

En aucun cas, une entité actuelle ne pourra, comme telle, devenir « consciente » du rôle qu'elle assigne à ce qu'elle sent, de la manière dont elle « fonctionne ». La « prise de conscience » n'est jamais « coïncidence à soi » mais toujours relative à une continuité « de fait ». L'achèvement est, pour l'entité actuelle, périr de l'immédiateté, et il ne peut être sanctionné par aucune « prise de conscience » qui pourrait, comme telle, être léguée à ce qui la suit. Corrélativement, la prise de conscience, le sentiment que l'on a à peu près réussi à dire ou à penser ce que l'on « voulait dire », ne renvoie à aucune dynamique d'avènement de la vérité mais devrait bien plutôt évoquer une mutation affectant un environnement social dans son ensemble, caractérisé par une nouvelle répartition entre ce qui est « mien » et « pas mien », mutation que nous n'avons pas encore les moyens d'explorer.

Revenons à la concrescence, site du processus de convergence. Elle ne peut, quant à elle, donner aucun sens à une expérience de la

réussite. De plus, elle traduit et explicite l'ultime qui est la créativité, neutre quant à la distinction entre cosmos et multiplicité « désordonnée ». La satisfaction individuelle est toujours un accomplissement, exemplification de la créativité. Cependant on ne peut s'en tenir là. Il faut, sauf incohérence, que la concrècence donne, en tant que telle, le moyen d'amorcer la question cosmique. En effet, l'ambition de neutralité métaphysique à laquelle elle répond présuppose en elle-même par construction une référence au cosmos : elle suppose la possibilité de corriger la conscience de son excès de subjectivité.

On l'a vu lorsqu'il s'est agi de caractériser le mal, destructeur de choses « plus grandes », toutes les satisfactions cessent de se valoir d'un point de vue cosmologique, qui fait la différence entre création de contrastes nouveaux et chaos statique produit par le heurt semi-piternel entre des manières d'hériter caractérisées par la reconduction obstinée des préhensions négatives de tout ce qu'elles doivent nier pour s'affirmer. Ce point de vue cosmologique, comme tout point de vue véritablement cosmologique, qu'il renvoie à la pensée stoïcienne ou à celle de Leibniz, fait épreuve, désigne un type de vérité dont l'accès est tout aussi bien transformation de celui qui accède. Articulée à la neutralité métaphysique, l'épreuve cosmologique peut se dire : celui qui hait le monde qui le heurte hait son monde, celui qu'il s'est donné en se produisant lui-même comme haineux, niant ou renvoyant à la non-pertinence tout ce qui aurait pu être senti comme susceptible d'amour. Encore faut-il que cette épreuve puisse correspondre à un sentir de la part de celui qui hait.

Dans le processus [de concrècence] les préhensions négatives qui effectuent l'élimination ne sont pas purement négligeables. Le processus par lequel passe un sentir pour se constituer lui-même laisse également sa marque dans la forme subjective du sentir intégral. Les préhensions négatives ont leurs propres formes subjectives, qui sont leur contribution au processus. Un sentir est marqué par les cicatrices de sa naissance, il garde mémoire, sous forme d'émotion subjective, de son combat pour l'existence ; il conserve l'impression de ce qu'il aurait pu être, mais n'est pas. C'est pourquoi ce qu'une entité actuelle a évité en tant que donnée pour un sentir peut néanmoins constituer une partie importante de son équipement. L'actuel ne peut être réduit à un simple état de choses séparé du potentiel. (PR, 226-227)

Entre la neutralité métaphysique et le point de vue cosmologique, ce sont donc les préhensions négatives qui jouent le rôle d'amorce sans lequel le système serait incohérent. On l'a vu déjà, l'ingression

des objets éternels donnait sens à ce qui, dans une expérience sophistiquée, peut se dire « expérience du possible » : « La potentialité devient réalité, et conserve pourtant son message quant aux alternatives que l’entité actuelle a évitées ». Bien sûr, on ne dira pas qu’une route d’occasions électroniques, par exemple, peut prendre en compte un tel message. Il faut, ici, distinguer entre ce qui est générique et ce qui importe. Le message est générique, mais il ne peut importer qu’à des routes d’occasions hautement sophistiquées, celles pour qui ont sens des modes d’expérience dominés par les « émotions subjectives » que nous nommons ressentiment, espoir, désespoir, haine ou confiance, celles, donc, pour qui compte la différence entre cosmos et chaos. Et c’est pour ces routes d’occasions également que les « cicatrices » laissées par le combat d’un sentir pour l’existence peuvent importer. Leur caractère générique permet à la nature de ne pas bifurquer, à la conscience de ne pas être responsable du sentiment que quelque chose d’autre était possible. Elles sont ce que requiert le cosmos si la différence entre convergence par élimination et convergence par contrastes nouveaux ne doit pas s’imposer à la manière d’un « jugement de Dieu » s’abattant sur des êtres indifférents. Il faut qu’une contradiction puisse être sentie comme une impasse ou un échec.

Dans l’univers whiteheadien, on n’est donc jamais quitte de rien, même si se tenir pour quitte fait partie des manières parfaitement légitimes d’hériter. Toute l’œuvre de Whitehead témoigne bien sûr de la possibilité de transformer les cicatrices en données, en contrastes sentis sur le mode d’une obligation : il faut réussir à affirmer ensemble ce qui a été senti et ce que ce sentir a exclu pour se produire. L’importance des traces témoignant de l’insistance de ce qu’un philosophe, au nom de la cohérence de son système, a pourtant éliminé comme négligeable, le surgissement affirmatif inopiné, au détour d’une de ses phrases, de ce qu’un philosophe entendait exclure, constituent pour Whitehead un principe de lecture en matière d’histoire de la philosophie. Et cela non pas pour critiquer l’auteur, mais pour constituer le cahier des charges de sa propre entreprise : inclure, affirmer ensemble ce qui semblait devoir se contredire. Cependant, afin que le principe même de cette œuvre soit cohérent avec ce qu’elle affirme, il fallait qu’il soit catégoriquement autorisé. Afin que soit possible la philosophie spéculative, qui fait exploser les catégories de l’empirisme et du rationalisme en ajoutant assez de raisons pour sauver ensemble tous les faits, il fallait que les préhensions négatives laissent, par définition catégorique, des cicatrices.

Cependant, si les objets éternels et les cicatrices que laisse ce qui a été évité sont requis par la possibilité d'un cosmos, ils ne suffisent pas du tout à le garantir. Plus précisément, ils sont neutres par rapport à la possibilité que le mal soit surmonté. De fait, le message quant aux alternatives peut ajouter du venin aux blessures, la décision d'éviter peut se redoubler de ressentiment et se trouver stabilisée par ce ressentiment. Quant au fait d'hériter sur un mode qui intègre un sentir ayant pour donnée ce qui était tonalité émotive, c'est-à-dire un sentir du contraste entre ce qui a été et ce qui aurait pu être, il témoigne certes d'une expérience sophistiquée, mais il n'est pas « bon en soi ». Les justiciers peuvent être des dangers publics : ils peuvent être l'« astuce du mal » imposant l'importance d'un sentir au mauvais moment, faisant hésiter l'avenir d'une société entre régression et création de nouveaux contrastes.

De manière plus générale, les neuf catégories de l'obligation – dont la cinquième sera, on verra pourquoi, éliminée en cours de rédaction (PR, 250) – qui détaillent ce qui « oblige » l'héritage, la manière dont une entité se produit en héritant du passé, sont neutres par rapport à toute idée d'obligation « morale ». Le caractère « atomique » de l'entité est respecté : c'est « sa » satisfaction que l'entité poursuit en tant que sa cause finale, non l'harmonisation cosmique. Et, comme on le verra à propos de Dieu, le caractère atomique de cette poursuite est irréductible. La « mise en ordre divine » évitera, quoique de justesse, d'être ce grâce à quoi, poursuivant sa propre fin, l'entité, comme l'âne qu'une carotte fait avancer, concourt au meilleur des mondes. Si cela n'avait pas été le cas, Dieu aurait été sinon créateur du moins responsable de l'ordre cosmique, comme celui qui tient la carotte est responsable de l'avancée de l'âne.

En d'autres termes, la différence entre cosmos et chaos n'a pas de traduction directe dans le schème catégorique. En revanche, elle va prendre un sens plus concret lorsqu'il sera question de l'avance créative elle-même, c'est-à-dire par et dans la production de ce qui fait une différence qui importe, et que Whitehead nomme désormais « société ».

Justifier la vie ?

Dans un musée, les cristaux sont enfermés dans des vitrines ; dans un zoo, les animaux sont nourris. Si l'on prend en compte le caractère universel des interactions avec l'environnement, la distinction n'est pas tout à fait absolue. Elle ne peut pourtant être ignorée. Le fonctionnement des cristaux ne requiert pas la destruction de sociétés complexes issues de l'environnement ; une société vivante a un fonctionnement de ce type. Les sociétés qu'elle détruit sont sa nourriture. Elle détruit sa nourriture en la décomposant en éléments sociaux plus simples. Quelque chose a été volé à la nourriture. Et donc, toute société implique des échanges avec son environnement, mais dans le cas des sociétés vivantes, cet échange prend la forme d'un vol. La société vivante peut, ou peut ne pas, être un organisme d'un type plus élevé que la nourriture qu'elle décompose. Mais que ce soit ou non pour un bien général, la vie est vol. C'est à ce point, avec la vie, que la question morale devient aiguë. Le voleur requiert une justification. (PR, 105)

Seuls ces saints d'un nouveau genre, les « anti-spécistes », peuvent se donner pour but d'apprendre à leurs chats à apprécier une nourriture végétarienne. Et, à moins d'en passer par des manipulations génétiques, ils ne pourront arriver à transformer la situation « en général », mais devront s'adresser à chaque chat, un à un. Le mode d'existence des chats implique la mort de souris et d'oiseaux, et celui de la moindre cellule implique la destruction d'édifices chimiques sophistiqués. La vie est vol, et le voleur requiert une justification. Non pas tel ou tel voleur, ce chat mangeant cette souris, mais le principe général qui singularise la vie, le lien entre ordre et destruction. La vie implique donc la question cosmologique.

La distinction proposée par Whitehead entre cristaux et « sociétés vivantes » correspond à la distinction contemporaine, associée à l'œuvre de Prigogine, entre les « structures d'équilibre », susceptibles de se maintenir indéfiniment, ne demandant à leur environnement que de se maintenir à peu près tel qu'il est, et les « structures

dissipatives », dont l'existence a pour prix la « dissipation » : « quelque chose » dans l'environnement doit être consommé et nourrir les transformations permanentes dont la structure traduit l'articulation. Mais Whitehead n'entend pas poser le problème général impliqué par cette distinction : le cyclone, structure dissipative typique, n'aurait pas requis pour lui de justification cosmologique. La question cosmologique se pose à propos de « la vie » car, dans ce cas, la destruction n'est pas seulement un fait. L'histoire de la vie est, entre autres, celle d'une invention active des moyens de capter, repérer, séduire, capturer, piéger, pourchasser. Le cyclone ne cherche pas la zone la plus peuplée pour se nourrir des ravages qu'il occasionne. Il va où il va. Raconter l'évolution des vivants, en revanche, c'est raconter une escalade dans la création de modes de destruction toujours plus efficaces, inventant de nouvelles proies pour de nouveaux prédateurs.

Que l'ordre moral, c'est-à-dire le « cosmos », soit en cause est, bien sûr, une position spéculative que jamais un biologiste ne sera forcé d'occuper en tant que telle. Les biologistes de l'évolution, fiers d'avoir échappé au vitalisme, décrivent l'histoire des vivants comme essentiellement opportuniste, rebelle donc à tout ce qui pourrait ressembler à l'unité d'un projet, d'une intentionnalité, ou même d'une mesure susceptible de définir un progrès. Sur ce dernier point, Whitehead parlerait peut-être d'excès de subjectivité, le témoignage, certes d'une réussite de la conscience humaine – avoir réussi à ne pas se constituer en norme et vérité de l'évolution des vivants –, mais un témoignage qui fait abstraction de tout ce qu'implique la possibilité même de cette réussite. La position spéculative ne peut, quant à elle, se suffire de la double satisfaction assez abstraite d'avoir échappé au vitalisme et à l'anthropocentrisme. Comme toujours lorsqu'il s'agit de philosophie spéculative, il s'agit d'être concret, c'est-à-dire complet. Et donc d'expliquer les contrastes là où, au nom de l'appartenance de l'histoire évolutive à l'unité d'une nature, les scientifiques accentuent les ressemblances.

Prenons pour exemple de tels contrastes, le terme « opportunité ». Lorsqu'il est utilisé par les biologistes, il permet de nier avec succès la nécessité de décrire tel ou tel être vivant en tant que répondant à une fin, ou en tant que moyen pour la réalisation d'un projet. Mais la caractérisation de l'évolution comme opportuniste, si elle n'est pas une abstraction niant une autre abstraction, en l'occurrence niant la caractérisation de l'évolution comme finalisée, appelle toute une série

de réquisits. Une opportunité n'existe pas sans quelque chose qui soit capable de la saisir, c'est-à-dire de l'inventer en tant qu'opportunité.

Tous les énoncés alternatifs proposés par les modèles qui, aujourd'hui, tentent de connecter l'évolution biologique avec les comportements de systèmes dits « complexes » présentent la même ambiguïté. S'y glisse plus ou moins discrètement un changement de signification des termes par rapport à leurs analogues utilisés en physique et en chimie. Il appartient à Stuart Kauffman d'avoir eu le courage de reconnaître, dans *Investigations*, ce que, comme ses collègues modélisateurs, il avait voulu ignorer jusque-là : le pivot de ce changement de signification désigne la notion de possible.

Le possible, en physique, désigne les probabilités. Le physicien déduit la probabilité de telle ou telle configuration à partir d'une hypothèse d'égalité *a priori* de toutes les configurations « possibles ». Mais les modèles probabilistes d'évolution biologique impliquent, quant à eux, une notion de possibilité un peu différente : non pas possibilité « de », mais possibilité « pour ». Ce n'est pas une configuration parmi d'autres qui intéresse, mais une configuration en tant qu'elle peut avoir des conséquences, c'est-à-dire, aussi bien, qu'elle peut ouvrir à des conséquences nouvelles, non formulables dans les termes qui la définissent elle-même. En d'autres termes, les modèles évolutifs requièrent, pour être décrits de manière complète, un type de question qui n'a aucun sens dans le calcul *a priori* des configurations possibles. Dès que « la vie » est en question, le modélisateur change donc de position pratique : il ne déduit plus, il « envisage ».

« Opportunité », possibilité « pour », « envisagement » sont des termes qui, dans la philosophie de Whitehead, renvoient directement à la question du cosmos, et donc à la question de Dieu en tant que conditionnant la créativité. Bref, à la question de cette « mise en ordre divine » dont il faut, progressivement, construire le sens parce qu'elle est directement en prise avec la justification de la vie. Ce qui apparaît ici, à travers l'ensemble des termes que j'ai cités, est que, d'une manière ou d'une autre, cette mise en ordre fait intervenir la question de l'avenir dans le présent. Mais cette intervention n'implique pas du tout un « projet », la vision d'un avenir que la « mise en ordre » permettrait de réaliser. D'où le choix terminologique que j'ai déjà commenté :

Si nous disons que la nature primordiale de Dieu est la « vision », nous suggérons une conception mutilée de la forme subjective, la dépouillant de sa soif de fait concret – non pas de tel fait particulier mais d'une actualisation quelle qu'elle soit. Il y a une déficience

dans la nature primordiale de Dieu que dissimule le terme « vision » [...]. « Envisagement » est peut-être un terme plus sûr que « vision ». (PR, 33-34)

Ici encore, c'est peut-être contre Leibniz que Whitehead pensait, contre l'image d'un Dieu capable de « lire » dans le moindre état d'une monade la suite totale des états qu'elle déployera au cours du temps, et susceptible donc de faire passer à l'existence ces monades dont l'ensemble harmonieux donnera sens à un monde particulier, le meilleur des mondes possibles. En ce cas, la vie serait justifiée sans question particulière, en même temps que le monde, le tout renvoyant à une seule inconnue, celle de la définition que Dieu a donnée au « meilleur ». Les amis de Job auraient raison.

Dieu a soif de faits concrets, quels qu'ils soient : l'avenir, quel que soit son mode d'existence dans la « forme subjective » divine, ne devra pas seulement en appeler au fait concret comme réalisation d'un possible mais au fait concret « quel qu'il soit », c'est-à-dire d'abord « cause de soi », ayant pour valeur propre de se déterminer lui-même. Sans quoi Dieu aurait une position analogue à celle de Socrate qui attend, dans le *Ménon*, que l'esclave lui dise : « Oui, Socrate, tu as raison. » Ce serait là une caricature de cette « soif » que Whitehead met en scène. Socrate n'a pas soif de « n'importe quelle » réponse, seulement du « oui » qui lui permettra de passer à l'étape suivante de sa démonstration.

Nous entamons donc les manœuvres d'approche vers un terrain qui ne préexistait pas au vol de l'expérience spéculative, celui où se pose la question de la vie en tant qu'elle requiert une justification. Mais va s'explorer tout aussi bien ce qui était resté quelque peu incohérent dans *Science and the Modern World* : l'activité éternelle n'avait pas besoin de vivants obstinés et destructeurs, et l'organisme vivant était, quant à lui, sa propre justification. Et la cohérence, cette fois, doit être satisfaite sur un mode positif, sans échappatoire ou demi-solution. Ainsi, pour ce qui est de la manière dont l'envisagement divin est déficient, on n'évoquera pas l'idée pauvre selon laquelle Dieu concevrait l'avenir « dans ses grandes lignes », et aurait donc soif de l'actualisation qui viendra préciser ce qui n'a été défini que de manière « vague ». Une telle idée impliquerait que Whitehead n'a pas seulement lu Leibniz avec le manque radical d'indulgence qu'un mathématicien peut réservier à un autre mathématicien parce qu'ils partagent tous deux le même idéal du problème bien posé, mais qu'il l'a mal lu. Car entre un possible « vague » et une réalité déterminée, c'est la multiplicité d'univers divergeant aussi

radicalement que l'on voudra qui s'interpose. Pour Leibniz, entre « Adam pécheur » et « Adam résistant à la tentation », et participant donc à l'histoire d'un éternel paradis, il n'y a pas d'opposition, mais une différence à ce point minime que seul, précisément, le regard de Dieu pouvait la discerner. Un Dieu coïncidant, d'une manière ou d'une autre, avec un mode d'existence de l'avenir en tant que « partiellement indéterminé » serait donc le Dieu d'un monde régulier, stable, faisant « de notre expérience de la responsabilité, de l'approbation, de la désapprobation, du contentement de soi, de l'auto-accusation, de la liberté, de l'insistance » une construction illusoire. Si Whitehead peut être aussi dur avec Leibniz, c'est parce qu'ils affirment tous deux un même type de monde, un monde « bifurquant partout », même s'ils l'affirment par d'autres moyens.

Chez Leibniz, [...] les bifurcations, les divergences de séries, sont de véritables frontières entre des mondes incompossibles entre eux ; si bien que les monades qui existent incluent intégralement le monde composable qui passe à l'existence. Pour Whitehead (et pour beaucoup de philosophes modernes), au contraire, les bifurcations, les divergences, les incompossibilités, les désaccords appartiennent au même monde bigarré, qui ne peut plus être inclus dans les unités expressives, mais seulement fait ou défait suivant des unités préhensives et d'après des configurations variables, ou des captures changeantes. (LP, 110-111)

La justification de la vie ne passe donc pas par une « intelligence supérieure », qui verrait plus loin et plus large que nous. Elle doit passer par la « soif » en tant que telle, une soif adressée tant à ce qui se fait qu'à ce qui se défait, dans le « ici et maintenant » de la décision : ainsi et pas autrement. Où Whitehead rencontre d'ailleurs de nouveau Leibniz car, leibnizienne ou whiteheadienne, la solution proposée à la question de l'ordre moral du monde va constituer une sorte de « pensée marteau », selon l'expression que Nietzsche réserva à son hypothèse de l'éternel retour. Comme cette hypothèse, la solution whiteheadienne ne fera en effet aucun cas de la préservation des particularités qui nous sont chères, que nous associons à des projets, à des déceptions, et même à notre maintien à l'existence à travers les bonnes et les mauvaises rencontres. Oui, Dieu « fait une différence », mais pour Leibniz comme pour Whitehead cette différence ne ratifie pas l'alternative entre « être autorisé à espérer » ou « avoir le droit de désespérer », elle la déplace.

C'est comme si l'on disait aux hommes : faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous

ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content), mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler fatum christianum. (Th, 31)

Mais comment dire à Job qu'il a un « bon maître » sans déchaîner sa fureur ? Comment dire à la femme dont un tigre a mangé l'enfant que le « vol » dont elle est victime a une justification ? La différence faite par l'hypothèse de Dieu ne peut, pour Whitehead, évoquer une harmonie secrète entre principe général justificatif et circonstances particulières. Elle ne peut demander ni à Job de s'en remettre à la justice de Dieu, ni à la femme de comprendre la perte de son enfant. Elle passe bien plutôt entre le désespoir comme fait éventuel concret – « je ne peux plus trouver de raison d'espérer », ou « la vie fait de moi un pourceau » – et la ratification qui viendrait la redoubler – « que maudit soit le monde qui a trahi mes espoirs » ou « eh bien pourceau je serai » : ce que Nietzsche appelait le ressentiment. Elle passe par la possibilité assez étrange de ne pas désespérer du monde, ou de ne pas prendre parti contre le monde, alors même qu'il vous écrase ou vous tue.

Les appétits primordiaux qui, ensemble, constituent le dessein [purpose] de Dieu sont en quête d'intensité, et non de préservation. Parce qu'ils sont primordiaux, ils n'ont rien à préserver. Dieu, en sa nature primordiale, n'est ému par l'amour ni de ce particulier ni de cet autre ; car dans ce processus à la fondation de la créativité, il n'y a pas de particuliers préconstitués. Dans la fondation de son être, Dieu est indifférent tant à la préservation qu'à la nouveauté. Il ne se préoccupe pas de ce que, du point de vue de sa dérivation à ses ancêtres, une occasion immédiate puisse être ancienne ou neuve. Ce qu'il vise pour elle est la profondeur d'une satisfaction qui est une étape intermédiaire dans l'accomplissement de son propre être. Sa tendresse est dirigée vers chaque occasion actuelle, en tant que surgissement.

Ainsi, le dessein de Dieu, dans l'avance créative, est l'évocation d'intensités. (PR, 105)

« Evocation », ce terme choisi par Whitehead est intéressant : les spirites ne commandent pas aux esprits qu'ils « évoquent », ils savent seulement comment les appeler, comment inviter leur surgissement. De même, on ne commande pas au souvenir, comme Bergson l'a bien montré lorsqu'il parlait de mémoire pure : le souvenir évoqué advient alors que la conscience se fait « médium », passive et pourtant délibérée, recherche non d'un souvenir mais de la manière dont

le souvenir peut se laisser approcher alors qu'il vacille entre l'expansion et la fuite. Dans les deux cas, l'accent est mis non sur un projet, mais sur un « ici-maintenant » dont tout dépend, à la fois mise en suspens et mise en ouverture par rapport à une possibilité de devenir. Mais si le terme « évoquer » est intéressant, il n'autorise aucune analogie. Il n'y a pas d'analogie entre l'expérience divine et celles que nous pouvons évoquer, sans quoi elle nous mènerait vers l'obsèque : alors que s'élèvent les gémissements de la souffrance humaine, un Dieu indifférent se nourrit de ce qui, pour lui, correspond à autant d'intensités anonymes.

Et pourtant, Dieu est bel et bien indifférent à ce qui, pour nous, compte au plus haut point, la préservation. L'évaluation divine est impartiale, elle ne fait pas de différence entre une occasion « neuve » et une occasion « ancienne », dérivée d'une longue lignée ancestrale. Or, c'est par cette différence que passent nos plaintes et nos revendications, notre sentiment d'injustice et nos demandes de justification. C'est de notre vie qu'il s'agit et non d'un « présent » fondièrement anonyme, puisque dès que je le penserai « mien » il aura basculé dans le passé, sera devenu objectivement immortel, disponible pour toute objectivation. Si Dieu est un « bon maître », ce n'est pas, comme avec Leibniz, parce qu'il a choisi le meilleur des mondes, mais l'épreuve est analogue car ce à quoi s'adresse sa tendresse nous est profondément indifférent.

Corrélativement, la justification de la vie ne passe pas, ou du moins pas directement, par ce qui fut la notion centrale de *Science and the Modern World*, l'organisme, pour qui la réussite devait se dire préservation ou endurance. Ce qui n'empêchera pas Whitehead de continuer à parler de sa philosophie comme d'une « philosophie de l'organisme ».

Dans la philosophie de l'organisme est affirmé que la notion d'« organisme » a deux significations, interconnectées mais intellectuellement séparables, à savoir une signification microscopique et une signification macroscopique. La signification microscopique concerne la constitution formelle d'une occasion actuelle, prise comme un processus de réalisation d'une unité individuelle d'expérience. La signification macroscopique concerne le caractère donné du monde, pris comme le fait obstiné qui, à la fois, limite et offre l'opportunité pour l'occasion actuelle. (PR, 128-129)

L'organisme, selon cette distinction entre microscopique et macroscopique, a perdu ce qui faisait sa signification dans *Science and the Modern World*. Car il y intervenait en tant que clé permettant

de pénétrer la question de l'ordre de la nature sur un mode où la diversité des cas se trouvait articulée à une définition unique : l'organisme, et l'ensemble des descriptions qu'il autorise, est dépendant d'une réussite ; l'organisme existe dans la mesure où il réussit à endurer, c'est-à-dire aussi à infecter son environnement sur un mode qui constitue cet environnement comme « patient ». Or, l'organisme « microscopique » que constitue l'entité actuelle ne conjugue plus du tout « endurance » et « réussite ». Il articule désormais « processus indivisible de réalisation », d'une part, qui n'échoue jamais puisqu'il aboutit par définition à ce que Whitehead appelle « satisfaction », et « immortalité objective », d'autre part, l'immortalité étant impartialement accordée à tout ce qui, sur quelque mode que ce soit, trivial ou innovant, a satisfait à ses obligations. Quant à la signification macroscopique de l'organisme, elle semble désigner le rôle pris par l'environnement. Mais a disparu, bien sûr, la dynamique d'infection où se joue le contraste entre patience et impatience. L'environnement est « donné », à la fois limite et opportunité, il n'est plus « enjeu ».

L'organisme n'est donc plus qu'un terme témoin, mais il traduit, par sa survie obstinée, une continuité à laquelle Whitehead tient. Les « entités actuelles » sont des « réalités finales » ou « *res verae* » (première catégorie de l'existence), comme le fut l'organisme dans *Science and the Modern World*, parce qu'elles sont, comme cet organisme, « tenir ensemble unifiant », et parce que, comme l'organisme encore, ce tenir-ensemble ne peut être décrit sur le mode abstrait de la logique aristotélicienne, en termes d'un sujet doté d'attributs. Ce que le sujet « s'attribue » ne lui appartient que dans l'acte même où, se constituant, il se l'attribue.

Ce qui, dans *Process and Reality*, « endure », réussite « mondaine » à laquelle Dieu est indifférent, a pour nouveau nom « société », ou « nexus jouissant d'un ordre social ». Il ne s'agit plus alors d'un nexus en tant que simple « collection », de ce qui est corrélé à toute entité actuelle, à charge pour elle d'en faire « son » monde. Il s'agit d'une collection beaucoup plus restreinte, où figurent des entités actuelles rassemblées par un trait effectivement partagé.

Un nexus jouit d'un « ordre social » lorsque (i) un élément commun de forme figure dans la définition de chacune des entités actuelles qu'il inclut et (ii) cet élément commun de forme se produit dans chaque membre du nexus en raison des conditions qui lui sont imposées par ses préhensions d'autres membres du nexus, et (iii) ces préhensions imposent cette condition de reproduction parce qu'elles

incluent des sentirs positifs de la forme commune en question. Un tel nexus est appelé une « société », et la forme commune est la « caractéristique déterminante » de la société. (PR, 34)

Définition pour le moins abstraite, mais dont on peut comprendre l'abstraction si l'on se souvient que la « société » doit réussir ce que l'organisme voulait accomplir : réunir sous la même définition tout ce qui « endure » d'une manière ou d'une autre, l'électron ou la personne humaine.

Deux choses sont remarquables dans cette définition qui, bien sûr, permet une mise en rapport assez claire avec l'éco-éthologie associée par *Science and the Modern World* aux organismes enchevêtrés. D'abord, la « forme commune », sentie positivement par chaque membre du nexus. Ensuite, le terme « imposer ».

Forme est le nom que Whitehead donne parfois aux objets éternels, et il est important, ici, de se souvenir que les objets éternels ne dictent pas le mode particulier de leur ingression dans une entité actuelle. En conséquence, dans le cas d'une société, le « sentir positif d'une forme commune » ne signifie pas le « même » sentir de cette forme. Il ne s'agit donc pas d'une « forme sociale ». Le caractère déterminant n'a pas en lui-même le pouvoir de déterminer, c'est chaque membre de la société qui lui a conféré ce pouvoir. Chaque entité peut conférer un rôle distinct à ce qui est en commun. La seule restriction est que ce rôle doit être positif. On ne définira pas une société par le fait qu'il existe une forme à laquelle aucun de ses membres ne confère de rôle. Si l'on voulait définir une « société » par une référence commune positive à la vérité, elle pourrait donc inclure des menteurs, si ceux-ci savent qu'ils mentent, mais non pas celui à qui la différence entre le vrai et le faux serait parfaitement indifférente. Et une commune indifférence à la vérité ne peut être « caractéristique déterminante » d'une société.

Deuxième trait remarquable, le lien entre l'ingression de la forme commune et la notion d'imposition. Les objets éternels, purs potentiels, n'ont pas le pouvoir d'imposer leur ingression. Si le fait que chaque membre d'une société fasse figurer un même élément de forme dans sa définition lui est imposé, ce n'est pas par un pouvoir associé à la forme elle-même, mais par les autres membres de la société : nous avons affaire à une dynamique d'infection réussie.

C'est donc la société qui hérite du lien entre endurance et réussite. Son endurance n'est pas un droit, il n'y a pas de « forme commune » s'imposant d'elle-même à ses membres, mais seulement le « fait » que le sentir de cette forme réussit à être imposé à chaque nouvelle

entité, qui, dès lors, se produit en tant que membre d'une société en raison de ses préhensions des autres membres de cette société. Sans justification qui transcende ce fait. Celui à qui la différence entre vérité et mensonge serait parfaitement indifférente ne transgresse rien, ne nie rien, ne fait rupture avec rien. Et cela, même s'il a affaire à d'autres pour qui cette indifférence doit dissimuler une transgression, une négation ou une volonté de rupture, et même si elle suscite de leur part, le cas échéant, les pires impatiences : insister pour naître à un mauvais moment est l'astuce du mal.

Certains commentateurs de Whitehead ont regretté que les « sociétés » n'aient pas reçu la dignité catégorielle des « *res verae* », des entités actuelles qui, selon le principe ontologique, sont « les seules raisons ». La vie trouverait alors une justification toute simple, voire simpliste. Elle serait le processus grâce auquel viendraient à l'existence des êtres, et donc des raisons, toujours plus importants... Jusqu'à l'État et à la raison d'État ? Les anti-dreyfusards auraient raison : l'État est justifié lorsqu'il détruit la vie d'une simple personne privée.

Cet argument est un peu au-dessous de la ceinture, je le reconnais. Et c'est délibéré : il ne s'agit pas de dénoncer mais d'appeler au vol de l'expérience. Si les sociétés devaient être des *res verae*, tous les terrains où atterrir deviendraient marécageux, l'expérience s'enliserait dans des problèmes moraux, appelant le cas échéant à des opérations de stabilisation et de discrimination normatives. Ces opérations sont le pain quotidien de la sociologie et de la philosophie politique (qu'est-ce qu'une secte ?). Mais il n'appartient pas à la philosophie spéculative de simplifier une difficulté qui fait le pain quotidien des spécialistes. Elle n'a pas à proposer aux entreprises spécialisées qui tentent de décrire la variété des situations où ce à quoi nous avons affaire « tient ensemble » des concepts sur lesquels ces entreprises pourraient s'appuyer, se reposer, afin de définir « la bonne manière d'aborder la situation ». Toutes dépendent de ce qui, pour elles, importe. La visée spéculative est générique.

Prenons par exemple la question classique en sociologie : une société humaine doit-elle être définie comme collectif-agrégat d'individus préconstitués ou comme collectif-tout, sujet de ses propres aventures ? Pour Whitehead, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un simple agrégat, car l'agrégat est constitué de parties dont les propriétés se présentent comme susceptibles d'être décrites et attribuées, au moins en première approximation, indépendamment de la situation d'agrégation. La société-agrégat supposerait que les humains

sont susceptibles de « conscience » indépendamment des collectifs où ils naissent, c'est-à-dire sont conscients comme ils respirent. Mais une société humaine n'est évidemment pas non plus un « tout » car, dans cette hypothèse, les humains, définis comme « parties », seraient intelligibles en termes du type de patience requis pour la réussite endurante de ce tout. Ce qui n'apparaîtra une hypothèse admissible qu'aux sociologues identifiant leur savoir à un désenchantement, à une démystification des illusions de liberté – quitte pour ces sociologues d'avoir à définir comment leur science les protège du lot commun. Les savoirs spécialisés n'ont pas besoin de voir renforcé ce qui est leur tentation permanente, conférer à certains types de description le pouvoir de s'auto-légitimer.

La difficulté à définir une société humaine tient évidemment au fait que l'entreprise de définition importe aux humains, comme c'est le cas pour l'ensemble des questions qu'ils peuvent se poser à propos de ce qu'ils sont, de ce à quoi ils appartiennent, de ce qu'ils savent, de ce dont ils doutent, de ce qu'ils doivent et de ce qu'ils peuvent. Et donc de ce qui les justifie. La « sociologie whiteheadienne », parce qu'elle porte à sa puissance spéculative, cosmologique, la question de la justification, ne peut ratifier aucune justification particulière. Si elle construisait une « bonne » définition, générique par rapport aux catégories spécialisées, de ce qui importe, une définition capable de préciser ce qui justifie une société en tant que telle, cette définition, quelle qu'elle soit, deviendrait une arme de guerre posant la question de sa justification, de ce qui justifie les destructions qu'elle ratifie au nom de ce qui est alors « progrès cosmique ». C'est pourquoi la sociologie whiteheadienne ne sera pas affaire de définition, mais de « modes de pensée », pour reprendre le titre, *Modes of Thought*, du dernier livre de Whitehead : le contraire du prêt-à-penser, la pensée se pluralisant selon des modes variés, selon la manière dont elle envisage l'importance de la situation qu'elle tente de caractériser : pénétrer, c'est créer.

Cependant, pour pénétrer et créer, la pensée doit être « équipée », et c'est cet équipement que lui offre la métaphysique en tant que « neutre », c'est-à-dire en tant que refusant de privilégier une « spécialisation » de l'importance afin de pouvoir affirmer la créativité comme ultime. Dans *Science and the Modern World*, Whitehead avait pensé que la notion d'organisme pouvait « équiper » le penseur, susciter son appétit esthétique pour l'ordre de la nature en tant que variété de réussites, à décrire en tant que telles. Mais l'organisme ne donne de sens primordial ni à l'hésitation, ni à l'originalité, ni

au doute, ni au possible, sans lesquels le penseur lui-même est inconcevable. Il faut que l'équipement spéculatif permette de résister à l'ensemble des « raisons sociales » qui renverraient hésitation, doute, originalité à la simple psychologie. C'est pourquoi je choisis de penser avec Whitehead qu'une société n'est pas une raison, au sens du principe ontologique, et ne jouit d'aucune transcendance par rapport aux entités qui en sont membres. La « raison » de l'appartenance sociale d'une entité renvoie non à « la société », mais à d'autres entités actuelles préhendées par cette entité. Le nexus social constitue, pour chaque entité qui s'unifie comme un de ses membres, un environnement plus ou moins dominant. Parfois à ce point dominant que l'entité pourra sembler s'expliquer à partir de son appartenance, ce qui est le cas chaque fois que nous pouvons définir un nexus comme une lignée unique d'héritage.

Un tel nexus est appelé un « objet endurant ». On aurait pu l'appeler une « personne » au sens légal du terme. Malheureusement le terme « personne » suggère la notion de conscience, et son usage pourrait mener à des malentendus. Le nexus « tient un rôle », et c'est bien l'un des sens du mot latin persona. Mais un « objet endurant » en tant que « personne » fait plus que tenir un rôle. En effet, le fait qu'il le tienne est produit par les relations génétiques spéciales des membres du nexus les uns par rapport aux autres [...]. Les objets endurants et les « sociétés » analysables en faisceaux d'objets endurants sont les entités permanentes qui jouissent des aventure du changement à travers le temps et l'espace. (PR, 34-35)

Ce à quoi nous avons affaire, au sens où nous pouvons, sinon l'expliquer, du moins avoir les mots pour le décrire ou le caractériser, renvoie toujours à des nexus « tenant un rôle », et capables par surcroît de le maintenir à travers les aventure que notre intérêt leur fait subir. Mais un rôle peut toujours se transformer. L'art des sophistes, recourant à toutes les subtilités syntaxiques et sémantiques que permet le langage, mais aussi celui des mathématiciens peuvent être caractérisés comme exploration des transformations de rôle. Et il en est de même pour les modèles contemporains en biologie et en écologie, qui nous éloignent toujours plus de la notion d'« équilibre naturel », ou de « sagesse » du corps, vers l'exploration de la sophistication inimaginable et précaire des « rôles », du bricolage risqué des fonctions, de l'agencement métastable des coexistences. En revanche, lorsqu'une société est décrite comme un « tout » composé de « parties », la description ratifie une assignation stable des rôles, les parties étant mesurées et évaluées selon les rôles que leur suppose

le tout, la fonction qui les articule. Les macromolécules biologiques sont définies par leur rôle dans le concert métabolique, qui permet à la cellule d'être une partie fonctionnelle d'un corps qui...

Les sophistes furent dénoncés comme immoraux, de véritables empoisonneurs publics détruisant l'adhésion que les citoyens doivent aux valeurs de leurs sociétés. Les mathématiciens sont « amoraux » au sens où ils n'adhèrent à leurs définitions qu'à titre hypothétique et ne doivent de loyauté qu'à l'aventure des mathématiques. En conséquence, il est particulièrement stupide de louer l'« héroïsme » des mathématiciens si ce terme doit évoquer le sacrifice héroïque que la partie doit, le cas échéant, consentir pour la sauvegarde du tout, sur le mode de la plus haute moralité. L'héroïsme individuel répond à une infection sociale réussie.

Prenez par exemple le patriotisme des fermiers romains, lorsque la république était dans sa pleine vigueur. Il est certain que Regulus ne retourna pas à Carthage, vers la torture et la mort, en chérissant la moindre notion mystique d'une autre vie, qu'il s'agisse du Ciel chrétien ou du Nirvana bouddhiste. C'était un homme pratique et sa visée idéale était que la République romaine prospère en ce monde. Mais cette visée a transcendé sa personnalité individuelle [...]. De ce point de vue, Regulus ne s'est pas du tout montré exceptionnel. Sa conduite montre un héroïsme peu habituel. Mais la valeur qu'il a attribuée à une telle conduite a rencontré l'assentiment le plus large. Les fermiers romains ont approuvé ; et les générations successives, à travers tous les changements de l'histoire, ont approuvé par le surgissement instinctif de l'émotion qui accueille la transmission du récit. (AI, 290/367-368)

Regulus fut un héros, mais il inspire, de par la valeur exemplaire de son choix, un mode de pensée qui célèbre la valeur endurante d'un idéal capable d'inspirer le sacrifice de ceux qui, dès lors, adhèrent au rôle qui leur est assigné. L'assentiment immédiat que suscite son sacrifice peut certes satisfaire la morale mais non pas un mode de pensée portant à la puissance cosmologique la nécessité de justifier, non de louer, les « sacrifices » associés au maintien des sociétés vivantes. Et cela y compris lorsque c'est une visée idéale qui, pour endurer, réclame ce sacrifice. L'approbation que suscite le choix de Regulus appartient à la pensée de l'organisme, non à celle qui pose la question de la « justification de la vie ».

Tout autre est le silence perplexe suscité par l'Original, et c'est bien en effet ce type de silence que produit Whitehead pour ceux qui ont approché ses textes puis se sont éloignés, quelque peu inter-

loqués, ne trouvant ni possibilité d'adhérer ni non plus incitation à s'indigner, à dénoncer. J'ai déjà risqué, pour Whitehead, le « O » majuscule que Deleuze réservait à ces personnages de fiction, tels Bartleby, par où se découvre « la puissance d'un impersonnel qui n'est nullement une généralité, mais une singularité au plus haut point » (CC, 13). Le cercle se referme ici. La nécessité de penser « avec Whitehead » plutôt qu'« à propos de Whitehead » est un exemple de l'efficace discrète que Whitehead lui-même associe à l'originalité, telle qu'elle peut s'infiltre et, en l'occurrence, détourner d'une lecture qui cherche à « se faire une opinion » à laquelle adhérer.

La vie rôde dans les interstices de chaque cellule vivante, et dans les interstices du cerveau. (PR, 105-106)

Pour Whitehead, c'est l'originalité qui est la justification du « vol » qui conditionne l'endurance des sociétés vivantes, mais aucune société vivante n'est en elle-même originale. Tout succès social doit se dire « tradition », réitération réussie. La vie, quant à elle, « nomme l'originalité, pas la tradition ». (PR, 104)

La justification de la vie ne passe donc pas par ce à quoi elle s'opposerait, héroïquement ou patiemment. On n'opposera pas sociétés vivantes et nouveauté, habitude et liberté, conformisme et autonomie. En revanche, on posera la question de savoir ce que rend possible une appartenance sociale. N'est-ce pas de fait cette question qu'explique Whitehead lorsqu'il engage une aventure mettant à l'épreuve la tradition rationaliste à laquelle il appartient ? Les sociétés vivantes ne s'opposent pas à la vie, elles sont ce qui « abrite » les interstices où rôde la vie, elles constituent l'environnement dont ont besoin les « nexus non sociaux », ou « entièrement vivants » qui désignent la question ultime : de quoi tel être est-il capable ?

La caractéristique d'une société vivante est qu'une structure complexe de sociétés inorganiques est tissée sur un mode qui permet la production d'un nexus non social, caractérisé par une expérience physique intense de ses membres [...]. Il y a expérience intense sans les chaînes de la réitération du passé. (PR, 105)

Il existe un petit ricanement proprement académique consistant à mettre en évidence les limites de l'originalité d'une pensée, l'ensemble de ce qu'elle a emprunté, ou accepté, sans le mettre en question. Or les événements de pensée associés aux noms des plus « asociaux », ou des plus impatients, des penseurs, Nietzsche, Artaud ou Foucault, ne sont ni mis en question ni amoindris par l'ensemble de ce qu'ils réitérent alors même qu'ils innovent. Car si l'originalité

se produit dans les interstices, elle requiert ce par rapport à quoi il y a interstice. Et les interstices n'ont même pas à être définis contre les sociétés, seulement à côté, en tant que « *nexus non social* », corrélé à des expériences qui ne sont pas adhésion au passé, qui ne sont intelligibles ni à partir de la caractéristique déterminante d'une société ni, bien sûr, à partir du refus de cette caractéristique. Mais les *doctrines* que favorise l'environnement académique préfèrent souvent les alternatives dramatiques qui permettent de juger à la pertinence empirique, quitte à passer à la limite de l'absurde.

La vie tente le coup de la liberté ; une entité qui endure lie chacune de ses occasions à sa lignée ancestrale. La doctrine d'une âme qui endure et de ses caractéristiques permanentes correspond exactement à la manière dont il ne faut pas répondre au problème que présente la vie. Le problème est, comment peut-il y avoir de l'originalité ? Et on répond en expliquant pourquoi l'âme n'a pas plus de raison d'être originale qu'une pierre. (PR, 104)

Une âme qui tirerait sa liberté de son propre être, de son propre fonds, est pour Whitehead un montage ontologique inacceptable, un de ces montages qui se proposent chaque fois qu'une trop grande confiance est accordée à une abstraction, que l'on accepte comme telle en tant qu'ingrédient d'un problème qui aurait dû la mettre en question. En l'occurrence, on fait de l'âme une « caractéristique permanente », ce dont chaque membre d'une société ratifie l'imposition, et on lui attribue tout aussi bien ce qui contredit cette imposition, la liberté. La contradiction logique parfaitement prévisible est transformée en mystère profond.

Mais le même problème se pose pour toute société vivante dans la mesure où elle est envisagée du point de vue de la question qui, désormais, importe, celle de l'originalité de ses réponses à son environnement. La merveilleuse organisation de l'être vivant, avec ses strates et ses hiérarchies fonctionnelles, ne répond pas à cette question.

Nous posons la question de ce qui est original en cet instant, et on nous répond en nous donnant la raison pour laquelle l'originalité est limitée. (PR, 104)

L'un des effets majeurs de la pensée spéculative est en fait d'infecter l'ensemble des questions posées par les sociétés vivantes des hésitations et des incertitudes qui sont le lot de ce que nous appelons « *sociologie* ». Pour Whitehead, ce sont toujours des sociétés que nous étudions. Tout est *sociologie*, et la *sociologie humaine*, avec toutes ses difficultés, ne fait qu'exhiber, portées à leur pleine exacerbation, les questions que d'autres sciences peuvent négliger dans

la mesure où elles peuvent négliger la question de l'originalité, dans la mesure où la manière dont elles étudient les sociétés vivantes ne leur impose pas ce qui fait la « justification de la vie ». C'est pourquoi Whitehead ne peut pas plus nous dire ce qu'est une société que Spinoza ne pouvait dire ce dont est capable un corps. Dans les deux cas « nous ne savons pas ». Nous savons seulement que les deux extrêmes opposés, « mon corps m'appartient », et « j'appartiens à ma société », sont tous deux des simplifications quelque peu abusives.

Personne ne dit jamais me voilà, et j'ai amené mon corps avec moi. (MT, 114)

Je peux certes dire « mon clavier », « mes doigts », « mon corps », « ma langue », « mon texte », voire « mon lecteur », mais, bien entendu, la marque de la possession prend chaque fois un sens différent. Ils sont tous miens, cependant, au sens où ils appartiennent à « mon » monde actuel, celui que requiert le déclenchement de cette chaîne d'événements d'une complication indescriptible : décider qu'il y aura eu, ici, un « deux points » introduisant en tant qu'exemple la situation même où, écrivant, je me fais tout un monde de la question de savoir comment utiliser mon expérience en tant qu'exemple. Mais l'instant d'après, le lecteur à qui j'ai décidé de « faire ce coup » s'est évaporé. Lecteur, tu as bien pu sourire ou t'énerver et, si la goutte a fait déborder le vase, tu auras peut-être définitivement fermé ce livre. Ce n'est plus mon problème, car c'est le montage syntaxique qui m'a occupée, hésitant entre « ma phrase » et « la phrase ». C'est ce montage qu'il fallait dompter, mais c'est lui aussi qui est devenu le sujet réclamant maintenant de « son auteur » qu'elle se montre à la hauteur de ce que, de par sa décision, cette auteur s'est mise en position de lui devoir. Les appartenances ne sont pas seulement multiples, mais fluides et sans cesse réagencées. Entre « cela m'appartient » et « j'appartiens à » la répartition ne cesse de se faire et de se défaire, en même temps que ne cesse de se produire et de se conclure un sujet émerveillé d'avoir pu expérimenter ceci, et ceci, et cela. De même l'appartenance à des sociétés de types distincts, dotées de modes d'endurance distincts, est requise pour permettre la production de la si originale affirmation cartésienne : « je pense donc je suis ».

Mon sentiment d'être « moi », en continu, dans un monde hétérogène où mon attention ne cesse de varier, que les mutations de mes intérêts, les transformations permanentes du « ici » de ma perception ne cessent de recomposer, loin de constituer une « caractéristique déterminante », est donc en lui-même un « haut fait » requé-

rant que les « chaînes de la réitération du passé » soient sans cesse forgées, bricolées, improvisées. Ce qui se tisse ainsi est le fil de ce que Whitehead appelle « personne vivante ».

Un « nexus entièrement vivant » est, du point de vue de sa vie, non social. Chaque membre du nexus dérive les nécessités de son être de ses préhensions de son environnement social complexe ; en lui-même le nexus n'a pas le pouvoir génétique qui appartient aux « sociétés ». Mais un nexus vivant, quoique non social en vertu de sa « vie », peut entretenir un fil de continuité d'ordre personnel au long de certaines routes historiques de ses membres. Une entité endurante de ce type est une « personne vivante ». Il n'appartient pas à l'essence de la vie d'être une personne vivante. En revanche une personne vivante requiert pour environnement immédiat un nexus vivant non social. (PR, 107)

Il n'y a aucune raison de supposer que le type d'expérience que Whitehead associe à la notion de « personne vivante » soit réservé aux humains. Il peut désigner en tout cas l'ensemble des vivants qui ont un sens de la durée, c'est-à-dire pour qui est pertinente la notion de « présent spécieux » que Whitehead a empruntée à William James. Le caractère pseudo-continu d'une expérience faite d'intervalles et de raccordements désigne en effet précisément ce que Whitehead définit comme un fil de continuité ayant pour environnement immédiat un nexus vivant non social. Le penseur ne pense pas deux fois, le chat n'écoute pas deux fois un bruissement intéressant au cœur d'un buisson, mais lorsqu'un bloc de présent bascule comme tel dans le passé se tisse le fil d'une continuité qui est celle d'un processus d'appropriation. Le passé devient, pour le nouveau présent, « son passé », sauf si s'impose l'étrange expérience d'un hiatus. Ainsi en est-il par exemple lorsque je me retrouve au volant de ma voiture sur un chemin routinier qui n'était pas du tout celui que j'avais prévu d'emprunter. Le fil d'une « personne vivante » qui a été « moi » s'est-il cassé, sans que rien ne vienne en faire mémoire, c'est-à-dire le canaliser dans une répétition me constituant en propriétaire d'un souvenir ? « Où » étais-je pendant ce passé dont je n'arrive pas à retrouver le moindre souvenir ? Faisais-je attention, ou, distraite, ai-je frôlé le désastre ?

Ce que j'espère, en l'occurrence, est que les routines de ma conduite étaient telles que, en cas d'imprévu, elles m'auraient ramenée à moi-même en temps utile, c'est-à-dire que l'ensemble de l'environnement social qui explique ce que signifie « conduire une voiture » n'oppose pas « attention » et « routine ». J'espère donc que

les routines sociales de la conduite intègrent ce sans quoi ma distraction risquerait d'être fatale. Cet espoir particulier est peut-être déplacé, mais il communique avec une question plus générale : comment, du point de vue de la « justification de la vie », caractériser l'ordre social au sens où il est requis par l'originalité, mais ne l'explique pas ?

Si nous nous rapportons à ce qui, œuvre ou prise de position, est, selon nos jugements, qualifié d'« original », le rapport entre une société et les « interstices où rôde la vie » met d'abord en scène la « patience » de la société. Le « vrai professionnel » constitue un environnement impatient quant à ses interstices. Lorsqu'une société se mobilise pour la guerre, les interstices se font imperceptibles, toute originalité est suspecte de trahison. Seule une société qui ne définit pas l'environnement dont elle dépend comme menace peut tolérer les originaux. Et le fait que l'état d'urgence puisse d'autre part signifier la mise entre parenthèses d'un grand nombre d'usages « traditionnels » confère peut-être un sens important au terme « tradition » : on pourrait dire que seule une tradition est susceptible de cultiver la possibilité de l'innovation, au sens où celle-ci importe, n'est pas assimilable à une simple configuration aléatoire. Et l'originalité elle-même ne peut alors être définie comme anti-sociale, ni non plus comme asociale : l'original, même s'il est solitaire, s'est fabriqué un monde d'habitudes, de rythmes, d'objets, de lieux et de distances soigneusement dosées avec ses congénères. Si l'on peut néanmoins parler de l'originalité comme « non sociale », c'est dans la mesure où l'original constitue ses semblables, ses congénères, en un « dehors » qui oblige certes son propre mode d'existence mais selon un comment qui déconcerte tout effort de le faire partie prenante d'un « nous » par où il s'expliquerait, y compris en termes d'impatience pour nos routines (astuce du mal). Un comment qui nous fait sentir le caractère déplacé de toute caractérisation de l'original comme « exemplaire » : héros, créateur d'époque, ouvreur de monde, grand réformateur, simple illuminé, traître, prophète, empionneur public, martyr, etc. L'originalité n'est pas une vertu.

Le fait que l'humain original a besoin d'une société qui ne dénonce pas celui qui échappe au « nous » est un exemple d'une vérité générale : la survie d'un nexus non social demande protection, et c'est cette survie qui est donc le haut fait qui justifie la vie, qui justifie le vol dont se paie toute société vivante. Une telle survie n'a évidemment rien à voir avec la question de la « survie de l'âme ». Loin de désigner l'endurance d'une lignée se reproduisant dans la fidélité,

elle peut évoquer ces expériences où nous devons nous faire « passifs » afin de laisser, en nous et sans nous, se prolonger le processus par où une pensée se cherche, où prend sens ce que l'on appelle souvent une « intuition », fuyante et indécise, pouvant à tout moment s'évaporer, comme si un interstice se refermait inexorablement. Lors de telles expériences, il peut sembler que l'univers lui-même retient son souffle, ce qui est parfaitement correct du point de vue whiteheadien. Car ces expériences exhibent la justification de la vie. Elles ne nient pas le caractère social de l'expérience, mais traduisent un changement du mode d'appartenance. L'ensemble de ce que nous savons et pouvons chercher à se faire environnement pour un possible, qui n'est pas nôtre, parce qu'il est non social, mais dont la « socialisation » éventuelle dépend entièrement de « nous », de l'environnement que nous constituons pour lui : culture des interstices.

La culture des interstices n'est pas le privilège de l'expérience personnelle. C'est peut-être également une manière de comprendre les transes rituelles, les paroles divinatoires et les objets manipulés par les thérapeutes, qui ouvrent un collectif humain sur un extérieur dont l'intrusion met en suspens les fonctionnements sociaux usuels. Et les interstices, d'autre part, n'ont pas besoin d'être délibérément cultivés. Le fait que je puisse évoquer de telles expériences, le fait que je sache, et puisse penser que mon lecteur sait, ce que signifie, par exemple, cultiver le type d'attention auquel en appelle un souvenir, le fait que nous puissions comprendre le mode d'évocation que Bergson analysait dans *Matière et Mémoire*, tous ces faits nous désignent comme « conscients ». Mais les interstices se font sentir aussi bien sans « prise de conscience » : lorsque le jeune enfant tente ses premiers pas, risque ses premiers mots et éclate de rire, lorsque j'apprends un geste de type nouveau, lorsque je bafouille en tentant d'aller jusqu'au bout d'une phrase, lorsque je me sens vivante dans un monde neuf.

Si la vie rôde dans les interstices de chaque cellule vivante, on peut dire tout aussi bien que la singularité des sociétés vivantes, ce qui les justifie en tant que telles, devrait avoir nom « culture des interstices ». Ce qui appartient en propre aux sociétés humaines est la question posée par ces interstices, quitte à ce que certaines solutions se retournent contre leur culture, que ce soit lorsqu'elles honorent le professionnel sans état d'âme, adhérant héroïquement à son rôle, ou lorsqu'elles opposent liberté et détermination, bien et mal, ordre et désordre, pureté subversive et récupération. Lorsque nous aurons acquis les moyens de comprendre le pouvoir des mots se posera la question de

la création de ceux qui suscitent des modes de pensée célébrant les sociétés vivantes. En l'occurrence, ceux que Whitehead utilise mettent d'abord à l'épreuve les oppositions qui nous empoisonnent.

Hors canalisation, la profondeur de l'originalité annoncerait un désastre pour le corps animal. Avec elle, la mentalité personnelle peut se déployer en combinant son originalité individuelle avec la sécurité de l'organisme matériel dont elle dépend. Ainsi, la vie fait retour en société : l'originalité est prise dans des liens et son caractère réitéré lui confère son poids. (PR, 107)

« Ralentissement » est un terme qui peut convenir tout aussi bien à Whitehead qu'à Bergson pour désigner le rapport entre invention du nouveau et pérennité du déjà établi. Mais sur des modes différents. L'élan vital bergsonien est associé à une puissance qui « retombe » ou « s'enlise », l'intuition se déguise en raisonnement. Le ralentissement associé à la vie whiteheadienne devrait plutôt se dire « percolation » : gagnant d'interstices en interstices jusqu'à ce que le flux lui-même devienne reconnaissable, descriptible, socialisé, « occupant » ce qui n'est plus désormais interstices mais habitude confiante attribuable à une personne vivante : la phrase que l'on commence en sachant (à peu près) comment elle se terminera, l'assurance de celui qui « sait » marcher ou lire, la conduite expérimentée qui fut, je l'espère, la mienne, alors même que, distraite, j'ai pris un mauvais chemin.

Corrélativement, Whitehead n'opposera jamais, à la manière de Bergson, le « pur » à l'intéressé, à l'affairé, au préoccupé. Jésus aurait été un illuminé de plus, voué, comme un rêve qui s'enfuit, à sombrer dans l'oubli, si ses paroles n'avaient pas subsisté à l'intérieur d'une histoire, d'une institution qui ne cessaient certes de les trahir, mais aussi d'être jugées au nom de cette trahison. Tout héritage social est trahison, au sens de « récupération », mais ce qui, faisant société, hérite de ce qui fut original, est transformé par ce qui a été trahi, et crée la possibilité de nouveaux interstices.

Quant à l'originalité « pure », au devenir irréductible à toute explication, ils sont, en tant que tels, neutres. Ils peuvent, et cela surtout si la préoccupation d'avoir à rester purs vient subrepticement les socialiser, si la jouissance d'avoir raison seuls et le mépris pour le troupeau viennent les canaliser, être finalement identifiés à ce que Whitehead appelle le mal. Mais l'originalité « pure », la vie comme non sociale, sont d'abord erratiques, ce dont témoignent d'ailleurs amplement, depuis Whitehead, les expériences dites de « déprivation sensorielle » : lorsque le « monde » ne fait plus repère, ce n'est pas

que « je » soit « un autre », si cet autre devait revêtir les traits d'une personnalité « étrangère », c'est que, sans la possibilité de « là » susceptible de produire l'invariant d'une reconnaissance, la différenciation stable entre « corps » et « monde » s'évanouit pour la sara-bande « non sociale » d'une expérience échevelée, impossible à raconter, impossible, même, à reconstituer par le souvenir.

Le contraste entre Whitehead et Bergson est donc assez évident. En revanche, il existe au sein de la philosophie contemporaine une construction conceptuelle dont la parenté avec la conception whiteheadienne de « la vie » est beaucoup plus intrigante parce qu'elle en est, apparemment, la plus éloignée du point de vue de la rhétorique de présentation. Car la vie n'a pas besoin de justification lorsqu'elle prend les accents de la célébration des « machines désirantes » et du « corps sans organes » selon Gilles Deleuze et Félix Guattari.

Les machines désirantes, foncièrement anonymes, faisant couler, coupant, branchant, fragmentant, capturant, détournant, etc., n'appartiennent ni au règne dit « mécanique », système de liaisons et de dépendances fixes, ni à celui que nous célébrons comme « organique », parties au service d'une totalité intégrative. Caractérisées par l'identité du produire et du produit, elles font ce qu'elles font, sans pouvoir être inscrites dans une intention ou un projet. Elles constituent en ce sens une version rude mais probe de ce que Whitehead baptise « entités actuelles ». Car la constitution d'une entité actuelle n'est rien d'autre que le mode de saisie ou de capture qui rend inséparables le produire, l'entité se constituant avec une puissance affirmative (ainsi et pas autrement) que Deleuze et Guattari associent au désir, et le produit, la manière dont « tiennent ensemble » les préhensions multiples qui la constituent. Comme les entités actuelles whiteheadiennes, les machines désirantes sont toujours plurielles, limitées, obstinées, intolérantes mais non pas auto-suffisantes. Nous n'avons jamais affaire à « une » machine, toujours à des agencements machiniques, mais ces agencements n'asservissent pas les machines à une unité qui les transcenderait. Ce sont des collectifs, affaire de voisinages, de couplages entre termes hétérogènes, poursuivant leur propre affaire.

Si les machines désirantes sont dites productions de production, le corps sans organes, lui, est dit production d'enregistrement : il est produit « à propos » des productions machiniques, « à côté d'elles ». Improductif, il s'attribue les productions machiniques, les enregistre en tant que contribuant à sa propre logique. Il tient donc assez remarquablement la position de la société vivante whiteheadienne

qui réussit à endurer non pas grâce à un pouvoir qui lui serait propre mais par la réitération sans garantie d'un mode de saisie et de prise en compte de ce qu'elle définit comme « ses parties ». Ni le corps sans organes ni la société whiteheadienne ne sont pourtant de simples « effets », « *vinculum* », écho collectif produit par des émetteurs indifférents à cet écho. À l'appartenance sociale en tant que répercussions réussies, d'entité infectée en entité infectée, chacune se faisant, à sa manière, écho d'un même thème, répond chez Deleuze et Guattari le fait que l'enregistrement est sans cesse réinjecté dans la production.

Cependant, à la différence d'une société vivante, le corps sans organes inclut ses interstices. L'enregistrement n'a rien à voir avec l'inscription-distribution sur une surface donnée, qui correspondrait à la caractéristique déterminante d'une société whiteheadienne. Il est inséparable de l'événement-production de la surface d'inscription elle-même, et le compte qu'il effectue de la multiplicité bruissante et indomptée des productions machiniques est sans cesse à refaire, à réinventer. Si le corps sans organes est production d'enregistrement, et non pas enregistrement, c'est parce qu'il ne dompte pas l'indomptable mais coïncide bien plutôt avec l'événement à l'infinitif « dompter », à répéter sans cesse. C'est d'ailleurs précisément ce qui permet à un « sujet » de surgir en tant que « production de consommation » : ce dont jouit le sujet, ce qu'il consomme, n'est pas l'enregistrement comme tel, mais les différences d'intensité qui traduisent les redéfinitions incessantes de la surface d'inscription, c'est-à-dire les modifications incessantes du mode d'enregistrement. Jouissance parasite de celui qui se produit à partir de l'événement « dompter » qu'il consomme : « j'existe, c'est moi qui l'ai dompté ».

C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. « C'est donc moi, c'est donc à moi... » (AO, 23)

On peut voir dans ce « sujet » errant sur le « corps sans organes » une version délibérément anti-hierarchique et anarchique de la continuité de la personne vivante. À ceci près que le « c'est donc moi », « c'est donc à moi » dont la conclusion est production du sujet (le sujet « est conclu »), est décrit comme « consommation parasite », qui se produit aux dépens du corps sans organes sans « réinjecter » quoi que ce soit. À l'inclusion des interstices dans la description du corps sans organes répond donc une caractérisation

du sujet qui dénonce la continuité construite et s'oppose de manière virulente à l'attribution à cette personne d'une représentativité autre que factice.

Le corps sans organes, parce qu'il est fait pour exacerber les possibilités d'impatience face à l'organisme socialisé, canalisé, face à l'organisation statique en termes de fins et de moyens qui détermine le « bon usage » tant des organes que des facultés, accentue donc ce que Whitehead insinue. La différence est cependant importante : elle désigne une « image de la pensée » différente. Tout à la fois glorieuse, traversée d'intensités fulgurantes, et déchue de toute prétention à se penser elle-même, à se présenter sous la guise d'une intentionnalité fondatrice, l'image de la pensée deleuzo-guattarienne coïncide avec un mouvement qui balaie aussi bien le sujet, ses drames, ses symptômes, son souci de la vérité, de la liberté ou de l'authenticité, que l'organisme normalisé, défini comme moyen au service de son propriétaire. Ce que confirme le terrible programme de la schizo-analyse où tout « rôle », exhibant le pouvoir du tout à définir ses parties, ou d'un scénario à fabriquer ses personnages, doit être défaït.

Nous avons vu comment la tâche négative de la schizo-analyse devait être violente, brutale : défamiliariser, désœdipianiser, décastrer, déphalluciser, défaire théâtre, rêve et fantasme, décoder, déterritorialiser – un affreux curetage, une activité malveillante. [...] Car la nouvelle terre (« En vérité, la terre deviendra un jour un lieu de guérison ») n'est pas dans les re-territorialisations névrotiques ou perverses qui arrêtent le processus ou lui fixent des buts, elle n'est pas plus en arrière qu'en avant, elle coïncide avec l'accomplissement du processus de la production désirante, ce processus qui se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède, et tant qu'il procède. (AO, 458)

Contraste radical : Whitehead, incontestablement, ne cesse de « reterritorialiser », et de manière assez perverse, les concepts maîtres de la métaphysique. À ce contraste correspondent des obligations de pensée différentes. Alors que le sujet deleuzo-guattarien, se concluant en « c'est mon monde » à propos de la multiplicité hétérogène, indomptable, n'accomplit rien mais parasite, Whitehead, mathématicien, se doit de penser l'originalité en tant que, par elle, s'accomplit quelque chose d'« important ». Alors que la schizo-analyse mobilise son attention la plus malveillante à l'encontre de tout ce qui s'annonce « justification », le mathématicien affirmera que la « production désirante » est inséparable de l'œuvre, de la création

de problèmes, du nouveau soumis à des contraintes qui en font l'intérêt.

On peut imaginer une forme de dialogue entre penseurs, portant non point sur le « fond », mais sur leurs styles pragmatiques si différents : pensée polémique ou pensée de l'insinuation tendre – lâche cela, tu verras, ce n'est pas si grave –, pragmatique de cruauté et de jouissance quelque peu satanique ou pragmatique d'humour concordataire faisant confiance à l'exigence de cohérence pour accepter, en la transformant, toute proposition d'expérience. Deleuze et Guattari estimaient peut-être qu'il y a encore trop d'homogénéité dans la notion de cohérence, trop de devoir, trop de bonne volonté, trop de domesticité, trop de répression. Trop de perversité. Trop de tendresse pacificatrice, insupportable au rat qui crève ou à la colère d'Artaud, devant lesquels il s'agissait, pour Deleuze, de penser. Quant à Whitehead, il conclurait plus que probablement que les auteurs de l'*Anti-Œdipe* se laissent aller à ce qui, au demeurant, est pour lui le péché mignon de toute philosophie : une certaine tendance à l'exagération. Ces braves gens ne sont pas aussi malveillants, pas aussi sataniques qu'ils veulent bien le dire. Ils sont à ce point hantés par le danger de voir s'effondrer leurs propositions en hymnes à la bonté fondamentale du monde, en appel à une bonne volonté réconciliatrice, à une harmonie toujours déjà présente, ne demandant qu'à s'expliquer, qu'ils ne savent pas comment dire en même temps leur confiance et leur méfiance.

Mais peut-être, tout aussi bien, le dialogue n'aurait-il pas lieu, car il serait sans objet. Whitehead ne pratique-t-il pas de fait, tranquillement, ce à quoi Deleuze et Guattari exhorent ? Alors que Deleuze et Guattari transforment en arme de guerre contre toute « philosophie du sujet appelé à assumer sa finitude » le schizophrène et son ignorance des disjonctions, des exclusions, des renoncements imposés par les alternatives logiques indépassables, Whitehead, qui entend ne lutter contre rien, tout accepter, tout « sauver », entreprend d'ignorer effectivement disjonctions, exclusions et alternatives dramatiques. Et cela dès sa décision de construire un concept de nature qui ignore le renoncement auquel nous appelle la finitude humaine, jusqu'à ce qui apparaîtra à tout « philosophe du sujet » comme un délire pleinement déployé : la construction d'une cosmo-théologie cohérente.

Corrélativement, la contrainte que Whitehead s'est donnée, la cohérence, perd tout rapport avec un « but fixé », qui asservirait ses moyens, pour devenir contrainte à l'invention, à ce que Deleuze et

JUSTIFIER LA VIE ?

Guattari appelleraient « déterritorialisation ». C'est ce que nous allons voir en poursuivant le vol de l'expérience vers le territoire le plus anciennement balisé par Whitehead, celui qu'il avait exploré dès *Concept of Nature* : le monde de l'expérience perceptive où les feuilles sont vertes, le ciel est bleu et mon corps est « ici ».

L'aventure des sens

La montée de l'animal, puis de la conscience humaine est le triomphe de la spécialisation. Elle est associée de manière étroite avec l'évolution de l'expérience sensible claire et distincte. Il y a abstraction par rapport à la masse vague des sentirs primaires, et concentration sur la clarté comparative de quelques détails qualitatifs. Ce sont les sensa.

A moins que les sciences physiques et physiologiques soient des fables, les expériences qualitatives que sont les sensations, par exemple voir, entendre, etc. sont inséparables d'un flux enchevêtré de réactions à l'intérieur et à l'extérieur du corps animal. Ces réactions sont toutes dissimulées sous la conscience, réduites au vague sens de l'expérience personnelle d'un monde extérieur. Ce sentir est massif et vague – si vague qu'un énoncé prétentieux comme « expérience personnelle d'un monde extérieur » ressemble à un non-sens. Pour prendre un exemple plus simple, le cas particulier « je vois une tache bleue là-bas » implique le caractère privé de l'ego et le caractère extérieur du « là-bas ». On presuppose le « moi » et le monde au-delà. Mais la conscience est concentrée sur la qualité « bleu » là-bas. Rien ne peut être plus simple, ni plus abstrait. Et pourtant, à moins que le physicien et le physiologiste ne disent des fariboles, l'abstraction omet le récit extraordinaire d'une activité complexe. (MT, 121)

Whitehead ne se lasse pas de revenir sur la pierre grise ou la tache bleue, et sur l'erreur des philosophes qui les ont acceptées comme point de départ à la fois simple et assuré. Il ne se lasse pas de décrire et de défaire le piège que tend toujours au philosophe la recherche d'un point de départ capable de dicter la manière dont il doit être pris en compte. La question n'est pas ce que ces philosophes affirment lorsqu'ils proclament « je (ici) vois une tache bleue (là) », elle est tout ce qu'ils nient lorsqu'ils font « comme si » c'était là le compte rendu fidèle de leur expérience indéniable. Comme si, outre un « état de choses », là-bas, pour un « je », ici, il n'y avait pas, au

strict minimum, un ingrédient qui requiert ce que, précisément, ils entendent nier. En l'occurrence, ce à quoi la tache bleue ne donne aucun sens alors que physiciens et physiologistes s'accordent à en poser le problème : « la causalité ».

Le caractère de « on ferait comme si » de l'empirisme moderne est bien illustré par la juxtaposition de deux passages très distants du Traité de Hume : « Les impressions peuvent être divisées en deux genres, celles de sensation et celles de réflexion. Les premières naissent originellement dans l'âme, de causes inconnues. » Et « Si c'est perçu par les yeux, ce doit être une couleur... ». Le premier passage est le « faisons comme si » de Hume, lorsqu'il pense à ses principes philosophiques. Il réfère alors les sensations visuelles « dans l'âme » à des « causes inconnues ». Mais dans le second passage, la passion de la discussion fait sortir sa véritable conviction – la véritable conviction de tout un chacun – à savoir que les sensations visuelles se produisent « par les yeux ». Les causes ne sont pas inconnues le moins du monde, et parmi elles on trouve généralement l'efficacité des yeux. Si Hume s'était arrêté à l'examen des autres causes possibles pour une sensation visuelle – par exemple l'acuité visuelle ou une consommation excessive d'alcool – il aurait hésité avant de proclamer son ignorance. Si les causes étaient vraiment inconnues, il serait absurde de se préoccuper d'acuité visuelle ou d'ivresse. Que différentes causes sont connues est la raison de l'existence des oculistes et des prohibitionnistes. (PR, 171)

Liberté pour Hume et tant d'autres philosophes de faire comme si la différence entre « voir quelque chose » et « halluciner » dépendait de leur verdict. Liberté pour les prohibitionnistes et les oculistes de témoigner tranquillement pour cette différence, quoi qu'en dise le philosophe. Et liberté également pour ceux qui se demandent comment s'adresser aux gens qui voient « mal », qu'ils voient des éléphants roses ou qu'ils voient flou. Car la causalité, nous voyons « par les yeux », ne constitue pas, à la manière des causes définies par l'expérimentation, la réponse à une question bien définie. Elle renvoie à cette « vie corporelle » que Whitehead, dans *Concept of Nature*, avait associée au « ici » de l'événement percevant, une vie associée non au savoir des scientifiques mais à un sentir le plus souvent bien vague.

Le premier principe de l'épistémologie devrait être que les thèmes primordiaux de l'observation consciente sont les aspects changeants, glissants, de nos relations à la nature. Ce qui relève du sens commun, puisque nous pouvons y faire quelque chose. Les permanences orga-

niques survivent par elles-mêmes : notre cœur bat, nos poumons absorbent de l'air, nos estomacs digèrent. Seule une pensée avancée peut fixer son attention sur des opérations aussi fondamentales. (MT, 29)

Il ne s'agit donc pas de choisir entre deux comptes rendus d'expérience tout aussi abstraits, celui de l'empirisme purificateur, qui fait comme si la causalité pouvait être éliminée de notre expérience à la manière d'une croyance parasite, et celui de la science, qui fait comme si l'expérience pouvait être définie à partir d'un enchaînement causal. Il s'agit de les affirmer en même temps en tant qu'abstraits, et donc hautement interprétatifs, c'est-à-dire aussi bien de construire un énoncé interprétatif plus complet.

Si nous désirons l'enregistrement d'une expérience sans interprétation, nous devons demander à une pierre d'enregistrer son autobiographie. (PR, 15)

La description dépourvue d'interprétation que visent les empiristes est une chimère : pur témoignage de l'excès de subjectivité qui peut affecter l'expérience consciente niant son caractère sélectif. Ce que Whitehead choisit de mettre en scène, et d'interpréter spéculativement, est le choix interprétatif dont notre expérience est issue. Nous ne savons pas comment une chauve-souris, armée de son sonar, ou un chien, capable de pister à l'odorat, perçoivent « leur » monde. Nous pouvons identifier les traits qu'ils discriminent mais nous ne pouvons que rêver au contraste entre « ce que » ils perçoivent et ce dont ils ont l'expérience. La seule chose que nous « sachions » est que leur expérience est, comme la nôtre, hautement interprétative, et que, comme la nôtre, elle a résolu un problème extraordinairement délicat : donner accès, sur un mode plus ou moins fiable, à ce à quoi il importe de prêter attention. Or, pour Whitehead, ce que nous savons de la sorte suffit à engager l'interprétation spéculative. Il s'agit de penser une expérience dont l'enjeu est « réaliste », c'est-à-dire doit proposer une interprétation non pas adéquate mais fiable quant à ce qui importe. Un tel enjeu va communiquer sur un mode privilégié avec la classe des objets éternels que Whitehead nomme « *sensa* ».

Whitehead prolonge ici la mise en hiérarchie « logique » des objets à laquelle il avait procédé à partir de la seule expérience perceptive dans *Concept of Nature*. Il avait montré que les objets sensibles ne supposent aucun autre type d'objet, alors que tous les autres types d'objets supposent des objets sensibles. De même ici, les objets éternels que Whitehead appelle « *sensa* » (indépendamment du fait

qu'ils communiquent ou non avec une expérience « sensible » pour les humains ou même pour un quelconque habitant de la Terre) forment la « catégorie la plus basse » parce que leur réalisation ne requiert aucun autre objet éternel particulier. En ce sens, les sensa sont « simples ».

Parce que l'ingression d'un sensum ne requiert pas que fassent ingestion en même temps que lui d'autres objets éternels, le sensum est également ce qui n'exige pas, pour faire ingestion, un processus de concrescence d'une sophistication particulière. Les couleurs peuvent entrer dans des contrastes complexes, rendre heureux un enfant et fou un peintre, mais les sensa peuvent également faire ingestion dans des « sentirs physiques simples », dans les sociétés caractérisées par le fil d'une « reproduction » conforme que privilégie la physique. En d'autres termes, parmi toutes les manières de « sentir », celles où font ingestion les sensa ont la particularité de pouvoir toujours être prises en compte, quelle que soit la concrescence.

Un sensum a dès lors pour singularité de pouvoir jouer un rôle assez analogue à celui d'une monnaie d'échange parmi les membres d'une société humaine. Certes, un enfant de quatre ans ne fera pas le même usage que vous ou moi d'un billet de dix euros, et la possession de ce billet revêtira une signification complètement différente pour lui et pour moi, ou pour un chômeur et un multimillionnaire. Mais chacun de ceux à qui ce billet est transmis peut en faire usage, et ni l'âge ni le statut social ne font obstacle à la circulation de preneur en repreneur. D'un point de vue abstrait, on peut dire que c'est « le même » billet, quel que soit son possesseur, et ce sur un mode beaucoup plus pertinent que si l'on parle de ce livre, dans les mains d'un lecteur ou d'un enfant de quatre ans.

Entre les sociétés « électromagnétiques » et celui qui contemple un coucher du soleil, la réactivation d'un sensum ne signifie pas la conformité des expériences. Mais la simplicité du sensum, l'absence de présupposition qui caractérise son mode d'ingression, permet de satisfaire aux exigences associées aux expériences qui ont le « réalisme » pour enjeu. Le réalisme exige que le bleu de ce manteau désigne, d'une manière ou d'une autre, ce manteau comme sa « condition active ». Je n'hallucine pas. Vous pouvez le dire comme vous voulez, mais j'exige que ce que j'appelle « manteau » soit effectivement impliqué dans ma perception. Je n'exige pas pour autant que la couleur que je perçois soit ce qui est commun au manteau et à ma perception, que le manteau soit « intrinsèquement bleu ». Et je n'exige pas que ce que je perçois comme un manteau

explique la sensation « bleu ». Mais j'exige que cette couleur que je perçois ait un répondant différent de moi. Or c'est précisément cette exigence que satisfait l'ingression d'un sensum. Cette ingression n'explique ni ce manteau qui endure pour son propre compte, ni l'ensemble complexe et enchevêtré des sociétés que suppose le « moi qui le regarde ». De fait, c'est parce que cette ingression ne peut être invoquée à titre de « cause » dans aucune explication particulière que l'ingression de ce sensum peut être ce que ma perception doit à ce manteau : le sensum est un « même » indéfiniment disponible pour toutes les significations, et dont chaque société disparate, aussi bien le « manteau » que « moi-même », doit, pour son propre compte, produire la signification. Il est le transmissible par excellence puisque sa reproduction, d'occasion en occasion, ne requiert aucun autre objet éternel.

La réalisation d'un sensum, dans le caractère idéalement superficiel, de profondeur nulle, de son intensité, ne requiert pas d'autre objet éternel que son appareillage intrinsèque d'essence individuelle et relationnelle ; il peut rester juste ce qu'il est, sans réalisation de ses potentialités d'entrer dans des contrastes structurés. Une entité actuelle caractérisée par cette étroitesse absolue aura une satisfaction d'une faiblesse idéale, différente du zéro idéal correspondant au chaos mais tout aussi impossible. Car la réalisation signifie l'ingression dans une entité actuelle, et elle implique la synthèse de tous les ingrédients, avec des données issues d'un univers complexe. La réalisation peut, idéalement, être distinguée de l'ingression de contrastes, mais pas en fait. (PR, 115)

Tout contraste est, selon la huitième catégorie de l'existence, « un mode de synthèse d'entités en une préhension unique ». Si le chaos évoqué ici par Whitehead correspond à l'hypothèse catégoriellement impossible d'une satisfaction « vide », l'hypothèse d'une satisfaction se limitant à la réalisation d'un sensum correspond, quant à elle, à une idée abstraite, un pur jeu de l'esprit. En d'autres termes, le sensum n'a pas pour enjeu de privilégier une transmission « pure », sa réalisation peut jouer les rôles les plus différents dans les contrastes les plus divers. En tant que disponible sans contrainte pour participer à des contrastes divers, et libre en lui-même par rapport à tout contraste, le sensum ne communique pas avec la censure empiriste qui nous demanderait de nous restreindre au « commun ». Il satisfait les exigences de l'empirisme le plus libre, celui qui entend accueillir en même temps, et mettre sur le même plan, toutes les expériences qui peuvent nous obliger à penser.

On s'en souviendra, couleurs, sons, parfums n'habitent pas seulement l'expérience comme perception, « cette tache grise, là-bas », mais communiquent aussi avec une tout autre version de l'« empirisme ». Pour le peintre ou le poète de *Science and the Modern World*, la couleur hante le temps, elle n'est pas dans le temps, elle surgit quelque part, mais elle ne se tient pas quelque part. Elle n'émerge pas, ne se produit pas, elle est là ou elle n'est pas là, et, lorsqu'elle est là, elle n'oriente ni vers le passé ni vers l'avenir, et elle se perçoit sur un mode qui s'affirme indépendant de celui qui perçoit : elle tient toute seule.

Le but de l'art, avec les moyens du matériau, c'est d'arracher le percept aux perceptions d'objet et aux états d'un sujet percevant, d'arracher l'affect aux affections comme passage d'un état à un autre. Extraire un bloc de sensations, un pur être de sensation. [...] La mémoire intervient peu dans l'art (même et surtout chez Proust). Il est vrai que toute œuvre d'art est un monument, mais le monument n'est pas ici ce qui commémore un passé, c'est un bloc de sensations présentes qui ne doivent qu'à elles-mêmes leur propre conservation, et donnent à l'événement le composé qui le célèbre. L'acte du monument n'est pas la mémoire, mais la fabulation. (QPh, 158)

Le fait que nous puissions, selon l'expression de Deleuze et Guattari, arracher le percept à la perception, c'est-à-dire, dirait Whitehead, produire une expérience dominée par des contrastes sensibles en tant que sensibles – le chatoiement des couleurs célébré par Shelley dans *Science and the Modern World* –, est ce qui oblige la fabulation de l'artiste et doit obliger celle du philosophe, mais sur des modes très différents.

Pour Whitehead, l'« acte du monument » importe certes, sur un mode qui spécifie l'art, mais sur un mode plus générique ce qui importe est de libérer le vert de l'abstraction pour le renvoyer à la multiplicité des contrastes et des expériences qui le font intervenir : que ce contraste soit lui-même sensible, pour le peintre créant un composé sensible complexe, ou pour Shelley célébrant la forêt, qu'il appartienne à une perception, cette feuille verte, qu'il traduise un doute, il me semblait bien que tes yeux étaient verts, qu'il devienne objet de comparaison, quel vert pour la porte, celui-ci ou celui-là ?, ou qu'il intervienne dans une pensée philosophique le définissant comme « qualité secondaire ».

Bien sûr, nous sommes beaucoup plus civilisés que nos ancêtres qui pouvaient seulement penser au vert en référence à tel ou tel matin de printemps. Il ne peut y avoir aucun doute quant à l'accrois-

sement de nos pouvoirs de pensée, d'analyse, de mémoire et de conjecture. Nous ne pouvons que nous féliciter assez chaleureusement d'être nés parmi des gens qui peuvent parler du vert sur un mode abstrait, indépendamment du printemps. Mais ici nous devons nous souvenir de l'avertissement – Rien en excès. (MT, 38)

Les félicitations deviennent excessives lorsqu'elles rendent le poète responsable de l'harmonie sonore structurée du chant du rossignol, ce chant dont nous savons bien que le rossignol qui le produit est également le premier à en jouir. Ce dont nous devons bien plutôt nous féliciter hautement est la manière dont l'expérience animale, puis la conscience humaine ont privilégié et donné un rôle éminent à l'ingression des objets éternels « simples » qui permettent à l'expérience sensible et perceptive de témoigner pour la solidarité de fait entre entités actuelles disparates. Ce que nous devons célébrer est la manière dont chaque nouveau dispositif de détection, chaque nouvelle prothèse, viennent accroître le sens de cette solidarité.

Il appartient à ce que Whitehead nomme « catégories de l'obligation » de préciser comment un processus de concrescence est « obligé » par ses « causes », par ce dont il hérite et par son accomplissement final. Mais il est intéressant de souligner que, lors de la mise au point d'un dispositif de détection, cette relation entre obligation et cause trouve une exemplification directe. Un tel dispositif n'est pas, comme un thermomètre par exemple, un processus physique mis en scène et calibré de manière à exhiber un rapport fonctionnel qui fait office de mesure. Sa mise au point vise à lui assurer une sensibilité extrêmement sélective à « ce qui doit être détecté », c'est-à-dire à ce qui pourra, de manière fiable, être désigné comme « cause » du signal qu'il émettra. L'accomplissement final, quant à lui, renvoie évidemment à celui qui opère la mise au point. Un instrument finalement au point peut être défini comme « synthétisant » ce qui auparavant était disjoint, des êtres que sa mise au point presupposait mais pour lesquels, une fois mis au point, il témoigne de manière fiable, et des humains devenus capables de détecter la présence de ces êtres. Il est alors, au même titre qu'un organe, indissociable d'une expérience qu'il n'explique pas mais qui le requiert afin d'être elle-même expérience capable de désigner son répondant : non plus un manteau ou un tigre prêt à bondir, mais un être jusqu'à « inobservable ». En d'autres termes, la mise au point d'un dispositif de détection a pour finalité de transformer celui qui opère cette mise au point, et ceux qui l'accepteront comme fiable,

en « détecteurs », dont les raisonnements seront désormais obligés par un être inobservable promu au statut de « cause » de la détection.

Un tel dispositif a beau n'impliquer que des processus physiques, l'agencement de ces processus ne peut être complètement décrit par la physique, qui est d'autant plus pertinente que ce qu'elle décrit exhibe sa conformité. L'agencement, lui, exhibe sa finalité, il est fait pour produire un « même » qui ne préexistait pas à son abstraction sélective. En tant que tel, il prolonge l'invention des organes des sens conférant un rôle éminent aux *sensa*. Et, comme un tel organe, il est muet quant à la diversité des aventures qui le requièrent, indépendamment desquelles il ne serait pas venu à l'existence, mais à qui il appartient de produire la signification de ce dont il témoigne.

*Les types d'expérience les plus primitifs concernent la réceptivité sensible et non la perception sensible. Cet énoncé exigera de longues explications. Mais la direction de pensée peut en être indiquée si on se réfère à l'admirable formulation de Bergson : la réception sensible est « non spatialisée » et la perception sensible est « spatialisée ». Dans la réception sensible les *sensa* donnent un caractère défini à l'émotion : ce sont les formes émotionnelles transmises d'occasion en occasion. Finalement, dans une occasion de la complexité adéquate, la catégorie de la transmutation leur confère la nouvelle fonction de caractériser des *nexus*.* (PR, 113-114)

La « réception sensible non spatialisée » que discutait Bergson n'est pas du tout un cas type d'expérience primitive, au sens où on pourrait associer cette expérience à un électron ou à tout autre être décrit de manière pertinente en termes de conservation ou de conformité. Elle est au cœur du champ pratique de la « psychophysique », longuement commentée par Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. L'intérêt (critique) de Bergson répondait à l'ambition de ce champ, à savoir l'articulation entre mesure « objective », quantitative, d'un signal sensible et évaluation « subjective » de l'intensité de ce signal. Une telle articulation requiert évidemment une mise en scène expérimentale où une homogénéité maximale est réalisée – où aucune différence ne peut s'insinuer qui renvoie à une interprétation, un intérêt, un doute. C'est pourquoi l'expérience mise en scène est dominée par la passivité, elle confère, en quelque sorte, au « sujet » le rôle de dispositif de détection pour le scientifique. Le sujet expérimental « témoigne » à propos du son, de la douleur, du degré de luminosité, dans un contexte expérimental qui s'oppose activement à l'expérience perceptive. Le témoignage porte sur une sensation, par exemple en termes du seuil où elle se

manifeste à la conscience, du seuil de saturation à partir duquel des différences quantitatives ne seront plus sensibles, et de l'estimation des variations d'intensité entre ces deux seuils. Comme l'invention des dispositifs de détection, la « mesure psychophysique » est donc un triomphe de l'abstraction, se donnant les moyens de nommer, sinon de décrire, des composantes de l'expérience qui sont, usuellement, « ce qui va sans dire ». Mais pour décrire ce dispositif de manière concrète, et donc complète, il faut ajouter qu'il présuppose la docilité du « témoin » qui accepte de se soumettre à ce genre d'expérience. De même que le dispositif technique de détection suppose un agencement dont la finalité est étrangère aux processus physiques agencés, le dispositif psychophysique ne peut articuler mesure objective d'un signal et témoignage subjectif quant à son intensité sans exhiber ce qui est étranger à cette articulation, le fait que le sujet accepte de se soumettre avec bonne volonté à une situation nouvelle pour un humain. L'expérience psychophysique est, comme la détection technique, création, impliquant que le scientifique se dote d'une nouvelle prothèse.

Qu'en est-il alors des expériences dont on pourrait dire qu'elles sont effectivement mises sous le signe d'une « réception non spatialisée », celles par exemple que j'ai déjà attribuées aux insectes, lorsque, leur niant spéculativement l'expérience perceptive, j'ai parlé à leur sujet de « détection » ? L'analogie avec la détection technique a pour intérêt de souligner que la catégorie de « réception sensible » définie par Whitehead recouvre une variété sociale immense. Il n'y a pas d'opposition, de ce point de vue, entre les processus étudiés par la physique ou la chimie, dès lors bien sûr qu'ils sont techniquement articulés et stabilisés pour jouer un rôle dans la détection, et ceux que les physiologistes découvrent lorsqu'ils étudient le fonctionnement de la capture sélective qu'accomplit un organe. Mais, dans aucun de ces cas, « expérience primitive » ne devrait évoquer l'idée d'un « automatisme ». Pour Whitehead, nous n'avons certes aucun accès au type de jouissance des occasions appartenant aux sociétés non vivantes auxquelles nous déléguons la production d'un signal sélectif, mais toute expérience est productive, jouissance de l'intensité qu'elle produit. En revanche, il faut souligner que les dispositifs et les prothèses de laboratoire exhibent leur dépendance à des enjeux de connaissance formulables indépendamment de leur fonctionnement. S'il doit être question d'une expérience qui soit en tant que telle « primitive », assimilable à une « réception non spatialisée », elle ne devra pas exhiber une telle dépendance.

C'est pourquoi si l'on peut, comme je me suis risquée déjà à le faire, concevoir l'expérience d'un papillon ou d'une mouche comme « détection » plutôt que comme « perception », c'est en prenant le terme au sens plein. Au sens où, lorsque l'expérimentateur s'exclame « ça y est, cela crépite », son expérience n'est pas dominée par un contraste entre un « ici » et un « là-bas », de type perceptif. L'expérimentateur est affecté sur un mode d'abord « émotionnel ». La « détection » doit donc plutôt évoquer l'accentuation de ce que nous vivons comme « présence », suscitant une mutation irréversible, incoercible, de l'expérience. Que l'on pense à la sensation de vertige ou de dégoût, ou alors au fou rire, et peut-être approcherons-nous ce que « sent » un papillon détectant l'odeur de sa femelle : parler de « détection » implique que ce qui est détecté « fait sensation » sur un mode qui est peut-être plus proche de la « transe » que du repérage « ici » de quelque chose « là ».

En un sens, on pourrait donc dire que les recherches des artistes et celles des techniciens prolongent sur des voies divergentes l'invention animale des organes. Les artistes cherchent à faire exister de nouvelles sensations pour les yeux ou les oreilles, des sensations bien plus complexes, bien sûr, que le rouge ou le sucré, mais susceptibles comme le rouge ou le sucré de témoigner de manière fugace pour l'éternité. En revanche, ceux qui mettent au point un appareil de détection créent de nouveaux organes pour des expériences sensibles qui n'ont, en elles-mêmes, rien de très nouveau – ça y est, cela crépite – mais qui interviennent éventuellement à titre de point d'orgue ou de dénouement pour des aventures interprétatives inédites et intenses. Seul un expérimentateur peut valser en chantant dans son laboratoire parce qu'un détecteur a émis le signal attendu.

Venons-en maintenant à la perception sensible, c'est-à-dire à l'expérience spatialisée, impliquant un contraste entre « ici » et « là-bas ». Whitehead associe le surgissement de ce contraste à la sixième catégorie de l'obligation, qui définit la « transmutation ».

Lorsque [...] un seul et même sentir conceptuel est dérivé de manière impartiale par un sujet préhendant à partir de ses sentirs physiques analogues simples d'entités actuelles variées dans son monde actuel, le sujet préhendant peut, dans une phase subséquente d'intégration de ces sentirs physiques simples et du sentir conceptuel dérivé, transmuter la donnée de son sentir conceptuel en caractéristique d'un nexus contenant parmi ses membres ces entités actuelles préhendées, ou en caractéristique d'une partie d'un tel nexus. De cette manière, le nexus (ou une partie du nexus) ainsi caractérisé

est la donnée objective d'un sentir expérimenté par ce sujet préhendant [...]. Cette catégorie est la manière dont la philosophie de l'organisme, qui est une théorie atomique de l'actualisation, répond à une perplexité inhérente à toutes les cosmologies monadiques. Dans sa Monadologie, Leibniz répond à la même difficulté avec une théorie de la « perception confuse ». Mais il n'arrive pas à élucider l'origine de cette « confusion ». (PR, 27)

La catégorie de la transmutation, sixième des neuf catégories de l'obligation, implique, parce qu'elle requiert la notion de « sentir conceptuel », la quatrième catégorie, « catégorie de l'évaluation conceptuelle ». Celle-ci, à la différence de la transmutation qui correspond à une possibilité (le sujet préhendant « peut » dériver), est générique. Elle concerne toute occasion actuelle, de la plus simple à la plus sophistiquée. Lors de la phase initiale de tout processus de concrescence, il y a « évaluation conceptuelle ».

À partir de chaque sentir physique il y a dérivation d'un sentir purement conceptuel dont la donnée est l'objet éternel déterminant la définition de l'entité actuelle, ou du nexus, qui est senti physiquement. (PR, 26)

Le sentir conceptuel (ou la préhension conceptuelle), sentir d'un objet éternel, n'a rien à voir avec une expérience intellectuelle. Comme l'objet éternel dont il est sentir, il ne « raconte rien ». Il est « évaluation » au sens où il est sentir de l'objet éternel dans sa capacité à être réalisé en tant que déterminant le comment d'un sentir physique. Whitehead demande d'ailleurs (PR, 33) qu'on l'entende sur un mode absolument neutre, sans admettre la moindre connotation suggérant une pensée ou une intellection. Il doit en être ainsi puisque le sentir conceptuel appartient à la phase initiale de toute concrescence, mais désignera tout aussi bien le sentir divin des objets éternels. Dans tous les cas, il ne correspond pas à une « production », mais à une réception. Réception primordiale dans le cas de Dieu, réception dérivée d'un sentir physique dans celui de toutes les autres entités actuelles : il est alors germe du « pôle mental », point de départ du processus d'intégration des sentirs physiques (sentirs d'entités actuelles). Pour les entités les plus simples, cette intégration se limitera à une confirmation, répétant sans la moindre originalité le mode de détermination socialement dominant.

On ne dira donc pas, surtout pas, que la transmutation répond à un sentir conceptuel. Ce qui se produit est la transmutation de la donnée d'un sentir conceptuel, c'est-à-dire un nouveau mode d'ingression pour l'objet éternel dont le sentir a été impartiallement

dérivé d'une multitude de sentirs physiques. Il n'est pas nécessaire de penser que l'objet éternel dont le mode d'ingression est transmuté est toujours un sensum. Ce qui peut être affirmé en revanche est l'importance particulière, de notre point de vue animal, de l'application de la catégorie de la transmutation aux sensa, ce dont témoignent nos organes des sens. Corrélativement, la simplicité de ces objets éternels que sont les sensa convient particulièrement bien à la transmutation, car leurs sentirs conceptuels, ne requérant le sentir d'aucun autre objet éternel particulier, se prêtent à la dérivation impartiale que suppose la transmutation. Que le rouge qui te monte aux joues soit celui de la honte ou de la colère, c'est toujours telle nuance colorée, offrant contraste avec le reste de ton visage.

Si la transmutation n'est pas spécifiquement liée à la perception, elle est bel et bien condition pour la perception. Ce n'est que s'il est issu d'une transmutation que ce qui est senti pourra être senti « là », cette tache bleue entrant en contraste avec d'autres couleurs au sein d'un monde coloré, ou le grand fracas de cette vague s'écrasant là, sur ce rocher. Ou pourra ne pas l'être, comme la multitude confuse des petits bruits produits par les gouttelettes qui sont censés composer ce fracas, que je ne perçois pas « là », mais qui confèrent sans doute un caractère défini à l'émotion que suscite le fracas de la vague, ou cette douleur un peu diffuse dans ma tête. La transmutation rend possible, mais n'effectue pas, la spatialisation.

La transmutation qui conditionne une perception a certainement elle-même pour condition la détection : elle a besoin des organes sélectifs qui donnent sens aux sentirs physiques simples dont il est possible de dériver sur un mode impartial un même objet éternel, un même sensum. Mais, pour Whitehead, elle constitue d'abord l'exemple par excellence de liaison entre réussite sociale et simplification. Nous nous étonnons de ce que le vol d'un papillon puisse témoigner pour la présence d'une seule molécule « odoriférante », mais Whitehead, quant à lui, célèbre comme un exploit beaucoup plus sophistiqué le fait que nous sentions « une odeur » ou que nous entendions « un bruit ».

L'examen de la catégorie de la transmutation montre que le chemin vers ce qui est intellectuel consiste dans le pouvoir gagné par l'abstraction. La multiplicité non pertinente est éliminée et l'accent est mis sur les éléments d'ordre systématique dans le monde actuel. (PR, 254)

La simplification produite par transmutation n'est pas en elle-même synonyme d'intelligibilité, la difficulté à nommer une douleur

en témoigne, mais elle conditionne le « ce que » de la perception et marque le seuil où, pour nous, l'expérience s'exhibera non pas seulement comme sélective mais comme « originale », exhibant le « miracle de la création ». De fait, elle ouvre à l'ensemble des expériences où les questions posées dans *Concept of Nature* prennent sens, où toute caractérisation désigne l'« esprit percevant » comme ultime.

En revanche, il faut insister sur le fait que la transmutation n'ouvre pas du tout de manière spécifique à la conscience, même si l'expérience consciente d'un monde de choses existant en même temps que nous implique de manière massive des sentirs transmutés. Et elle ne caractérise pas non plus de manière exclusive l'ensemble des expériences aboutissant à une perception localisée. Une « ambiance sonore » ne désigne pas sa source, et le lapin, s'il détale au moindre bruit « inquiétant », basculant dans un mode d'existence éperdu où il sera dit « tout entier dans sa fuite », n'a peut-être pas eu à proprement parler d'expérience perceptive. Il n'en a pas pris le temps. Son mode d'endurance avait pour composante une sensibilité aiguë au contraste hautement spécialisé « tout va bien ? / danger ! », et le comment de la sensation transmutée se dit alors « fuir ». Habitude, instinct, intuition, réflexe, beaucoup de noms ont été donnés, certains péjoratifs, d'autres laudatifs, à la variété des comportements qui ne témoignent pas d'hésitation quant à ce qui est senti, et cela que ces comportements viennent avant tout apprentissage (fermer les yeux si un mobile s'en rapproche rapidement) ou soient le fruit et le couronnement d'un apprentissage (savoir conduire ou lire). Whitehead les dirait tous « importants », réussites sociales propres au corps animal et à l'immense variété des expériences dont il est et devient susceptible, réussites qui, le cas échéant, seront l'environnement social propre à accueillir d'autres sentirs encore beaucoup plus complexes.

Nos intuitions quant à ce qui est juste déclarent quelque chose d'absolu dans la nature des choses, et il en est de même en ce qui concerne le goût d'un morceau de sucre. (MT, 121)

Il est possible que, pour un chien, les odeurs témoignent aussi bien que les couleurs pour la localisation qui permet la vérification. En ce qui concerne beaucoup d'humains, l'odeur et le goût ont quelque chose d'absolu, ne prêtant pas à la moindre hésitation. Mais le cri « ce n'est pas juste ! » témoigne aussi pour une intuition absolue qui fait basculer l'expérience. Il n'a rien à voir avec son explication : je juge que cette situation, telle que je la perçois, ne correspond pas à la définition d'une situation juste. Le contraste entre

détection et perception n'est donc pas isolé. Des contrastes multiples habitent l'ensemble des expériences humaines : même un mathématicien, après des années de travail acharné, peut être ému jusqu'aux larmes en évoquant la démonstration réussie.

Entre « détaler sans demander son reste » et « le demander », prendre le temps de prêter à ce qui inquiète l'attention qui convient, par exemple tourner la tête vers la source du bruit inquiétant, la différence est importante, et parfois mortelle. Mais, pour les humains, la différence peut également devenir très importante entre « le demander » et « se demander comment il convient de le demander », et cette fois la conscience entre en scène.

Comment sais-tu ce qui est juste, ou ne l'est pas ? Doute auto-administré, situation de controverse ouverte, changement fugace de physionomie de l'interlocuteur, cela importe peu : ce qui a disparu est le « faire confiance » qui constitue le trait commun entre l'expérience du lapin qui détale et celle du lapin qui tourne la tête. Un prédateur est un prédateur, l'« intuition » est absolue, même s'il a été procédé à une vérification. La disparition, ou la mise en cause efficace, du caractère absolu d'une « intuition » sont en elles-mêmes neutres : elles peuvent être déplorées lorsque nos doctrines sapent notre confiance en « ce que nous savons », mais elles sont requises pour faire la différence entre le professionnel qui vérifie la manière dont tel nouveau cas doit être interprété, et Leibniz se demandant comment sa perception du grand fracas de la vague peut être engendrée par une multiplicité indénombrable de petits bruits.

La possibilité, incluse dans la question « comment sais-tu que c'est juste ? », que l'intuition du juste puisse être contestée, a pour efficace éventuelle de transformer brutalement l'assertion « c'est juste » en exemple d'une théorie qui pourrait être fausse, et le sujet qui hérite de cette transformation peut dire adieu à toute ressemblance avec un lapin.

Le cas général de la perception consciente est la perception négative, à savoir, « percevoir cette pierre comme non grise ». Le « gris » alors fait ingression dans son plein caractère de nouveauté conceptuelle, illustrant une alternative. Dans le cas positif, « percevoir cette pierre comme grise », le gris fait ingression dans son caractère de nouveauté possible, mais de fait, à cause de la conformité qui accentue le gris comme donné, il est senti aveuglément. La conscience est le sentir de la négation : dans la perception de « la pierre comme grise », un tel sentir est un simple germe ; dans la perception de « la pierre comme non grise », il est en plein développement. Ainsi,

la perception négative est le triomphe de la conscience. Celle-ci finit par s'élever jusqu'au sommet de l'imagination libre, où les nouveautés conceptuelles scrutent un univers où aucune donnée ne les exemplifie. (PR, 161)

Si le lapin qui tourne la tête témoigne pour la possibilité que le bruit ne signale pas un prédateur, il n'en est pas pour autant conscient au sens où l'est Descartes lorsqu'il médite : « je vois là un morceau de cire » (ou n'importe quoi d'autre). La confrontation entre la cire et une « substance étendue » qu'aucune donnée perceptive n'exemplifie appartient au sommet de l'imagination libre, comme la multiplicité des petits bruits de gouttelettes qu'envisage Leibniz. La différence, pour Whitehead, ne tient pas à une supériorité de la conscience par rapport au sentir que nous pouvons attribuer au lapin, ou à nous-mêmes dans la plupart de nos expériences. Elle témoigne d'une transformation de l'enjeu. Une des manières de dire la différence est de rappeler que le morceau de cire n'intéresse pas vraiment Descartes : c'est pour lui un « exemple ». Son expérience est dominée par la question d'avoir à en construire une description qui résiste à toute contestation possible. Il faut refuser au morceau de cire tout ce dont la « réalité objective » pourrait être niée. L'expérience de Leibniz est tout au contraire dominée par la possibilité que nous refusions au monde la multiplicité obscure dissimulée par notre perception claire du fracas de la vague.

De la bonne volonté pédagogique, « je vais t'expliquer », à la spéculation inquiète, « il va me juger à partir de mon explication », il n'est d'ailleurs pas certain que quitter le domaine du goût et des couleurs, et de la confiance dans la nature des choses, pour celui de l'aventure des arguments soit toujours judicieux, comme en témoignent les doctrines qui ont fait bifurquer la nature. La brutalité du passage de l'évidence impersonnelle, « c'est juste », à la position personnelle, « c'est ce que j'ai senti, maintenant il va falloir m'expliquer », ouvre la porte à ce qui fut et reste une grande préoccupation de Whitehead, la construction de raisons qui, pour résister à la contestation, font table rase de ce que, pourtant, nous savons. C'est pourquoi la conscience est mise sous le signe de la nouveauté, non d'une quelconque possibilité de transcendance. Et si elle a à voir avec la question de la vérité, c'est en termes d'« attention à la vérité » (PR, 275) : nouveaux risques, nouvelles possibilités originales d'expérience, nouveaux contrastes.

L'attention à la vérité est première par rapport aux « valeurs de vérité », elle renvoie bien plutôt à la mise en jeu consciente de la

question de « l'attention qui convient ». Nous y reviendrons lorsque nous entreprendrons d'explorer la puissance positive d'une langue, qui est peut-être ingrédient de tout environnement social où une telle question peut se poser. Ce qu'il s'agit de souligner ici est que l'attention à la vérité ne fonde, pour la conscience, aucune prétention à un accès privilégié qui permettrait de disqualifier l'expérience du lapin qui tourne la tête. Le geste de l'habitude ne « manque » de rien, il est autre que le geste conscient, court d'autres risques, traduit d'autres urgences que celles, présupposant le langage, d'avoir à rendre compte de ce que l'on « veut dire ». Que le lapin, qu'il tourne la tête ou détale, ne soit pas équipé pour la question abstraite « à quoi reconnaît-on un prédateur ? » ne le prive, somme toute, pas de grand-chose, comme l'a d'ailleurs joliment montré Wittgenstein : la plupart de nos définitions discursives tentent de « suivre » ce que nous « savons », et si une définition contredit ce savoir, c'est la définition qui sera modifiée.

Le langage a été développé en réponse aux excitations des actions pratiques. Il a pour affaire les faits saillants. De tels faits sont ceux qui sont saisis par la conscience à fin d'examen détaillé, en vue d'une réponse émotionnelle menant à une action immédiate significative. Ces faits saillants sont des faits variables – l'apparition d'un tigre, un coup de tonnerre, une contraction douloureuse [...]. Mais les faits saillants sont aussi les faits superficiels. Ils varient parce qu'ils sont superficiels ; et ils entrent dans la discrimination consciente parce qu'ils varient. Il y a d'autres éléments dans notre expérience, aux marges de la conscience et qualifiant pourtant de manière massive notre expérience. Aux regards de ces autres faits, c'est notre conscience qui scintille et non les faits eux-mêmes. Ils sont toujours tranquillement là, à peine discriminés et pourtant indéniables. Prenez par exemple la manière dont nous dérivons de notre passé immédiat, il y a un quart de seconde. Nous sommes en continuité avec lui, nous sommes le même que lui, prolongeant sa tonalité affective, jouissant de ses données. Et pourtant nous le modifions, nous le détournons, nous transformons ses visées, nous changeons sa tonalité, nous re-conditionnons ses données avec de nouveaux éléments.

Nous réduisons le passé à une perspective tout en le conservant pourtant en tant que base pour notre moment présent de réalisation. Nous sommes différents de lui et nous conservons pourtant notre identité individuelle avec lui. C'est le mystère de l'identité personnelle, le mystère de l'immanence du passé dans le présent, le mystère

de la transitivité. Toute notre science, toutes nos explications requièrent des concepts qui s'enracinent dans cette expérience de dérivation. Par rapport à cette intuition, le langage est particulièrement inadéquat. (AI, 163-164/216)

Peux-tu, sur cette gamme de coloris, identifier le gris de cette pierre que tu viens d'évoquer ? Même la couleur peut être reprise dans une expérience qui témoigne du « mystère de l'identité personnelle ». Ce que je viens d'évoquer, je le découvre soudain assez différent d'une simple perception. Cette couleur, appartenant soudain au passé, n'a pas grand-chose à voir avec les couleurs présentées dans le nuancier de ce marchand de peinture. Quand je l'évoquais, elle était comme présente, conservée, immanence du passé dans le présent de mon expérience. Mais d'être sommée de se définir sur un mode public, elle devient mienne, et bascule tout aussi bien dans un passé dépassé, car c'est en contraste avec l'évocation d'une expérience en tant que passée que je sens qu'aucune des nuances proposées, juxtaposées sur un mode qui permet de les comparer, ne rend tout à fait justice à celle que, une et incomparable, j'avais aimée. Contraste entre les hésitations conscientes, chez le marchand de peinture, et la donnée du mur une fois peint : c'est sa couleur.

Inadéquation ne veut pas dire dénonciation. La question n'est pas d'atteindre une conscience « neutre », ou d'opposer la pureté de l'évidence sensible, ou le « mystère » de ce qui est toujours là, à la négociation hésitante, craintive, perplexe ou passionnée. Bien au contraire, c'est l'intérêt de cette négociation, les mutations d'expérience qu'elle suscite, qui importent, qui résitent la conscience non point en tant qu'abouchée au vrai, mais en tant que produit et vecteur d'une aventure.

De fait, Whitehead s'intéresse bien plutôt à l'aventure de l'imagination libre qu'à la véracité du jugement. La liberté de l'imagination n'est pas indifférente à la question de la vérité, mais elle la présuppose sur un mode original. Dire « il était une fois » ou « faisons comme si », ou même « soit » (un triangle idéal) suppose le jugement critique, puisque ces énoncés signalent la nécessité de son inhibition. Et la « rationalisation imaginative » implique, quant à elle, la mise en réserve provisoire de la question du « vrai » : supposons que nous puissions construire un langage cohérent, également adéquat quelle que soit l'expérience, et réservons aux cas d'application l'attention à la vérité que requiert sa vérification. Si la philosophie spéculative a à voir avec le contraste entre « vrai » et « faux », c'est seulement par le détours de ce véritable triomphe de l'imagination

libre que Whitehead a baptisé « neutralité métaphysique ». Une telle neutralité n'a rien de neutre, elle met délibérément en suspens « ce que nous savons bien », c'est-à-dire ce que nos différentes manières de parler, celle qui convient pour me décrire, celle qui convient pour décrire ce clavier, sélectionnent de manière partielle et partielle comme important. Elle exige artificiellement, expérimentalement, à travers l'impératif de cohérence, que le langage prenne en charge les expériences par rapport auxquelles il est le plus inadéquat. C'est pourquoi l'« attention à la vérité » au sens de la philosophie spéculative ne passe pas par la conscience critique mais par l'expérience critique de la conscience. Elle ne passe pas par la prise de conscience des limites et de la finitude de l'expérience mais par celle de son fonctionnement social et donc partial. De même que William James avait proposé de faire de la conscience une « fonction », Whitehead l'associe à une nouveauté sociale qui, loin de définir l'expérience humaine, « clignote » sur un mode intermittent.

Avoir à s'expliquer, rendre comparable, pouvoir être décrit, reproduit, discuté, ou même mesuré en fonction de critères standardisés ne traduisent donc pas une dégradation, une perte, la fin d'une innocence ou d'une connivence primordiale avec l'être, mais, pour le meilleur et pour le pire, un nouveau type de société équipant l'expérience de nouvelles possibilités d'abstraction. Même l'exploration phénoménologique du vécu est exploration de possibilités de saillances nouvelles, et, comme toutes les autres expériences conscientes d'ailleurs, elle ne remplace ni ne fonde mais s'ajoute. Toutes produisent d'autres manières de sentir pour d'autres lignées d'héritage, qui, le cas échéant, héritent aussi de la forme subjective désignant ce que l'aventure consciente a éliminé : touche de nostalgie pour le paradis perdu de l'évidence plus forte que toute négociation.

À la différence d'Adam, qui, avant la pomme, était, selon Augustin, libre de pécher ou de ne pas pécher, mais qui est devenu ensuite seulement « libre pour le péché », les Anges sont censés voir le juste et le bien comme nous voyons un cercle : avec la même évidence, sans que l'expérience puisse admettre la possibilité du doute ou même de l'hésitation. Whitehead aurait assez médiocrement apprécié cette version du privilège des Anges, qui revient à leur refuser la conscience, à les traiter comme des lapins, ou comme des pigeons, capables, comme nous, de « reconnaître un cercle » sans hésiter.

Nous ne savons pas quelle valeur, indépendamment du conditionnement expérimental, les pigeons peuvent bien prêter au cercle. On a montré que leur « réponse » est, lorsqu'il s'agit de discriminer

certaines formes, plus rapide que celle des humains. Ce qui s'expliquerait si, pour eux, la capacité à reconnaître n'incluait pas la possibilité d'hésiter, de prendre le temps de « vérifier » : intuition absolue. Peut-être d'ailleurs le cercle a-t-il pour eux l'efficace d'une présence, le statut d'un objet perçu ? Mais nous savons la valeur du cercle pour le mathématicien. Le cercle des mathématiciens ne correspond pas du tout à la donnée d'une expérience intellectuelle claire et indubitable. Le géomètre ne contemple pas le cercle. C'est la définition du cercle qui importe, avec les hésitations et les inquiétudes quant aux risques auxquels engage tel ou tel mode de définition discursive.

Le récit du sixième jour devrait s'écrire : Il leur donna le langage et ils devinrent des âmes. (MT, 41)

Ils devinrent des âmes spéculatives, et non pas des esprits percevants, et encore bien moins des contemplations ineffables. L'imagination libre peut certes jouer avec l'affranchissement de la confusion produite par la transmutation, elle peut certes évoquer un Saint, un Ange, une âme « éveillée », accédant-à-et-devenant expérience à la fois impersonnelle et nécessaire. Absolue. Elle peut aussi envisager comme un être plus parfait celui qui verrait la multiplicité conflictuelle du monde comme on voit-vert, avec la même évidence que nous pouvons associer à la jouissance du vert, définissant son sujet sur un mode qui exclut la distance ou la psychologie personnelle, pure sensation du vert. Elle peut rêver la contemplation des intelligibles, la présence ineffable ou l'intuition immédiate. Elle peut donc déplorer le caractère laborieux, discursif, argumentatif, du cheminement mathématique vers la perfection du cercle. Elle peut juger nos doutes et nos hésitations par opposition avec l'évidence ineffable associée à la droite lumière du Soleil Un, qui fait coïncider le beau, le vrai et le bien. Mais même le sage plotinien, tendu vers l'Intellect, doit pratiquer une approche discursive de ce dont il a l'expérience morcelée, problématique, discordante, une approche habitée certes par une tension vers l'unité à créer-produire-découvrir, mais que ne contredit pas la conscience intense de ce qu'il pourrait se tromper.

De fait, toutes les traditions de sagesse ou de contemplation opèrent la même mise en garde : surtout ne confondez pas ce qui est nécessaire à cette tension, ce que l'on pourrait nommer, à la suite de James, une « conscience précurseive », avec une quelconque assurance. Whitehead, quant à lui, prévient : n'ayez pas la nostalgie d'une expérience qui exclut l'interprétation, d'une évidence qui échappe à toute mesure, à toute hésitation. Ce dont vous avez la nostalgie, ce

bien capable de s'auto-définir, de jouir de lui-même, pourrait correspondre à un état de bonté stable analogue à la dégradation complète de l'homme en pourceau. Voire en papillon.

Pluralisme. Le sensible, l'intelligible, le problématique désignent des expériences qui, pour être mises sur un plan unique, doivent être soigneusement distinguées. Même, et en fait surtout, pour Dieu, le juste exige d'être envisagé. Quelle que soit l'expérience divine, que nous approcherons plus tard, il est exclu que Dieu s'adonne à l'expérience assurée, « c'est juste », qui est un écueil sur les chemins de la sagesse. Les certitudes de l'expérience ineffable, exhibant de manière dominante la pertinence de la catégorie de la transmutation, ne doivent être ni idéalisées ni « surmontées », elles sont, invention sociale précieuse, canalisation pour ce qu'elles ne peuvent expliquer.

Cependant les sensa n'ont pas dit leur dernier mot. Car c'est à leur sujet, en profitant du caractère abstrait de l'expérience perceptive qui peut leur être associée, que Whitehead va travailler un cas de figure qui, dans *Process and Reality*, ne cessera d'être repris. Ce cas de figure appartient au corpus de la littérature philosophique. Il s'agit d'une expérience de pensée imaginée par David Hume : le « cas de la nuance de bleu manquante ».

Comme toutes les expériences de pensée philosophiques, ce cas correspond à une situation hautement artificielle, conçue pour illustrer une abstraction philosophique, et, à la différence des expériences de pensée en physique, ne communiquant avec aucune invention expérimentale concevable. Hume imagine une personne qui serait familière avec toutes les couleurs, sauf une nuance de bleu, qu'elle n'aurait jamais rencontrée. Faisons l'hypothèse que lui soit présenté un nuancier présentant le dégradé de tous les bleus, sauf cette nuance ; elle percevra, suppose Hume, un « trou », un hiatus, une discontinuité, un manque. La question est de savoir si son imagination lui permettra de combler ce manque, d'imaginer positivement la nuance de bleu qu'elle n'a jamais vue.

Si la question de Hume vaut pour Whitehead, c'est que Whitehead a accepté pour contrainte, afin de penser toute concrècence, la thèse selon laquelle l'intégration tire la totalité de ses ressources de sa phase primaire, conçue en termes de « sentirs « physiques » et des sentirs conceptuels qui en dérivent. Il a même baptisé cette contrainte « principe de Hume », considérant qu'il s'agissait de la répétition, sous une forme un peu modifiée bien sûr, de la thèse centrale de Hume selon laquelle toutes nos idées simples, dans leur premier surgissement, sont dérivées d'impressions simples.

Les sentirs conceptuels et les sentirs causals simples constituent les deux espèces principales de sentirs « primaires ». Tous les autres sentirs, quelle que soit leur complexité, surgissent d'un processus d'intégration qui a pour point de départ une phase de tels sentirs primaires. Il y a cependant une différence entre ces espèces. Une entité actuelle dans le monde actuel d'un sujet doit entrer dans la concrescence de ce sujet ne serait-ce que par un sentir causal simple, aussi vague, trivial et submergé soit-il. Les préhensions négatives peuvent éliminer son importance distinctive. Mais, d'une manière ou d'une autre, par une trace quelconque de sentir causal, l'entité actuelle lointaine fait l'objet d'une préhension positive. Dans le cas de l'objet éternel, cette nécessité n'existe pas. Dans toute concrescence donnée, il peut être inclus positivement par un sentir conceptuel, mais il peut être exclu par une préhension négative. (PR, 239)

Ce qui, pour Hume, servait à mettre en question les prétentions de l'expérience à aller au-delà des données « empiriques » est devenu, avec Whitehead, contrainte expérimentale. Plus précisément, le « principe de Hume » est ce grâce à quoi la portée du principe ontologique, ce qu'il impose, ce qu'il interdit, vont pouvoir se déployer et se mesurer à l'exigence d'adéquation. La phase primaire recueille en effet l'ensemble des causes qui peuvent être invoquées pour la concrescence, à l'exception de la cause que celle-ci constituera pour elle-même. Sa caractérisation, marquée par la distinction entre sentirs physiques ou « causals » et sentirs conceptuels, traduit bien la distinction entre la « cause », ce qui, d'une manière ou d'une autre, sera « raison », et la question ouverte de savoir comment elle causera, de quelle détermination elle deviendra raison.

Les sentirs physiques initiaux, sentirs ayant pour donnée des entités actuelles, se bornent à reproduire : est senti ce qui a été senti, et on s'en souviendra, « ce qui » a été senti ne pourra être éliminé, devra être pris en compte, c'est le « pouvoir » propre à l'immortalité objective. En revanche, la manière dont ce compte intégrera ce qui a été senti fait partie de la décision subjective. Les objets éternels qui sont les données des sentirs conceptuels initiaux peuvent être éliminés par préhension négative. Les sentirs conceptuels, parce qu'ils entrent dans l'héritage sans l'obliger, traduisent donc la dimension problématique qu'occulte en général la notion de cause : causer, certes, mais comment ? Aucune cause n'a le pouvoir de prescrire la manière dont elle causera. Ce qui a été senti ainsi pourrait l'être autrement, ou pourrait se voir privé de toute importance distincte.

Qui dit contrainte dit également mise à l'épreuve. En dernier recours, c'est l'adéquation qui jugera. Si le « principe de Hume » devait mener à expliquer en éliminant, il devrait être abandonné, mais il ne peut l'être que si ce qu'il autorise a d'abord été pleinement déployé. Et c'est donc ici que prend son importance spéculative le « cas de la nuance de bleu manquante ». Car ce cas pose la question de « ce qui n'a pas été senti », et plus précisément d'un « objet éternel non réalisé » dans la phase primaire. Comment, sans enfreindre le principe ontologique qui prescrit que les entités actuelles sont « les seules raisons », un tel objet éternel peut-il faire ingression ?

Cette question ne doit pas donner à penser que, indépendamment de la possibilité encore suspendue d'une telle ingression, il n'y aurait que transmission plus ou moins sélective, sans véritable originalité. Si Whitehead avait pensé cela, il aurait pensé en piètre mathématicien, renvoyant à une question unique et obscure l'essentiel de la difficulté après avoir défini comme solution « régulière », aproblématique, un cas de figure peu intéressant, où la créativité n'est exemplifiée que sous l'aspect d'une possibilité de négliger, de ne pas prendre en compte. Un bon mathématicien ne renvoie pas tout ce qui lui cause problème à une vaste catégorie indifférenciée, il apprend à discerner la difficulté, c'est-à-dire, corrélativement, à élargir autant que possible la classe des solutions « régulières ». C'est ce qu'a déjà fait Whitehead en distinguant dans la gamme des sentirs physiques les sentirs physiques purs et les sentirs physiques « hybrides ».

Dans un « sentir physique pur » l'entité actuelle qui est la donnée est objectivée par l'un de ses propres sentirs physiques [...]. Dans un « sentir physique hybride » l'entité actuelle qui est la donnée est objectivée par l'un de ses propres sentirs conceptuels. (PR, 245-246)

Grâce aux sentirs physiques hybrides, le « principe de Hume » autorise déjà en lui-même une grande variété de cas nouant « hériter » et « créer ». Comme le remarque Whitehead (PR, 246), les entités pour lesquelles les sentirs hybrides sont importants désignent également les sociétés pour lesquelles la notion d'énergie, conservée et transmise, perd non sa validité mais sa pertinence. Le fonctionnement du corps vivant conserve l'énergie, soit, mais le cadavre qui se décompose la conserve tout aussi bien. La bactérie qui remonte un gradient de concentration de sucre couple un mouvement avec un contraste (plus ou moins sucré) et c'est ce contraste en tant que tel qui, socialement répercuté, « explique » pour le biologiste le mouvement. De manière générale, l'originalité par rapport à leur

environnement dont témoignent les sociétés vivantes requiert que la forme subjective acquise par les sentirs conceptuels au cours d'une intégration (évaluation intensive que Whitehead appelle « adversion » si elle est positive, et « aversion » s'il y a atténuation ou élimination) puisse être sentie en tant que telle. La forme subjective fait partie, au même titre que « ce qui » a été senti, de ce qui compte dans ce dont il s'agit d'hériter. En d'autres termes, la manifestation la plus typique d'originalité est la partialité, adversion ou aversion. Mais cette forme subjective pourra le cas échéant, pour les expériences sophistiquées, faire exister dans le sentir d'une entité « les cicatrices » de ce qu'a évité ce dont elle hérite, l'émotion subjective associée à ce qui aurait pu être, mais n'est pas.

Néanmoins, les sentirs physiques hybrides ne résolvent pas la question des objets éternels non réalisés, pas plus que ne la résout la catégorie de la transmutation, qui implique une phase initiale où le même sentir conceptuel peut être dérivé de manière impartiale des sentirs de multiples entités. Ce qui est nouveau dans le sentir transmuté est le mode d'ingression de l'objet éternel, mais pas l'objet éternel lui-même. Que le même objet éternel soit impliqué est essentiel au réalisme – le vert de cette feuille appartient bien à la feuille –, mais c'est précisément ce qui n'est pas le cas avec la nuance de bleu manquante, perçue d'abord en tant qu'elle manque, puis, éventuellement, imaginée pour elle-même.

Cette nuance de bleu n'est certainement pas un cas spectaculaire d'innovation conceptuelle. De même que les sensa ont pour premier intérêt la possibilité d'une transmission indifférente au caractère disparate des environnements sociaux, le sensum qui correspond à cette nuance a pour seul intérêt de donner à la question de l'entrée dans le monde d'un objet éternel nouveau, non réalisé dans l'héritage transmis, une illustration simple, discutable en tant que telle.

En l'occurrence, le cas donne un sens clair à la notion de pertinence. Si le sensum non réalisé peut faire ingestion dans l'expérience, c'est parce que l'ordre du nuancier rend son absence « criante », parce que son ingestion répond de manière pertinente à ce qui est senti comme « manque ». Or, dans la pensée de Whitehead, la question de la pertinence a partie liée avec la question cosmologique. La nouveauté, au sens cosmologique, est toujours « nouveauté pertinente ». Dès lors, là où le bleu « manque », Dieu n'est pas loin, car Dieu est précisément ce grâce à quoi ce qui a été réalisé est plongé dans le possible, ce grâce à quoi la réalisation n'est pas le dernier mot.

Les choses qui sont temporelles surgissent par leur participation dans les choses qui sont éternelles. Les deux ensembles sont médiés par une chose qui combine l'actualité de ce qui est temporel avec l'éternité de ce qui est potentiel. Cette entité finale est l'élément divin dans le monde, par quoi la disjonction nue, sans efficace, des potentialités abstraites, gagne de manière primordiale la conjonction efficace d'une réalisation idéale [...]. En raison du caractère actuel de cette évaluation primordiale des potentiels purs, chaque objet éternel a une pertinence effective définie pour chaque processus concrescent. Sans une telle mise en ordre, il y aurait disjonction complète des objets éternels non réalisés dans le monde temporel. La nouveauté serait dénuée de signification et inconcevable. Ici, nous étendons et appliquons de manière rigide le principe de Hume selon lequel les idées et les réflexions sont dérivées des faits actuels. (PR, 40)

L'auteur qui a écrit ces lignes ne pouvait poser le problème de la nuance de bleu manquante, car ce problème ne se posait pas. Dieu pourvoirait à ce qui manque. Cet auteur était en fait tout proche de celui qui, dans *Science and the Modern World*, avait défini la situation idéale comme impliquant tous les objets éternels. Pour lui, la « phase primaire » n'offrait aucune restriction car elle était issue d'une « mise en ordre » – voici enfin la « mise en ordre divine » – impliquant un rapport de pertinence défini de tous les objets éternels. Le fait que Whitehead admette dans d'autres passages de *Process and Reality* le problème de la nuance manquante de bleu signale donc la métamorphose qu'a subie l'économie « cosmothéologique » en cours de rédaction. Pour qu'il y ait problème, il faut que la mise en ordre divine, quel que soit son rôle, n'ait plus réponse à tout, c'est-à-dire que la phase initiale d'une concrescence contienne les sentirs de toutes les entités actuelles (principe de relativité), mais que ses sentirs conceptuels soient restreints aux seuls objets éternels qui ont été réalisés. Le principe de Hume, loin de pouvoir être « étendu et appliqué de manière rigide », a commencé à poser le problème de ce qu'il exclut.

Nous ne savons pas ce qui a déterminé la transformation de Whitehead sur ce point. Peut-être s'agit-il d'une dynamique liée à l'importance prise pour lui par la contrainte d'avoir à résister à la pente des « grosses explications », ayant le pouvoir d'expliquer tout et n'importe quoi. Le fait que l'« élément divin dans le monde » puisse être responsable des rapports de pertinence de tous les objets éternels par rapport à chaque processus de concrescence constitue

une telle explication. À la limite le principe ontologique n'avait pas encore, dans cette hypothèse, besoin d'être formulé car il n'aurait entraîné aucune contrainte : l'actualité divine le satisfait à tout coup.

Corrélativement, la mise en ordre divine risquait bien d'écraser l'actualisation. Si les objets éternels ont déjà reçu, avant toute décision subjective, leur degré de pertinence, l'essentiel a été décidé. L'idée que l'actualisation est « cause de soi » menace de n'être qu'un mot d'esprit hypocrite. L'actualisation, en fait, s'apparenterait plutôt à une simple appropriation : le sujet ne vient pas seulement là où est proposée une perspective, mais, cette perspective étant déjà porteuse des possibles non réalisés et, qui plus est, « ordonnés en fonction de leur pertinence » par l'évaluation primordiale, ce qui lui est proposé désigne déjà la manière dont il pourra, éventuellement, produire l'inédit.

De fait, si ce dont on hérite est déjà unifié, la question de comment on hérite est à peu près aussi ouverte que celle de comment fonctionner pour un fonctionnaire : il y a moyen de saboter, de tricher, de se laisser corrompre, de commettre des fautes aux conséquences incalculables, bref d'empoisonner son environnement, mais non point d'en rejouer la signification. L'unité demande la conformité. Tout autre est, on le remarquera, le rapport de l'individu à sa langue. Il en hérite, certes, et son apprentissage façonne un à un chacun des petits d'homme qui réalisent ce tour de force incroyable, apprendre à parler. Mais elle n'a pas une unité telle qu'elle assignerait un rôle à un humain, puisqu'elle lui permet également, dans une certaine mesure, de poser la question de ce rôle. N'est-ce pas d'ailleurs cette possibilité de mise en question qui est requise par la philosophie spéculative elle-même, comme aussi par toutes les aventures par où les hommes risquent autre chose que leur corps ?

Le risque auquel a paré Whitehead peut se dire à partir du contraste entre langue et grammaire, au sens où celle-ci demande la conformité et prétend définir les usages normaux d'une langue. Si l'on adhère à une telle prétention, chaque énoncé particulier devient un simple cas et chaque locuteur peut être jugé. De même, la concrescence pourrait être assimilée à un mode de réalisation d'un possible préexistant et jugée à partir de la manière dont elle le réalisera, dont elle produira en tant que nouveauté réalisée ce dont la pertinence a déjà été idéalement définie.

La clarté avec laquelle je viens de décrire ce risque est le produit rétroactif du trajet qui a mené Whitehead à affirmer l'actualisation comme « cause de soi » et le principe ontologique comme contrai-

gnant. Ces affirmations ne préexistaient pas à titre de contrainte mais sont issues du vol de l'expérience et coïncident probablement avec le point de bascule où Whitehead se sépare de sa référence à une « activité éternelle » et adopte la créativité comme ultime. Et c'est sans doute par des chemins multiples que la difficulté a « percolé », insistant sourdement à travers le silence fait sur des objections informulées. De fait, le cas de la nuance manquante de bleu permet de suivre une histoire où se jouent les conséquences de cette « prise de conscience ».

Ainsi, Whitehead répondra d'abord à la question du bleu manquant par la cinquième catégorie de l'obligation, la « catégorie de la réversion conceptuelle ». Celle-ci autorise en effet une seconde source de sentirs conceptuels, non contenue dans la phase initiale. De nouveaux objets éternels pourraient faire ingression si leur différence avec les objets déjà réalisés était pertinente, cette pertinence, précise Whitehead, étant déterminée par la « visée subjective », par le sujet concrécent en tant que visant sa propre création. Déjà s'est absentée la mise en ordre divine en tant qu'impliquant la pertinence pour l'expérience de tous les objets éternels. Sans doute d'ailleurs les catégories de l'obligation sont-elles nées de cette mutation, car elles répondent au défi d'expliquer ce qui « oblige » une actualisation sur un mode qui exclut toute détermination préalable.

Ainsi la première phase du pôle mental est la reproduction conceptuelle et la seconde phase est une phase de réversion conceptuelle. Dans cette seconde phase les nouveautés proches sont conceptuellement senties. C'est le processus par lequel l'enrichissement subséquent des formes subjectives, tant du point de vue des structurations qualitatives que des intensités par le contraste, est rendu possible par la préhension conceptuelle positive d'alternatives pertinentes. Il y a contraste conceptuel là où il y avait incompatibilité physique [...]. L'application rigide du principe de Hume se trouve limitée. De fait, Hume admettait lui-même qu'il y avait des exceptions [...]. La visée des contrastes est l'expression du dessein [purpose] créatif ultime que chaque unification accomplisse une profondeur maximale d'intensité de sentir selon les conditions de sa concrécence. Ce dessein ultime est formulé par la catégorie VIII. (PR, 249)

La huitième obligation catégorique, portant sur « l'intensité subjective », énonce en effet que c'est la visée subjective qui est à l'origine de l'évaluation (adversion et aversion) des sentirs conceptuels, et que ce qui est visé, ce qui donne son sens ultime à la création

du sujet par lui-même, est l'intensité d'un sentir. C'est donc la visée du sujet faisant advenir un contraste, une nouvelle possibilité d'intensité, qui satisfait le principe ontologique. Le fait que, en note, Whitehead renvoie explicitement à ce propos à *Religion in the Making*, signale bien l'importance de l'enjeu. La réversion conceptuelle rend en effet possible la transformation d'oppositions destructrices en contrastes sentis positivement. Et l'effort même de celui qui, face au « manque d'une nuance », réussit à imaginer la nuance manquante, traduirait une aventure proprement cosmique, analogue à celle qui, dans un conflit destructeur, ferait intervenir dans l'expérience à titre déterminant la possibilité future d'un contraste encore inconcevable.

Tout semble donc réglé. Sauf que la catégorie de la réversion ne signifie pas seulement une « limite » au principe de Hume, mais pose un autre problème, beaucoup plus grave. Les objets éternels, qui doivent être indifférents à leurs propres ingressions, risquent ici de s'exhiber comme non indifférents, partiaux, corrélés, voire même dotés de la capacité de causer leur propre ingestion. Que signifie en effet « pertinence », sinon un rapport de proximité intrinsèque entre objets éternels ? Or, si cette pertinence n'est plus médiée par Dieu, si elle intervient dans une des obligations catégoriques qui déterminent ce que toute concrescence doit et peut, cette proximité ne devient-elle pas intrinsèque ? Ce qui signifierait que ce sont les objets éternels réalisés eux-mêmes qui expliquent et suscitent le sentir des objets non réalisés ! Mais alors, les objets éternels ne seraient plus une multiplicité, mais devraient être caractérisés comme ensemble, dotés de relations intrinsèques. Et ils risquent ce faisant d'acquérir le pouvoir idéal que le principe ontologique leur nie explicitement. Les objets éternels n'ont pas le pouvoir de faire une différence par eux-mêmes, ne serait-ce que par des rapports de proximité, aucune proximité idéale ne peut être invoquée à titre de cause ou d'explication pour la création d'un « mais alors... » impliquant une association pertinente. Car les objets éternels diraient alors quelque chose sinon d'eux-mêmes, du moins de leurs rapports de proximité. Ils ne seraient plus « purs potentiels ». Or, si les objets éternels « disent » la moindre chose quant à leurs ingressions, tout le problème bascule : aucune demi-mesure ne sera possible, ils seront au poste de commande. Whitehead est donc passé du Charybde d'un Dieu trop déterminant au Scylla d'objets éternels insistants.

Et soudain, au détour d'un paragraphe, le problème et la solution sont en même temps explicités, alors que Whitehead annonce un réaménagement des catégories de l'obligation.

La question de savoir comment et en quel sens un objet éternel non réalisé peut être plus ou moins proche d'un objet éternel en ingression réalisée – je veux dire, par comparaison avec tout autre objet éternel non senti – n'est pas résolue par la catégorie de la réversion. En conformité avec le principe ontologique, cette question ne peut être résolue que par référence à une entité actuelle. Chaque objet éternel a son entrée dans les sentirs conceptuels de Dieu. Ainsi une description plus fondamentale doit assigner le sentir conceptuel issu de la réversion dans un sujet temporel à son sentir conceptuel dérivé, selon la catégorie IV, du sentir physique hybride des pertinences conceptuellement ordonnées dans l'expérience de Dieu. De cette manière, grâce à la reconnaissance de la caractérisation par Dieu de l'acte créatif, une explication rationnelle plus complète est produite. La catégorie de la réversion se trouve abolie, et le principe de Hume, selon lequel l'expérience conceptuelle dérive de l'expérience physique ne souffre plus d'exception. (PR, 249-250)

C'est sans doute l'insertion la plus célèbre de Whitehead, parce que dans son cas le procédé crève les yeux. La catégorie de la réversion conceptuelle dont il annonce l'abolition va en effet continuer à être utilisée imperturbablement dans les pages qui suivent. Whitehead se bornera à ajouter, quelques pages plus haut, les raisons pour lesquelles ce qui vient de lui arriver, la nécessité qu'une occasion actuelle « sente » (physiquement) Dieu, était évidemment nécessaire... rétroactivement.

La limitation du principe de Hume introduite par la mise en œuvre de la catégorie de la réversion conceptuelle [...] doit être interprétée comme se référant seulement à la transmission à partir du monde temporel, et laissant Dieu hors de la description. Si Dieu n'intervenait pas, il ne pourrait y avoir rien de nouveau dans le monde, et aucun ordre dans le monde. Le cours de la création en resterait au point mort, sans efficacité ; tous les rapports et toutes les intensités seraient progressivement exclus par les contre-courants de l'incompatibilité. Les sentirs hybrides nouveaux dérivés de Dieu, en même temps que les évaluations conceptuelles positives qui dérivent d'eux, sont la fondation du progrès. (PR, 247)

David Hume eût sans doute été assez surpris que « le cas de la nuance manquante » trouve sa solution dans un sentir directement dérivé de Dieu. Quant à nous, pour parler comme Leibniz, si nous pouvions nous penser à peu près au port, nous voici rejetés en pleine mer, et même dans un océan démonté. Car c'est une chose que de lier, comme ce fut le cas dès *Religion in the Making*, le thème du

progrès, de la possibilité que le mal soit surmonté, avec une cosmologie impliquant Dieu. C'en est une autre que d'attribuer à une entité actuelle un « sentir hybride » dérivé de Dieu, et plus précisément – sans quoi nous retrouverions une nouvelle version de la bifurcation de la nature – d'attribuer un tel sentir hybride à toute entité actuelle.

Il est toujours difficile, et spécialement avec Whitehead, de savoir dans quelle mesure un créateur a conscience des problèmes qu'il ne s'est pas encore donné les moyens de résoudre. Whitehead s'est-il dit parfois « cela tiendra bien comme cela » ou « cela devrait suffire » ? A-t-il su, lorsqu'il évoquait la mise en ordre divine, qu'il restait une zone d'ombre, chargeant son propre avenir d'un « je devrai y revenir » ? Le fait que ses livres postérieurs ont conservé intacte la construction conceptuelle de *Process and Reality* ne prouve d'ailleurs pas qu'il n'ait pas connu d'autres insatisfactions sourdes et lacinantes, cicatrices senties de préhensions négatives : la fatigue peut marquer le terme d'une aventure, à d'autres, si c'est possible, de la prolonger. Toujours est-il que le « sentir hybride de Dieu », triomphe du principe ontologique, appelle de nouvelles articulations conceptuelles : dans la théologie chrétienne, la fonction providentielle de Dieu faisait mauvais ménage avec son éternité, et Whitehead a trop critiqué les compromis théologico-métaphysiques boiteux pour ne pas, finalement, s'attaquer au problème. Lorsqu'il en aura fini avec ce que Lewis Ford appelle ses « révisions finales », Dieu sera doté d'une nature conséquente, c'est-à-dire d'un pôle « physique » dérivé du monde temporel, nous y viendrons en fin de parcours. Quant au processus d'actualisation, il va subir, et c'est ce vers quoi nous nous tournons maintenant, une transformation qui éloignera définitivement le spectre d'une unification qui puisse être dite réalisation d'une possibilité idéale.

L'actualisation entre la physique et le divin

Si nous remplaçons par le terme « énergie » le concept d'intensité émotionnelle quantitative et par le terme « forme d'énergie » le concept de « forme spécifique de sentir », et si nous nous souvenons qu'en physique le terme « vecteur » signifie transmission définie à partir d'ailleurs, nous voyons que cette description métaphysique des éléments les plus simples dans la constitution des entités actuelles est en accord absolu avec les principes généraux auxquels se conforment les notions de la physique moderne. (PR, 116)

Lorsqu'il s'agit de *Process and Reality*, il faut faire attention à chaque pas. L'accord absolu avec les principes généraux associés à la physique moderne qui est ici revendiqué nous renvoie tout droit à un espoir ancien, et sans cesse réinventé. Dans *Concept of Nature*, Whitehead proposa la relation entre l'électron et son champ en tant qu'exemple simplifié mais important d'ingression de l'objet dans l'événement. L'inséparabilité de l'électron, caractérisé par des grandeurs scalaires telles que l'énergie, la masse et la charge, et de son champ (vectoriel et délocalisé) constituait un exemple type de la manière dont la physique elle-même dénonce le caractère concret mal placé de la localisation simple. Whitehead, au moment où il rédigeait ses conférences Gifford dont le texte, quelque peu modifié, allait finalement devenir *Process and Reality*, pensait apparemment pouvoir maintenir les termes d'un accord qu'il avait depuis long-temps envisagé.

C'est à partir de cette continuité obstinée que l'on peut comprendre l'importance de la transformation conceptuelle que j'ai mise en scène à propos du cas de la nuance manquante de bleu. Cette transformation ne pouvait certainement pas être suscitée par l'électron des physiciens, car aucune situation étudiée par la physique ne semble nécessiter l'ingression d'objets éternels non réalisés. Le vol de l'expérience spéculative, réaménageant de fond en comble la notion d'actualisation, a eu pour point de départ les entités actuelles extrêmement sophistiquées à propos desquelles se pose la question de la

conscience. Seul le penseur qui se pose consciemment la question de l'hiatus dans le nuancier de bleus peut témoigner de l'expérience éventuelle qu'il « manque quelque chose ». Mais Whitehead entend produire une interprétation applicable tant au penseur qu'à l'électron, à la nouveauté qu'à la conformité. L'électron a donc dû être entraîné dans le bouleversement qu'a provoqué le penseur. La question peut donc se poser de savoir si le bouleversement en question a finalement détruit ce à quoi Whitehead accordait tant de prix, l'accord de sa métaphysique avec les principes généraux de la physique. Le texte est muet à ce sujet : Whitehead a laissé subsister les passages disant l'importance de cet accord, mais, ici comme ailleurs, il semble avoir laissé à son lecteur la charge de « remplir les blancs », à ses risques et périls.

Or, assez curieusement, un chemin peut bel et bien être construit qui maintient, à travers la transformation conceptuelle, l'ambition qui fut celle de Whitehead : celle d'une métaphysique généralisant la physique tout en mettant en lumière le caractère partiel et sélectif de ses succès. Ce chemin, que j'emprunterai, passera par le formalisme quantique dit « de deuxième génération », dont beaucoup de commentateurs ont affirmé qu'il posait des problèmes « explicitement métaphysiques », portant sur l'existence même d'une « réalité en soi ». De fait, le silence de Whitehead quant aux spéculations suscitées par le formalisme quantique, qui débutèrent pourtant à l'époque même où il écrivait *Process and Reality*, est assez remarquable. Il n'a jamais commenté les thèses selon lesquelles il serait désormais impossible de parler de réalité physique « objective », définissable indépendamment de l'opération de mesure, voire même indépendamment de l'esprit de celui pour qui la mesure a une signification. On peut le comprendre si l'on se souvient qu'il n'aimait pas critiquer, car les grandes alternatives déployées par ces spéculations sont autant de variations sur le thème de la bifurcation de la nature. Ou bien cette bifurcation se résout par un triomphe absolu des « qualités secondaires » sur les « qualités primaires » : c'est ce que célèbrent ceux qui optent pour une négation radicale de toute « réalité physique », le seul « objet » de la mécanique quantique désignant alors les mesures que nous choisissons d'effectuer. Ou bien elle se résout par l'apothéose du dualisme : la réalité quantique serait alors théoriquement bien définie, à travers l'équation de Schrödinger par exemple, mais elle serait définie en tant qu'inconnaissable, la connaissance quant à elle renvoyant à nous, à nos « prises de connaissance » assimilées à autant de fragmentations de ce qui ne

peut l'être, produisant des réponses purement relatives au mode de prise qui les conditionne. Ou encore, la spéculation fait, comme le prédisait Whitehead chaque fois que l'esprit et la nature interviendraient ensemble, exploser toute la poudrière : la mesure traduirait le pouvoir d'intervention directe de l'esprit conscient sur la matière.

Il est important de rappeler ici que la distinction opérée par Whitehead dès *Science and the Modern World* entre mental et physique n'offre aucune analogie avec ce que les interprètes de la mécanique quantique distinguent en tant que « esprit » et « matière ». Le « physique » whiteheadien inclut tout ce qui a été déterminé, que nous le nommions électron ou pensée. Il désigne la multiplicité irréductible de tout ce dont il y a eu expérience, et de tous les « comment » il y a eu expérience. En d'autres termes, il faut accepter que, parmi ce qui fait héritage pour l'occasion électronique, il y a aussi l'ensemble des sentirs du physicien. La différence entre la pratique du physicien et celle du psychologue tient à ce que l'occasion électronique ne peut créer d'unité pertinente entre ce que lui offre à sentir la société endurante à laquelle elle appartient et ce qui est senti à son sujet par le physicien. Contrairement à la relation de double capture que constitue, par exemple, une opération d'apprivoisement ou de séduction, la relation de connaissance entre physicien et électron désigne ses termes comme dominés par des modes de sentir mutuellement incompatibles. L'endurance obstinée des sociétés matérielles qui maintiennent le fil de leur conformité n'a rien à faire avec les doutes du physicien. Mais les questions du physicien, qui profitent de cette conformité, ignorent tout aussi bien ce qui pourrait témoigner du « pôle mental » des occasions dont il étudie les « routes », renvoyant, le cas échéant, à l'inconnaissable ce qui échappe à cette conformité : il est impossible d'expliquer pourquoi un noyau radioactif instable se fragmente à cet instant plutôt qu'à un autre.

Le privilège de la physique, lorsqu'il est question de comprendre le « pôle physique », c'est-à-dire la première phase, d'un processus de concrescence, ne désigne donc pas la physique en tant que « science de la matière » par opposition à l'esprit, mais la physique comme articulation risquée entre recherche expérimentale et création mathématique. C'est la définition inventive, pertinente et rigoureuse des notions physico-mathématiques qui intéressait Whitehead dans *Concept of Nature* et c'est elle aussi qui me servira de guide pour déployer la radicalité de la transformation qui va affecter le « pôle physique » de l'entité actuelle et permettre à la créativité d'être définie comme ultime, l'actualisation comme « cause de soi » et le

principe ontologique comme contraignant. Mais il faut d'abord (re)commencer par le début, par ce que pensait Whitehead en 1927.

Dans [la première] phase il y a simple réception du monde actuel en tant que multiplicité de centres privés de sentir, impliqués dans un nexus de présuppositions mutuelles. Les sentirs sont sentis en tant qu'appartenant aux centres extérieurs, et ne sont pas absorbés dans l'immédiateté privée. La seconde phase est gouvernée par l'idéal privé, qui prend forme progressivement dans le processus même par lequel les sentirs multiples, sentis sur un mode dérivé comme étrangers, sont transformés en une appréciation esthétique unique, sentie de manière immédiate comme privée [...]. Dans le langage de la physique, la forme « scalaire » vient recouvrir la forme « vectorielle » originale : les origines deviennent subordonnées à l'expérience individuelle. La forme vectorielle n'est pas perdue, mais elle est submergée en tant que fondation de la superstructure scalaire. (PR, 212)

Forces et champs, vectoriels, désignent en physique le caractère solidaire d'une réalité où tout ce qui se produit se réfère à autre chose. Quant aux grandeurs scalaires, elles correspondent à des grandeurs mesurables qui, en physique, accordent toutes à l'énergie une place centrale : toute mesure suppose un échange énergétique. Dans la mise en correspondance que propose ici Whitehead, la physique, en prise avec des situations expérimentales diverses et au corps à corps avec la contrainte mathématique, a donc créé une distinction qui peut être généralisée. Ce qu'elle caractérise en tant qu'individu, défini comme localisable de par le rôle qui est le sien dans les échanges énergétiques, désignera, dans cette généralisation, l'« individu sentant son monde », la concrècence en tant que prise de position à propos de ce qu'elle a reçu, ou, plus précisément, se produisant en tant que prise de position, inséparable dès lors de ce qui est devenu « son » monde.

La caractérisation de la concrècence qui résulte de cette généralisation, appropriation et évaluation de ce qui a été reçu, aurait pu être produite par l'auteur de *Science and the Modern World*, ou plus précisément par l'auteur qui, ayant achevé d'écrire *Science and the Modern World*, aurait entrepris d'expliquer les quelques aspects laissés dans l'ombre, et notamment le lien entre la réalisation comme « rassemblement des choses dans l'unité d'une préhension », généralisation cavalière de la thèse de Berkeley, et le thème du caractère atomique du devenir. Un tel lien n'avait été risqué que du point de vue de l'envisagement des objets éternels, c'est-à-dire du point de

vue des possibilités de valeur, alors que la question du « processus événementiel », et donc de la valeur, était restée inexplorée. Il n'y aurait plus maintenant qu'à penser cette valeur, la manière dont la forme « scalaire » vient recouvrir la forme « vectorielle » originale.

Il est impossible de traiter du « pôle physique » (vectoriel) sans traiter en même temps du divin. Car nous rencontrons bien sûr ici l'objection que j'avais soulevée à propos du « triple envisagement » proposé dans *Science and the Modern World*, à savoir la possibilité de réduire ce que Whitehead appelle « actualisation » à ce que Gilles Deleuze appellerait « réalisation ». Dans quelle mesure l'appropriation privée n'est-elle pas réductible à une sélection au sein de ce qui, potentiellement, serait déjà bien défini ? Dans quelle mesure le contraste entre « possibilité de valeur », correspondant à la situation idéale, et « valeur », prise de position effective, n'est-il pas réductible au passage à l'existence d'un possible auquel ne manquait que l'existence ? Le terme « énergie » est, de ce point de vue, hautement compromettant. C'est en effet très précisément le grand succès de la dynamique rationnelle que d'avoir articulé de manière complète et cohérente « énergie » et « différence de potentiel ». Toute mesure a certes partie liée, directement ou indirectement, avec un échange énergétique, mais en dynamique l'énergie témoigne sur un mode complet et sans reste – c'est ce qui fait de la dynamique l'idéal auquel se réfèrent les physiciens lorsqu'ils se disent « réalistes » – pour le potentiel dont elle est réalisation.

Adressons-nous, pour éclairer la situation telle qu'elle se présentait en 1927, à un autre fragment de la même époque de composition. Whitehead y commente le caractère sélectif inhérent au processus par lequel les sentirs multiples sont transformés en une appréciation esthétique unique.

La sélection à l'œuvre dans la phase de « concrescence sélective » n'est pas une sélection parmi les composants du contenu objectif ; en effet, par hypothèse, le contenu objectif est une donne [datum]. Les compatibilités et incompatibilités qui imposent la perspective, transformant le monde actuel en une donne, sont inhérentes à la nature des choses. Donc, la sélection est une sélection des objets éternels pertinents par lesquels la donne venue du dehors est transformée en sa détermination complète de fait à l'intérieur. Le problème que la concrescence résout est : comment les composants multiples du contenu objectif devront-ils être unifiés en un contenu senti unique, avec sa propre forme subjective complexe. Ce contenu senti unique est la « satisfaction », par laquelle l'entité actuelle est

son soi particulier individuel ; pour reprendre l'énoncé de Descartes, elle « n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister ». Il faut concevoir que l'entité actuelle dans sa phase de satisfaction a accompli sa séparation individuelle d'avec les autres choses ; elle a absorbé la donne, et ne s'est pas encore perdue elle-même par le retour du balancier vers la « décision » par laquelle son appétition devient un élément parmi les données [data] pour d'autres entités qui lui succèdent. Le temps s'est arrêté – si seulement il le pouvait. (PR, 154)

En fait, ce qui pointe dans ce texte est qu'il y a deux « moments » de sélection. Le premier, qui transcende l'entité actuelle, est ici renvoyé à la « nature des choses » : ce sont les compatibilités et les incompatibilités inhérentes à cette nature des choses qui déterminent ce que sera la « perspective » de la concrècence. En d'autres termes, elle aura affaire à un monde déjà défini comme unifiable, appropriable, celui qui correspondait à la notion de situation idéale envisagée dans *Science and the Modern World*. Une certaine « mise en ordre » a eu lieu, des incompatibilités ont déjà été éliminées. Une « donne » est proposée et, pour caractériser cette donne, il est question ailleurs (PR, 150) de « *settlement* », ce qui désigne à la fois un « établissement », un « règlement », un « accord » entre parties, et une « décision » résolvant un problème, fondant un nouveau départ. L'affaire est close. Bref, ce que l'entité « trouve » n'est pas une multiplicité, mais une affaire déjà réglée, un monde offrant la « potentialité réelle » que les actualisations qui le composent soient senties sur un mode unifié.

Le stade final, la « décision », désigne comment l'entité actuelle, ayant atteint sa « satisfaction » individuelle, ajoute par là même une condition déterminée au règlement [settlement] pour un futur au-delà d'elle-même. Ainsi la « donne » est la « décision reçue » et la « décision » est la « décision transmise ». Entre les deux « décisions », « reçue » et « transmise », se situent les deux stades, le « processus » et la « satisfaction ». La donne est indéterminée pour ce qui concerne la satisfaction finale [...]. L'entité actuelle, en devenant elle-même, résout également la question de « ce que » elle aura été. (PR, 150)

Nous avons bien affaire à ce dont l'activité éternelle sous-jacente de *Science and the Modern World* laissait le problème en suspens. Le « triple envisagement » est simplement devenu la manière dont Dieu, envisageant la totalité des objets éternels, « règle la donne ». La « mise en ordre divine », inhérente à la « nature des choses »,

correspond à l'envisagement de la « situation idéale » à propos de laquelle les entités devront décider « par addition du futur » « ce que », scalairement, elles sont. Chaque entité décide de « comment » elle deviendra ce qu'elle est à partir d'une donne divine, un peu comme un joueur décide de ce que sera son jeu à partir des cartes qu'il a reçues, et qui sont toutes compatibles avec les règles du jeu. C'est pourquoi je traduis *datum* par « donne » lorsque le terme désigne l'ensemble initial de ce que le sujet devra unifier pour lui-même, réservant le terme « donnée » au *datum* en tant que singulier de « données » (*data*), par exemple lorsqu'il s'agit de la donnée d'un sentir particulier.

Le contraste entre vecteur et scalaire, tel qu'il a été inventé par la physique, serait donc alors bel et bien ce que généralise la différence entre possibilité de valeur et valeur. Avant de passer de cette constatation à la possibilité, dont elle confirme la nécessité, d'aller plus loin, il convient de penser avec Whitehead pourquoi cette généralisation lui paraissait si prometteuse.

Il importe d'abord de souligner qu'il s'agit déjà ici d'une « rationalisation imaginative », car Whitehead n'a pas repris ce contraste tel quel à la physique. Grâce à l'exemple de l'électron et de son champ, Whitehead a bien plutôt donné une importance centrale à ce que la dynamique rationnelle permet de passer sous silence lorsqu'elle identifie énergie et différence de potentiel. Or, c'est précisément grâce à cette identification que la description dynamique semble désigner un monde « objectif » défini comme intrinsèquement mesurable, expliquant de lui-même les quantités scalaires en termes desquelles le physicien effectue ses mesures. Corrélativement, en accentuant le contraste irréductible entre description scalaire et description vectorielle, Whitehead prend position à propos de ce qui, avec le modèle quantique de l'atome proposé par Niels Bohr, est devenu un problème critique pour les physiciens. L'atome de Bohr articule en effet deux types de composantes, une description de type dynamique (et donc vectorielle) des « états stationnaires » et une caractérisation scalaire des échanges énergétiques dont cet atome est susceptible lorsqu'il « change d'état » sur un mode que la dynamique est incapable de décrire (les fameux « sauts quantiques »). La généralisation de Whitehead n'obéit donc pas à la physique mais a pour point de départ une physique en crise : d'une manière ou d'une autre, le physicien sait qu'il ne peut plus, lorsqu'il interroge un atome, en raconter les aventures comme si elles étaient

la simple description d'un être bien défini, doté d'un comportement strictement fonctionnel.

Dans mon commentaire du triple envisagement, j'avais souligné que son défaut était de ne pas susciter d'appétit pour la question de l'actualisation. J'avais raison mais il faut reformuler cette raison : Whitehead pensait savoir comment résoudre cette question, et l'appétit que son texte ne suscitait pas traduisait sa tranquillité à cet égard. Il avait, de fait, opéré un choix inverse de celui que feront les physiciens qui, héritiers de cette première physique quantique, en viendront à parler d'une réalité « indéterminée indépendamment de la mesure » (mesure grâce à laquelle vont disparaître les sauts quantiques, trop gênants). Pour Whitehead, l'indétermination ne caractérise pas du tout la « réalité », par opposition à la détermination de la mesure. Ce à quoi nous nous adressons s'est toujours déjà déterminé, « ainsi et pas autrement », fait obstiné. Si l'on peut parler d'indétermination, elle se réfère à l'impossibilité en droit, pour tout fait déterminé, de déterminer comment il sera pris en compte, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de *Process and Reality*, à la nécessité d'une décision quant à la donne initiale.

Pour ce qui concerne la physique, le point de vue proposé par Whitehead est profondément pertinent. À le suivre, on dira que la physique quantique « fait ce qu'elle peut », continue à dégager les régularités qu'elle peut, alors que les nouveaux dispositifs expérimentaux qui lui ont permis d'« atteindre » les atomes ont entraîné la perte de la trompeuse limpidité de la dynamique. En effet, ces dispositifs, parce qu'ils mettent la mesure sous le signe de la détection, détachent les « quantités scalaires » de leur explication dynamique. On n'exige pas, en effet, d'une mesure par détection qu'elle s'explique dans les mêmes termes que ce qu'elle caractérise. On lui demande de désigner son répondant de manière fiable : c'est un électron qui est détecté. Mais la détection elle-même, opération sélective et finalisée, ne suffit pas du tout à définir le comportement de ce qui est détecté, sauf du point de vue de ce qui le rend responsable de sa propre détection. Elle capture des quantités scalaires, mais celles-ci devront être articulées aux « raisons vectorielles », non plus déduites de ces raisons. En d'autres termes, alors que la dynamique classique pouvait sembler capable de décrire ce qu'est le comportement d'un système dynamique « en lui-même », en tant qu'obéissant de manière déterminée à des interactions bien déterminées, la physique des détecteurs impose au physicien une remontée difficile des « conséquences », dont témoigne le dispositif, vers la

description de l'être détecté « pour lui-même », *formaliter* au sens de Whitehead pour qui la remontée ne réussira donc jamais à rétablir la déductibilité.

Lorsque, en avril 1925, Whitehead a décidé d'atomiser le temps, il a pu proposer une distinction irréductible entre le caractère atomique, privé, du processus de détermination formelle d'une entité, et le caractère construit, social dirons-nous désormais, de toute continuité. Ce qui revient à expliciter la raison pour laquelle, en accord avec le modèle atomique de Bohr, la remontée difficile envisagée par les physiciens est en fait impossible. Le saut quantique, qui se caractérise par une différence énergétique, c'est-à-dire scalaire, ne « prend aucun temps » au sens physique, continu, du terme. Il est, en tant qu'« événement atomique individuel », indivis, inanalysable en termes d'une succession d'instants.

L'entité actuelle est jouissance d'un certain quantum de temps physique. Mais le processus génétique n'est pas la succession temporelle : la théorie époquale du temps nie précisément cette idée. Chaque phase dans le processus génétique présuppose le quantum tout entier, et c'est ce que présuppose aussi chaque sentir dans chaque phase [...]. Le problème qui domine la concrescence est l'actualisation du quantum in solido. (PR, 283)

Avec cette description d'un « quantum » indivisible et pourtant extensif, au sens où, on va le voir, il « atomise » une extension qu'il suppose et confirme, Whitehead a porté à la puissance métaphysique la caractérisation proposée par William James du présent spéciieux (une caractérisation qui avait intéressé Niels Bohr au plus haut point). Le présent spéciieux s'évalue toujours du point de vue de son achèvement, il *aura été* de telle épaisseur, car toute caractérisation « pendant » constituerait une interférence qui précipiterait sa bascule dans le passé. Pour le dire sur un mode qui évoque la relativité, la concrescence au sens formel, tant qu'elle n'est pas accomplie, tant qu'elle n'a pas produit sa propre position, correspond à un « ailleurs », qui n'appartient au passé d'aucune autre entité, qui ne peut être pris en compte par aucune.

Le temps physique fait son apparition dans l'analyse « coordonnée » de la « satisfaction ». (PR, 283)

Le temps physique n'importe pas seulement à nos descriptions objectives du monde. Celles-ci sont toujours sociales, supposent toujours une double endurance. Comme le disait Bergson, il faut attendre que le sucre fonde, et cette attente implique la continuité d'un rapport articulant supposant l'endurance de Bergson qui attend et

celle de ce qu'il nomme « sucre », susceptible d'exister sous forme cristalline ou de témoigner de son existence par le goût sucré que va prendre son thé. Mais ces descriptions requièrent un trait cosmologique important : le fait d'une solidarité du monde et de nous-mêmes, dans l'unisson du « en même temps ». C'est de cette solidarité que témoignait la simultanéité dans *Concept of Nature*, et c'est elle que la perception exhibe sur un mode abstrait en nous proposant un monde extérieur « là-bas » perçu par moi « ici ». C'est à elle également qu'il faut demander l'interprétation de la pertinence des lois physiques et des interactions que ces lois mettent en scène. Ce que Whitehead appelle l'analyse coordonnée de la satisfaction doit assurer l'adéquation de sa philosophie à l'unisson du « en même temps », et permettre de justifier la pertinence (relative) des lois physiques, non pas, une fois encore, parce que la physique serait « la science fondamentale de la matière », mais parce que c'est elle qui a poussé au plus loin les risques associés à l'explication de la solidarité à interpréter.

La science est ou bien un énoncé important à propos d'une théorie systématique qui corrèle les observations d'un monde commun, ou bien le songe éveillé d'une intelligence solitaire caractérisée par son goût pour le songe d'une publication. Mais ce n'est pas de la philosophie que d'osciller d'un point de vue à l'autre. (PR, 329)

L'analyse coordonnée associe le « temps » et, de manière plus générique, l'« extension » non à l'objectivation en général, à la manière dont une satisfaction indivise sera divisée par ce qui va s'en faire conséquence, mais à un aspect particulier de cette objectivation. Dans les termes d'une « division coordonnée », la « position occupée » par une entité est considérée (fait l'objet d'un sentir) abstraction faite de la manière dont elle est occupée, ce que traduit l'adjectif « coordonnée », qui évoque une caractérisation homogène, la situation de chaque élément étant entièrement définie par sa relation aux autres. Ce dont une entité a été jouissance indivise, prise de position, est ainsi senti sur un mode abstrait, impartial, comme la « situation » de cette entité définie par ses relations à d'autres entités également situées.

Lorsque nous divisons la satisfaction de manière coordonnée, nous n'avons pas affaire à des sentirs qui sont séparés, mais à des sentirs qui pourraient être séparés. (PR, 284)

Une prise de position, lorsqu'elle est sentie sur le mode abstrait qui correspond à la seule manière dont l'entité sentie s'est située, se trouve mise sous le double signe de la séparabilité et de la poten-

tialité. Chaque entité sentie sur ce mode est sentie comme située là où elle est, et sur un mode tel qu'elle aurait pu être ailleurs. Et c'est en tant que senties sur le mode de l'analyse coordonnée que les entités peuvent « proposer », ou « imposer » à l'entité qui en est le sentir une manière de se situer qui ratifie son appartenance à ce que Whitehead nomme « continuum extensif ».

Pour Whitehead, se situer au sein du continuum extensif par un sentir unifié des relations coordonnées qu'ont déjà acceptées et confirmées les entités appartenant au nexus dont il s'agit de faire « son monde » désigne l'appartenance sociale la plus générique. Le continuum extensif lui-même n'est rien d'autre que l'articulation impartiale de toutes les situations, c'est-à-dire également de tous les points de vue possibles les uns sur les autres, expression de la solidarité de tous ces points de vue, de leur appartenance à une seule « communauté ». En tant qu'expression d'une solidarité acceptée, c'est-à-dire reprise à titre d'ingrédient de leur identité, par toutes les entités actuelles (y compris, sur un autre mode, par Dieu), le continuum extensif est « réel ». Mais il n'a en lui-même aucun pouvoir de s'imposer, et n'existe qu'à être confirmé. Il n'est « réel » que parce qu'il est prolongé, de décision en décision, chaque décision se situant dans le continuum en ratifiant son appartenance au nexus dont elle a objectivé par analyse coordonnée le point de vue qu'elle était censée y occuper. C'est pourquoi Whitehead fait du continuum une « potentialité réelle », c'est-à-dire relative à une entité actuelle, ou pour une entité actuelle. Toute prise de position effectuera, en « atomisant » le continuum, ce dont celui-ci ne peut rendre compte : la différence entre le passé, ce dont elle a hérité, et l'avenir, qui héritera d'elle.

Les entités actuelles atomisent le continuum extensif. Ce continuum n'est en lui-même qu'une potentialité pour la division ; une entité actuelle effectue cette division [...]. Avec le devenir de toute entité actuelle ce qui était auparavant potentiel dans le continuum spatio-temporel est maintenant la phase réelle primaire dans quelque chose d'actuel. Pour chaque processus de concrescence un point de vue régional dans le monde, définissant une potentialité limitée pour les objectivations, a été adopté. Rien dans le continuum extensif proprement dit ne détermine quels quanta régionaux seront atomisés [...]. Les facteurs dans le monde actuel par qui cette détermination est effectuée [...] constituent la phase initiale de la « visée subjective ». Cette phase initiale dérive directement de la nature primor-

diale de Dieu. Dans cette fonction comme dans toute autre, Dieu est l'organe de la nouveauté, visant à l'intensification. (PR, 67)

En d'autres termes, si Dieu, comme c'est le cas jusqu'ici, est celui qui propose à chaque entité sa « donne » initiale, c'est Dieu également qui lui propose la perspective qui sera la sienne, la manière dont elle atomisera le continuum extensif. Dieu est ici « organe » au sens où, comme tout organe, il est associé à une endurance sociale et à son mode de canalisation particulier, mais il est organe de la « nouveauté », visant à l'intensification, car la canalisation que constitue l'appartenance au continuum extensif est la condition de cette intensification. C'est elle en effet qui rend possible une aventure solidaire, une aventure cosmologique et non le franc chaos de prises de position libres par rapport à toute contrainte. Si le continuum est « impartial », c'est parce que l'intensification que vise Dieu a pour condition la partialité de prises de position, non l'arbitraire de décisions autistes.

De fait, Whitehead s'est demandé s'il devait attribuer à la solidarité reconduite par Dieu le caractère d'une généralité métaphysique ou, comme pour toute appartenance, celui de « fait social ». Mais il s'agit d'une limite de la spéculation : s'il n'est peut-être pas métaphysiquement exclu qu'un processus de concrescence « échappe » à la canalisation sociale extensive, refuse la solidarité proposée, il est, en revanche, impossible d'imaginer ce cas, puisqu'un tel cas exclurait l'ensemble des stabilités que présuppose et requiert l'intensification associée à l'expérience imaginative.

Un caractère général de divisibilité coordonnée est probablement un caractère métaphysique ultime, persistant dans chaque époque cosmique d'occasions physiques [...]. Cependant, [...] il est difficile de tracer une ligne séparant des caractéristiques à ce point générales que nous ne pourrions leur concevoir d'alternative, de caractéristiques si spéciales que nous imaginions qu'elles appartiennent seulement à notre époque cosmique. Cette époque a beau être, relativement à nos capacités, d'une extension immesurable, temporellement et spatialement, en référence à la nature des choses, elle est pourtant un nexus limité. Au-delà de ce nexus, des entités avec des relations nouvelles, non réalisées dans nos expériences et non prévues dans nos imaginations, feront leur apparition, introduisant dans l'univers de nouveaux types d'ordre. (PR, 288)

Que le continuum extensif soit métaphysique ou cosmique, il ne peut, en tout état de cause, être confondu avec l'ensemble des mises en rapport spatio-temporelles qu'explicitent les lois physiques. La

pertinence de ces lois suppose un monde où les intervalles d'espace et de temps comptent, alors que le caractère coordonné des situations au sein du continuum extensif ne garantit, lui, ni mesurabilité ni dimensionnalité. En d'autres termes, nous n'avons jamais affaire, dans les sciences positives, à des relations qui se réduiraient à des conséquences de « situations » au sein du continuum extensif. Celui-ci est articulation impartiale alors que toute position, y compris spatio-temporelle, est partielle, renvoie à des sociétés plus spécialisées. Les différentes sociétés qui désignent la solidarité comme spatio-temporelle ont en commun l'endurance. Et dès que des interactions, articulant de manière spécifique l'espace et le temps, entrent en scène, nous avons affaire à des prises de position marquées par la partialité. Si les lois physiques doivent faire intervenir des distances c'est parce que, désormais, toutes les distances ont cessé de se valoir. C'est ce qu'affirme l'interaction physique : la distance compte.

Cependant, avant d'aller plus loin, un temps d'arrêt s'impose car la physique contemporaine invite à faire un pas de plus par rapport au contraste proposé par Whitehead entre continuum extensif et lois physiques. C'est l'occasion d'une double mise à l'épreuve, de la conception sociale que Whitehead propose de la « réalité physique » et des scénarios physiques contemporains qui ambitionnent de mettre en scène la genèse d'interactions différencierées à partir de ce qui serait, comme le continuum extensif, la figure même de l'impartialité.

Les physiciens d'aujourd'hui invoquent l'hypothèse d'un champ primordial caractérisé par une symétrie, c'est-à-dire une impartialité, parfaite. La symétrie d'échelle qui caractérise ce champ implique en effet l'équivalence généralisée de toutes les « situations » qu'il permet de définir. Il s'agit certes d'un champ physique, habité par des particules et des interactions, mais toutes les interactions y ont une portée infinie : toutes les distances se valent dès lors, ce qui, dans le langage de la physique contemporaine, signifie tout aussi bien que toutes les particules sont de masse nulle (comme le photon). Et l'analogie avec le continuum extensif devient plus captivante encore avec la raison que les physiciens donnent à l'apparition d'interactions différencierées, c'est-à-dire aussi la raison pour laquelle il existe des « sociétés matérielles ». Ce serait le résultat d'un « brisement de symétrie ».

Whitehead avait raison de faire confiance à l'inventivité propre à la physique. À leur manière, les physiciens affirment désormais eux aussi que les particules physiquement différencierées sont indissociables d'un fait « social », c'est-à-dire aussi époqual. Car le « brise-

ment de symétrie » correspond à une double définition corrélative : celle des « acteurs », au sens où ils « endurent », se perpétuent, conservent leur identité à travers ce qui leur arrive, et celle du caractère partial de leur comportement, de ce qui fait une différence pour eux et de ce en quoi ils font une différence pour d'autres. La physique décrit donc l'apparition d'acteurs « partiaux », inséparables du rôle qu'ils jouent dans la « société » sans laquelle ils n'existeraient pas. Définis de la sorte, ces acteurs et leur comportement sont aussi bien assimilables à des « effets collectifs », inséparables de l'événement global que constitue le brisement de symétrie affectant le champ primordial. Nous sommes très loin des entités localisées que Whitehead dénonçait comme « erreur du concret mal placé » !

Les physiciens ont-ils « découvert » le continuum extensif ? Si c'était le cas, c'en serait fini de la cosmologie de Whitehead, car, pour eux, nul besoin de Dieu. Le brisement de symétrie s'explique à partir des mêmes lois qui permettent de caractériser le continuum. Celui-ci n'est pas un aspect abstrait inclus dans toute actualisation, il est la figure d'une impartialité qui engendrerait « d'elle-même », c'est-à-dire par brisement « spontané », la partialité. La physique serait bel et bien devenue « la » science fondamentale, ce que pensent en effet beaucoup de ceux qui participent à cette nouvelle aventure. En témoigne la présentation spéculative qui fait de l'œuvre de la physique contemporaine l'accomplissement du rêve pythagoricien, la remontée vers des principes mathématico-esthétiques, les symétries, dont tout ce à quoi nous avons affaire ne serait que reflets déformés.

Cette présentation spéculative qui transforme l'aventure des physiciens en épopée permet également de saisir par où passe la différence entre continuum extensif et champ primordial qui semblait avoir disparu. Ce n'est pas par hasard qu'il est question de reflets déformés. En fait, ce que les physiciens expliquent n'est pas du tout un « brisement de symétrie », mais une « dissimulation » des symétries. Ils n'expliquent pas comment l'impartialité peut engendrer la partialité, comment un « fait social » nouveau est venu à l'existence. Ils expliquent comment l'impartialité peut être à la fois conservée et dissimulée par une réorganisation du champ primordial.

En l'occurrence, la conservation est, pour eux, aussi précieuse que la dissimulation. Certes, sans dissimulation, il n'y aurait ni physique ni physicien, seulement une impartialité qui exclut toute aventure locale. Mais ce trémolo dramatisant est un sous-produit de l'aventure des physiciens, non sa raison. Tant le champ primordial que la « dis-

simulation de symétrie » dont il est le théâtre ont pour premier intérêt d'éliminer un problème qui empoisonnait la physique des champs : l'impossibilité de « renormaliser », c'est-à-dire en fait l'impossibilité de définir, les interactions de portée finie (ou, de manière équivalente, de définir les particules médiatrices massives que la physique des champs associe aux interactions de portée finie). La conservation des symétries dissimulées lève l'obstacle à la technique de définition par renormalisation.

La proposition des physiciens est donc bel et bien un haut fait : ils ont, pourrait-on dire, réussi à manger leur gâteau et à le garder, à maintenir leur technique de définition et à prendre en compte ce qui fait obstacle à cette technique. Mais cette proposition répond à un problème produit par leur propre formalisme. Ce qui est sauvé est un montage audacieux, inséparable de l'aventure du formalisme de la théorie quantique des champs.

Il ne s'agit pas de « rabaisser » la physique. Le Dieu de Whitehead répond, lui aussi, à des problèmes imposés par le montage audacieux que constitue le schème. Il s'agit d'affirmer la divergence positive des aventures et de leurs grandeurs respectives afin de ne pas tomber dans le piège que réserve, de fait, la convergence : la nature bifurque avec enthousiasme et la poudrière explose si tout brisement de symétrie dissimule la vérité de sa conservation. Ce qu'affirment d'ailleurs certains physiciens spéculatifs : nous-mêmes et nos choix partiaux ne sommes que des manifestations de symétries primordiales dissimulées...

L'affirmation de la divergence n'est pas neutre. Elle ne demande aux physiciens aucun renoncement, mais bien une évaluation « un peu plus technique » de ce qu'ils ont réussi. Ce qui est négligé comme « détail technique » dans les présentations spéculatives de la physique dissimule parfois un contraste à partir duquel une tout autre présentation est possible. Ainsi, c'est en s'attachant au contraste, qui avait été jugé seulement technique, entre « systèmes intégrables » et « systèmes non intégrables » qu'Ilya Prigogine a réussi à construire une réponse à ce qu'exige la pertinence des lois physiques : si elles ne doivent pas réduire notre monde à un vaste « comme si », ces lois doivent définir la possibilité d'une non-symétrie temporelle irréductible des évolutions qu'elles régissent.

Ici, il ne s'agit pas de construire, mais seulement d'expliciter avec confiance, sachant qu'il n'y a pas de réponse nouvelle sans question nouvelle. Puisque ce qui est décrit est l'apparition d'un nouveau type de société, marquée par une nouvelle définition partielle des acteurs et des interactions, il faut bien que le mode d'explication des phy-

siciens, qui affirme une continuité dissimulée, dissimule lui-même un mode nouveau de mise en problème, en rapport de présupposition réciproque avec cette nouveauté sociale. Et en effet ce mode d'explication fait appel à une « instabilité » du champ primordial qui nécessite une définition de l'énergie étrangère à la théorie dont tout est censé se déduire, la théorie des champs. L'énergie « nouvelle » porte avec elle la possibilité de définitions partiales parce qu'elle désigne de manière partielle la configuration qui correspond à son minimum, dont elle garantit la stabilité. La possibilité de la partialité était donc présupposée par la description d'un « champ primordial » susceptible d'instabilité. Ce champ n'est pas le continuum extensif impartial. Il décrit une situation impartiale incluant la possibilité d'une partialité.

La différence entre le continuum extensif spéculatif et le champ primordial des physiciens traduit la divergence des deux entreprises, non la supériorité de l'une sur l'autre. Reconnaître cette divergence ne demande pas aux physiciens autre chose que la prise en compte de ce qui, en tout état de cause, suscite d'ores et déjà leur attention passionnée : de quoi ont-ils besoin pour expliquer ce qu'ils veulent expliquer ? Quant à la proposition de Whitehead, elle peut également se dire en termes d'attention passionnée : ce qu'il s'agit de penser est la nouveauté sous la guise du caractère irréductiblement partial de toute prise de position.

Sauf lorsque l'émotion a balayé les autres sentiments, un homme en colère ne menace généralement pas du poing l'univers dans son ensemble. Il opère une sélection et assomme son voisin. Par contraste, un morceau de rocher attire de manière impartiale l'univers selon la loi de gravitation.

Le caractère impartial de la physique est la raison de son échec en tant qu'interprète unique du comportement animal. Il est vrai que le rocher tombe en un endroit particulier sur terre. Cela arrive parce que l'univers dans ce voisinage exemplifie une solution particulière d'une équation différentielle. Le poing de l'homme est dirigé par une émotion qui cherche un trait nouveau dans l'univers, à savoir l'écroulement de son adversaire. (MT, 28-29)

La physique n'est pas seule à privilégier l'explication impartiale, l'assimilation de ce qui se produit à une fonction des circonstances. C'est même, dit-on parfois, la seule voie « rationnelle », et une voie que confirme le progrès des savoirs. Lorsque les biochimistes ont découvert, au sein des cellules vivantes et entre ces cellules, des opérations apparemment partielles de détection, activation, réception, inhibition, etc., n'ont-ils pas avec succès « expliqué » cette partialité

en termes physico-chimiques : des molécules qui interagissent, rien de plus ! Ce qui, bien évidemment, mène tout droit à la bifurcation de la nature, quitte à réduire le biochimiste lui-même à un jeu d'interactions physico-chimiques compliquées.

Éviter la bifurcation de la nature, c'est donc penser l'impartialité comme cas limite particulier et la partialité comme « générique ». Telle était la position de Whitehead lorsqu'il commença à écrire *Process and Reality*. Et c'est en ces termes que l'on peut penser la question de la « donne initiale » divine. La « mise en ordre » initiale ne propose pas seulement à chaque entité une situation au sein du continuum extensif. Les « possibilités de valeur » qu'elle propose – un peu comme le champ primordial des physiciens – présupposent la possibilité d'une prise de position partielle. Chaque entité se voit proposer une « potentialité réelle », sa donne, qui est porteuse des possibilités d'auto-définition à la fois solidaires et partiales qu'elle actualisera. Lorsque nous identifions les opérations biochimiques à de simples interactions physico-chimiques comme toutes les autres, nous n'avons pas tort, car ce n'est pas en « niant » que Dieu met en ordre, mais en proposant une possibilité de valeur nouvelle, un mode de solidarité marqué par une nouvelle partialité : la molécule n'est pas différente mais la manière dont les molécules « comptent » les unes pour les autres renvoie à une société vivante.

Et c'est donc également ici que nous rencontrons, sur un mode nouveau, la question de la transformation conceptuelle qui va marquer la rédaction de *Process and Reality*. Car, alors que la mise en ordre initiale qui définit la donne prenait son sens, elle a également désigné son danger. La fonction de cette mise en ordre était claire : relative aux « possibilités de valeur », elle pouvait parfaitement prendre en charge la possibilité d'une partialité. Mais cette partialité menace d'être « explicable » au sens même où le brisement de symétrie des physiciens est explicable à partir de leur champ primordial. Il est normal que les physiciens construisent la description de ce qui a charge d'expliquer sur un mode qui permettra l'explication, mais faut-il penser que, de manière analogue, Dieu « mâcherait le travail » à la concrescence ? Dieu, dès lors, ou plus précisément la « nature des choses » en tant que décidée par son évaluation inexorable, se trouverait premier responsable, et non pas la concrescence comme « cause de soi ». Cela peut ne pas choquer lorsqu'il s'agit d'électrons ou de biomolécules, mais il s'agit aussi de penser la plainte partielle et vénémente de Job.

L'accord que voulait Whitehead avec la physique risque de se retourner contre lui car, d'inspiration physique, sa conception n'admet pour

le moment, entre la donne et son actualisation, que le type d'hiatus, somme toute assez pauvre, qu'il avait lui-même repéré entre le champ vectoriel et l'électron caractérisé par des quantités scalaires. Pauvre figure de l'actualisation, qui menace de restaurer la figure d'un Dieu « âme » du monde, créateur de toute possibilité de prise de position partielle ou innovante.

Il s'agit donc maintenant de tenir mon engagement et d'explorer ce que peut apporter à cette difficulté la transformation conceptuelle qui a bouleversé la physique avec le formalisme quantique « de deuxième génération ».

Ce formalisme a, de fait, exacerbé l'hiatus entre vectoriel et scalaire en opposant la continuité d'une « réalité fonctionnelle » au caractère discret des prises de mesure, et en mettant en scène la nécessité d'un « choix » de la mesure. Elle a, en d'autres termes, donné à la mesure une « place de choix », ce qui signale une articulation toute nouvelle entre les quantités scalaires issues de cette mesure et la « réalité vectorielle » à propos de laquelle la mesure est effectuée. Et dire « place de choix », c'est évidemment ouvrir la possibilité de concevoir une actualisation qui ne soit pas ratification d'un choix préalablement établi (*settled*). Mais pour risquer cette possibilité, il faut bien sûr se situer au plus proche de l'innovation physico-mathématique, c'est-à-dire au plus loin des controverses sur l'interprétation du formalisme.

De fait, la possibilité même d'attribuer à la mesure une « place de choix » tient à l'introduction d'une nouvelle notion physico-mathématique, celle d'« opérateur », et cette notion nous garantit contre toute intrusion intempestive de la spéculation car la pertinence des opérateurs a aujourd'hui été généralisée à l'ensemble des lois physico-mathématiques. C'est donc d'abord à cette généralisation que je m'attacherai, introduisant ensuite la singularité de la mécanique quantique.

Alors que la formulation des lois physiques usuelles définissait leur objet comme réunissant de manière inséparable les deux traits nécessaires à la satisfaction du physicien, la définition observable et la définition fonctionnelle, l'intervention de la notion d'opérateur dans la formulation de ces lois suppose que ces deux traits soient traités séparément. Les grandeurs scalaires définissant les observations possibles sont désormais relatives à l'action d'un opérateur sur une fonction, ce qui signifie que l'« être fonctionnel » à qui s'adresse la question que constitue toute mesure n'est pas défini « en lui-même » dans les termes qui correspondent à la mesure. Le caractère

général de l'hiatus que soulignait Whitehead est donc ratifié. La « réalité physique » mise en scène par le langage des opérateurs n'est plus ce qu'il s'agit de décrire « en elle-même », mais ce à quoi il s'agit de s'adresser sur un mode « opérant ». Elle est ce qui « répond » à la question opérante mais elle ne peut elle-même être décrise à partir de ses réponses.

Il n'est pas étonnant que les controverses à propos de l'interprétation de la mécanique quantique aient pu atteindre un degré de sophistication qui rappelle les querelles médiévales, car la notion de « répondant » traduit l'impossibilité de garantir une quelconque ressemblance entre la réponse et ce qui est censé avoir répondu. Mais les physiciens qui ont créé la physique des opérateurs n'ont pas posé le problème en termes de ressemblance. Le langage des opérateurs a pu marquer le renoncement à la remontée depuis ce qui est détecté vers les raisons de l'être responsable de la détection parce qu'il permet de satisfaire une exigence définissant sur un autre mode la valeur d'une « réponse » en physique. Il faut que la réponse obtenue puisse être authentifiée, c'est-à-dire ne puisse être disqualifiée en tant qu'« artefact », en tant que produite par une opération incapable de définir ce à quoi elle s'adresse en tant que « raison » de son résultat. Ce qu'il s'agit pour les physiciens d'établir est donc la différence entre une « bonne » et une « mauvaise » question. Il faut que ce qui « répond » soit « répondant » non pas seulement au sens factuel mais au sens de « garant » de la pertinence de la question.

Le formalisme des opérateurs intègre la définition de ce qu'est une « bonne » question. De manière générale, un opérateur agissant sur une fonction produit une autre fonction. Mais le cas privilégié par la physique est celui où l'opérateur peut être tenu comme « question ayant trouvé son répondant ». Il s'agit du cas où l'opérateur agit sur une de ses fonctions, ou vecteurs, « propres », c'est-à-dire du cas où le résultat de cette action se limite à la reproduction du même vecteur, multiplié par une quantité numérique déterminée, sa « valeur propre ». Et c'est aux valeurs propres que va correspondre la définition des « réponses » satisfaisant à l'exigence des physiciens. Si ce à quoi s'adresse la question peut être représenté en termes de vecteurs propres de l'opérateur correspondant à cette question, la valeur propre obtenue sera la réponse bien déterminée à la question opérante.

On peut entendre « bonne » question au sens où l'on parle de problème « bien posé ». En effet, de même que le problème bien posé se propose comme susceptible de solution, la question adressée

par l'opérateur à une de ses fonctions (ou vecteurs) propres est une « bonne question » parce que ce à quoi s'adresse cette question est défini comme susceptible d'y répondre sans être transformé par elle. Un être physique, s'il peut être représenté par un ensemble de vecteurs propres d'un opérateur, répond donc de l'adéquation de la question correspondant à cet opérateur.

Et c'est ici que devient possible une interprétation spéculative de l'innovation physico-mathématique que constituent les opérateurs. Leur grand intérêt, par rapport à l'hiatus auquel ils souscrivent et que Whitehead avait déjà interprété spéculativement, est d'afficher sur un mode explicite qu'ils répondent à un problème de connaissance : quelle est la bonne question ? Ce qui va permettre à l'interprétation spéculative de ne point être une simple généralisation, mais d'afficher à son tour que le problème posé par la métaphysique n'est pas celui d'une réalité à connaître, mais à produire. Le rapport entre opérateur et vecteur propre, s'il peut témoigner de l'« accord absolu » entre physique moderne et métaphysique, pourra donc néanmoins changer de signification. En physique, il est ce qui satisfait le physicien. En métaphysique, il pourrait bien désigner la satisfaction elle-même, le superjet se concluant de son héritage désormais unifié, devenu lui-même sentir unifié d'un contenu senti unique.

Une telle reprise implique qu'il ne s'agira pas de comprendre le sujet comme « opérant », comme celui qui pose la question, celui qui décide comment il va interroger le monde, mais de le situer du côté de ce qui est à produire : il est ce à qui se pose la question de sa propre unification. Le sujet whiteheadien n'opère donc pas mais se conclut de l'opération du monde, celle-ci s'étant corrélativement définie sur un mode bien déterminé. En d'autres termes, alors que la physique des opérateurs, en tant que théorie scientifique, désigne une réalité qu'il s'agit d'interroger pour la décrire, la théorie de la concrescence, en tant que proposition métaphysique, désigne la « réalité » en tant que posant la question des opérations par où se produira le sujet qui la sentira comme unifiée. L'« accord » avec la physique des opérateurs se dira dès lors : le superjet est le sujet devenu « sentir propre » de ce qui, « son monde actuel », est devenu l'opérateur correspondant à ce sentir. Corrélativement, le monde n'est pas ce qui répond au sujet ni ce qui répond de ce que le sujet « connaît », il est ce qui, vectoriellement, « opère », ce que le sujet a à sentir.

On le voit, à la différence de l'ancien accord recherché par Whitehead, la transposition que je tente implique l'explicitation de la

différence entre ce qui satisfait le problème de connaissance et le problème de production. Satisfaction du physicien lorsque le système peut être représenté en termes de vecteurs propres de l'opérateur qui correspond à sa question. Satisfaction au sens métaphysique de la co-production du sujet et de « son » monde sur un mode tel qu'il est désormais impossible de dire si c'est le point de vue du sujet qui détermine le monde, ou si c'est le site, le point de vue, qui appelle son sujet. Lorsque le processus a atteint son terme, lorsque le superjet s'est défini, il est devenu le répondant du monde, il répond pour le monde dont il est sentir unifié. Que l'opérateur, le monde désormais actuel, agissant sur son « sujet propre », le reproduise identique à lui-même, seulement affecté d'une valeur propre, serait donc, selon cette transposition (risquée), une manière de dire que le superjet ne sent pas son monde actuel en tant que séparé. Dans tous ses détails, l'expérience est alors une et individuelle : privée.

La doctrine selon laquelle la « satisfaction » finale d'une entité actuelle ne peut tolérer aucune addition exprime le fait que chaque entité actuelle – puisqu'elle est ce qu'elle est – est finalement sa propre raison pour ce qu'elle omet. [...] En d'autres termes, l'indétermination s'est évaporée de la satisfaction [...]. Ainsi, en un autre sens, chaque entité actuelle inclut l'univers en raison de son attitude déterminée envers chaque élément de l'univers. (PR, 45)

La satisfaction finale, pleinement déterminée, est telle que le « cela » de « c'est cela qui me fait sentir » est aussi inséparable du « je » de « je sens » que sont inséparables l'intelligible, l'intellect et l'intelligence dans la philosophie de Plotin. Dans la transposition risquée qui me conduit, l'intelligence, qui n'est évidemment pas un attribut de l'intellect, pourrait bien être la « valeur propre de la satisfaction », cette valeur scalaire que la physique associe à l'issue de la mesure et qui devient ici la réponse « privée », scalaire, jouissance inséparable de « soi » et de « ce qui est senti ». Et cette valeur serait alors tout aussi bien « décision qui se réfère à ce qui est au-delà d'elle » : « ce qui aura été senti », fait obstiné, « objet immortel », un s'ajoutant aux multiples et dont les conséquences auront à être décidées, dont les effets seront « occasionnels », selon le rôle et la valeur que d'autres occasions lui conféreront en tant que participant à leur propre satisfaction.

Mais qu'en est-il de la « phase initiale » ? Comment la question de la « donne » a-t-elle été modifiée ? C'est ici que nous allons enfin avoir affaire à la singularité de la mécanique quantique et non au seul langage physique des opérateurs. En mécanique quantique, les

opérateurs correspondant aux différentes grandeurs mesurables ont des fonctions propres distinctes. Si ce qui est interrogé peut être représenté en termes des fonctions propres d'une classe d'opérateurs, il est, par définition, incapable d'être défini comme garant pour les questions correspondant à d'autres opérateurs. C'est pourquoi les physiciens mettent en scène le choix de la question, c'est-à-dire de l'opérateur. Si le choix d'une mesure, et donc de l'opérateur correspondant, s'adresse à un système quantique qui n'est pas défini en termes des vecteurs propres de cet opérateur, on dira que la mesure « perturbe le système », est incapable de désigner sur un mode bien déterminé ce système en tant que son « répondant ». Ce qui signifie que, selon la préparation d'un système quantique, il sera susceptible de donner une signification bien déterminée à certaines mesures, mais sera « perturbé » par d'autres.

Que retenir de cette singularité ? Le terme « perturbation » est à exclure car il est relatif à l'ambition de connaissance. Il interprète pour les physiciens la différence entre une « bonne » question, qui a trouvé son répondant, et une question dont la réponse n'a pas de signification déterminée. Ce qu'il faut retenir est que, en mécanique quantique, il est impossible de faire converger l'ensemble des questions qui peuvent être posées, des grandeurs physiques qui peuvent être mesurées, vers un être qui serait leur garant à toutes. C'est pourquoi les opérateurs ne sont pas, en mécanique quantique, un mode de représentation parmi d'autres, mais une nécessité. Le physicien est forcé d'admettre qu'il n'y a pas de réponse sans question et qu'aucune question n'est « la bonne » indépendamment des moyens qu'il a pris (préparation) pour pouvoir recevoir une réponse déterminée à cette question et pas à une autre.

L'« accord » entre physique et métaphysique, s'il doit être renouvelé, ne passera pas par les seuls opérateurs, qui marquent la prise en compte dans la syntaxe même de la théorie physique de l'hiatus qui avait inspiré Whitehead. Il imposera l'abandon de la « donne initiale » parce que cette donne avait le pouvoir de proposer, sinon d'imposer, sa perspective à l'entité qui se l'approprie, et que, en termes de connaissance, c'est précisément de ce pouvoir que l'entité quantique est dépourvue. Elle ne dicte pas comment elle doit être interrogée, elle n'est répondant au sens authentique que pour autant que celui qui pose la question a pris les moyens de « préparer » la réponse.

Bien sûr, lorsqu'il est question de métaphysique, on pourrait dire que Dieu est celui qui « prépare » la donne, mais dans ce cas le

déséquilibre entre le pouvoir attribué à Dieu et le caractère insignifiant de l'appropriation devient criant car une autre possibilité de penser est apparue : que la définition de la « donne » elle-même, en tant qu'opérante, coïncide avec la phase finale, lorsque le sujet est devenu superjet. Dieu, alors, n'est plus un « préparateur », parce que la « préparation » désigne la concrescence elle-même. Et en effet, lorsque Whitehead abandonnera la thèse selon laquelle la concrescence a pour point de départ une « donne » déjà unifiée, qu'il lui appartient de s'approprier, lorsqu'il déployera pleinement le « miracle de la création », confiant l'unification elle-même à la concrescence, Dieu aura cessé d'être « ordonnateur » pour devenir un « instigateur », dont le sentir constitue pour la concrescence la « visée initiale », ou l'*« appât »*, *« lure for feeling »*. Dieu est devenu l'*« objet »* d'un sentir hybride qui initie la concrescence.

Au rôle instigateur de Dieu répond la nécessité de faire une différence entre ce que les physiciens appelleraient de « bonnes » questions, parce qu'elles ont un répondant, et le type de question qui revient à Dieu : « suggestion », ou question instigatrice, qui suscitera la double production de sa propre signification et de son répondant. Une « bonne » question, si elle appartient à cette seconde catégorie, a pour critère de valeur la pertinence.

De fait, la question de la pertinence est toujours première, même lorsqu'il s'agit de connaissance physique. Elle est implicite dans la construction physico-mathématique car elle est incluse dans la co-définition des opérateurs et des possibilités expérimentales de mesure. La « bonne question », en physique, parce qu'elle correspond à une possibilité de mesure, est évaluée selon les critères qui font la valeur d'une mesure, la possibilité de définir la réponse en tant que désignant de façon bien déterminée ce qui a répondu. En revanche, lorsque la pertinence devient explicitement valeur, cette valeur désigne la manière dont une question suscite son répondant. Si je te pose une question au bon moment, dans les bons termes, avec la bonne intonation, de telle sorte que tu vois soudain une issue là où la situation était bloquée, ma question aura, dans ses effets, fait la preuve de sa pertinence, et c'est la manière dont ton expérience est transformée qui répond de cette pertinence. En d'autres termes, ta transformation est une réponse, mais elle n'est pas du tout réponse « à la question » : elle répond de la pertinence de la question mais au sens où celle-ci n'a fait qu'initier le processus dont ton expérience est la vérité.

La transformation conceptuelle qui voit la disparition de la donne initiale, et éloigne dès lors l'actualisation de toute possibilité d'être

assimilée à une réalisation, va donc étendre à toute concrescence ce dont témoignent nos expériences les plus importantes : ce moment où un geste, une question, une suggestion suscitent leur répondant sans pour autant l'avoir en rien « mérité ». Non pas l'insistance frustrée des « tu devrais comprendre » mais le véritable miracle, célébré par la concordance des deux voix – ça y est j'ai compris / maintenant tu as compris – dans l'absence la plus radicale de garantie quant au fait que la concordance désigne un « même ».

Whitehead, en un sens, généralise à propos du sujet une parole des Evangiles, « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », mais il transforme également cette parole en une version importante certes, vecteur de confiance, mais quelque peu simplifiée néanmoins, du fonctionnement de l'entité. Car le « tu » et le « me » semblent pouvoir être définis indépendamment de la quête. Dans l'unification concrescente, les sentirs et ce qu'ils visent se co-déterminent progressivement jusqu'au « tu m'as trouvé ! », au stade final où les sentirs deviennent sentirs d'un sujet devenu superjet, émergeant de ses sentirs unifiés, et où ce qui a été trouvé, ce qui est senti, n'appartient qu'à lui.

Il vaut mieux dire que les sentirs visent [aim at] leur sujet plutôt que de dire qu'ils sont dirigés vers [are aimed at] leur sujet. Car la seconde manière de s'exprimer met le sujet hors de la portée du sentir et lui assigne un statut d'instance extérieure. Le sentir serait alors erronément abstrait de sa cause finale. Cette cause finale est un élément inhérent au sentir, elle constitue l'unité de ce sentir. Une entité actuelle sent comme elle sent afin d'être l'entité actuelle qu'elle est. De telle sorte qu'une entité actuelle satisfait la notion que Spinoza a proposée de la substance : elle est causa sui. La créativité n'est pas une instance extérieure dotée de ses propres desseins quant à l'avenir. Toutes les entités actuelles partagent avec Dieu ce caractère d'être à soi-même sa propre cause. C'est pourquoi chaque entité actuelle partage aussi avec Dieu le caractère de transcender toutes les autres entités actuelles, y compris Dieu. (PR, 222)

Si l'on se souvient du « miracle de la création » associé à la vision du prophète Ézéchiel, on peut dire que cette vision est maintenant devenue à la fois encore plus risquée et plus complète. Whitehead a bel et bien abandonné toute distinction entre le règlement de la donne et son appropriation. L'unification subjective n'a plus pour appât « objectif » l'unité de la donne, ces squelettes qui ne demandaient qu'à reprendre vie. Afin que le miracle de la création ait lieu, c'est une multitude d'ossements desséchés, non des squelettes en

bon ordre de marche, qui doivent s'agencer, s'habiller de la chair d'êtres réels, émotionnels et se rassembler dans l'unité d'une armée innombrable. C'est pourquoi les squelettes ne sont pas ce qui inspire le prophète. Quand Ézéchiel a dit la parole, « comme il lui a été commandé », ce sont des mots venus d'ailleurs qu'il a reproduits, et dont il ne possédait pas la signification. Cette signification n'a eu d'abord d'autre site que le frémissement des ossements dispersés. C'est à mesure que se produira le miracle que le prophète Ézéchiel viendra à l'existence comme celui vers qui se tournent les yeux et les oreilles de cette armée « une » qui lui doit son existence.

La « visée subjective », visée des sentirs qui font exister le sujet dont ils sont les sentirs, a donc pour moment initial (*initial aim*) une dotation divine. Ce n'est plus la donne qui témoigne pour Dieu, mais l'appât initial, la « *surrection* » des sentirs de données multiples. Et cet appât ne constitue pas une cause finale. Il appartient aux sentirs eux-mêmes d'opérer, de produire la convergence subjective qui en fera les sentirs d'un superjet, chacun d'entre eux devenant corrélativement « sentir d'un aspect du monde actuel », composante bien déterminée affirmant l'inséparabilité du monde qui se fait sentir et du superjet, sujet propre de ce sentir.

Chaque entité temporelle, en un sens, tire son origine de son pôle mental, sur un mode analogue à Dieu. Elle dérive de Dieu sa visée conceptuelle de base, pertinente pour son monde actuel, et cependant avec des indéterminations attendant ses propres décisions. La visée subjective, dans ses modifications successives, reste le facteur unifiant qui oriente les phases successives d'intercombinaisons [interplay] entre sentirs physiques et conceptuels. Ces décisions sont impossibles pour la créature naissante, avant les innovations produites par les phases de sa concrescence. (PR, 224)

Comme auparavant, le miracle de la création se produit en deux temps, mais le premier temps n'est plus celui de la constitution d'une donne sentie de manière objective avant que se décide son mode d'appropriation subjective. Ce premier temps correspond au fait que tout sentir suppose un appât, un « *lure for feeling* », car tout sentir est un vecteur, caractérisé sinon par une direction en tout cas par une visée. Au premier temps, celui de la dotation divine, correspond l'appât, ou la question initiale, et les sentirs multiples qui lui répondent. C'est la phase initiale à propos de laquelle tant le problème de l'unification que le sujet s'unifiant auront à se déterminer. À mesure que se produit le processus de concrescence, la « visée initiale » se

fera « visée subjective », visée d'un sujet se produisant en déterminant son monde.

Cependant, une question se pose. S'il n'y a plus de « donne initiale » offrant une perspective toute faite à partir de laquelle l'entité serait seulement « prise de position », la concrescence n'est-elle pas affrontée à une tâche titanique, en tout cas « inimaginable » au sens où elle ne constitue pas un « appât » pour l'imagination : se faire un monde à partir d'un chaos de sentirs disparates ?

Il faut examiner plus précisément cette objection. La multiplicité des données dont hérite toute entité est-elle véritablement chaotique ? Ou plus précisément, en quel sens est-elle chaotique ? Pour envisager cette question, tournons-nous vers la sixième catégorie de l'explication.

Que chaque entité dans l'univers d'une concrescence donnée peut, dans la mesure où sa nature propre est concernée, être impliquée dans cette concrescence sur l'un ou l'autre parmi des modes multiples ; mais qu'en fait elle n'est impliquée que sur un seul mode : que son mode particulier d'implication n'est rendu pleinement déterminé que par cette concrescence, quoiqu'il soit conditionné par l'univers corrélé. Cette indétermination, rendue déterminée par la concrescence réelle, constitue la signification du terme « potentialité ». Puisqu'il s'agit d'une indétermination conditionnée, on l'appellera « potentialité réelle ». (PR, 23)

La multiplicité des données ne signifie pas du tout « pur chaos », pure multiplicité disjointe à partir de laquelle chaque concrescence serait « création d'ordre *ex nihilo* ». Certes, il s'agit d'un « *nexus* », d'une collection, non plus d'une donne, d'une conjonction, d'un « ensemble ». La manière dont il y aura « ensemble » est désormais la question même de la concrescence. Mais la détermination du mode unique d'implication de chacun des éléments de la collection est néanmoins « conditionnée » par « l'univers corrélé ». Comment entendre un tel conditionnement sans faire resurgir une donne ? Comment différencier ce qui est bel et bien « pure multiplicité », les objets éternels qui, eux, sont des potentialités pures, et ce dont l'« indétermination conditionnée » désigne néanmoins une « potentialité réelle » ?

Afin d'expliciter cette potentialité réelle, qui n'est ni pure disjonction comme les objets réels ni conjonction comme la donne, je vais me permettre une référence qui interprète l'univers que Whitehead qualifie de « corrélé » à partir de la notion de « corrélation ». Il faut souligner que j'entends « corrélation » au sens physico-mathémati-

que et non pas statistique. La différence désigne, ici encore, l'invention et l'impératif de pertinence qui appartiennent à la physique. Et qui ne caractérisent pas du tout les corrélations purement statistiques.

En physique, les corrélations ne sont ni de pures constatations, comme des enquêtes statistiques visent à en dégager, ni des relations actuelles entre deux termes comme le sont les interactions, par exemple la force de gravitation. Une interaction est définie par ses effets, par la manière déterminée dont un être (ou plus précisément une société endurante) contribue à la détermination d'un autre, ou par la manière dont le comportement de chacun témoigne de l'existence des autres. L'interaction gravitationnelle a beau être dite « à distance », elle implique une définition localisée des êtres qui interagissent. En termes whiteheadiens, l'interaction est « sociale », elle fait partie de la manière dont les sociétés qui sont dites « interagir » intègrent dans leurs aventures respectives une référence stable les unes aux autres. En revanche, les corrélations en physique permettent de répondre à des questions auxquelles ne convient pas cette définition des comportements physiques comme mutuellement déterminés. Les corrélations peuvent bien être dites exister « entre » les entités appartenant à une population, mais elles n'ont aucun sens lorsqu'il s'agit du comportement de ces entités prises individuellement. Elles interviennent seulement lorsqu'il s'agit de la caractérisation de la population elle-même. En d'autres termes, si l'on suivait (ou plus précisément, si l'on pouvait suivre) le comportement d'une molécule en tant que fonction de ses interactions avec toutes les autres, le fait que des corrélations existent entre ces molécules n'interviendrait jamais dans le calcul. La différence entre corrélé et non corrélé prend sens pour les questions qui ne peuvent être adressées qu'à la population comme telle, parce qu'elles portent sur ce dont cette population, en tant que corrélée, non en tant que « système en interaction », est capable.

Historiquement, les corrélations ont été introduites pour caractériser l'effet d'une hypothétique inversion simultanée du sens de la vitesse de chacune des particules qui composent une population (un gaz). L'inversion des vitesses a été décrite comme « créant des corrélations » entre particules pour justifier que, le cas échéant, cette inversion rende la population capable d'un « comportement anormal », en l'occurrence s'écartant de l'équilibre thermodynamique au lieu de s'en rapprocher. De façon plus générale, la notion de corrélation correspond à la possibilité de caractériser une population comme telle à partir d'un contraste avec la situation la plus simple,

celle que l'on peut décrire de manière pertinente en présupposant que ce qui arrive quelque part n'a pas de conséquence définissable ailleurs : lorsque cette hypothèse d'« indifférence généralisée » est pertinente, on dira que les corrélations sont d'intensité et de portée nulles. C'est le cas de l'équilibre thermodynamique, et c'est ce que traduit la simplicité éminente de sa description macroscopique. En revanche, lorsque l'on parle de situations « critiques », il n'y a plus d'indifférence. Ce qui arrive localement a des retentissements sur toute la population : au voisinage du point critique, la portée et l'intensité des corrélations connaissent une croissance dramatique.

Pour évoquer une analogie un peu parlante, prenons deux populations (humaines) apparemment similaires, au sens où elles se laisseraient pareillement décrire en termes d'interactions économiques, c'est-à-dire d'échanges définis en termes amnésiques d'offre et de demande. Une différence remarquable pourrait cependant apparaître à l'occasion d'un événement affectant ces populations comme telles, un tremblement de terre ou une invasion. Mais pour simuler cette différence, les modélisations devront associer à leurs actants un terme de « mémoire », qui n'influait pas sur les comportements individuels d'échange, socialement définis comme amnésiques, mais devient dominant lorsqu'il s'agit de se demander comment la population répondra à l'épreuve. Les corrélations sont, en ce sens, délocalisées, puisqu'elles caractérisent le mode d'appartenance à une population, non un comportement. Et elles sont abstraites, au sens whiteheadien, car elles n'ont pas de signification en elles-mêmes, mais seulement du point de vue de l'événement qui les « active » car il pose la question de ce dont la population comme telle peut devenir capable. Selon l'événement, les corrélations peuvent rester sans conséquence ou « faire toute la différence ».

Le fait que les corrélations, telles que la physique les a inventées, puissent donner sens à ce qui n'est ni pure multiplicité ni système unifié par un être-ensemble auquel chaque comportement individuel serait soumis témoigne de ce qui fait la force de la physique, sa capacité à mettre en scène ce qu'exige la pertinence d'une description. En l'occurrence, ce que la description demandait de mettre en scène a ceci d'analogie avec la question whiteheadienne posée par la foule des sentirs initiaux que la question posée est de savoir ce dont cette foule sera capable. On pourrait donc dire que la phase initiale des sentirs les désigne comme corrélés, voire définir l'appât divin en tant que « créateur de corrélations », mais cela à condition que création soit entendu ici comme « activation », surtout pas

comme création *ex nihilo*. De fait, la multiplicité des données est riche de corrélations activables car elles constituent un « *nexus* », une « collection d'entités actuelles dans l'unité de la mise en relation constituée par leurs préhensions les unes des autres, ou – ce qui est la même chose exprimée sur le mode réciproque – constituée par leurs objectivations les unes dans les autres » (PR, 24). L'univers corrélé est donc un « *nexus activé* ».

On peut donc dire que l'« univers corrélé » n'est unifié par aucun « être ensemble » mais peut être caractérisé par une multiplicité de « corrélations », de liaisons qu'il faut dire « non localisables » car elles ne sont pas définies entre des termes, mais plutôt par des répercussions et des répercussions de répercussion : immanence réciproque qui enchevêtre accords et dissonances, convergences et divergences, captures et détournements. Chaque élément réfère à d'autres et est référence pour d'autres, mais sur un mode chaque fois particulier, que qualifie seulement, le cas échéant, le type d'accord dominant, la « caractéristique déterminante » qui désigne un « fait social ».

C'est pourquoi Whitehead a pu utiliser, pour caractériser la foule des sentirs, le terme même qu'il avait utilisé pour caractériser la « donne initiale », celui de « potentialité réelle ». À la différence des champs de potentiel physiques qui, dans *Concept of Nature*, avaient servi de référence à Whitehead pour penser l'événement, la potentialité, dans ce cas, n'explique pas ce qui s'actualise, à moins que l'on ne confère à « expliquer » sa peine portée productrice : la potentialité s'explique à travers ce qui s'actualise, mais aucune explication n'est la bonne, toute explication est également décision. La potentialité « exprimée » est inséparable de son expression.

Plutôt qu'à la physique, ce serait désormais aux langues qu'il vaudrait mieux s'adresser pour accentuer ce qui importe ici : que la détermination de l'indéterminé n'est pas plus une simple prise de position par rapport à une donne qu'un miracle « démiurgique ». Une concrècence n'est pas plus « démiurge » qu'un énoncé, et pas moins, car un énoncé lui aussi produit inséparablement l'expression et son exprimé. Tout énoncé, qu'il s'agisse de la parole la plus poétique ou de l'énoncé le plus subversif, est actualisation de la multiplicité corrélée de ce que l'on pourrait appeler les « usages » qui font une langue, et il est producteur d'une unité qui ne lui préexiste pas comme telle. On peut donc dire de chaque énoncé, qu'il soit produit à la manière d'un mot d'ordre, redondant par rapport à la situation, ou à la manière d'un énoncé poétique, actua-

lisant un usage inédit, qu'il est conditionné par « l'univers corrélé » de la langue, qu'il est actualisation d'une « potentialité réelle », mais il faut alors ajouter qu'une langue, en tant que potentialité réelle, pose la question de sa « réalité », qui ne se confond avec aucune de ses expressions. En d'autres termes, les « usages » ne sont pas des cas entre lesquels il faudrait choisir, comme les diverses possibilités de traduction présentées par un dictionnaire. Ils devraient plutôt évoquer ce que ces possibilités sont faites pour susciter, la nébuleuse perplexe et indivise d'où émerge le choix, « c'est ce mot qui convient ».

Revenons au principe ontologique qui, au terme de ce parcours, a pris sa pleine portée, c'est-à-dire va imposer que Dieu, qui est une cause, soit, lui aussi, « explicable » en termes de causes. Nous examinerons plus tard la question théologique dès lors posée, mais il est d'ores et déjà possible de montrer que ce qui a été écarté est la menace d'un Dieu seul responsable de la partialité d'une prise de position, responsable donc tant du « bien » que du « mal ».

Selon le principe ontologique, il n'y a rien qui entre dans le monde venant de nulle part. Chaque élément dans le monde actuel peut être rapporté à une entité actuelle. Ou bien il est transmis à partir d'une entité actuelle passée, ou bien il appartient à la visée subjective de l'entité actuelle à laquelle il appartient. Cette visée subjective est à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique. C'est un exemple en ce que le principe s'applique ici à l'immédiateté du fait concrescent [...]. En un autre sens, la visée subjective limite, par sa propre autonomie, le principe ontologique. Mais le moment initial de cette visée est la dotation que le sujet hérite de l'inévitable ordonnancement des choses, conceptuellement réalisé dans la nature de Dieu [...]. Ainsi le moment initial de la visée est enraciné dans la nature de Dieu, et son accomplissement dépend de la manière dont le sujet-superjet se cause lui-même. Cette fonction de Dieu est analogue au fonctionnement inexorable des choses dans la pensée grecque et bouddhiste. La visée initiale est ce qu'il y a de mieux pour cette impasse. (PR, 244)

Nous ne savons pas encore comment l'« inévitable ordonnancement » conceptuellement réalisé dans la nature divine communique avec la « visée initiale » d'un sujet naissant. Ce que nous savons est que cet ordonnancement ne correspond pas à un calcul global, dont pourrait être déduite « la meilleure des dotations subjectives », mais est « ce qu'il y a de mieux pour cette impasse ». Le Dieu de Whitehead n'est pas « leibnizien », au sens où en lui, pour lui et par lui

le global et le local ne communiquent pas. La réalité, dit Whitehead, est « incurablement atomique », et Dieu n'est pas assigné au service d'un idéal de mise du local au service du global. De fait, un tel idéal aurait fait exister le sophisme que Whitehead a dénoncé dès *Religion in the Making* : celui auquel aboutit quiconque tente de réconcilier la volonté générale de Dieu pour le bien avec ses assez curieuses applications particulières. Dieu ne donne pas raison aux amis qui conseillaient à Job de soumettre ses prétentions à l'impénétrabilité des desseins divins. Le Dieu de Whitehead est envisagement de « cette » impasse, plainte de Job ou conseil amical, et non de leur rôle dans une économie universelle. Et cela, non par choix, par respect pour la « liberté » individuelle, mais par mode de fonctionnement.

La dotation divine correspond donc à un possible individuel, non à ce qu'un individu devrait accomplir au nom d'intérêts qui le dépassent. Où l'on retrouve le souci qui avait mené Whitehead à introduire, dans *Science and the Modern World*, Dieu en tant que principe de limitation : seul a de la valeur ce qui est actuel, ce qui est prise de position effective, c'est-à-dire aussi refus. Ainsi et pas autrement. Whitehead modifie, réagence, inverse les relations, mais il ne donne jamais tort à l'expérience concrète, y compris à celles qui ont été suscitées et célébrées comme exhibant des notions qu'il a abandonnées.

Dans *Science and the Modern World*, la limitation divine faisait la différence entre l'idéal et l'individuel. La situation idéale, dans la mesure où elle résultait d'un ordonnancement de tous les objets éternels, ne donnait sens à aucun horizon, à aucune possibilité de faire exister la décision individuelle d'être préhension de ceci, abstraction faite de tout ce que presuppose ceci. Chaque occasion aurait dû, s'il n'y avait pas limitation, être prise de position quant à la totalité de ses relations avec tous les autres événements. Comment la dire alors « décision » ? La décision était donc associée avec le « pôle mental » d'une occasion, par contraste avec son « pôle physique », le premier faisant rupture avec le caractère illimité du second. Dans *Process and Reality*, la distinction entre pôles physiques et mentaux a finalement été profondément modifiée puisque le pôle physique n'est plus mis sous le signe de l'illimité mais de la multiplicité (corrélée). Mais cette distinction va dès lors pouvoir être généralisée à Dieu lui-même, et c'est, on le verra, cette caractérisation du fonctionnement divin qui permettra d'agencer la « mise en ordre » que constitue l'envisagement éternel avec le caractère local,

relatif à « cette » impasse, de la dotation divine initiale. Corrélativement, Dieu ne sera plus principe mais devra satisfaire, à sa manière distincte, aux obligations catégoriques.

Il faut d'abord que Dieu ne soit pas traité comme une exception à tous les principes métaphysiques, invoqué pour les tirer d'affaire là où ils menacent de s'écrouler: Il est leur exemplification principale. (PR, 343)

Comme Whitehead lui-même l'a fait, réservant à cette question la cinquième et dernière (assez brève) partie de *Process and Reality*, je n'entreprendrai d'aborder l'assez épineuse question du fonctionnement divin qu'en fin de parcours, après avoir exploré ce que Whitehead vient de créer. Nous quittons maintenant la physique, car le site où vont devoir s'expérimenter les concepts whiteheadiens est celui d'où s'est élevée l'exigence que ce qui existe soit cause de soi. Non certes, l'électron mais le penseur : Job, par exemple, réclamant que « sa » plainte soit entendue. C'est donc vers les aventures de la conscience que doit désormais s'orienter le vol de l'expérience spéculative.

Et ils devinrent des âmes

La visée initiale est ce qu'il y a de mieux pour cette impasse. Si le mieux est un mal, le caractère impitoyable de Dieu peut être personnifié par Até, la Déesse des mauvais coups. La paille est consumée. Ce qui est inexorable en Dieu est une évaluation qui vise à l'« ordre », et « ordre » signifie « société rendant possible l'actualisation d'intensités structurées de sentirs se produisant à partir de contrastes agencés ». (PR, 244)

C'est toujours à propos du « mal » que se joue la correction, par la métaphysique, de l'excès de subjectivité de la conscience qui s'exprime dans une image religieuse. De ce point de vue, l'exemple pris par Whitehead lorsqu'il annonce, de manière un peu elliptique, que « la paille est consumée », est en effet particulièrement redoutable. La prophétie de Jean le Baptiste, à laquelle renvoie l'ellipse (Matthieu, 3/7-12), est une prophétie de colère. Au temps de la patience succède celui de l'impatience, du bien s'affirmant dans la destruction de ce qui lui résiste, dans l'élimination de ce qui lui fait obstacle. Le prophète baptisait avec l'eau, en vue du repentir, mais il annonça la venue de Celui qui allait baptiser dans l'Esprit Saint, et aussi dans le feu, de Celui qui allait trier le grain, et ferait brûler la paille.

Mais il y a pire. Le texte auquel fait allusion Whitehead ne contient pas seulement les menaces prophétiques usuelles, il propose une redoutable nouveauté : la colère du prophète en appelle à la figure impitoyable d'un Dieu susceptible, annonce-t-il, de ne pas être tenu par l'alliance. Ou plus précisément par l'alliance au sens où elle comporterait l'engagement divin à maintenir cette alliance avec le peuple juif. Les enfants d'Abraham, tonne en effet le prophète, doivent savoir que, si Dieu le veut, des pierres surgiront des enfants d'Abraham !

Les paroles attribuées au prophète furent-elles celles d'un prophète juif possédé par l'impatience, ou sont-elles venues après, inscrites dans les Evangiles par ceux qui se pensaient les véritables et nou-

veaux enfants d'Abraham, capables dès lors de désigner la paille qui avait été, était, et serait, livrée au feu de la colère de Dieu ? En tout état de cause, même si la proposition provient de Jean, elle introduit la possibilité terrible, qu'exploiteront les Chrétiens, que Dieu, fidèle pourtant à l'alliance, puisse être libre par rapport à l'élection qui semblait en être synonyme.

Un contraste redoutable a été produit, la continuité de l'alliance avec les enfants d'Abraham reste un fait, mais ce fait laisse soudain indéterminé le « comment » de cette continuité. Bien sûr, du point de vue de la théologie chrétienne, c'est toute l'économie du sacrement du baptême qui s'annonce ici, par quoi Dieu transforme en membre de son peuple, en enfant d'Abraham, non peut-être des pierres mais n'importe quel humain, pris désormais un à un. Et, du point de vue de ceux qui font des valeurs d'universalité une fin justifiant tous les moyens, il y a sans doute là matière à louer Dieu, l'Histoire ou l'Humanité, puisque cette proposition ouvre l'alliance à tous les humains. Il reste que la proposition selon laquelle aucune différence d'appartenance ne compte lorsqu'il est question de l'universalité du salut a été couplée à la colère divine, au tri effectué au nom de l'opposition entre fidélité et infidélité. Corrigeant tout excès de subjectivité, on se bornera à dire que cet agencement nouveau, qui distingue la fidélité divine à l'alliance comme telle de l'engagement portant sur l'élection du peuple juif, est, inexorablement, très intéressante, susceptible de susciter des contrastes nouveaux, vectrice de sentirs intenses.

Le Dieu de Whitehead n'est ni patient ni impatient car ces adjectifs désignent les aventures propres aux sociétés. Il n'est en rien tenu par quelque alliance que ce soit, car il ne se « préoccupe pas de ce que, du point de vue de sa dérivation à ses ancêtres, une occasion immédiate soit ancienne ou neuve » (PR, 105). Cette dérivation n'importe, plus précisément, qu'à travers les contrastes qu'elle a stabilisés : la redoutable innovation introduite par Jean n'aurait pas de sens sans la lignée des prophètes appelant à la fidélité, dénonçant l'infidélité. Que la longue inquiétude du peuple élu quant à la patience de son Dieu ait pu constituer un site pour une nouvelle famille de propositions qui transforment en opposition le contraste négociable entre fidèle et infidèle est un « fait », dont nous héritons, non la manifestation d'une impatience divine ou d'un projet divin. Mais, pas plus que les propositions nouvelles qui permettraient éventuellement de surmonter l'opposition, ce fait ne s'inscrit dans aucun plan divin portant sur l'élévation des hommes, ou sur l'économie du

Salut. Le moment initial de la visée fut certes, comme tout autre, enraciné dans la nature de Dieu, mais elle le fut en réponse à une question « locale » : qu'y a-t-il de mieux pour « cette » impasse ?

Envisager est le terme proposé par Whitehead pour décrire un Dieu qui conditionne la créativité, qui plie la créativité en aventure cosmique. Mais ce terme a désormais reçu une signification plus précise. Elle est précisée par la question « qu'y a-t-il de mieux pour cette impasse ? », la question qui, au demeurant, est celle de Whitehead face aux impasses de la pensée, qu'elles renvoient au professionnel, à la bifurcation de la nature ou au Dieu tout-puissant de la théologie. Et elle fonctionne bien en effet sur un mode inexorable, au sens où elle a le caractère éminemment non social que revêtait déjà la vie, justification du vol qui conditionne le régime d'existence des sociétés vivantes : rien de ce qu'une société stabilise en tant qu'important, en tant que raison digne de justifier, d'imposer, de perpétuer, n'échappe à la possibilité d'un contraste nouveau, à l'actualisation d'un sentir qui transforme cette importance en impasse dont il s'agit de sortir. Mais il s'agit toujours de « cette » impasse : l'envisagement divin, comme la vie, est toujours local et interstiel. Rien ne garantit que la possibilité de sortir de l'impasse, si elle gagne en importance, n'actualisera pas l'astuce du mal : insister pour naître à un mauvais moment.

La référence à l'évaluation inexorable de Dieu ne fait donc pas de celui-ci un juge. Dieu ne répond d'aucun jugement. S'il est répondant, c'est seulement de la confiance de celui qui ose en appeler par rapport à un jugement, puisque Dieu répond de ce qu'aucune raison n'a le pouvoir de définir comme impossibles les contrastes nouveaux qui transformeraient la portée et la signification d'un jugement. L'aventure des religions est donc bel et bien une aventure sociale. Les noms que les hommes donnent à Dieu ne témoignent pas pour lui, mais pour les aventures de la conscience humaine à la recherche de ses justifications. Selon Whitehead, aucun énoncé métaphysiquement bien construit ne peut prendre Dieu pour justification.

Cette conclusion ne signifie pas, bien évidemment, que les noms que les humains donnent à Dieu soient de pures fictions sans importance. Elle signifie la nécessité d'un tri sévère entre énoncés religieux et énoncés métaphysiques, les premiers témoignant pour ce dont, à une époque, la conscience humaine s'est rendue capable, les seconds ne s'acceptant obligés que par le seul impératif de cohérence. Mais ce tri, parce qu'il procède bien évidemment d'une exigence hautement consciente, doit lui-même trouver un sens métaphysique.

Jusqu'ici nous avons surtout traité de la conscience sur un mode indirect, par rapport à autre chose qu'elle-même. Ce mode est dominant chez Whitehead, et on va le retrouver dans les pages qui suivent, mais cette fois il s'agira d'aller plus loin, ce à quoi oblige évidemment un minimum de cohérence. Whitehead a beau insister sans cesse sur le caractère partiel, et surtout partial, de ce que nous nommons expérience consciente, et déployer tout ce que présuppose la moindre de ces expériences, la vocation de la philosophie spéculative, le vol de l'expérience, désigne cette expérience consciente comme son enjeu. Ou plus précisément, elle désigne comme son enjeu les possibilités de modification de l'expérience consciente de ceux et celles qui s'exposent à ce vol.

La distinction est cruciale. Le pari de mettre l'expérience consciente au point de départ de la pensée philosophique moderne définit ce que Whitehead appelle le « principe subjectiviste ». Lui-même adoptera ce qu'il appelle un principe subjectiviste « réformé » afin de marquer son appartenance à la philosophie moderne, et d'en désigner les limitations. Car le principe subjectiviste a fait de l'expérience consciente un enjeu, certes, mais cet enjeu ne désigne pas la question de ses modifications, il la désigne elle-même en tant que seule source de certitude et de justification. C'est pourquoi le « sujet » a toujours affaire à une « réalité objective » à propos de laquelle se pose la question de savoir ce qu'il peut en dire, ce qui revient à cette réalité, ce qui lui revient à lui-même.

Les difficultés de toutes les écoles de philosophie moderne tiennent au fait que, ayant accepté le principe subjectiviste, elles continuent à utiliser des catégories dérivées d'un autre point de vue. Ces catégories ne sont pas fausses, mais elles traitent d'abstractions qui ne conviennent pas à un usage métaphysique [...]. Les notions de « feuille verte » ou de « balle ronde » sont à la base de la métaphysique traditionnelle. Elles ont engendré deux erreurs de construction : l'une est le concept d'actualisation vide, dépourvue d'expérience subjective ; et l'autre est le concept de qualité inhérente à la substance. Dans leur caractère propre d'abstraction élevée, il s'agit de deux notions d'une utilité pragmatique extrême. En fait, le langage a été formé principalement pour exprimer de tels concepts. C'est pourquoi le langage, dans ses usages ordinaires, ne mène pas loin lorsqu'il s'agit d'énoncer les principes métaphysiques. Répétons pour finir le principe subjectiviste réformé : indépendamment des expériences des sujets, il n'y a rien, rien, rien, le néant pur et simple. (PR, 167)

Afin de pouvoir affirmer qu'indépendamment de l'expérience des sujets, il n'y a rien, et qu'il n'y a donc aucun tri à effectuer sur la base de la distinction entre expérience subjective et réalité objective, il faut surmonter une terrible hésitation, un véritable « saut de la mort ». Ce qui explique sans doute pourquoi les doctrines philosophiques modernes ont fait bifurquer la nature. Car si un monde stable n'est plus là pour confirmer ce que nous pensons, pour proposer l'idéal d'un accord bien fondé, tout n'est plus, apparemment, que fiction, interprétations qu'aucun arbitrage ne permettra de distinguer. Et c'est souvent en désignant des croyances « répugnantes » au sens de William James que le philosophe procède : si nous n'avons pas de critère définissant la « réalité objective » contre les fictions, tout ne sera plus affaire que de goût et de couleur. Nous serons contraints d'accepter que la Terre pourrait aussi bien être plate, ou de ne pas donner tort aux créationnistes lorsqu'ils maintiennent que Dieu a créé séparément chacune des espèces vivantes !

Le trait commun de ces « croyances répugnantes » est que celui qui les évoque fait confiance à son interlocuteur pour ne pas y adhérer plus que lui-même : rhétorique typiquement philosophique. Mais tout autre est le cas des propositions évoquant le jugement de Dieu, qui ont littéralement « infecté » l'histoire chrétienne. Alors que le philosophe fait souvent comme si le sujet conscient pouvait envisager indifféremment toutes les possibilités, et avait donc besoin d'un arbitre pour effectuer le tri entre fictions également envisageables, celui qui écoutait Jean le Baptiste sentait peut-être son monde trembler sur ses assises. Dans ce cas, nous pouvons en effet considérer comme littéralement répugnantes le poison du doute instillé et l'arrogance des certitudes de celui qui sera passé du doute à la conversion. Mais il ne nous viendrait pas à l'esprit de chercher un arbitre, ou de parler de fiction. L'expérience consciente a été modifiée comme telle. Un cri peut s'élever vers les Cieux, mais celui qui crie sait bien que son expérience est le seul « arbitre » possible. Voire même, que les raisons de l'arbitrage ne viendront qu'après la décision. Indépendamment de l'expérience du sujet, il n'y a rien.

On parlera, à propos de celui qui crie de la sorte, non d'une conscience assurée de ses prétentions ou exigeant des certitudes enfin fondées, mais d'une âme en désarroi. Et le désarroi de cette âme témoigne pour ce qui sera l'une des inventions majeures de la philosophie de Whitehead, l'invention de ce qu'il appelle « propositions ». Si, au sixième jour, nous devînmes des âmes, ce n'est pas parce que le langage nous aurait permis de manipuler le pour et le

contre, de nous demander si la Terre est plate ou ronde. C'est parce que le langage porte à sa plus haute puissance l'efficace de ce qui ne se confond pas avec lui, l'efficace associée à ce que Whitehead va définir comme un véritable existant. Car les propositions figurent parmi les catégories de l'existence du schème catégoriel, au même titre que les occasions actuelles et les objets éternels (huit types d'existant sont définis).

(VI) Propositions, ou états de choses potentiellement déterminés, ou potentiels impurs pour la détermination spécifique des états de choses, ou théories. (PR, 22)

Aucune catégorie de l'existence n'est, en tant que telle, intelligible, puisque Whitehead ne peut faire autre chose que nommer. En particulier, aucun verbe n'est possible puisque les verbes ressortissent soit à l'explication, soit à l'obligation, c'est-à-dire correspondent soit à ce que nous demandons à comprendre, soit à la manière dont se produit ce qui vient à l'existence. Mais le sixième type d'existant peut sembler très spécialement énigmatique. Que viennent faire des « théories » parmi les existants ? De fait, les propositions sont assez curieusement absentes de la plupart des études whiteheadiennes. Peut-être les héritiers de Whitehead sont-ils embarrassés de rencontrer au sein du schème métaphysique un type d'existant qui, loin de pouvoir convenir à toute occasion, semble relever de la théorie de la connaissance au sens où celle-ci présuppose la conscience. En l'occurrence, ils sont « victimes » de la désinvolture whiteheadienne : apparaissant dans le schème parmi les « existants », les propositions disparaissent ensuite pour ne réapparaître qu'après l'étude de ce que Whitehead appellera la « référence symbolique » et après celle du « jugement ». Elles peuvent, dès lors, être prises, au même titre, comme un moyen de caractériser les expériences qui impliquent la perception, les propositions, dans ce cas, marquant l'entrée en scène de la conscience. Ce qui n'a rien d'un hasard : Whitehead a très probablement décidé assez tardivement de transformer le problème et de faire de certains aspects de l'expérience consciente le témoignage privilégié pour un type d'efficace qui ne se limitera pas à la conscience. C'est seulement dans la troisième partie de *Process and Reality* que sera introduit le « sentir propositionnel » qui correspond à la définition catégorielle de la proposition comme « potentiel impur ».

Comment approcher la différence entre un énoncé correspondant à une perception ou à un jugement d'un énoncé exhibant l'efficace propositionnelle ? Abandonnons la prophétie, exemple trop drama-

tique, et prenons Descartes contemplant son morceau de cire, s'appliquant à douter, à distribuer les attributs qui peuvent revenir à la « réalité objective » de la cire, et ce qui, variable et peu fiable, doit revenir aux passions de qui y a affaire. Comment décrire l'expérience de Descartes construisant consciencieusement les attendus d'un jugement qui devrait lui permettre d'imposer à « tous » une définition de la « substance étendue » qui n'est exemplifiée nulle part dans le monde ? « Doute-t-il », ou le « moi qui doute » ne fait-il pas plutôt partie des données du problème dont Descartes construit la solution ? La teneur émotionnelle de son expérience parle-t-elle du risque de refuser à la cire ce qui lui appartiendrait ? Ou alors, le risque ne porte-t-il pas plutôt ailleurs ? Peut-être sur la possibilité de fonder sa théorie, d'infecter son lecteur non tant de l'expérience du doute que du mode de jugement que le doute va autoriser. Chaque fois que, de la sorte, une expérience est interrogée non pas à partir des mots qui présentent une théorie mais de la manière dont cette théorie habite le penseur, des enjeux qui l'obsèdent effectivement, des risques auxquels sa théorie l'expose, le « principe subjectiviste réformé » est mis en œuvre. Les « croyances » ne demandent plus d'arbitre parce que ce qu'elles proposent fait penser le penseur.

Le lecteur l'aura compris, le vol de l'expérience spéculative fait aussi bien retour ici à ce qui avait été à l'origine du vol lui-même, le « cri » de Whitehead, « c'est absurde ! », suscité par les énoncés philosophiques et scientifiques qui font bifurquer la nature. L'exemple qu'il a emprunté pour critiquer l'usage qu'ont fait les doctrines philosophiques modernes du principe subjectiviste, « je vois là une feuille verte », est l'exemple type d'un énoncé clair du point de vue de la conscience, et confus du point de vue de l'efficace propositionnelle. La question qui s'impose, de fait, est : « et alors ? ». Mais il ne va plus être question, maintenant, de critiquer. Le contraste entre « ce que » nous percevons et ce dont nous avons l'expérience dans la perception ne fera plus argument sans être, corrélativement, interprété de manière positive : haut fait de la perception qui aura nom « référence symbolique ». Il s'agira bien sûr toujours de « corriger » l'excès de subjectivité dont témoigne le privilège accordé au « ce que » contre le « ce dont », mais cette fois le langage n'interviendra plus comme ce qui explique ce privilège : cet argument ne vaut que lorsqu'il s'agit de comprendre la difficulté propre au langage philosophique. Il s'agira, corrigeant l'excès de subjectivité des philosophes sceptiques et critiques, de célébrer ce que Whitehead appellera une véritable « fortune ».

Si l'exposé de Whitehead a situé les propositions « après » la « référence symbolique » et le « jugement », c'est parce qu'il s'agissait de manifester que le langage, grâce au don duquel nous sommes devenus des âmes, doit être approché selon deux angles distincts. Selon le premier, le langage est « fait pour exprimer » les reliefs d'une expérience qui n'est pas d'abord langagière, c'est pourquoi les choses y sont « faciles à dire », comme si les mots se référaient à des états de choses qu'ils se bornent à décrire. Mais, selon le second angle, il s'agira de redécrire cette expérience à partir du nouvel ingrédient, les « propositions », auquel le langage confère un rôle privilégié. Selon le premier angle, le langage est marqué, pourrait-on dire, par la redondance, et peut donc être réduit à un instrument de communication, « il y a un éléphant », alors que selon le second il s'exhibe comme désignant la créativité qui est l'ultime. Et le premier angle d'approche deviendra, rétroactivement, aussi inseparable du second que la description de l'organisme vivant, qui impose ses valeurs obstinées au prix de la destruction de sociétés, l'est de l'originalité, qui est la justification de la vie. Si l'on veut expliciter l'analogie, on dira que la redondance du langage, en tant qu'elle ratifie une élimination, est un vol dont la justification désigne l'efficace propositionnelle.

Avant d'aboutir aux propositions comme telles, c'est donc une sorte de généalogie de l'expérience que le langage requiert, mais qu'il n'explique pas. Nous allons la suivre en repartant comme d'habitude du piège que constitue le caractère concret mal placé associé à certaines de nos abstractions. C'est de ce piège que témoignent notamment les deux « erreurs » de construction relevées par Whitehead dans sa critique des écoles de philosophie moderne, celle d'actualisation vide et celle de qualité inhérente à une substance. L'actualisation vide renvoie à l'abstraction de la localisation simple : une chose est là où elle est, et non création de son « là ». Quant au concept de qualité inhérente à la substance, il correspond à l'influence de l'abstraction logique qui, parmi toutes les relations, priviliege celle qui lie substance et attribut : la feuille est verte et Socrate est mortel. Et c'est bien en effet à cette double abstraction que l'expression langagière convient de manière privilégiée, désignant un monde où figurent des choses contemporaines les unes aux autres et à moi-même, porteuses de qualités sensibles mais dénuées de toute relation autre que spatiale les unes avec les autres.

Cette fois, il ne s'agit donc plus de critiquer mais d'approcher ce qui fait piège. Le monde « mis en spectacle et en logique », le monde

qui se « présente à nous », que nous percevons sur le mode que Whitehead va nommer « immédiateté présentationnelle », est certes un piège dès que le philosophe tente de construire ses concepts en profitant des abstractions qu'exhibe le spectacle. Mais ces abstractions n'ont rien à voir avec des catégories que nous projetterions sur une réalité muette. Si c'était le cas, une science comme la physique, qui dépend des mesures de distance et de temps, et donc de l'abstraction que constitue la localisation simple, serait « le songe éveillé d'une intelligence solitaire caractérisée par son goût pour le songe d'une publication » (PR, 329). Il faut penser le monde perçu en tant que montage audacieux et sophistiqué, dont les généralités métaphysiques ont à mettre en lumière le caractère sélectif et biaisé, certes, mais au sens où la sélection privilégie quelque chose d'important, témoignant pour des aspects importants d'un ordre systématique sans lequel nous ne survivrions pas un seul instant.

La perception sous le mode de l'immédiateté présentationnelle, parce qu'elle propose un monde constitué de choses qui existent « simultanément », indifférentes les unes par rapport aux autres, chacune définie par sa position par rapport aux autres, serait évidemment un songe éveillé sans la solidarité que Whitehead a interprétée en termes d'analyse coordonnée, chaque actualisation confirmant et prolongeant le continuum extensif où elle se situe. Mais il ne faut pas confondre l'indifférence de ce qui coexiste dans le « maintenant » de la simultanéité avec l'articulation impartiale des situations coordonnées. Rien n'est moins impartial que l'immédiateté présentationnelle, que l'expérience d'une « tranche » de monde sans passé ni futur. Cette expérience exhibe l'importance des sentirs transmutés (attribution de la couleur, par exemple, à un nexus) comme aussi du mode social d'extensivité qui caractérise les sociétés en tant qu'elles endurent. Ni la simultanéité, ni les « choses colorées » n'existent en dehors de la perception visuelle, mais elles traduisent une confiance « cérébrale » en une communauté d'êtres endurants qui actualisent une séparation entre « espace » et « temps » selon des modes interdépendants. Ce tigre que je vois, et que je vois me regarder, a beau être ma manière d'hériter du passé, il est néanmoins prudent que je fasse le pari que ce passé n'a pas eu ma vision pour seul héritier, et que je songe à fuir. Et cette confiance n'est pas propre à la perception, elle est ce sans quoi la détection, elle non plus, n'aurait pas de sens. Si la source de l'odeur qui oriente le vol du papillon n'endurait pas pour son propre compte alors que le papillon vole vers elle, il n'y aurait pas de papillons.

Le fait que l'immédiateté présentationnelle soit indifférente aux actualisations contemporaines dans l'environnement ne sera jamais assez souligné. C'est seulement en raison de la dépendance fortunée du sujet qui expérimente et de ces actualisations contemporaines par rapport à un passé commun que l'immédiateté présentationnelle est plus qu'une manifestation esthétique vide. (PR, 324)

L'immédiateté présentationnelle permet évidemment une reprise de la distinction opérée par Whitehead dans *Concept of Nature* entre ce dont nous avons l'expérience dans la perception et ce que nous percevons. Le fait ultime que constituait la « prise » de l'esprit dans la nature, la relation de cogrédience entre l'événement perçevant qui est « ici » et la durée qui est « maintenant », est désormais commenté en termes de « dépendance fortunée » : le fait que la perception mène à prêter au tigre l'« attention qui convient » est notre « fortune », le pari biaisé et sélectif dont nous héritons quant à ce qui importe. Cependant, l'interprétation spéculative va accentuer ce que *Concept of Nature* laissait dans l'ombre, se bornant à associer « en termes grossiers » l'événement perçevant à la « vie corporelle ». Cette dimension de l'expérience, qu'exclut sa réduction au mode de l'immédiateté présentationnelle, ne témoigne évidemment pas du « vrai » monde par opposition à l'abstraction de l'immédiateté. Mais elle témoigne autrement, sur un mode que Whitehead va appeler l'« efficacité causale » : nous sentons la réalité en tant qu'elle « se fait sentir ». En d'autres termes, la thèse selon laquelle ce qui se présente sur le mode de la coexistence indifférente « s'est fait sentir », a figuré à titre de « cause » dans la route d'expériences sophistiquées qui aboutit à percevoir « là », n'est pas du tout, comme le soutiendraient certains empiristes, une hypothèse intellectuelle. Ce sont au contraire les empiristes qui tombent dans le piège en niant ce que nous savons mais que nos énoncés langagiers ne peuvent dire qu'en « termes grossiers ».

Whitehead ne se lasse pas de croiser le fer avec Hume sur la question de la causalité. Hume, au nom de son système, a nié l'évidence. Il a nié ce que chacun sait : ce que je « vois », je le vois « par mes yeux », et le sentir auquel correspond ce « par mes yeux » témoigne pour le caractère primordial de l'« efficacité causale » dont son système fait un jugement dérivé de l'« habitude », au mépris, on l'a déjà vu, de ce qu'en pensent les oculistes et les prohibitionnistes. Mais il n'est pas même besoin de ces témoignages extérieurs. C'est avec un délice quasi sadique que Whitehead relève l'absurdité à laquelle aboutit Hume lui-même lorsqu'il entreprend de réduire aux

contraintes de l'immédiateté présentationnelle un cas où l'expérience corporelle, au lieu d'être sourde et permanente, se fait sentir de manière brutale : l'expérience de l'homme qui cligne des yeux alors qu'un éclair déchire l'obscurité.

Dans le mode de l'immédiateté présentationnelle, la séquence des percepts est éclair de lumière, sentir de la fermeture de l'œil, moment d'obscurité. Les trois sont pratiquement simultanés, cependant l'éclair affirme sa priorité alors que les deux autres percepts ne peuvent être distingués du point de vue de la priorité. Selon la philosophie de l'organisme, l'homme fait aussi l'expérience d'un autre percept sur le mode de l'efficacité causale. Il sent que les expériences de l'œil, lorsqu'il s'agit de l'éclair, sont ce qui a causé le clignement. L'homme lui-même n'a aucun doute à cet égard. En fait c'est le sentir de la causalité qui le rendra capable d'assigner la priorité à l'éclair et l'inversion de cet argument, la thèse selon laquelle la séquence temporelle « éclair, puis clignement » serait prise comme prémissse pour la « croyance » en la causalité a son origine dans la théorie pure. L'homme expliquera son expérience en disant « l'éclair m'a fait cligner des yeux », et si son énoncé est mis en doute, il répondra « je le sais, parce que je l'ai senti ». (PR, 175)

Les philosophes qui ont adopté le principe subjectiviste, y compris Kant, qui élève la causalité à la dignité de catégorie *a priori*, ont exagéré, péché mignon de la philosophie. Ils ont fait abstraction d'une foule de sentirs vagues, difficiles à décrire mais qui portent pourtant un tout autre message, celui d'une « présence », non d'une « présentation ». Nous pouvons bien décrire le monde comme si spectacle nous en était donné, comme s'il « faisait tableau », et éliminer la notion de « cause », qui n'appartient pas au tableau, les « causes » se font sentir. Elles revêtent bien entendu une tout autre signification que les « causes » bien définies de nos raisonnements : elles désignent l'« efficacité » de ces présences qui témoignent à la fois et inséparablement pour un corps et pour des choses.

Le « sentir causal », selon cette doctrine [NB, celle de Hume], est suscité par la longue association de présentations sensibles bien différencierées, l'une précédant l'autre. On penserait donc que l'inhibition des sensa, tels qu'ils sont donnés dans l'immédiateté présentationnelle, devrait être accompagnée d'une absence correspondante de « sentir causal » [...]. Malheureusement [NB, pour Hume], c'est le contraire qui se produit. Une inhibition des sensa familiers peut nous laisser en proie à des terreurs vagues à propos d'un monde environnant d'opérations causales. Dans l'obscurité, de vagues pré-

sences suscitent des peurs indécises ; dans le silence, l'efficacité causale irrésistible de la nature s'impose à nous ; vague bourdonnement sourd des insectes : dans un bois au mois d'août, nous sommes submergés par le flux en nous des sentirs de la nature qui nous enveloppe ; dans la conscience confuse du mi-sommeil, les présentations sensibles s'évanouissent et nous laissent avec le sentir vague d'influences provenant de choses vagues autour de nous. (PR, 176)

Il ne s'agit plus de critiquer, mais de dire l'importance. Hume a commis l'erreur de vouloir séparer l'inséparable. Réduisant l'expérience perceptive à l'immédiateté présentationnelle, il n'a pu réintroduire ce qu'il avait d'abord éliminé que sous la guise d'habitudes liées à nos associations : « ceci... cela » devenant « ceci donc cela ». On l'a déjà vu, dans *Concept of Nature*, Whitehead, lui aussi, parle d'habitudes, mais il ne s'agit pas des habitudes d'un individu, mais des habitudes de l'expérience. Et ces habitudes constituent pour lui non pas ce qui devrait être diagnostiqué, voire dénoncé, mais la véritable « fortune » de l'expérience perceptive, ce que chacun d'entre nous doit à un passé dont il n'est pas l'auteur.

Si la perception n'est pas un « songe éveillé », c'est parce que toute expérience perceptive compose en fait deux modes perceptifs distincts, l'un relevant de l'immédiateté présentationnelle et l'autre de l'efficacité causale. C'est l'articulation entre ces deux modes que Whitehead nomme « référence symbolique » : ce tigre, tache jaune zébrée de noir que je vois là, sa perception est indissociable d'une transformation émotionnelle brutale, qui donne sa signification à ce qui est perçu : ai-je le temps de fuir ? Ce que Whitehead appelle « symbolique » n'est pas quelque chose qui renverrait à quelque chose d'autre, inaccessible ou non. C'est ce que nous avons en commun avec tous les animaux dotés d'une expérience perceptive. L'émotion qui peut saisir le chrétien lorsque l'hostie lui est présentée est certes plus complexe que ce qui envahit le lapin à la vue du prédateur, mais, si la foi de ce chrétien approche l'idéal nommé « foi du charbonnier », elle ne nécessite pas comme telle d'innovation conceptuelle particulière. Et lorsque nous « comprenons » un mot, c'est souvent sur le mode d'une signification « qui va sans dire ». Le mot, objet audible proféré « là », sur le mode de l'immédiateté présentationnelle, est « symbole », alors que la signification, parfois chargée d'émotion, renvoie à l'efficacité causale. Nous comprenons un mot « parce qu'il a une signification ».

C'est une erreur que de penser les mots comme étant d'abord des véhicules pour la pensée. Le langage illustre aussi la doctrine selon

laquelle, au regard de deux espèces de choses bien corrélées, c'est de la constitution du sujet percevant qu'il dépend d'assigner à l'une d'agir comme « symbole » et à l'autre comme « signification ». Le mot « forêt » peut suggérer des souvenirs de forêts, mais la vue d'une forêt, ou des souvenirs de forêt, peuvent suggérer le mot « forêt ». [...] Mais nous n'avons pas l'habitude de penser aux choses comme symbolisant les mots qui leur sont corrélés. Cette difficulté à inverser nos idées provient de l'aspect le plus utile du symbolisme. En général, les symboles sont des éléments plus maniables dans notre expérience que les significations. Nous pouvons dire le mot « forêt » chaque fois que nous le voulons, mais c'est seulement dans certaines conditions que nous pouvons avoir l'expérience directe d'une forêt existante. Avoir une telle expérience pose d'habitude le problème d'un déplacement qui ne peut se faire que pendant nos vacances. Il n'est même pas non plus si facile de se souvenir de scènes de forêt avec une quelconque vivacité, et nous constatons souvent que l'expérience immédiate du mot « forêt » aide à faire surgir de tels souvenirs. Sur ce mode, le langage est pratique en tant qu'instrument de communication au long des occasions successives d'une route historique qui forme la vie d'un individu. Par extension de ces mêmes principes de comportement, il assure la communication des occasions d'un individu vers les occasions suivantes d'un autre. (PR, 182-183)

Le mot n'est pas le meurtre de la chose pour Whitehead, mais un instrument de communication qui aide les choses à se prolonger en nous, à faire sentir dans notre expérience l'efficacité causale associée au passé. Corrélativement, le langage est mis ici sous le signe de la redondance, non de la pensée. Seule notre relative difficulté à ressusciter des souvenirs vivaces fait la différence entre le mot en tant que symbole et ce qu'il évoque en tant que sa signification.

La référence symbolique est d'une importance pragmatique majeure. L'expérience intense du lapin est fortunée : sans elle il n'aurait sans doute pas survécu. Le rapport irrépressible entre les mots et les choses est le pain quotidien de l'expérience humaine : sans lui, pas de langage. Mais qui dit fortune dit possibilité d'infortune. La référence symbolique est toujours un risque, et ce risque est lui aussi d'abord pragmatique, ce dont témoigne l'ensemble des leurre (lures for feeling) mis au point dans le monde animal. Or, ici, un problème se pose : les papillons aussi peuvent être « leurrés ». Il ne semble pas y avoir de distinction franche entre ce que j'ai appelé détection et ce que Whitehead appelle « référence symboli-

que ». À ceci près qu'à la différence de la détection, que j'ai pris le risque d'associer à l'incoercible, la référence symbolique, parce qu'elle est articulation entre deux modes perceptifs distincts, ouvre la possibilité de l'hésitation et de l'apprentissage. L'oiseau qui, un peu par hasard, a repéré une chenille qui mimait une brindille se met à tester toutes les brindilles du voisinage. Brindille signifie désormais « peut-être chenille ! ».

De fait, la référence symbolique nous met au carrefour. En un sens elle constitue un fait premier, source de beaucoup de perplexités pour la conscience. Si l'éclair est assez incontestablement la cause de ton clignement (incoercible), il n'est pas sûr, en revanche, que l'émotion qui t'envalait, qui te fait trembler, soit « causée » par ce que tu vois là, devant toi. Indécidable question de William James : suis-je ému parce que le monde est émouvant, où le monde m'apparaît-il comme émouvant parce que je suis ému ? Mais d'autre part, il ne faut pas exagérer. Nous ne sommes pas, comme le prétendent certains, « enfermés » dans le réseau de nos symboles et de nos significations. Ce qui est vrai pour l'oiseau, capable d'apprendre, l'est bien plus encore pour nous. Il est possible d'en apprendre plus, même sur ce qui nous émeut. Et nous sommes (parfois) capables de poser la question de la référence symbolique en tant que telle, de vérifier le caractère « correct » de l'articulation entre symbole et signification.

Le symbolisme peut être justifié ou injustifié. L'épreuve de la justification doit toujours être pragmatique [...]. Le caractère correct ou erroné du symbolisme est un exemple de son caractère fortuné ou infortuné ; mais la simple correction [...] ne couvre pas tout ce qui est inclus dans le concept plus général de « fortune ». L'expérience humaine est à ce point liée à la référence symbolique qu'il n'est presque pas exagéré de dire que la signification même de la vérité est pragmatique. Mais quoique ce ne soit presque pas exagéré, c'est pourtant une exagération car l'épreuve pragmatique ne pourrait marcher si, à l'occasion – dans le futur ou dans le présent –, il n'y avait pas une détermination définie de ce qui est vrai pour cette occasion. Sans quoi le pauvre pragmatiste resterait un Hamlet intellectuel, ajournant perpétuellement à une date ultérieure la décision qui juge. Selon les doctrines exposées ici, le jour du jugement arrive lorsque la « signification » est suffisamment distincte et pertinente, en tant que perceptum dans son pur mode, pour permettre la comparaison avec le précipité de sentir dérivant de la référence symbolique. (PR, 181)

S'il existe un privilège de la conscience, il ne tient pas à la référence symbolique, dont témoigne aussi bien la manière dont des chimpanzés se dispersent lorsque résonne un signal d'alarme. Ni même peut-être à l'invention extraordinaire de ce chimpanzé observé par des éthologues, qui produisit des cris d'alarme puis alla tranquillement compter fleurette à une femelle abandonnée par son mâle en fuite. En revanche, la conscience est aux commandes lorsque les éthologues déterminent ce qu'articule une « référence symbolique » animale, lorsqu'ils utilisent des leurres non pour attraper un animal et s'en nourrir mais pour identifier de manière correcte quel percept est articulé à quel affect. Ce n'est pas que ces scientifiques « échappent » à la justification pragmatique. Mais le succès, dans leur cas, ne désigne pas la faim à assouvir, mais leur souci de séparer ce qui concerne l'animal de ce qu'ils sentent eux-mêmes. Ils n'ont pas faim mais se soucient de vérité.

Que le jour du jugement puisse arriver, relativement, bien sûr, à la formulation d'un doute, implique que la référence symbolique peut être prise dans de nouvelles aventures. Le philosophe pragmatiste exagère lorsque, renvoyant l'ensemble de nos constructions à leur succès, il oublie que nous sommes également susceptibles de mettre délibérément à l'épreuve ces constructions, c'est-à-dire de chercher d'autres types de succès. La vérité compte, pour Whitehead, en un sens similaire à celui, faillibiliste, de Popper : non parce qu'elle s'oppose à l'erreur mais parce qu'elle presuppose la conscience de ce que « nous pourrions nous tromper », et fait arriver, parfois, le « jour du jugement ».

« Ce n'est qu'une théorie, et elle pourrait être contraire aux faits » est un souci propre à la vie intellectuelle. L'expérience d'une anticipation déçue, ou celle du signe ambigu, qui « attire l'attention de l'animal », lui fait tourner la tête ou dresser les oreilles plutôt que de fuir sans demander son reste, exhibent déjà le sentir d'un contraste possible entre une « théorie » corrélée à un percept appartenant au monde « immédiatement présent », et ce monde en tant qu'il est ou non effectivement capable de « causer » ce que, émotionnellement, la théorie évoque : l'effroi, l'attrait, l'appétit, etc. La tête qui tourne, les oreilles qui se dressent, témoignent d'un contraste possible, étranger à la détection, entre le monde au sens « causal » et la « théorie » qui l'interprète. Mais cela ne témoigne pas de ce que l'animal sent la théorie en tant que théorie.

Mais un « contraire » senti est la conscience en germe. Lorsque les contrastes et les identités de tels sentirs sont eux-mêmes sentis,

nous avons la conscience. C'est la connaissance des idées, au sens que Locke donne à ce terme. La conscience exige plus que l'accueil d'une théorie. Elle est le sentir du contraste entre la théorie, en tant que simple théorie, et le fait, en tant que simple fait. Ce contraste tient, que la théorie soit ou non correcte. (PR, 188)

La conscience, « sentir du contraste entre la théorie, en tant que simple théorie, et le fait, en tant que simple fait », est d'autant plus importante que notre véritable « fortune », la multitude de nos interprétations, expose la perception humaine à l'erreur. Les deux vont de pair : cela fait partie de ce qui nous arriva lorsque, au sixième jour, recevant le langage qui fait proliférer interprétations et significations, nous devîmes des âmes soucieuses de faire la différence entre le correct et le non-correct.

Le lien entre conscience et théorie « sentie en tant que simple théorie » annonce bien entendu l'intervention des propositions que Whitehead, on le sait, a baptisé « théories ». Et on peut comprendre ici que les propositions soient d'abord intervenues dans la pensée de Whitehead « après » le jugement, axé sur le contraste correct/incorrect. Il s'agissait pour lui de souligner que le jugement ne constitue qu'une petite partie de l'expérience intellectuelle, et de se donner les moyens de s'aventurer du côté de l'expérience imaginaire, celle où la conscience fait vraiment une différence par rapport aux hésitations perceptives.

Prenez par exemple la bataille de Waterloo. Cette bataille eut pour conséquence la défaite de Napoléon, et une constitution de notre monde actuel ayant cette défaite pour fondation. Mais les notions abstraites exprimant les possibilités d'un autre cours de l'histoire qui aurait suivi la victoire de Napoléon sont pertinentes pour les faits qui ont effectivement eu lieu. Nous pouvons bien n'attribuer aucune importance pratique à la manière dont des historiens imaginatifs s'étendent sur des hypothèses alternatives de ce genre. Mais nous admettons leur pertinence par le seul fait que nous pensons à elles, même s'il s'agit simplement de les rejeter. Ainsi, dans notre monde actuel d'aujourd'hui, des objets éternels pertinents pour la bataille de Waterloo forment une pénombre. Certains admettent des éléments de ce complexe dans la pénombre en un sentir effectif, et d'autres les excluent entièrement. Certains sont conscients de cette décision interne d'admission ou de rejet ; pour d'autres les idées flottent dans leur esprit comme des rêveries, sans qu'il y ait conscience de décision délibérée ; pour d'autres encore, cette pénombre d'alternatives influencera de manière obscure, sans la

moindre analyse consciente de son contenu, leur tonalité émotionnelle, qu'il s'agisse de gratitude ou de regret, d'amitié ou de haine.
(PR, 185)

L'expérience perceptive, même si elle a pour fortune la référence symbolique, et pour souci que nous puissions nous tromper, ne suffit pas à décrire notre expérience. Elle ne donne pas sens à l'intérêt de la bataille de Waterloo pour ceux qui se vivent héritiers de l'histoire qu'elle a décidée. Les manières multiples dont nous « sentons » le passé, sur le mode de ce qui, dépassé, nous laisse libres face à un avenir indéterminé, ou sur celui d'une dette que nous n'en finirons pas de payer, n'appellent pas de mise à l'épreuve délibérée. Alors que le jugement semble préparer la vérité, au sens logique, l'imagination traduit que la théorie ne peut être sentie en tant que théorie sans que tout aussi bien la vérité au sens logique ne soit reconnue en tant qu'importante, certes, mais relevant d'un intérêt extrêmement spécialisé.

De fait, les propositions sont apparemment intervenues dans la pensée de Whitehead, au même titre que la référence symbolique et le jugement, dans la continuité d'une lutte contre une approche logicielle de la pensée. Plus précisément, il s'agissait de montrer que les « théories » privilégiées par cette approche, parce qu'elles désignent un état de choses bien déterminé, qui pourra ou non les vérifier, sont caractérisées par la redondance associée à la référence symbolique. La vérification au sens logico-empirique a pour condition la définition d'un état de choses dont les significations ont déjà été sélectionnées par la référence symbolique et considérées comme ayant surmonté avec succès l'épreuve du jugement. La « vérité » d'un énoncé tel que « Socrate est un homme » ne pose pas le moindre problème, l'énoncé vient en fin de parcours, répétant ce qui a été décidé bien avant lui.

C'est de la crédulité pure et simple que d'accepter les énoncés verbaux en tant qu'exposés adéquats des propositions. La distinction entre énoncés verbaux et propositions complètes est l'une des raisons pour lesquelles l'alternative rigide « vrai ou faux » des logiciens manque à ce point de pertinence pour la production de connaissance.
(PR, 11)

La philosophie logiciste assigne une valeur première à la correspondance entre un énoncé et un état de choses, elle confond « énoncé verbal » et proposition, possibilité d'agencer syntactiquement une suite de mots sur un mode qui pourrait correspondre à un état de choses et théorie sentie comme théorie en contraste avec un fait en

tant que fait. C'est pourquoi elle marque une nette propension à mettre en scène des êtres chimériques ou fictifs, ou des « croyances répugnantes », qui, définis sur un mode purement langagier, semblent néanmoins pouvoir fonctionner pour la pensée sur un mode similaire à ce que nous avons effectivement rencontré.

Dès *Concept of Nature*, Whitehead avait distingué les énoncés « démonstratifs » et les énoncés « descriptifs » (CN, 11-12/38-40). Un énoncé purement démonstratif exhibe la redondance associée à la référence symbolique. Ce dont je parle, je pourrais, si je faisais le déplacement, le montrer. On pourrait aussi le nommer « déclaratif », reprenant la traduction que j'ai proposée pour « *disclose* », puisqu'il attire l'attention sur un trait déclaré par ce dont il y a expérience. À l'opposé, lorsque je dis qu'Homère est l'auteur de *L'Iliade*, mon énoncé est purement descriptif puisque nous ne savons rien de lui, sauf cela. En revanche, si je parle de *L'Iliade*, mes énoncés seront de nouveau démonstratifs pour un connaisseur, car son expérience intégrera un contraste entre ce que je dis et tel ou tel aspect de sa propre expérience de lecture. Mais il peut en être de même si j'ai lu un roman ou vu un film où « Homère » était campé, de telle sorte que je m'en souviens comme si je l'avais connu. Le fait que cet Homère soit un personnage de fiction importe peu : ce qui importe est le contraste entre un fonctionnement verbal qui se présente comme auto-suffisant, et un autre où les mots suscitent une expérience particulière. *Awareness*.

Le point à souligner est la particularité insistante des choses dont on fait l'expérience et de l'acte d'expérience. La doctrine de Bradley – le Loup-mangeant-l'Agneau en tant qu'universel qualifiant l'absolu – est une caricature des faits. Ce loup mange cet agneau à cet endroit en ce moment : le loup l'a su, l'agneau l'a su et l'oiseau charognard l'a su. Sur un mode que l'énoncé verbal rend explicite, ou sur un mode implicite dans la compréhension du sujet qui l'accueille, toute expression d'une proposition inclut des éléments démonstratifs. En fait, chaque mot, et chaque phrase symbolique, constituent un tel élément, excitant la préhension consciente d'une entité appartenant à l'une des catégories de l'existence. (PR, 43)

Tout énoncé verbal peut fonctionner sur le mode d'appât pour le sentir (*lure for feeling*), mais un énoncé est bien incapable de définir comment il fonctionnera. Ainsi, le très fameux énoncé « cette pierre est grise » peut être produit en l'absence de toute pierre, et cela, surtout, s'il est tenu face à un public de philosophes logico-empiriciistes. Et dans la même discussion résonnera peut-être l'énoncé

« l'actuel roi de France est chauve » ou « la lune est un morceau de fromage blanc », à moins qu'il ne s'agisse de licornes. La possibilité de parler d'une licorne, d'un roi de France aujourd'hui, d'un fromage blanc céleste ou d'une pierre ne désigne pas un quelconque intérêt pour un état de choses particulier. Aucun des sujets figurant dans les différents énoncés ne fonctionne pour aucun auditeur en tant qu'appât pour un sentir particulier. Même un Français farouchement républicain entendra sans sourciller, s'il est logicien, parler de « l'actuel roi de France ». Il est même possible d'affirmer que ces énoncés ne signalent aucune urgence quant à la différence à faire entre ce qui n'a jamais existé, ce qui n'existe plus, ce qui est défini comme faux et ce qui est toujours disponible à la désignation. Il n'y a pas d'urgence. Nul ne doute que cette différence existe, la seule question est de bien la formuler.

En d'autres termes, si l'énoncé « cette pierre est grise » peut « marcher » dans ce cas, s'il ne suscite pas des regards ébahis de la part des auditeurs cherchant de quelle pierre l'orateur peut bien parler, c'est parce que sa production, sur ce mode, a pour condition un environnement très particulier. « Cette pierre est grise », mise peut-être en contraste avec « cette licorne », suppose l'existence de la communauté des spécialistes pour lesquels le contraste fait mot d'ordre, ne soulevant aucun malaise, ne suscitant aucune inquiétude, aucune pensée : pure communication appartenant pleinement aux routines du symbolisme. Ni la pierre ni sa couleur n'intéressent les spécialistes, mais seulement la manière dont leur attention va être éventuellement attirée vers de nouvelles relations, pour eux importantes, entre langage et états de choses. L'énoncé lui-même n'est souvent rien d'autre que le signal que la communauté a affaire à un de ses problèmes favoris, et chaque spécialiste attend avec patience que surviennent enfin ce que Whitehead appellerait de véritables propositions, qui le séduisent ou l'horrifient, ou suscitent à tout le moins le sentir d'un contraire possible par rapport à l'état de choses que constitue le consensus de la communauté.

Vague impression de malaise, de « contraire senti », de la part du spécialiste écoutant un de ses collègues discuter de la pierre grise. Notre spécialiste est-il conscient ou non ? La chose est indécidable puisque le seul fait qu'il se le demande produira la conscience et sa vérification : « j'ai entendu ce qu'il vient de dire, donc j'étais conscient ». En revanche, la question de la conscience ne se pose plus si le corps de notre spécialiste se fige soudain, alors que le malaise diffus se transforme en sentir d'un contraste entre un énoncé

entendu et ce qui devient un « fait » : tel aspect de la position de Hume, que je n'avais peut-être jamais encore pensé explicitement sur ce mode, est devenu pertinent en ce qu'il contredit l'assertion que je viens d'entendre. L'assertion a fait son œuvre d'appât : l'écoute est devenue pleinement consciente, chaque nouvel énoncé venant nourrir un processus de vérification du désaccord, de sa portée, de sa signification, alors que la nouvelle compréhension de Hume devient toujours plus explicite, produite sur un mode qui ne préexistait pas au désaccord, sur un mode qui, peut-être, vient à l'existence pour la première fois. Changement d'époque.

Et c'est ici qu'il faut marquer un point d'arrêt, car le contraste que je viens de décrire mène à associer de manière spécifique propositions et pensée, ou conscience. Et c'est bien ainsi que Whitehead les a d'abord introduites. Mais lorsque, dans la troisième partie de *Process and Reality*, qui est consacrée à la « théorie des préhensions », il passera à des considérations générées, indépendantes de nos modes de fonctionnement particuliers, le contraste entre pensée consciente et référence symbolique disparaîtra : ce contraste appartient à des aventures sociales qui nous désignent dans notre différence d'avec le lapin. D'autres formes d'expérience, assignant d'autres importances, auraient été concevables. Il est possible, par exemple, d'imaginer des êtres dotés d'un autre type de mémoire, pour qui une scène vécue s'impose avec la vivacité du présent, et qui utilisent les mots comme marqueurs, non comme « dotés de signification ». C'est le mot, alors, qui serait associé au passé, à une convention classificatoire passée, et qui devrait être évoqué. L'association entre proposition et conscience verbale importe, certes, mais il ne faut pas exagérer.

Lorsque Whitehead introduira les propositions sur un mode générique, il les introduira en relation avec les « sentirs propositionnels », et ceux-ci concerneront aussi bien l'usage routinier des mots que le mot qui fait chavirer une expérience, aussi bien le lapin qui se dirige comme d'habitude vers son terrier que celui qui fuit lorsque se dessine soudain la silhouette du prédateur. Bref, ce que Whitehead a distingué en tant que « symbolisme » et « pensée » ne passera plus par les propositions, mais par le rôle joué par un sentir propositionnel dans l'expérience dont il est ingrédient.

Afin de rappeler l'ancienne distinction, j'appellerai « efficace propositionnelle » la capacité pour un sentir propositionnel de faire bifurquer une route d'occasions, de « faire événement » ou de « faire époque ». La différence est, bien entendu, difficile à faire puisque

dès que j'évoque « bataille de Waterloo » comme exemple de ce qui pourrait être, dans certaines expériences, dépourvu de toute efficace, je sens cette efficace. La différence est donc relative à un « environnement social », non au « sentir propositionnel » en tant que tel. D'autre part, cette différence concerne aussi le lapin avec ses habitudes perceptives, champ de luzerne, terrier, arbre familier, et avec l'efficace sur lui du bruit soudain, ou de la silhouette qui se dessine de manière inopinée. La différence, dans ce cas, est cruciale pour la survie : elle désigne le lapin comme « aux aguets », « toujours prêt à fuir ».

Penser ici avec Whitehead, ce n'est pas affirmer pour autant que toute occasion soit susceptible de « sentir propositionnels ». L'enjeu concerne le lapin, pas l'électron. Mais il impose une certaine correction de l'excès de subjectivité associé à la conscience. Nous sommes à ce point investis par l'opposition entre énoncé objectif et fiction qu'il est nécessaire d'évoquer les expériences intellectuelles marquantes, « mais ce n'est pas ce que Hume dit ! », pour faire reconnaître l'efficace propre au langage, son fonctionnement comme « *lure for feeling* ». Nous avons besoin de nous souvenir qu'il y a des « mots qui tuent » et des « mots qui changent tout ». Mais, une fois l'efficace propositionnelle reconnue, il s'agit de la situer, et de reconnaître que le « sentir propositionnel » dont elle témoigne est tout aussi pertinent là où nous évoquons des habitudes de l'expérience, c'est-à-dire en tout cas pour l'ensemble des expériences marquées par l'*awareness*, par le contraste entre ce dont nous avons l'expérience dans la perception et ce que nous percevons. Certes, dans ces cas, la théorie n'est pas sentie comme théorie, mais l'habitude constitue bel et bien une « théorie ».

La découverte par Whitehead du caractère généralisable du sentir propositionnel, c'est-à-dire de la proposition en tant qu'appât pour le sentir, a sans doute été un des événements qui ont marqué l'écriture de *Process and Reality*. Et dans ce cas, c'est parce que, comme d'habitude, il n'a pas marqué l'événement et a laissé au lecteur la charge d'en tirer toutes les conséquences que les propositions sont si mal comprises. Mais le style de cet événement est typiquement whiteheadien. Lorsque, dans *Concept of Nature*, Whitehead avait dissocié la reconnaissance de toute question psychologique ou neurophysiologique pour désigner ce qu'elle requiert, l'objet qui est là de nouveau, il avait déjà mis la « grande question » platonicienne, celle qui permet d'invoquer les Idées, sous le signe de la plus grande généralité. Ici, la généralité que les sentirs propositionnels vont per-

mettre de penser est la différence entre les cas que Whitehead regroupe comme « primitifs », où suffisent les catégories de transmission et de transmutation, c'est-à-dire où prédomine la reproduction conforme, et les cas où nous sommes portés à parler de « reconnaissance », d'« interprétation », voire de nouveauté. C'est cette généralité que Whitehead avait désignée lorsqu'il avait, dans *Science and the Modern World*, distingué entre occasions « physiques » et occasions « mentales ». Dans *Process and Reality* toute occasion a officiellement reçu un pôle mental, et la généralité doit être reformulée. Mais il faut pouvoir dire la différence que portent à sa valeur la plus extrême l'électron et le physicien pensant à l'électron.

L'organisme de rang inférieur est simplement la somme des formes d'énergie qui fluent en lui dans toute la multiplicité de leurs détails. Il reçoit et il transmet mais il n'est pas capable de la simplification productrice d'un système intelligible. (PR, 254)

La proposition va donc désormais être liée à la question de l'abstraction en tant que telle, une abstraction qui n'est pas d'abord cognitive, pas d'abord langagière, puisqu'elle désigne déjà le « ce que » de la perception, c'est-à-dire également la signification associée à la référence symbolique. Selon Leibniz, il est préférable d'écouter Socrate dire pourquoi il boit la ciguë, plutôt que de décrire dans tous leurs détails l'ensemble des mouvements corporels, musculaires, physiologiques qui ramèneraient (idéalement) son geste, de la coupe aux lèvres, à une résultante de « causes physiques ». Pour Whitehead, même convenablement décrit, le geste de Socrate ne se laisserait pas analyser en causes de ce type. Mais le contraste leibnizien n'en devient que plus riche : de toute façon, pouvoir écouter les raisons de Socrate constitue une très heureuse simplification et toute simplification, fortunée ou infortunée, a une raison. Cette raison renvoie à l'ingression d'un objet éternel dans un sentir sur un mode associé à un « comment » sélectif et partial, faisant abstraction de ce qui ne lui importe pas.

Avec les propositions, les objets éternels vont donc intervenir sur un mode nouveau, mais toujours parfaitement distinct de celui qu'ils ont été soupçonnés de tenir comme idées platoniciennes déguisées. Leur ingression va être synonyme de nouveauté, d'originalité, et non plus, comme les sensa, de conformité. La transmutation, qui conditionne la perception, signale un mode nouveau d'ingression pour un objet éternel déjà réalisé par les sentirs transmutés, mais elle ne peut donner sens au fait que « ce qui est transmuté » soit doté en tant que tel d'une signification, au plus simple « être là-bas ». Et le prédateur

soudain perçu n'est pas une simple composition contrastée de taches colorées, là-bas. Le « nexus » coloré, coexistant avec les autres composants de mon monde sur le mode indifférent propre à l'immédiateté présentationnelle, s'est mué soudain en témoignage pour leur condition active, c'est un tigre ! *Concept of Nature* ne pouvait que souligner l'importance des conditions actives, l'attention qui convient au rôle qu'elles jouent, car aller plus loin aurait requis de mettre en cause l'esprit qui était l'ultime. Mais la soudaine attention à ce qui conditionne activement ce contraste coloré traduit ici le fait que l'objet éternel qui fait ingestion avec une proposition est nouveau par rapport aux sentirs physiques qui seront dès lors définis comme les « sujets de la proposition ».

En fait, lorsque Whitehead introduira les propositions à titre d'existants, son premier problème sera de les distinguer des objets éternels. En effet, chaque fois qu'il avait évoqué un cas concret requérant les objets éternels, c'est à une expérience dont un sentir propositionnel est ingrédient qu'il s'était référé. « Ceci est un cercle. » Le contraste majeur défini par Whitehead entre objets éternels et propositions est que, alors que les objets éternels ne disent rien à propos de leurs ingestions, les propositions

[...] sont les histoires qui, peut-être, pourraient être dites à propos d'actualisations particulières. (PR, 256)

Les objets éternels sont des potentiels « purs », c'est-à-dire sans référence particulière à aucune actualisation, aucune époque. C'est pourquoi les sentirs conceptuels appartiennent à toute concrescence. Ils sont notamment requis afin que puissent dériver des sentirs physiques les sentirs de « comment » ce qui a été senti l'a été. Ce qui signifie, corrélativement, qu'ils ne communiquent comme tels avec aucune expérience particulière, consciente ou non. Nous n'avons jamais l'expérience d'un objet éternel en tant que tel car toute expérience est toujours « telle ou telle » expérience, alors que l'objet éternel renvoie au « quelconque » (*any*).

En revanche, toute proposition est « impure », requérant l'époque cosmique où existent les sujets des histoires qui « pourraient être dites ». La couleur bleue requiert, à tout le moins, des organes visuels. Même une vérité arithmétique comme « un plus un égale deux » a partie liée avec une époque cosmique, précise Whitehead, une époque où existent des sociétés assez durables pour que prenne sens la notion de deux êtres existant « en même temps ».

Il n'y a pas de difficulté à imaginer un monde – c'est-à-dire une époque cosmique – où l'arithmétique serait un thème intéressant et

imaginatif pour les rêveurs, mais inutile pour les esprits pratiques absorbés par les affaires de la vie. En fait, il semble que nous ayons échappé de peu à cet état de choses. Car parmi les occasions actuelles situées dans les tumultes de ce qu'on appelle l'« espace vide », à l'écart des objets endurants qui en viennent à former les corps matériels endurants, il est tout à fait probable que la contemplation de l'arithmétique n'attirerait pas l'attention vers des relations très importantes entre les choses. Bien sûr appartient à la pure spéculation le fait qu'une entité actuelle se produisant dans un tel environnement de réalisations coordonnées de manière labile puisse réaliser l'intrication de constitution requise par les opérations mentales conscientes. (PR, 199)

Aucun physicien n'arrivera en effet à imaginer que les « particules virtuelles », qui ne confèrent aucune importance aux relations arithmétiques, puissent en tant que telles être mobilisées et participer à une société capable de donner sens à des histoires qui « pourraient être dites ».

Whitehead définit un deuxième contraste important entre objet éternel et proposition, ou plus précisément un contraste qui donne son importance au « peut-être » figurant dans le premier contraste, histoires qui peut-être pourraient être dites... À la différence des objets éternels, qui ne peuvent être dits ni vrais ni faux, il appartient à la définition de la proposition de devoir, pour toute entité, être « vraie » ou « fausse ».

Il est crucial de souligner que la proposition en elle-même ne peut, pas plus que les objets éternels, être dite vraie ou fausse : elle est en elle-même indéterminée quant à la manière dont elle sera accueillie. En tant qu'appât, « ce qui pourrait » être dit, ou senti, à propos d'entités actuelles, elle pose une question. C'est la décision quant au fait que la proposition sera ou non accueillie dans la satisfaction, que le sentir propositionnel en sera ou non ingrédient, qui détermine la « vérité » de la proposition. Quel rôle le sentir propositionnel jouera, quelle signification lui sera associée, dépend de la satisfaction.

Bien évidemment, la vérité d'une proposition n'a rien à voir avec la logique. La vérité logique appartient à la conscience et nous ne pouvons avoir conscience des ingrédients de nos satisfactions. Cette vérité ne désigne pas non plus la question de l'« attention à la vérité ». Une proposition, vraie parce que son sentir est ingrédient d'une expérience, peut néanmoins être accueillie sur le mode de la dérision : « mais non, idiote, on est en Afrique, ce n'est pas un tigre, c'est un zèbre ». La négation implique aussi bien l'accueil du sentir

propositionnel que l'affirmation. L'accueil signifie seulement que les entités désignées par la proposition en tant que ses sujets prennent effectivement dans un sentir ingrédient de la satisfaction le rôle que la proposition leur assigne. Elles sont effectivement « capturées » par leur rôle propositionnel. Mais le rôle que jouera le sentir dans la satisfaction n'est pas lui-même déterminé.

La réalisation primaire d'une proposition dans une entité actuelle n'a pas pour mode le jugement mais l'accueil. Une proposition est accueillie lorsqu'elle est admise dans le sentir: L'horreur, le soulagement, le but sont les sentirs primaires impliquant l'accueil d'une proposition. (PR, 188)

La vérité du sentir propositionnel correspond donc à peu près au sens du terme « vrai » que William James associait à l'expérience pure : il s'agit d'une adhésion. Mais les « sentirs primaires » qui participeront à sa signification séparent l'« adhésion » en question de toute connotation psychologique. On adhère dès lors que ce qui est proposé « fait sens », indépendamment de la signification qui lui sera conférée. Le pigeon qui apprend à taper du bec sur une forme circulaire pour être nourri « accueille » sans doute une proposition sur le mode du but. Avec les propositions, Whitehead a donc les moyens d'affirmer le caractère inadéquat de toute description qui mettrait la perception sous le signe de la neutralité. Toute perception « objective » concrète suppose certes qu'un sentir propositionnel a été accueilli, que la proposition est « vraie », mais l'accueil d'une proposition en fait un « *lure* » pour d'autres sentirs, elle « fait sentir », et ce sur un mode déterminé.

Horreur, soulagement et but impliquent tous la « vie corporelle », la causalité efficace associée au corps. Faisons-nous injustice au papillon, ou au contraire faisons-nous justice à sa différence, si, lui refusant la perception, nous lui refusons but, soulagement ou horreur ? Et qu'en est-il de l'œil qui cligne lorsque luit l'éclair ? Cette hésitation que la philosophie spéculative peut expliciter, mais non, bien évidemment, trancher, interviendra chaque fois que, à la différence de l'électron ou de la pierre qui tombe, un être exhibe une partialité qui semble devoir être associée à une expérience accueillant une proposition, mais que nous sommes dépourvus de tout accès imaginatif quant à cette expérience. Ce qui caractérise en propre la détection est « je n'arrive pas à imaginer ». Je peux certes évoquer l'incoercible nausée, mais c'est précisément le contraire d'une image.

Pas plus que le sentir conceptuel, le sentir propositionnel n'est cependant spécifiquement allié à ce que nous pouvons imaginer. La

proposition a en revanche partie liée avec ce que Whitehead appelle « originalité ». Son sentir est en effet capture d'une relation particulière entre les entités senties, et plus précisément capture de ces entités en tant qu'articulées par une relation particulière.

Dans la proposition, l'objet éternel est restreint, par rapport à ses possibilités de déterminant au sein d'un nexus, à de tels sujets logiques [...]. Cet objet éternel est la « structuration prédicative » de la proposition [...]. Ainsi le sentir physique désigne les sujets logiques et fournit à chacun la définition individuelle nécessaire à l'assignation de son statut hypothétique dans la structuration prédicative. Le sentir conceptuel fournit la structuration prédicative. (PR, 257-258)

Comme tout sentir, le sentir propositionnel est issu d'une intégration entre sentirs conceptuels et sentirs physiques, mais sentirs conceptuels et sentirs physiques sont, dans ce cas, articulés sur un mode nouveau, que l'on pourrait associer à une « mobilisation ». La question n'est plus seulement « comment » sentir, elle porte aussi sur « ce qui » est senti. La proposition signifie que la portée du « comment » dont l'ingression d'un objet éternel est détermination désigne des « sujets logiques » particuliers. Le sentir propositionnel élimine du sentir physique tout ce qui excède le rôle de sujet logique que les entités senties sont appelées à jouer. Quitte, bien sûr, à ce que ce qui est éliminé fasse l'objet d'autres sentirs, ce qui peut créer le contraste dramatique selon lequel « le mot est le meurtre de la chose ».

Dans une proposition, les sujets logiques sont donc réduits au statut de nourriture pour une possibilité. Leur rôle réel dans l'actualisation est éliminé par abstraction ; ils ne sont plus facteurs du fait autrement que comme physiquement désignés. Chaque sujet logique devient un « cela » nu parmi les actualisations, doté de sa pertinence hypothétique assignée pour le prédicat. (PR, 258)

La difficulté que suscitait, dans *Science and the Modern World*, la question de savoir si les objets éternels ne seraient pas au fond « ce qui » est préhendé, transformant l'actualisation en une forme de ratification de la situation idéale, est donc résolue. La situation idéale limitée qui fut associée par Whitehead à l'expérience « mentale » n'est rien d'autre que la structuration prédicative, et elle ne doit pas être limitée, elle est limitée. Les modes d'expérience qui donnent la primauté à l'abstraction des relations (par exemple celle de l'immédiateté présentationnelle) correspondent très précisément au fonctionnement d'un sentir propositionnel. Ce qui est senti est littéralement mis au service de la structuration prédicative, n'est plus

senti que comme ce que cette structuration indique en tant que ses termes. La proposition est la vectrice de l'abstraction.

Lorsque le cri « un tigre ! » marque l'accueil horrifié d'une nouvelle proposition dans l'expérience perceptive, les contrastes délicats entre couleurs sont éliminés, la tache colorée n'est plus qu'un sujet logique. Mais, bien sûr, la possibilité d'un tel sujet logique appartient à l'époque où, sur terre, sont venus à l'existence des animaux dotés de perception. Sans quoi, la proposition n'aurait, littéralement, « pas de sens ». Lorsque Jean le Baptiste proposa que Dieu puisse transformer jusqu'aux pierres elles-mêmes en enfants d'Abraham, les pierres que désignait sans doute le prophète ne frémirent pas d'espoir, leur endurance de pierres ne fut pas troublée, car les sujets logiques à propos desquels se pose le problème de l'appartenance au peuple de Dieu ne sont pas inclus dans leur expérience. L'énoncé du prophète n'a, pour elles, aucun sens. Son efficace est restreinte à ceux qui pourraient se raconter à leur propre propos : « en suis-je ? », « suis-je, ou pourrais-je devenir, sujet de l'élection ? » De fait, le geste même qui désigne les pierres les exclut. Elles sont sujets logiques de la proposition en un sens où elles sont dépouillées de tout ce qui fait d'elle des pierres. « Même des pierres ! » : aucun des traits qui caractérisent le peuple élu comme sujet logique de la proposition d'alliance ne fait plus garantie, sauf peut-être l'endurance.

Bien évidemment, de nouvelles propositions viennent à l'existence avec l'avancée créative du monde. Car chaque proposition implique ses sujets logiques et ne peut être la proposition qu'elle est si ces sujets logiques ne sont pas les entités actuelles qu'elles sont. Aucune entité actuelle ne peut donc sentir une proposition si son monde actuel n'inclut pas les sujets logiques de cette proposition. La proposition « César a franchi le Rubicon » n'a pu être sentie par Hannibal en aucune occasion de son existence sur terre. Hannibal a pu sentir des propositions offrant certaines analogies avec cette proposition, mais pas cette proposition. (PR, 259)

Autant parler à une pierre ! Exclamation désespérée du professeur de mathématiques lorsque son élève ne produit pas le « j'ai compris » qui signale le sentir propositionnel requis par les définitions mathématiques, alors même que celles-ci se présentent comme pleinement explicites. Le langage mathématique, de par le contraste spectaculaire entre son intelligibilité lorsque les sujets logiques d'une proposition appartiennent à l'expérience de celui qui entend un énoncé et la perplexité radicale de celui pour qui « cela n'a aucun sens », exhibe de manière forte la relation entre les propositions et l'avance

créatrice du monde. Mais on peut dire, de manière plus générale, que c'est le propre de tout langage que de donner leur plein déploiement aux propositions, non pas en tant qu'elles auraient elles-mêmes le pouvoir de causer au sens du principe ontologique, mais en tant que leur accueil fait sentir, fait penser, fait parler, bref devient, sur les modes les plus divers, ingrédient des expériences qui lui succéderont.

Ce que nous appelons « mémoire » ou « image » sont, bien entendu saturées de propositions. Lors de ses multiples expéditions dans de multiples contrées, César eut l'occasion de franchir maintes rivières, mais nous nous souvenons que « César a franchi le Rubicon », et si nous nous en souvenons, c'est que lui-même et ses soldats, alors qu'ils traversaient en armes cette rivière (que nulle armée romaine ne pouvait franchir sous peine d'être déclarée hors la loi), savaient qu'ils franchissaient « le Rubicon » : non une simple rivière mais une frontière-image les faisant basculer vers un avenir imprévisible. C'est pourquoi le Rubicon était « ayant été traversé », pour tous les soldats, dès le premier pas du cheval de César. Quant à l'aventure physique de la rencontre avec l'eau froide de la rivière, elle n'appartient pas à l'image propositionnelle, sauf peut-être dans l'expérience personnelle de celui qui évoquerait l'épisode sous le signe, par exemple, du contraste entre la grandeur du moment et la particularité de la sensation.

Un des anciens soldats de César peut plus tard s'être assis au bord de la rivière et avoir médité sur l'assassinat de César, et sur la traversée par César de cette petite rivière coulant tranquillement sous ses yeux. Ce serait une proposition différente de celle que je suis en train de considérer. Rien ne peut mieux illustrer l'ambiguïté désespérante du langage puisque les deux propositions correspondent à la même phrase verbale. Il y a encore une troisième proposition : un voyageur moderne, assis sur la rive du Rubicon et méditant sur ses perceptions directes des occasions actuelles, peut situer, par spécifications spatio-temporelles relativement à lui-même, un événement dont, par inférence et conjecture, il pense qu'il a inclus une portion de l'histoire passée du Rubicon telle que cette rivière lui est directement connue [...]. Et puis, il y a la proposition qui peut avoir existé dans l'esprit de quelqu'un dans la foule qui écouta le discours d'Antoine [NB, annonçant l'événement], quelqu'un qui aurait vu César, mais pas le Rubicon. (PR, 196)

Chaque proposition, bien sûr, est abstraite, même celle qui inclut à titre de sujet logique un « César » que le soldat assis au bord de la rivière aurait bien connu, même celle qui fait penser à César

lui-même : « moi, César, j'ai franchi le Rubicon », alors que son cheval a à peine commencé son mouvement. Mais l'abstraction n'explique rien. Au contraire, c'est le régime d'existence de la proposition, le sentir dont elle fait l'objet et le rôle que jouera ce sentir dans l'expérience qui décident de l'abstraction et de son rôle, jusqu'au simple énoncé descriptif qui peut surnager dans la mémoire scolaire : « César, c'est le gars qui a franchi le Rubicon... » L'énoncé est-il encore un appât pour le sentir ? La question est devenue indécidable, au sens où l'efficace de la proposition, ce à quoi elle engage, n'implique désormais pas plus le risque pris par César, que « la lune est un morceau de fromage blanc » n'implique une époque où lune et fromage blanc auraient été disponibles en tant que nourriture pour une proposition qui les désigne et les articule. Abstractions mortes du savoir scolaire ou des « cas » de la philosophie analytique.

Avec le langage, l'efficace propositionnelle, « César a traversé le Rubicon ! L'époque bascule, rien ne sera plus comme avant ! », s'affirme aussi bien que la routine redondante. Mais le langage fait bien plus qu'« exprimer » une époque, c'est-à-dire une société et les sujets logiques qui font partie d'une expérience en tant que sociale. Il est lui-même opérateur de changements d'époque, et cela à toute échelle. Telle est, finalement, la raison pour laquelle, recevant le langage nous devîmes des âmes. Et ce que nous appelons des « âmes » doit dès lors désigner les époques multiples qui s'enchevêtront dans une personne humaine. L'âme n'a pas d'autre identité que les efficaces propositionnelles auxquelles sont vulnérables les innombrables habitudes de l'expérience humaine. Mais tant cette multitude que la vulnérabilité elle-même ne désignent pas « le langage » mais chaque langue, ce qui fait sens pour chaque langue, ce que souvent une autre langue est bien incapable de traduire.

L'enseignant en mathématiques doit avoir confiance dans « le langage mathématique » en tant que traductible dans toutes les langues. C'est pourquoi il s'acharne, espérant que son énoncé, dans une de ses versions particulières, ou alors l'effet de la succession contrastée de ces versions, suscitera un changement d'époque pour l'élève, l'admission corrélative des sujets logiques et du sentir propositionnel, « c'est cela que tu voulais dire ! ». Quant à Jean le Baptiste, il spéculait sur l'efficace propositionnelle de son geste furieux et si parlant : « Même les pierres ! ». Ce geste presupposait une époque, à savoir des auditeurs dont la langue suppose la possibilité d'accueillir la proposition qui faisait d'eux les sujets logiques de l'alliance. Car c'est ce qui les rendrait vulnérables à l'efficace propositionnelle

de la modification proposée, de l'inclusion de nouveaux sujets logiques dans la proposition « alliance », de l'inclusion de n'importe qui ! Et tous ceux qui ont « entendu » l'exclamation prophétique ont adhéré, ont été infectés, même si certains ont ensuite réfuté l'énoncé, ont haussé les épaules, ont oublié. La proposition est indifférente à ses conséquences, elle ne dit pas comment elle doit être sentie, et tout accueil ne signifie pas un changement d'époque. Néanmoins le fait que le prophète lui-même ait pu proférer le terrible énoncé est inséparable de la vocation qu'il lui prêtait, et qui suppose que, partageant la même langue que ses auditeurs, il s'adressait à leur « âme ». Il entendait faire basculer une époque, infecter d'une alternative jusque-là inconcevable l'expérience de la proposition qui fait du peuple juif le sujet de l'alliance.

Dans *Science and the Modern World*, Whitehead avait fait de ce qu'il appelait « réalisation abrupte » la source de l'erreur, de la vérité, de l'art, de l'éthique et de la religion. Et dans *Process and Reality* il reprend explicitement ce passage alors qu'il dit l'importance des propositions (PR, 189). Lorsque Whitehead se cite lui-même, ce n'est pas pour brouiller les pistes, pour créer l'impression d'une unité fausse, mais bien plutôt pour célébrer des retrouvailles. Et cela, non avec lui-même mais avec ce qui l'avait déjà obligé à penser. Il a réussi à « sauver » un énoncé, comme un mathématicien doit sauver, dans le nouveau langage formel qu'il explore, l'ensemble des vérités mathématiques pertinentes déjà acquises. En l'occurrence, les « propositions » permettent donc à Whitehead de récupérer la thèse du « grand refus » pour laquelle, dans *Science and the Modern World*, il avait eu besoin de Dieu.

La réalisation abrupte de *Science and the Modern World* avait été mise sous le signe d'une limitation. À l'importance des propositions « rendues non vraies » par une décision correspondait la nécessité d'une abstraction quant aux enjeux d'une décision. Ce que la décision de César, lorsqu'il traverse le Rubicon, rend « non vrai » doit être limité, sans quoi sa décision serait assimilable au comportement d'un électron, aveugle quant à ce qui le détermine et à ce qu'il détermine. Je l'ai souligné, il est impossible de savoir si Whitehead avait pris la mesure du risque qu'il courait en faisant intervenir Dieu en tant que principe de limitation. Le caractère indécidable de la question illustre d'ailleurs le caractère abrupt de la réalisation : « ce qui te semble une conséquence implicite de ma position, tu peux me le faire reconnaître, certes, et tu peux même me faire reconnaître que "j'aurais dû" le savoir, voire, si tu es d'humeur tortionnaire, que

je le savais en fait ; mais, quoi que je sois amené à admettre par la suite, le fait est que j'avais perçu ma position, ou le problème, ainsi, et pas autrement. » En tout état de cause, le risque est désormais évité. Les propositions rendues « non vraies » par une décision sont significatives dans la mesure où une autre décision aurait pu, socialement, les rendre vraies. César a rendu « non vraies » les propositions qui correspondaient à sa soumission au Sénat ou au caractère répugnant de l'acte qu'il commettait. L'erreur, la vérité, l'art, l'éthique et la religion sont autant d'exemples exhibant l'efficace propositionnelle dans des aventures conscientes marquées par le risque, la possibilité de l'échec, et l'appel explicite au futur.

Lorsque, au XVIII^e siècle, résonna cette proposition nouvelle « tous les hommes sont égaux en droit » (et non plus, tous également enfants de Dieu), c'est le risque pris par rapport aux états de choses sociaux qui était affirmé, et c'est au futur qu'il en était appelé. Ce qui signifie, de manière plus technique, que c'est bien le futur qu'il s'agissait d'infecter. Ceux qui en seraient effectivement infectés pourraient bien en nier l'énoncé, en limiter la portée à certaines circonstances, en négocier les conséquences, en poser le problème. Il reste que, s'ils sont effectivement infectés, s'ils appartiennent à une époque où cette proposition fait sens, l'égalité qui désigne tous les hommes comme ses sujets logiques sera entrée, à titre de contraste, dans leur sentir dès lors que le mot « homme », ou « humain » sera prononcé. Elle sera, en ce sens, « vraie », ou alors « rendue non vraie » de manière significative.

Ici prennent toute leur importance les « cicatrices » (PR, 226-227) laissées par ce que des préhensions négatives ont éliminé : non point, directement, le « rendu non vrai » qui fait partie de l'expérience, mais l'ensemble indéfini de ses implications, de ce dont la décision implique la non-importance. La « tonalité émotionnelle » associée aux cicatrices noue la notion whiteheadienne d'époque avec un historicisme radical : l'aventure des propositions « fait époque », mais la manière dont elle fait époque permet de comprendre que fassent partie de la « même » époque tant ceux qui affirment un énoncé que ceux qui le réfutent, ou que ceux dont la violence traduit qu'ils ne l'ignorent pas simplement. Ils rendent la proposition non vraie.

L'insistance obstinée d'un sentir propositionnel est évidemment neutre quant à la différence entre le bien et le mal. Si la proposition « tous les hommes sont égaux en droit » ouvre de nouvelles possibilités pour le mal de la part de ceux qui la refusent explicitement ou réussissent à l'ignorer, elle en ouvre également pour ceux qui

l'accueillent positivement. Car, lorsqu'un sentir propositionnel a infecté l'expérience, rien n'est plus difficile à imaginer que l'expérience qui ne l'accueille pas. Rien n'est plus facile par exemple que d'oublier la différence entre le langage et les langues multiples, toujours époquales. Révolte de l'enseignant de mathématiques furieux face à son élève « sourd comme une pierre ». Rien n'est plus facile aussi que de « transcender son époque ». Difficulté pour chacun d'entre nous de penser que « les hommes » ne pensent pas tous de la même manière. D'où suit le « tous des racistes qui s'ignorent ! » à l'encontre de ceux qui n'appartiennent pas à notre époque particulière où chaque homme est censé être sujet logique pour une proposition d'égalité. Ceux qui adhèrent peuvent alors devenir « pourceaux », c'est-à-dire transformer l'égalité proposée en vecteur de destruction légitime, jugeant « les autres » en tant que devant, de gré ou de force, être éduqués à l'universel. Rendant « non vraies » (je sais bien mais quand même !) les propositions portant sur le caractère historique de l'égalité entre les hommes, ils sont les proies désignées pour l'astuce du mal.

Nous exigeons [require] de comprendre comment l'unité de l'univers exige sa multiplicité. Nous exigeons de comprendre comment l'infini exige le fini. Nous exigeons de comprendre comment chaque existence immédiatement présente exige son passé, venant avant elle, et exige son futur, un facteur essentiel dans sa propre existence [...]. Et encore, nous exigeons de comprendre comment un simple état de fait refuse d'être privé de sa pertinence pour des potentialités au-delà de sa propre réalisation actuelle. (MT, 83)

L'efficace propositionnelle est évidemment requise par la philosophie spéculative, dont la spéulation porte explicitement sur la possibilité des « bonds de l'imagination » sans lesquels ses énoncés n'auraient aucun sens. Tout énoncé, bien sûr, est saturé d'abstractions, et toute abstraction, bien sûr, fonctionne comme « appât pour le sentir », exigeant, pour prendre sens, un accueil qu'elle n'explique pas. Mais la singularité des abstractions spéculatives est d'exhiber cette exigence. Les « abstractions sociales » traduisent des références symboliques relativement stables, et se proposent le plus souvent comme désignant un état de choses ou comme découlant d'une évidence consensuelle. L'énoncé prophétique de Jean le Baptiste spéule sur un changement d'époque mais il a bien garde de l'annoncer, sans quoi cet énoncé serait accueilli à la manière d'un mot d'esprit, d'une « pure spéulation ». Les abstractions spéculatives, quant à elles, misent sur les interstices de nos abstractions sociales,

non pour les disqualifier mais pour que rôde le « sentir » en tant que tel des mots d'ordre qui nous donnent l'impression de savoir ce que nous énonçons. Et qui peuvent même, le cas échéant, nous infecter au point que nous puissions lire sans rire que c'est l'association séquentielle entre l'éclair et le clignement des yeux qui nous fait conclure que l'éclair cause le clignement.

Avec ces existants que sont les propositions, Whitehead s'est donc donné les moyens que la philosophie spéculative rende compte de ce que requiert l'efficace à laquelle elle prétend. Véritable « machine » à suggérer des sentirs propositionnels inédits, elle est « époquale », bien sûr, puisque l'efficace propositionnelle qu'elle vise désigne les abstractions sociales d'une langue qui, sur des modes multiples, a stabilisé la bifurcation de la nature. Ses effets sur des lecteurs différents, non infectés par ces abstractions, sont imprévisibles. Mais on peut en parler comme d'un langage, au même titre que les langages mathématiques ou physico-mathématiques, parce que, comme eux, elle exhibe l'abstraction : machines langagières abstraites faisant passer au minimum la dimension routinière des énoncés verbaux, la redondance par rapport aux états de choses perçus, et déployant au maximum l'efficace propositionnelle.

Mais les propositions ouvrent d'autres questions encore. Elles peuvent notamment entraîner un nouveau vol de l'expérience vers l'« ordre de la nature », devenu « cosmos », et ouvrir quelques hypothèses à propos de l'« appât pour le sentir » que constitue « Dieu » pour chaque entité.

Que les propositions puissent jouer tant de rôles dans tant de questions manifeste bien que leur accueil, ce que Whitehead appelle leur « vérité », est neutre quant à leur signification. C'est le rôle joué dans la satisfaction par ce sentir qui n'est pas neutre, qui n'est jamais neutre. Le sens est neutre, mais il appelle une signification qui ne l'est jamais. Un sentir propositionnel est donc, un peu comme le sentir conceptuel de ces objets éternels appelés « *sensa* », éminemment disponible pour les expériences les plus disparates. À la différence d'un *sensum*, une proposition est toujours relative à une époque, mais, cette époque étant donnée, elle peut être engagée dans les aventures les plus diversifiées, ou plus précisément les plus divergentes.

Une autre manière de parler de « ce qui a du sens » est de dire : « c'est pertinent ». Et la pertinence est toujours ce que Whitehead a associé à Dieu. L'intervention divine – la réponse à la question « qu'y a-t-il de mieux pour cette impasse ? » – n'en est certes pas clarifiée pour autant, mais le concept de proposition crée d'ores et

déjà la distance nécessaire entre envisager et actualiser. Si la réponse de Dieu est propositionnelle, elle est indéterminée quant à la manière dont elle sera « accueillie » par la satisfaction finale, voire même si, en fin de compte, elle sera accueillie. Et cette indétermination est définitionnelle : si c'est une proposition divine qui initie la visée subjective d'une concrècence, Dieu ne précède pas l'actualisation, n'en détient pas la conception idéale, et ne la jugera donc pas à l'aune de cette conception. Le terme « pertinent » prend ici sa valeur pleinement conjecturale et limitée, ce grâce à quoi l'occasion est bien une « occasion », un moment singulier, et non un simple aspect du monde tel qu'il serait envisagé par Dieu. Peut maintenant être entendu ce que Whitehead affirmait, sans pouvoir tout à fait le fonder, dans *Science and the Modern World* : seule l'actualisation est valeur.

Quant à l'efficace propre aux propositions pour ce que Whitehead appelle « cosmos » ou « avance créative de la nature », *Process and Reality* reste muet à ce sujet. Whitehead n'a même pas jugé bon de revenir sur l'ensemble des textes rédigés à propos de la perception avant qu'il ait élaboré le concept de sentir propositionnel. Comme le remarque Lewis Ford, Whitehead se préoccupait beaucoup plus des défis suscités par les difficultés de ses théories que de l'explication de ce qui ne lui semblait plus poser de problème.

Je vais donc tenter, avant de me tourner finalement vers Dieu, d'expliquer certaines perspectives « cosmiques » ouvertes par les propositions, et ce, en utilisant surtout *Modes of Thought* (1938), le dernier livre de Whitehead. Dans ce livre, il n'est plus question ni d'objets éternels ni de propositions. Non pas que Whitehead ait (encore une fois) changé de position : il s'agit bien plutôt cette fois de la liberté de celui qui peut, désormais, s'adresser à des questions concrètes, c'est-à-dire, par définition, « sociologiques », portant sur des sociétés et impliquant des traditions de pensée. Alors que les objets éternels et les propositions appartiennent à la métaphysique des occasions actuelles, nos modes de pensée, quant à eux, mettent en scène des aventures imaginatives axées sur ce qui nous importe. Mais la pénombre des propositions métaphysiques va se faire sentir dans la manière dont, une dernière fois, la question de la bifurcation de la nature sera reprise : *Modes of Thought* est la plus poétique des œuvres de Whitehead. Il ne s'agit plus de résister ou d'affirmer, mais de célébrer ce que la métaphysique a permis de construire, le fait que « rien ne s'explique naturellement ».

Modes d'existence, modes de pensée

L'importance est d'abord moniste dans sa référence à l'univers. L'importance, limitée à une occasion individuelle finie, cesse d'être importante. D'une manière ou d'une manière ou d'une autre, l'importance est dérivée de l'immanence de l'infini dans le fini.

Mais l'expression est fondée sur l'occasion actuelle. C'est l'activité de la finitude se faisant sentir elle-même dans son environnement. Elle a donc son origine dans le fini, et elle représente l'immanence du fini au sein de la multitude de ses camarades au-delà d'elle-même. Les deux ensemble, importance et expression, témoignent à la fois de l'aspect moniste de l'univers et de son caractère pluraliste. L'importance passe du monde comme un au monde comme multiples, alors que l'expression est le don du monde comme multiples au monde comme un. (MT, 20)

« Expression », dans *Modes of Thought*, requiert activement les deux sens que nous pouvons lui donner et qui désignent la satisfaction subjective en tant que décision finie, ainsi et pas autrement, et en tant que décision pour un futur plutôt qu'un autre, ce qui se fera sentir, ce qui, d'une manière ou d'une autre, devra être pris en compte. Elle ne désigne donc en aucune manière l'idée leibnizienne selon laquelle un sujet exprime « le » monde, au sens d'en être le reflet, déductible selon un certain point de vue. L'expression n'est pas celle de l'unité d'un monde par un sujet, c'est la satisfaction subjective elle-même qui est expression, et son exprimé, son monde actuel, jamais deux fois le même, n'existe pas en dehors de cette expression. Chaque expression est divergence ajoutée, sélective, fabriquant sa propre perspective. C'est pourquoi l'expression est « don du monde comme multiples ».

Si l'expression renvoie à la créativité, aux multiples devenant un et s'augmentant de un, l'importance, elle, renvoie au fait cosmologique. L'importance fait la différence entre le monde à la fois statique et désordonné que serait un chaos d'expressions individuelles sans conséquences particulières, et un cosmos, corrélat du « faire

confiance » qui exige que l'expérience « compte », c'est-à-dire compte au-delà d'elle-même. Les conséquences du « un » s'ajoutant aux multiples ne sont pas toujours semblables à celles d'une ride affectant de manière purement transitoire la surface de l'océan. Sans quoi seraient illusoires du point de vue de leur portée, de leur efficace pour autre chose qu'elles-mêmes, nos expériences où le monde « devient un », lorsque se créent, par exemple, de nouveaux rapports de pertinence, des possibilités de risques inédits, des modes de cohérence originaux.

La pleine solennité du monde provient de l'expérience de l'accomplissement positif dans le fini, combinée avec l'expérience de modes d'infini s'étendant au-delà de chaque fait fini. Cet infini est requis par chaque fait, afin qu'il exprime sa pertinence nécessaire au-delà de ses propres limitations. Il exprime une perspective de l'univers. L'importance provient de cette fusion du fini et de l'infini. Le cri « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » exprime la trivialité de ce qui est simplement fini. Le songe mystique, sans efficace, exprime la vacuité de ce qui est simplement infini. (MT, 78-79)

« La pleine solennité du monde » constitue un écho lointain de l'appréciation esthétique qui, dans *Science and the Modern World*, nouait pensée de l'organisme et jouissance des « valeurs vivantes ». Ce qui était alors valeur est devenu « importance », mais il ne s'agit plus seulement de penser un ordre de la nature. Il s'agit de célébrer le cosmos, d'expérimenter les modes de pensée, les modes de savoir qui confèrent leur pleine solennité tant à ce que nous savons qu'à ce que signifie ce que nous savons.

Tout savoir est bien entendu de type propositionnel, impliquant l'abstraction de « sujets logiques ». Il existe cependant quelques distinctions très intéressantes entre modes de savoir, y compris à l'intérieur des savoirs scientifiques qui ambitionnent la convergence entre description et explication que réalise une fonction, faisant correspondre à chacun des termes qu'elle désigne un rôle logique bien défini par son articulation aux autres termes.

Pourquoi, par exemple, les biologistes, contrairement aux physiciens, doutent-ils si rarement de la « réalité » des sujets logiques de leurs descriptions ? Ils ont pourtant, comme les physiciens, affaire non à des individus mais à ce que, en cas de succès, ils pourront décrire en termes de fonction, c'est-à-dire de rôles articulés les uns aux autres.

Les lois de la nature sont des effets moyens des grands nombres, effets qui règnent de manière impersonnelle. Alors qu'il n'y a rien

de moyen en ce qui concerne l'expression. Elle est essentiellement individuelle. Dans la mesure où la moyenne domine, l'expression disparaît. (MT, 21)

La continuité sociale endurante que le physicien décrit par une fonction requiert et traduit le caractère « impartial » dominant des modes de prise en compte appelés « interaction », ce que la fonction physico-mathématique traduit en termes d'articulations de variables bien définies. Le haut fait que constitue la production d'une fonction physico-mathématique est donc radicalement asymétrique. La créativité technico-conceptuelle de ceux qui la formulent implique la partialité la plus extrême, l'importance la plus extrême accordée à la lutte contre toute possibilité de confondre énoncé scientifique et « opinion ». Mais l'énoncé, quant à lui, explicite la manière dont des sociétés se reproduisent en respectant une conformité moyenne que nous baptisons « lois » ou « régularité » : la divergence que constitue toujours une expression individuelle n'a dans ce cas aucune importance. Corrélativement, la « réalité » de ce que la physique baptise « propriété individuelle » (des électrons, atomes, molécules se maintenant conformes à eux-mêmes) peut toujours être mise en doute, identifiée à l'articulation fonctionnelle des relations expérimentales, relative donc aux questions posées par l'expérimentateur.

En revanche, une société vivante doit être approchée en termes de questions qui explicitent son caractère partial : ce qui est, pour elle, nourriture ou poison, ce qui lui permettra de se reproduire, ce qui lui donnera la possibilité de survivre, ce qui la tuera. En d'autres termes, l'articulation fonctionnelle, en biologie, a pour répondant une société caractérisée en termes non de conformité mais de choix sélectifs extrêmement partiaux, précis, variés et inattendus quant à ce qui compte et ne compte pas, quant à ce qui est pertinent et à ce qui peut être négligé. Quant à ce qui importe. Le biologiste ne peut confondre les choix auxquels il a affaire avec une traduction de ses propres questions, une réponse à ses propres exigences. Il n'est, pour reprendre la célèbre formule de Heisenberg, ni acteur ni spectateur mais « enquêteur » : d'une manière ou d'une autre, la « fonction biologique » se rapporte à des êtres pour qui comptent les rôles logiques qu'elle explicite.

Il ne s'agit plus, ici, de « justifier la vie » d'un point de vue cosmologique, mais de la célébrer. Le contraste entre vie et non-vie ne désigne certes pas l'époque cosmique où surgit la question de l'importance. Ce contraste désigne d'abord nos modes de pensée, la pleine solennité de la différence entre ceux de nos modes de des-

cription qui supposent et confirment la possibilité de négliger la pertinence de l'expression individuelle, et ceux qui doivent la reconnaître sous les espèces de la partialité. « La vie est vol », toute société vivante implique la création d'une manière d'endurer dont l'importance se paie d'une différenciation active entre ce dont son maintien a besoin et ce qui le menace. Alors que rien dans la description du cuivre ne fait allusion au fait que sa rencontre avec l'acide sulfurique aura pour conséquence une catastrophe sociale pour les molécules de cuivre, la moindre cellule, ou la moindre bactérie, exhibe le caractère partial de ses rapports avec telle ou telle autre société, proie ou poison, dans son environnement. Alors que la fonction physicomathématique se rapporte à un monde homogène, où l'environnement d'une société est décrit par les mêmes variables que celles qui décrivent son propre comportement social, l'histoire de la vie raconte la création d'articulations multiples, sélectives et innovantes qui fait de la fonction un enjeu.

C'est d'abord vers *Religion in the Making* que je vais me tourner pour trouver chez Whitehead les termes de cette célébration, car c'est là que le terme « expression », associé à une référence assez inattendue mais que j'ai décidé de prendre au sérieux, apparaît pour la première fois avec des résonances proprement cosmiques.

L'expression est le seul et unique sacrement fondamental. C'est le signe extérieur et visible d'une grâce interne et spirituelle [...]. Il se produit une communauté d'intuition en raison du sacrement de l'expression proférée par l'un et reçue par l'autre.

Le signe expressif est plus qu'un signe interprétable. Il est créatif. Il suscite l'intuition qui l'interprète. Il ne peut rien susciter s'il n'y a rien. Une note sur un diapason peut susciter une réponse de la part d'un piano. Mais le piano contient déjà une corde au diapason de cette note. De même le signe expressif suscite une intuition existante qui, sans lui, n'émergerait pas dans sa distinction individuelle. En termes théologiques, le signe fonctionne ex opere operato, mais seulement à la condition que celui qui reçoit soit patient au regard de l'action créative. (RM, 131-133)

Dans *Religion in the Making*, l'accent était mis sur l'expérience humaine, et le signe expressif implique assez clairement l'« intuition humaine » telle que peuvent l'exhiber la profération et la réception d'une grimace, d'un geste, d'un mot, d'un son. Ce signe renvoie donc à ce que Whitehead appelle le « symbolique ». Et pourtant les fragments cités peuvent également décrire ce que, dans *Modes of Thought*, Whitehead a décidé de nommer « expression », la manière

dont chaque actualisation « profère » sa divergence, qui devra être prise en compte, qui contribuera à susciter ce qui héritera d'elle. Mais, dans ce cas, le seul et unique sacrement fondamental désignerait la créativité en tant que n'importe quelle concrescence en témoigne. Chaque sentir initial est bel et bien en effet « signe expressif », suscitant le processus créatif qui le fera advenir comme sentir du sujet.

Prendre au sérieux la référence au sacrement associée par Whitehead à ce qu'il nomme désormais « expression » ne signifie pas du tout conférer un privilège quelconque à la conception du surnaturel associée à la religion catholique. Les sacrements sont intéressants en ce qu'ils désignent, dans la doctrine catholique, la question d'une intervention reproductive du surnaturel au sein de la nature. Une telle question implique un « mode de pensée » habité par le contraste entre ce type d'intervention et une nature définie par ses régularités propres, par ce dont sont capables les entités « naturelles ». Les sacrements permettent en ce sens de poser la question de ce que nous appelons « régularité ». D'autre part, l'efficace du sacrement chez les catholiques est dite « objective ». Le sacrement doit produire effectivement ce qu'il signifie, sa signification ne peut se laisser réduire à une « qualité secondaire ». Le contraste est donc irréductible à une forme d'efficacité symbolique, comme on dit aujourd'hui, témoignant seulement de la subjectivité humaine. Les sacrements exigent un « réalisme » qui est précisément celui auquel Whitehead souscrit lorsque, encore et toujours, il souligne que tout sentir est sentir d'un objet, que les objets sont ce qui doit être senti. Et c'est d'ailleurs pour marquer la même distance à ce qui, dans le terme « efficacité symbolique », se propose comme interprétation centrée sur l'humain que j'ai choisi de parler d'« efficace propositionnelle », c'est-à-dire de recourir à un terme suscitant un « bond de l'imagination » du côté des « mystères de la foi » plutôt que de risquer la proximité avec les réponses des ethnologues. Parler d'efficace, c'est tenter de susciter l'« intuition » de la créativité qui est l'ultime, et qui renvoie toute régularité interprétable à une « conformité par défaut d'originalité ».

La manière dont, prolongeant Whitehead, je reprends et généralise la notion de sacrement transforme bien évidemment le sens des contrastes qui lui sont associés par la doctrine catholique. C'est de nos modes de pensée qu'il s'agit, non d'une opposition effective entre naturel et surnaturel ou entre « seulement » subjectif et objectif. Ce qu'il s'agit d'obliger à penser est l'adieu à une « nature » capable

de s'auto-définir, l'adieu à la possibilité d'attribuer à des « entités naturelles » un comportement, des propriétés ou des capacités qui permettraient de caractériser ce qui s'explique « naturellement ». Rien ne s'explique naturellement, rien n'est réductible à un rapport logique ou à un rapport causal.

La question des conditions où les sacrements sont efficaces a provoqué des discussions théologiques passionnées. De quoi dépend cette efficacité ? Quelle est la part de la grâce divine, quelle est celle de l'homme ? Quelle est la part de celui qui administre et celle de celui qui reçoit ? Avec la formule *ex opere operato*, Whitehead prend position dans ces discussions : le sacrement est efficace indépendamment des mérites de celui qui l'administre. Les paroles sacramentelles du prêtre valent du moment qu'il est prêtre, indépendamment de son état de péché ou de grâce. La seule condition est que celui qui reçoit le sacrement n'y fasse pas obstacle. Qu'est-ce qu'un obstacle ? C'est une autre question théologique délicate. Et, pour nous, c'est une question très intéressante parce que c'est avec elle que nous pourrons en revenir aux sociétés vivantes comme « culture des interstices ».

Pour Whitehead, alors qu'il écrivait *Religion in the Making*, la question de l'obstacle impliquait évidemment ce qui, dans *Process and Reality*, se dit « environnement social » ou « époque ». Les pierres ne frémissent pas lorsque Jean le Baptiste les désigne. Cependant, cette définition de l'obstacle ne tient plus si l'on prend le risque d'accepter que ce qui est nommé « expression » dans *Modes of Thought* vaut encore comme « seul et unique sacrement fondamental ». Car l'expression est ici ce en quoi chaque entité actuelle, quelle qu'elle soit, transcende toutes les entités actuelles dont elle hérite, y compris Dieu. Et, dans ce cas, le rapport entre signe et réponse n'a ni mesure ni juge, la notion d'obstacle devenant dès lors tout à fait indéterminée. Le sacrement de l'expression devient bien en effet « seul et unique sacrement fondamental », et son efficace ne peut être refusée à aucune créature de la créativité, pas plus que Leibniz ne refusait une âme à aucune monade.

La grande différence ne passe donc pas entre l'organique et l'inorganique, mais traverse l'un comme l'autre en distinguant ce qui est être individuel et ce qui est phénomène de masse ou de foule, ce qui est forme absolue, et ce qui est figure ou structure massives, molaires. Ce sont les deux étages, ou les deux aspects du calcul [...]. Et sans doute les êtres individuels sont les raisons dernières et suffisantes [...]. Mais l'étage d'en bas n'en est pas moins irréductible, parce

qu'il implique une perte d'individualité des composants, et rapporte aux types de collections composées des forces de liaison matérielles ou secondaires. Il est certain qu'un étage se plie sur l'autre, mais avant tout chacun comporte un mode de pli très différent. [...] Ce qu'il faut distinguer radicalement, ce sont les replis de la matière qui consistent toujours à cacher quelque chose de la surface relative qu'ils affectent, et les plis de la forme, qui révèlent au contraire à elle-même le détail d'une surface absolue, coprésente à toutes ses affections. (LP, 139-140)

Au contraste leibnizien décrit par Deleuze entre plis et replis, entre actualisation dans l'âme et réalisation dans les états de choses, correspond la distinction construite par Whitehead entre l'unité indivisible de la satisfaction subjective et la valeur pragmatique qu'elle revêtira pour d'autres occasions et qui pose le problème des appartenances sociales. Car l'immortalité objective signifie en elle-même disponibilité au repli, par où sera perdue l'individualité de ce qui s'est accompli, jusqu'à la possibilité pragmatique dont témoigne la pertinence des lois physiques, que rien d'autre ne « compte » qu'une transmission dominée par la conformité. La perte d'individualité ne procède cependant pas, comme chez Leibniz, d'un contraste entre deux modes de description, deux étages, ou deux aspects d'un calcul, mais du « périr » qui transforme l'individualité en fait, dont la valeur dépend de décisions futures. L'immortalité objective signifie que ce qui suit à la responsabilité de la nouvelle modalité selon laquelle ce qui s'est actualisé sera pris en compte. La manière dont le sujet faisait tenir ensemble, dans tous ses détails, la multiplicité de ses sentirs, la manière dont il était co-présent à chacun en tant que immédiatement siens, nulle occasion n'en héritera.

Mais si la perte d'individualité ne tient pas à des modes de description mais désigne le « périr » du sujet satisfait, le « seul et unique sacrement fondamental » qu'est l'expression ne suffit pas à assurer la différence entre un univers désordonné et un « cosmos ». Il faut que ce qui a été décidé, que ce que l'individu a fait de lui-même et de ce qu'il a unifié comme sa donne, puisse « importer », c'est-à-dire réussir à infecter son environnement des conséquences de ce que c'est cette expression et non une autre qui a été produite. Du piano répondant au diapason à la compréhension répondant au mot, les « signes expressifs » que nous pouvons évoquer ne correspondent pas, de fait, au sacrement seul et unique car tous requièrent des sociétés susceptibles de donner une importance à l'expression individuelle, ou, en termes leibniziens, de donner sens à des modes de

repli de la matière qui cachent, certes, mais exhibent aussi une manière sélective et partielle de se replier ainsi plutôt qu'autrement.

Ce que nous sommes en train d'approcher est évidemment la question de ce que j'ai nommé « culture des interstices », et que j'ai associée à la « justification cosmologique » des sociétés vivantes. Le terme « culture » renvoyait, au-delà du « fait » des interstices où rôde la vie, à leur importance, c'est-à-dire à la manière dont les sociétés vivantes peuvent à la fois canaliser et être infectées par ce qui rôde : originalité. Et nous pouvons désormais nommer ce qui pourrait bien être spécifiquement associé à cette originalité, ce dont témoigne l'efficace d'un « signe » en tant que tel. Il appartient en effet aux sentirs propositionnels de « faire repli » sur un mode tel que, entre le « repli qui cache », en l'occurrence l'inclusion dans l'environnement social d'une entité des sujets logiques d'une proposition, et les sentirs physiques de ce à propos de quoi il y a proposition, les relations peuvent être multiples, aventureuses, susceptibles d'originalité.

Et bien sûr l'exemple le plus exacerbé des aventures qui nouent importance et expression, appartenance sociale et originalité, est la langue. Nul ne peut être dit responsable, garant, dépositaire ou auteur d'une langue car aucune expression individuelle n'a le pouvoir de la modifier si cette modification n'est pas reprise par d'autres : si elle n'importe pas. La langue n'existe pourtant que dans la collection de telles expressions, mais ces expressions traduisent aussi bien un « fait » social, une « réussite cosmique », sans lequel n'existerait ni langue ni locuteurs : l'efficace propre à ces expressions capables d'infecter l'expérience humaine, c'est-à-dire aussi bien la « patience » de l'expérience humaine au regard de cette infection.

La question des « sacrements » n'est donc pas close. À l'unicité, au seul et unique sacrement fondamental, correspond l'indéfinie multiplicité des entités. Mais la question de l'importance d'une expression individuelle doit également être posée, et elle ne peut se poser que selon les modes essentiellement pluraux de ce que les sociétés rendent possible et de ce à quoi elles font obstacle, ce qu'elles sont incapables d'accueillir. Les auditeurs du prophète frémissent, mais non les pierres.

Le sacrement un de l'expression pourrait alors appeler une pluralisation sacramentale : « les » sacrements au sens où chacun correspond à une ritualisation différente, c'est-à-dire communique avec la question sociale posée par la « patience » d'une société en tant que condition pour l'efficace d'un signe. Certes, dans *Modes of Thought*, Whitehead ne parle plus de sacrement, mais le sens cosmique qu'il

confère à l'expression et à l'importance traduit la même obligation de penser sur un mode délibérément « anti-naturaliste ». L'importance, qui « passe du monde comme un au monde comme multiples », et l'expression, « don du monde comme multiples au monde comme un », témoignent, par la pluralité des manières dont l'une passe et l'autre donne, pour un cosmos, par contraste avec la neutralité de la créativité. Comme dans *Religion in the Making*, il s'agit donc de proposer un « mode de pensée » qui articule ce que les modes de pensée scientifiques et religieux opposent mais que la question de la « culture des interstices » impose de réunir : la possibilité des descriptions qui « expliquent » certaines sociétés vivantes, et l'ineffable sentiment mystique qui porte une « personne vivante » à se vivre en unisson immédiat avec le cosmos.

Soit la réussite scientifique d'un biochimiste qui démontre que tel entrelacs de processus chimiques produit un comportement d'ensemble analogue à une forme de « calcul », assignant aux éléments en interaction des rôles de type quasi logique. Même si le biochimiste-modélisateur annonce qu'un fonctionnement apparemment finalisé a été réduit à des comportements moléculaires parfaitement compatibles avec la physico-chimie, il célèbre en fait l'insigne nouveauté que constitue un entrelacs de processus chimiques devenant comme tel capable d'être décrit comme « fonctionnant » de manière à la fois intelligible et partielle, donnant à la présence ou à l'absence de certains ingrédients dans son environnement des conséquences originales, c'est-à-dire une signification.

Le discours sur la réduction réussie fera du cas analysé le représentant d'une généralité qui, le cas échéant, incitera celui qui tient ce discours à faire cause commune avec les autres défenseurs de la même généralité. Mais le biologiste « whiteheadien » serait, quant à lui, plus « concret » : son résultat, même s'il a pour site un laboratoire peuplé par des instruments de chimiste, est issu de questions qui diffèrent de celles du chimiste. Le chimiste qui veut obtenir tel type de synthèse et non une autre est celui pour qui c'est la réussite de « sa » synthèse qui importe. La réussite lui appartiendra, et il doit la mériter. Le biochimiste, lui aussi, doit réussir et mériter, mais ses questions s'adressent à une réussite qui a déjà eu lieu : cela « tient », « marche », « fonctionne » avant lui, et sans lui. D'une manière ou d'une autre, les agencements qu'il étudie impliquent que les molécules jouent des « rôles » qu'il lui appartient certes de déchiffrer mais dont il sait *a priori* que chacun devrait être l'expression partielle d'une fonction sans laquelle ils n'existeraient pas comme tels. Du

point de vue de cette fonction, chaque comportement moléculaire est requis, mais aucun de ces comportements n'explique la fonction : c'est la fonction elle-même qui s'explique par eux.

Chaque fois qu'il existe une région de la nature qui est elle-même le champ premier des expressions issues de chacune de ses parties, cette région est vivante. (MT, 22)

Encore une fois, il n'est pas question de « mystère », mais de transformation du mode de description. D'une manière ou d'une autre, tout se passe comme si le biochimiste n'était pas le premier « interprétant », comme si ce à quoi il avait affaire simplifiait, ou schématisait, ou abstrayait « pour son propre compte », sur un mode qui peut être décrit, et qui pourra même être « expliqué », mais à condition qu'ait été repérées et articulées toutes les relations qui, dans ce cas, importent. L'explication ne réduit pas parce que la question à laquelle elle répond n'est pas celle du chimiste – quelles molécules sont présentes, et comment interagissent-elles ? –, mais celle du biochimiste – comment ces processus font-ils pour... ?

S'il fallait associer la simplification intelligible, logique, que supposent et explicitent les modèles biochimiques à l'efficace d'un sacrement particulier, produisant ce qu'il signifie, c'est-à-dire, en l'occurrence, l'importance d'une articulation partielle, distinguant réussite et catastrophe, vie et mort, ce serait à l'efficace du sacrement du mariage, auquel correspond la supplice que tout vivant adresse à l'univers : « Que nul ne délie ce que Dieu a uni. » À ce sacrement correspond l'efficace de « signes », ou « sensibilia », fonctionnels, signes qui doivent être sentis pour que s'articulent les rôles que requiert la fonction.

Mais avec le temps des noces, c'est le temps des « noces contre nature » qui commence également, celui des articulations entre hétérogènes comme tels. Le trafic intense des signes, la multiplicité des pièges, mimes, leurre, poisons qui tissent les vies des plantes, des insectes, des parasites avaient fasciné Bergson, qui, dans *L'Évolution créatrice*, fit du contraste entre la précision parfaite de l'agir instinctif et les hésitations maladroites de l'action intelligente les termes d'un choix effectué par la vie entre deux directions divergentes. Ce que Bergson célébrait avec l'instinct traduit les réussites originales propres aux « sociétés fonctionnelles » : ce qui réussit peut se dire « réquisition », « prise » d'un être en tant que « tenant un rôle » dans une fonction. L'orchidée qui présente le mime des organes sexuels d'une guêpe femelle accroît ses chances de contact avec la guêpe mâle, ce qui améliore ses propres chances de reproduction. Le para-

site qui affecte le cerveau d'une fourmi, de telle sorte que celle-ci aille s'immobiliser au bout d'une herbe, accroît ses chances que la fourmi infectée soit broutée en même temps que l'herbe par l'herbivore, ce que requiert son propre cycle de reproduction.

Il est très important, du point de vue des modes de pensée qu'appelle le vivant, de souligner le champ de pertinence extrêmement varié de ce que l'on appelle « modèle » en biologie. Les modèles biochimiques exhibent des fonctions très complexes, articulant un assez grand nombre de variables, nécessitant le plus souvent des simulations à l'ordinateur. Mais se prêtent également très bien à la mise en modèle les modes multiples de définition étho-écologique des vivants, selon qu'ils requièrent, sont requis, réussissent à venir en tiers dans un agencement, ou alors à s'en soustraire, etc.

J'associerai donc l'efficace du « sacrement du mariage » à ce qui, en biologie, est le terrain privilégié pour la modélisation, qui exhibe l'efficace de signes fonctionnels, que ceux-ci renvoient à des fonctions internes (quasi-technologie des détections, captures, régulations intra et intercellulaires) ou externes, entre la guêpe et l'orchidée, ou entre les fourmis, ou entre le papillon et sa femelle, dont il peut capter l'odeur à plusieurs kilomètres. Le modèle explicite l'articulation des rôles tenus par différents acteurs disparates, et ce indépendamment de leur expérience : quelle que soit l'expérience du papillon, la molécule odoriférante intervient dans la direction de son vol, et la femelle, source de l'odeur, est peut-être à l'arrivée.

Peut-on, dès ici, parler d'une efficace propositionnelle au sens où celle-ci désigne une « culture des interstices » ? Le modèle explicite une proposition, mais ce qui accueille cette proposition, avec admiration, étonnement, amusement, n'est autre que le biologiste. C'est pourquoi la pertinence de la modélisation communique, dans nos modes de pensée, avec la « sélection naturelle », le grand crible indifférent aux moyens du moment que ces moyens améliorent les chances de survie et de reproduction. Le modèle définit, en termes leibniziens, les modes de « replis », de simplifications partiales pragmatiquement vérifiées qui constitue la réussite des sociétés vivantes en tant qu'elles endurent et infectent, mais il s'arrête là où nous ne pouvons imaginer, à l'efficace du signe fonctionnel lui-même, à ce qu'il « fait » à l'expérience qu'il infecte.

Que ressent la guêpe « séduite » par une orchidée, le papillon détectant l'odeur d'une femelle, la fourmi se lançant à l'attaque d'un intrus ? Nous ne pouvons l'imaginer, et les modèles ne le disent pas, mais ils sont également, ce qui est très intéressant, parfaitement

neutres à ce sujet. Ce qui correspond bien à la définition du mariage : quoi que tu ressentes à l'égard de ton conjoint, vous êtes unis. L'éthologue sait qu'il ne doit certainement pas prêter aux insectes et aux parasites, ces deux types de vivants qui, pour Bergson, figuraient le triomphe de l'instinct, des expériences qui impliqueraient la possibilité d'une guêpe déçue, furieuse, frustrée, d'un papillon anticipant une rencontre délectable, ou d'une fourmi héroïque, surmontant son effroi. Peut-être pourrait-on dire que, pour ces êtres, l'action doit se dire à l'infinitif « copuler », « aller », « attaquer », au plus proche d'un impératif sans sujet. Il importe en tout état de cause d'insister une nouvelle fois sur le fait qu'impuissance à imaginer ne signifie en rien absence. Les expériences d'une guêpe, d'un papillon, voire d'une macromolécule biologique nous sont inconnues, et elles diffèrent certainement. Il est possible que, à la différence d'une macromolécule, l'expérience de la guêpe inclue le sens d'une continuité d'expérience. Il est possible que, dans son cas, la réception d'un « signe fonctionnel » soit l'expérience d'une bifurcation de l'expérience. En fin de compte, nous ne savons pas non plus ce que constitue, pour nous, l'expérience d'un mot lorsque nous ne prêtons pas attention à ce mot. Et ce n'est pas un hasard que Nathalie Sarraute ait baptisé « tropismes », terme utilisé pour les plantes et pour les papillons, la multiplicité obscure des petites bifurcations dont elle a réussi à sentir et à faire sentir à quel point elles peuplent l'aventure qui est à la fois requise et lissée par la construction en continuité d'une « personne vivante ». Notre imagination présuppose et implique l'attention à la vérité et l'ensemble des contrastes qui s'articulent autour de cette attention. Elle ne peut donc porter directement sur « un mot », « ce mot », sans lui faire changer de nature, sans transformer le réquisit en expérience imaginative, quitte à ce que l'exercice imaginatif réussisse à évoquer, en réinventant le sens même de l'attention à la vérité, quelque chose de l'expérience « hors réquisition personnelle ».

Que les modèles soient pertinents alors qu'ils s'arrêtent là où nous ne pouvons imaginer traduit l'efficace propre du « sacrement du mariage », la disjonction entre expérience et réquisition. Le modèle explicite la manière dont des êtres disparates sont en situation de réquisition corrélative, se requièrent les uns les autres, et sa pertinence tient précisément à ce que c'est la réquisition qui seule, ici, importe, indépendamment de la question de l'expression, de l'expérience que suscite le signe fonctionnel. Avec les signes fonctionnels, le biologiste célèbre donc la vie comme « arraignment » au sens

que Heidegger donnait à ce terme, prise en compte fonctionnelle et calculante. On pourrait également dire que c'est ici que prend un sens exact la notion (hégélienne) de proposition comme meurtre de la chose. Si la proposition en général implique et opère une forme de vol, requiert pour nourriture des entités auxquelles elle assigne un rôle, au mépris de leur individualité, la proposition proprement biologique réalise cette opération au pied de la lettre.

Cependant, tout change lorsque nous pouvons associer la notion de proposition avec son « accueil » dans une expérience qui ne soit pas celle du biologiste. Tout change lorsque nous entrons dans le domaine des comportements auxquels l'éthologie doit son existence parce que ces comportements ont imposé l'intérêt de décrire des animaux dans « leurs » milieux, non dans un milieu artificiellement préparé. On peut certes, au sens large, parler de l'éthologie des fourmis, ou des araignées, mais la différence, dans ce cas, n'est pas cruciale : nous savons, ou croyons savoir, de quoi les fourmis et les araignées ont besoin pour se comporter de manière « typique ». En revanche, lorsqu'il s'agit d'un rat ou d'un oiseau, la différence entre milieu « naturel » et milieu « artificiel » devient importante, ce dont témoigne l'affrontement entre les modes de pensée éthologique et expérimental, ce dont témoigne également le caractère soudainement très discutable des modèles qui interprètent un comportement du point de vue de sa seule valeur sélective.

Où situer le changement ? Je suivrai ici la proposition de Deleuze et Guattari selon lesquels nous pouvons désigner le type d'animaux capables d'imposer la prise en considération de ce changement à nos modes de pensée. Il s'agit des animaux dits « territoriaux ».

L'art commence peut-être avec l'animal, du moins avec l'animal qui taille un territoire et fait une maison (les deux sont corrélatifs ou même se confondent parfois dans ce qu'on appelle un habitat). Avec le système territoire-maison, beaucoup de fonctions organiques se transforment, sexualité, procréation, agressivité, alimentation, mais ce n'est pas cette transformation qui explique l'apparition du territoire et de la maison, ce serait plutôt l'inverse : le territoire implique l'émergence de qualités sensibles pures, sensibilita, qui cessent d'être uniquement fonctionnelles et deviennent des traits d'expression, rendant possible une transformation des fonctions. (QPh, 174)

Cette proposition, pleinement développée dans *Mille Plateaux*, convient admirablement à la sociologie de la vie que demandait Whitehead. Il ne s'agit (évidemment) pas de tenter une réduction de

l'art aux signes territoriaux, mais de célébrer le caractère irréductible de l'événement qui a nom « territoire » : tout change « avec » le territoire, « avec » l'émergence de signes qui ne sont plus seulement « fonctionnels » mais « expressifs », qui font sens, référence symbolique « pour » l'animal lui-même.

Le cas d'un papillon attiré par une odeur et celui d'un « intrus », reconnaissant au marquage odoriférant qu'il pénètre dans le territoire d'un autre, n'ont pas grand-chose en commun. Aucun biochimiste ne s'aventurera à entreprendre un modèle articulant effectivement la manière dont importe la détection de la molécule odoriférante, ses conséquences pour l'animal qui « flaire » : l'inquiétude de l'intrus, ses hésitations, son attention aux aguets. En effet, « ce qui » est discerné déclare ici un discernable, par exemple la présence éventuelle du propriétaire légitime du territoire où s'aventure l'intrus hésitant. L'animal est « *aware* », « au courant » de ce qu'il n'est pas chez lui.

Nous entrons dans le domaine où la référence aux « molécules » devient mot d'ordre, dissimulant le fait que, ici, l'attention qui convient implique l'attention à l'efficace propositionnelle en tant que telle. Nous entrons dans le domaine où doit s'exhiber la « culture des interstices », c'est-à-dire aussi la notion de « personne vivante », dont la continuité sans cesse réinventée suppose à la fois l'infection et la canalisation, bref l'originalité.

Que les modèles soient dans ce cas assez inopérants ne signifie pas du tout que nous ayons atteint un point mystérieux, où le comportement devient « inexplicable », mais seulement que la position de l'explication a changé. Indépendamment de toute hypothèse quant à la conscience animale, l'adresse au comportement territorial en tant que tel implique qu'une série de contrastes a un sens « pour » l'animal, lui importe, et celui qui décrit sera irrésistiblement, comme une corde de piano « répondant » à un diapason, contraint à faire de l'animal le sujet de sa description. L'individu, désormais, vit dans « son » environnement, et le biologiste, lorsqu'il décrit la différence radicale entre le comportement de l'« intrus » et celui du « propriétaire légitime », ne reconstitue plus mais accompagne avec ses mots des risques vécus comme tels par ceux qu'il décrit. L'imagination, ici, n'est pas vectrice d'anthropocentrisme déplacé mais risque suscité par une irrésistible « communauté d'intuition ».

En d'autres termes, au trafic des signes fonctionnels qui, bien sûr, continue, vient se superposer la question ouverte des communautés possibles, avec leurs rites, leurs distances, leurs synchronisations,

leurs rythmes et ritournelles, leurs perceptions. Et aux risques sanctionnés au long de l'évolution biologique par la sélection viennent se superposer dans nos modes de pensée les risques vécus comme tels par l'individu, par l'intrus dont le corps, tendu, hésitant, ému, témoigne de ce qu'il « se fait violence », par le lapin qui hésite à fuir, ou par le singe isolé dans une cage, qui se ronge la queue alors que les expérimentateurs dissident quant à la possibilité que les animaux souffrent.

On pourrait, poursuivant le thème des sacrements, célébrer l'événement territorial dans les termes qui définissent le sacrement du baptême. De même que le baptême accueille un à un les membres du peuple de Dieu dans leur terre natale, le signe « territorial » peut non seulement être décrit comme accueil d'une proposition en tant que telle, mais accueil impliquant un sentir de l'appartenance – mon territoire, mon mâle, mon peuple, mes habitudes, ma discipline. Avec l'animal territorial prend sens la notion de « monde commun », à la fois sous le signe d'un contraste – communauté à laquelle on appartient ou non – et de monde auquel on a affaire, dont les propriétés « importantes » sont « perçues » comme « là », par rapport à nos corps tremblants, hésitants, assurés, « ici » : événement percevant.

Jusqu'où faire porter les conséquences de cette innovation si elle donne sens au contraste entre « à moi » et « pas à moi », « mien » et « pas mien » ? L'animal dont le poil se hérisse alors qu'il repère l'intrus ne pourrait sans doute pas vivre les métamorphoses radicales de l'expérience de lui-même et de son monde que, de larve à créature ailée, doit traverser ce que nous nommons papillon. Si l'on se réfère ici encore à la grande bifurcation que Bergson repérait dans l'histoire de la vie, entre instinct et intelligence, on peut alors se demander si une autre nouveauté, se vivre comme « ayant un corps », n'en serait pas corrélatrice. L'intelligence pour Bergson se repère en effet à l'hésitation, à la maladresse, au caractère approximatif, traduisant une distance interprétative étrangère aux certitudes sensibles du papillon volant vers une femelle. Mais hésitation, maladresse, approximation ne peuvent se dire sans supposer un sentir de la distinction entre « soi » et « son corps », un sentir du corps comme propriété et doté lui-même de propriétés avec lesquelles il s'agit de composer. En d'autres termes, l'association entre « événement percevant » et « vie corporelle » que pointait Whitehead dans *Concept of Nature* peut également se dire « avoir un corps ».

Le sacrement que j'associe au « baptême » célébrerait donc une conjonction dans l'expérience de ce que nous désignons par « avoir

un monde », « avoir un corps », « pouvoir hésiter », « prendre des risques », etc. Son efficace aurait pour corrélat que l'adresse aux animaux implique qu'un monde commun est possible avec eux. Et c'est bien ce que traduisent les risques propres à l'éthologie, risques qui célébrent la pleine solennité de l'événement que signale le « mode de pensée éthologique ».

Le premier risque est celui de la « projection psychologisante ». Qui dit « communauté d'intuition » ne dit pas adéquation garantie de l'interprétation, vérité ou fusion intersubjective. C'est le risque lui-même, celui d'une éthologie « empathique », qui traduit, efficace objective du sacrement, les enjeux nouveaux qui prennent sens pour les éthologues eux-mêmes, et qui sont ceux de la « référence symbolique ». Émue par ton expression, je peux me tromper aussi complètement quant aux conséquences que j'en infère que l'éthologue peut se tromper quant à ce que signifie ce chimpanzé montrant les dents. Qui dit communauté dit création de l'espace problématique où prend sens la question de l'interprétation, du bien entendu ou du malentendu, de la confiance et de la tromperie, de l'hésitation et de la vérification. Comme le disait Bergson, c'est lorsque la vie fait le choix de l'intelligence par rapport à l'instinct que la notion d'erreur peut elle-même être formulée. Le signe expressif, vecteur d'abstraction pour une expérience problématique, peut donc ici se dire pleinement tout à la fois *lure* eturre, suscitant la tentation, l'hésitation, la frustration ou la déception. Bref, lorsqu'une société n'est plus « fonctionnelle » mais donne sens à une « communauté », ses interspectives se font sentir par l'ensemble des propositions accueillies, et donc « vraies », mais dont la signification demande parfois vérification.

Un autre risque propre à l'éthologie est celui que l'éthologue, à son insu, observe des comportements qu'il a lui-même suscités, c'est-à-dire ait « domestiqué » ce qu'il croyait décrire.

Ici encore le risque signale l'efficace objective du sacrement. C'est un à un que sont accueillis les membres du peuple de Dieu et c'est un à un seulement que les animaux peuvent être domestiqués, c'est-à-dire, dans ce cas, menés à admettre un humain particulier dans leur « *domus* » : personne singulière, importante, dont les gestes et les attitudes peuvent être interprétés comme « leur », comme ce sur quoi ils comptent et avec quoi (ou qui ?) ils vivent. Si la domestication est possible, c'est sans doute parce que l'humain comprend quelque chose de l'importance des hésitations, tentations, effrois, approches et fuites de l'animal qu'il séduit. Comment il interprète

ce qu'il comprend est une tout autre question : ce que célèbre la domestication est que ni le séduit ni le séducteur ne peuvent être définis en termes des signes fonctionnels qui font un monde social, c'est-à-dire spécifique, pour l'insecte. Les sensibilia expressifs qui sont en train de s'inventer entre eux, laborieusement, péniblement, signalent que cette fois l'aventure de la vie désigne l'individu, ou la personne vivante, comme site actif, vibrant, de la négociation qui se produit en lui entre peur, curiosité, attrait. Site qui témoigne à la fois de l'infection et de la canalisation par quoi le nouveau devient important.

Enfin se pose en éthologie l'épineuse question de l'inné et de l'acquis. On ne se dispute pas sur le caractère « inné » des comportements de la fourmi ou du papillon, mais on pose la question du caractère « inné » tant de l'intelligence, de l'homosexualité ou de l'agressivité humaines que des chants d'oiseaux ou des parades longues et complexes qui précèdent et semblent conditionner ce comportement fonctionnel qu'est la copulation.

Intelligence, homosexualité et agressivité sont de trop « grosses » catégories pour qu'il soit très intéressant d'élaborer la question. En revanche, la question devient intéressante dans les cas où il est clair que le comportement discuté a partie liée avec des urgences proprement fonctionnelles, c'est-à-dire matières à sélection. À travers la question de savoir si l'« inné », ce qui est censé être le produit direct de la sélection, a le pouvoir d'expliquer le comportement, et donc l'expérience de l'individu, se pose alors la question de l'articulation entre les deux « sacrements », correspondant respectivement à l'indivisibilité fonctionnelle et à la possibilité d'un monde commun.

*Le natal, c'est cette nouvelle figure que l'inné et l'acquis prennent dans l'agencement territorial. D'où l'affect propre au natal, tel qu'on l'entend dans le lied, d'être toujours perdu, ou retrouvé, ou de tendre vers la patrie inconnue. Dans le natal, l'inné tend à se déplacer : comme dit Ruyer [NB, Raymond Ruyer dans *La Genèse des formes vivantes*], il est en quelque sorte plus en avant, en aval de l'acte ; il concerne moins l'acte ou le comportement que les matières d'expression même, la perception qui les discerne, les sélectionne, le geste qui les érige, ou qui les constitue par lui-même [...]. Ce n'est pas dire pourtant que le comportement soit livré aux hasards de l'apprentissage ; car il est prédéterminé par ce déplacement, et trouve dans sa propre territorialisation des règles d'agencement. Le natal constitue donc un décodage de l'innéité et une territorialisation de l'apprentissage, l'un sur l'autre, l'un avec l'autre. (MP, 410)*

William James, toujours lui, peut nous aider à comprendre ce que

Deleuze et Guattari empruntent à Ruyer, et plus précisément le William James qui a suscité le plus de controverses, celui qui affirme que la vérité, ou l'importance, d'une idée n'est rien d'autre que son processus de vérification, le processus créatif où se produisent et sont mises à l'épreuve les conséquences éventuelles de cette idée. Prenons le cas bien connu des parades sexuelles qui précèdent, lorsqu'un couple de cigognes se constitue par exemple, la copulation, acte répondant à un impératif fonctionnel qui doit être satisfait pour qu'il y ait des cigognes en ce monde. Cet impératif n'est satisfait qu'à l'issue de la parade, « en aval », mais peut-on dire que les cigognes lui obéissent dès le début, c'est-à-dire que le comportement de parade est « inné » ? Pour Ruyer, il est plus adéquat de dire qu'au départ chaque cigogne est pour l'autre un objet « valorisé » : important et intéressant, appelant, sur un mode inné, l'initiation de la parade. L'impératif à satisfaire aurait le statut d'une sorte de « fantôme fuyant » qui se précise à mesure que se déroule la parade, à mesure que se vérifie une valeur de mieux en mieux déterminée : « mon mâle », « ma femelle ». L'efficace des sensibilia fonctionnels, de ce qui doit être senti sur le mode impératif de l'infinitif « copuler », serait alors conditionnée par un processus d'apprentissage ayant pour issue la création d'un objet désormais discerné, sélectionné, bref « reconnu ». « C'est lui », « c'est elle », « c'est chez nous » célébrera désormais à l'unisson, à chaque printemps, le couple de cigognes se retrouvant au « retour » d'une lointaine migration.

A suivre Ruyer, Deleuze et Guattari ce serait précisément au moment où la perception, au sens où Whitehead la décrivait dans *Concept of Nature*, devient pertinente que l'inné perdrat son pouvoir d'expliquer, n'expliquerait plus désormais le comportement indépendamment de la manière dont il acquiert lui-même une signification territoriale, dont il est « décodé ». L'inné n'explique pas plus le comportement territorial, « chez moi », « chez nous » que l'idée ne dit sa vérité, indépendamment de sa vérification. L'inné s'explique en, par et pour l'être se produisant en tant qu'appartenant à une « communauté ».

Un mode de pensée éthologique célébrant les événements qui transforment le sens et les enjeux de termes tels que inné, acquis, monde, milieu, individu, groupe, congénère, comportement, etc. ne pourra certainement pas faire l'économie des questions critiques que se posent les éthologues à l'égard de leurs perceptions et de leurs interprétations. Il pourrait cependant les éloigner de toute nostalgie par rapport aux processus de vérification désignant ce que physiciens

ou chimistes appellent « objectivité » comme aussi par rapport aux mises en modèles correspondant à ce que la biologie sélectiviste désigne comme la seule bonne explication : le pouvoir de la sélection naturelle. En ce sens, un tel mode de pensée pourrait être vital pour nos idéaux scientifiques, distordus par les conflits entre l'impératif d'« objectivité » et l'insistance de la pertinence.

De fait, ce dernier point nous donne un exemple typique de ce que Deleuze et Guattari appellent « territorialisation de l'apprentissage ». Lorsqu'un scientifique au travail « apprend », l'objectivité est l'idée impérative, dont dépend la possibilité pour un savoir de survivre comme « scientifique ». Mais l'apprentissage ne s'explique pas par l'objectivité, celle-ci n'est satisfaite qu'en aval, lorsqu'a été reconnu ce qui, dans chaque cas, est pertinent, lorsqu'a été déterminé le type d'attention qui convient. C'est alors, et alors seulement, que le scientifique est devenu ce que Kant voulait qu'il soit, un juge interrogeant « son » objet. Quant aux sciences où l'impératif d'objectivité n'a pas à être « décodé », ni l'apprentissage, territorialisé, où ce à quoi le scientifique a affaire se voit imposer une définition *a priori*, « méthodique » de l'objectivité, elles deviennent le triste analogue des comportements que l'on qualifie de « purement instinctifs », explicables par l'impératif auquel ils obéissent.

Corrélativement, pour que l'apprentissage scientifique aboutisse, pour que l'impératif d'objectivité soit finalement satisfait, il faut que la question du scientifique puisse finalement désigner son « répondant ». Non certes au même sens où la cigogne femelle « répond » aux avances du mâle, mais au sens néanmoins où ce qui a été discerné, sélectionné, érigé par la question « convient », désigne bel et bien une signification qui importe pour l'être interrogé. Les physiciens ont appris à interroger l'atome à partir des spectres d'émission et d'absorption de lumière et leur réussite témoigne de ce que le rayonnement électromagnétique importe à l'atome. Mais il n'importe pas au noyau de l'atome. La physique est pertinente et inventive en ce qu'elle tient le plus grand compte de ce contraste qu'elle a appris à reconnaître, elle ne peut donc, pas plus qu'aucune science expérimentale, inspirer le rêve d'une éthologie « objective », transcendant la diversité des comportements animaux vers une définition commune. La réussite, ici comme ailleurs, est la question qui trouve son répondant, qui discerne ce qui importe à ce qui est interrogé. Le mode de pensée de l'éthonologue étudiant un animal territorial ne peut dès lors que différer de celui du biologiste spécialiste des bactéries parce que le fait d'être ici ou là peut faire une différence

majeure pour l'animal si entre « ici » et « là » passe une limite territoriale, alors qu'il n'en fait aucune pour la bactérie, à laquelle importe en revanche la différence détectable « plus ou moins sucré ». Quant à l'impératif d'avoir à faire la différence entre « bonne question », trouvant son répondant, et question déplacée ou arbitraire, il désigne bien entendu les humains, et l'imagination dont leur méfiance célèbre la puissance.

Lorsque nous en arrivons à l'humanité, la nature semble avoir balayé une autre de ses limitations. L'activité centrale d'accueil et d'expression a effectué une inversion dans l'importance de ses différents fonctionnements. L'accueil conceptuel de possibles non réalisés devient un fait majeur de la mentalité humaine. De telle sorte qu'une nouveauté exorbitante est introduite, parfois sanctifiée, parfois maudite, et parfois littéralement brevetée et protégée par droit d'auteur. La définition de l'humanité est que, pour les animaux qui appartiennent à cette espèce, l'activité centrale s'est développée du côté de sa relation à la nouveauté [...]. Chez les animaux nous pouvons voir des sentiments émotionnels dérivés de manière dominante à partir de fonctionnements corporels, et pourtant nuancés de buts, d'espoirs et d'expression dérivés d'un fonctionnement conceptuel. En ce qui concerne l'humanité, le caractère dominant de la dépendance au fonctionnement corporel semble encore là. Et pourtant la vie d'un humain reçoit sa dignité, son importance de la manière dont des idéaux non réalisés donnent forme à ses buts et nuancent ses actions. La distinction entre humains et animaux n'est, en un sens, qu'une différence de degré. Mais la portée du degré fait toute la différence. Le Rubicon a été franchi. (MT, 26-27)

Jules César savait que franchir le Rubicon n'avait rien à voir avec « traverser une rivière ». Le Rubicon avait une importance propre à l'époque de la République romaine, objet d'énoncés explicites. La décision de le traverser est également indissociable d'une énonciation. Jules a fait exister une exclamation, « César a franchi le Rubicon ! », afin qu'elle fabrique, pour le meilleur et pour le pire, le destin de César.

Les énoncés verbaux ne sont évidemment pas les seuls « appâts pour le sentir » que nous nous fabriquons. Tourner le dos ou hausser les épaules peut, en certaines circonstances, et nous le savons au moment où nous le faisons, mettre au présent des possibilités encore non réalisées d'une relation, la rupture par exemple, ou la question délicate de la réparation de l'irréparable. Sans oublier la multiplicité des « choses », talismans, fétiches, grigris, objets sorciers, testa-

ments, dispositifs expérimentaux, et l'ensemble de nos écritures : autant de manières socialement entretenues et stabilisées de charger un être que nous fabriquons d'intervenir dans nos vies et dans celles des autres pour en modifier le cours. La liste est ouverte, elle peut même inclure, pourquoi pas, le scanner du cerveau de sa femme exhibé par tel théoricien fanatique déclarant à un public ébahi que c'est là le véritable portrait de son aimée (heureusement tout aussi fanatique). Car même le scanner pourrait, pour qui deviendrait capable de le doter d'expressivité, cesser d'être muet quant à ce qui compte dans un portrait. Ce n'est pas le rire tendre du visage qui aura été éliminé au nom de la mesure physique, c'est la structuration physico-mathématique qui rira tendrement.

Il n'y a pas, ici, à effectuer de tri, à distinguer entre efficace apparente et efficace légitime. L'efficace d'une lecture est aussi mystérieuse pour ceux qui ne sont pas lecteurs que l'efficace d'un talisman ou d'un pèlerinage pour d'autres. Que Galilée puisse devenir autre, alors qu'il fait, tel un enfant, rouler des billes le long d'un plan incliné, a besoin de toute une époque, comme le fait que le catholique puisse partager le corps du Christ, « son » corps, là où d'autres percevraient « un » morceau de pain.

Si la distinction entre animal et humain se marque d'abord par la prolifération des appartenances territoriales, c'est-à-dire aussi époquales, cette prolifération n'explique pas la nouveauté, elle est bien plutôt ce par quoi cette nouveauté « s'explique », c'est-à-dire indissociablement canalise, infecte, et fait diverger. La nouveauté tient à ce que l'expérience de Galilée inclut le savoir de ce que d'autres pourraient le comparer à un enfant, et que le catholique sait, lorsqu'il n'est pas défini par une « foi animale », la « foi du charbonnier », qu'il faut appartenir à la communauté des croyants pour accepter le morceau de pain sur le mode qui convient au corps du Christ. La prolifération des appartenances traduit le fait que certaines appartenances sont produites sous le signe d'un contraste, confrontant l'appartenance avec la possibilité réelle d'une non-appartenance. Et c'est ici, bien sûr, que nous retrouvons le thème du « grand refus » : l'ensemble des propositions rendues non vraies par une décision lie irréductiblement importance et divergence.

L'efficace propre au sacrement de l'Eucharistie, c'est-à-dire le miracle de la transsubstantiation, peut convenir pour caractériser le Rubicon traversé par l'humanité puisque c'est précisément à son sujet que se propose un contraste qui ne s'adresse pas à une personne vivante mais à une décision en tant que telle. Et l'adhésion, ici,

marquant l'accueil d'une proposition, fait diverger : la communauté des chrétiens adhère à la proposition « ceci est mon corps » sur le mode du « scandale de la foi », non avec le contentement béat de l'enfant, « ceci est ma mère ». C'est donc ici également que s'impose la différence entre la réussite animale et l'adhésion du professionnel à ses catégories lorsque celle-ci se glorifie d'une évidence « sans états d'âme ». Pour reprendre la distinction leibnizienne entre « replis de la matière » et « plis de l'âme », c'est ici que nous ne pouvons plus ignorer l'« âme » au profit de la « matière », que nos descriptions ne peuvent plus se borner à célébrer l'invention de ce qui « replie » la matière selon le contraste mien/ pas mien, ou la production des signes expressifs qui donnent sens à une communauté.

L'âme n'est pas définie par ses limitations, mais bien plutôt par ce que nous nommons « bonds de l'imagination », non plus communauté d'intuition, appropriation, mais devenirs, suscités par ce qui ne saurait les expliquer, par la prolifération désormais expérimentée comme telle de ces existants que sont les propositions. Tous nos modes de pensée, dès lors qu'ils concernent les humains, ont pour question ces devenirs, y compris, et peut-être surtout, les doctrines qui font bifurquer la nature, avec leur dualisme explicite ou implicite. Car leur « sujet », s'il s'arrogue une liberté qui n'appartient à aucune créature tout en réduisant la nature à une coïncidence entre explication et soumission qui ne convient à aucune créature, témoigne à sa manière biaisée : à l'hésitation, au risque d'erreur, se substitue l'effroi face à un risque quelque peu exagéré, celui de la production de chimères et d'arbitraires. Si la différence ne peut être faite entre objectif et subjectif, tout est permis !

Avec l'expérience que Whitehead dira « intellectuelle », le risque lui-même est désormais devenu matière à propositions, faisant de l'expérience un sujet logique, réduit au statut de nourriture pour une possibilité. Et c'est ce risque, et non une quelconque « caractéristique dominante », qui définit le mieux ce que l'on appelle une âme : elle est ce que l'on risque de perdre, ce qui pourrait être capturé, réduit à l'errance, asservi. Entre les « braves gens », qui savent ce qu'est le bien, adhésion communautaire, et les pourceaux, la différence est triviale. Corrélativement, le perdre prise devient, sur un mode quelque peu exagéré, ce qui s'identifiera au désastre par excellence, ou alors à la condition de toute initiation, de toute transformation spirituelle.

En d'autres termes, nous avons affaire ici à la nouveauté exorbitante de sociétés exhibant explicitement l'importance du possible, de ce qui aurait pu être, ou de ce qui pourrait être, et produisant les

moyens de porter à son pinacle la partialité des perspectives. Car la différence entre ce qui sera ou non reconnu comme légitime, ce qui sera ou non reconnu comme valide, n'est plus un « fait social », mais un enjeu, un problème dont les termes sont certes définis socialement, mais sur un mode qui fait proliférer les interstices. C'est ce que montrent tant la minutie des casuistiques morales et des examens de conscience que l'acharnement des controverses scientifiques. L'attention à la vérité exige la sensibilité à de nouveaux signes, la production de nouvelles épreuves. Le diable est dans les détails, la différence entre artefact et fait correctement établi exige l'intérêt passionné, l'imagination retorse des collègues compétents.

Whitehead nomme cette nouveauté, de façon apparemment très anodine, « sentir intellectuel ». Il ne s'agit pas, en effet, de décrire l'ensemble de nos aventures « spirituelles », mais de désigner très précisément, afin de corriger tout excès de subjectivité, le Rubicon qui a été franchi : le « pourrait être » ne se déclare plus à travers l'hésitation demandant vérification, il devient ce qui importe en tant que tel.

Dans un sentir intellectuel, la donnée est le contraste générique entre un nexus d'entités actuelles et une proposition dont les sujets logiques sont membres du nexus [...]. Ce contraste est ce qu'on appelle le « contraste affirmation-négation ». C'est le contraste entre l'affirmation du fait objectivé dans le sentir physique et la simple possibilité, qui est la négation de cette affirmation, dans le sentir propositionnel. C'est le contraste entre « en fait » et « pourrait être », en rapport à certains traits de ce monde actuel. La forme subjective du sentir de ce contraste est la conscience. (PR, 267)

Le cri de la conscience solitaire, son refus de se conformer, son affirmation héroïque de ce qu'il est possible d'avoir raison seule contre tous, suffisent à montrer que le « sentir intellectuel » n'a rien de neutre. Il peut être vecteur d'héroïsme, jusqu'au martyre, vecteur d'arrogance stupide, jusqu'à l'opposition entre la future science des neurones et l'opinion qui « croit » aux motifs, aux raisons, aux intentions, vecteur de passion éradicatrice, jusqu'aux persécutions systématiques des peuples qui le cultivent autrement. Ce sentir est cultivé par l'éthologue qui, alors même qu'elle se produit en avocat ou en protectrice active des babouins, des chimpanzés ou des gorilles, sait qu'elle ne doit pas mélanger les registres, que la capacité de ces êtres à susciter notre sympathie, ou notre amour, est peut-être ce à quoi ils devront de survivre mais non ce qui définit leur valeur propre. Il l'est, d'une tout autre manière, par le médecin « rationaliste » qui,

lui, met un point d'honneur à mélanger les registres, à traiter les malades, qui espèrent guérir, comme ce qu'ils « pourraient être », des cas définis par un savoir issu des laboratoires. Et il l'est encore lorsque Michel Foucault, se désignant lui-même comme historien positiviste, entreprend de décrire le pouvoir social à l'œuvre non seulement dans la répression mais dans la production des sentirs que nous associons au vrai, au juste, à l'intéressant.

Dans tous ces cas, le fait objectivé dans le « sentir physique » n'est pas un percept simple, il peut désigner des sentirs physiques aussi sophistiqués que possible, mais il les désigne toujours en faisant intervenir une opération de transsubstantiation qui les déterritorialise : « mes gorilles », pour qui je donnerais ma vie, sont aussi « des » gorilles qui confèrent, pour leur part, un tout autre sens à ce qui nous attache ; « mon semblable », qui souffre et espère en moi, est aussi un concert complexe d'interactions matérielles dont mes collègues chercheurs décrypteront un jour l'intrication ; « mes sentiments » les plus authentiques quant à la différence entre le bien et le mal, le vrai et l'illusoire, sont aussi des plis dans mon âme correspondant aux replis normatifs effectués par les dispositifs de pouvoir.

Encore faut-il ne pas exagérer. Le sentir de tels contrastes se superpose au reste, mais seulement par intermittence.

La conscience clignote, et même lorsqu'elle est la plus lumineuse, il y a une zone restreinte où se focalise l'illumination claire, et une vaste région de pénombre qui parle d'une expérience intense appréhendée de manière confuse. (PR, 267)

Comme le disait Leibniz, l'âne de Buridan, même s'il était confronté à deux prés similaires de tous points de vue, ne resterait pas bloqué : le moindre détail, un cri d'oiseau, une bouffée parfumée, ferait la différence. Mais il est bien possible que le « philosophe Buridan », quant à lui, laisse le sentir intellectuel d'un choix qui ne peut expliciter ses raisons envahir son âme jusqu'au point où Buridan affirmera que seule une décision violente, expression d'une liberté identifiée à l'arbitraire, peut trancher la question. C'est pourquoi le conseil moral de Leibniz, le *dic cur hic*, ne demande pas que soit justifiée une décision, mais entend susciter l'inquiétude, le développement d'une sensibilité au concret de cette situation, *hic*, contre les généralités autorisées par l'abstraction consciente, contre l'excès de différenciation entre la zone restreinte de pensée claire et la pénombre de sentirs physiques acceptés sans question. Leibniz lui-même est inquiet, il teste sans cesse son système à la rencontre de ses innom-

brables correspondants, éprouvant ce qu'ils exigent voir reconnu, ce qu'il est capable de reconnaître, quelle formule pourra les satisfaire.

Chaque occasion est une activité de concernement [concern], au sens quaker du terme. C'est la conjonction de la transcendence et de l'immanence. L'occasion est concernée, dans son sentir et dans sa visée, par des choses qui, de par leur propre essence, se situent au-delà d'elle, quoique ces choses, dans leur fonctionnement présent, soient des facteurs dans le concernement de cette occasion. Ainsi chaque occasion, quoiqu'elle soit engagée dans sa propre auto-réalisation immédiate, est concernée par l'univers. (MT, 167)

Fallait-il traduire « *concern* » par inquiétude, comme le propose le *Harrap's* ? Les quakers, ou *Friends*, refuseraient cette traduction qui a permis à Leibniz de renvoyer au même registre l'inquiétude du penseur, celle de l'âne ou du lapin, mais aussi celle du crayon dressé sur sa pointe, que la moindre asymétrie fera tomber. Les quakers ne se veulent pas seulement inquiets en ce sens, même si le risque de ne pas entendre, de ne pas avoir assez fait silence pour entendre, les fait en effet trembler.

La question n'est pas de critiquer mais de prendre acte de la différence entre les manières dont Whitehead et Leibniz entreprennent de lutter, par des sentirs intellectuels distincts, à notre excès de subjectivité, c'est-à-dire à l'importance quelque peu démesurée que peuvent revêtir nos perplexités conscientes. Si l'inquiétude leibnizienne, permettant de mettre sur le même plan l'inquiétude de l'âme et l'instabilité du crayon, pouvait peut-être être prometteuse au XVII^e siècle, elle est devenue dangereuse en ce début de XXI^e siècle. À l'époque de Leibniz, elle pouvait faire passer le souffle de l'humour sur des énoncés chargés de haine et de polémique, sur une théologie hantée par la noire question de la grâce au nom de laquelle protestants et catholiques s'entre-tuaient. Aujourd'hui, le pouvoir est du côté des spécialistes du crayon, et l'instabilité de ce crayon dressé sur sa pointe est vouée, quasi inévitablement, à se présenter comme explication « enfin objective » de l'inquiétude de l'âme.

En revanche, la proposition selon laquelle toute entité serait « concernée » au sens quaker du terme suscite le contraste le plus surprenant avec l'ensemble de nos sentirs physiques territoriaux, avec l'ensemble de nos jugements portant sur ce qui est « notre » et sur ce qui revient à un crayon instable. Elle fait office de révélateur : ce qui apparaît clairement est le contraste entre le sérieux avec lequel est accueillie toute proposition visant à nous assimiler avec un système physique instable, et le caractère farfelu, ne suscitant qu'ironie,

d'une proposition qui amorcerait le mouvement inverse, associant à une mise en suspens cosmique tout processus de décision, toute actualisation, qu'elle soit celle de la moindre occasion électronique, ou celle du peintre posant la dernière touche de son tableau, d'où dépend peut-être sa réussite ou son échec.

Affirmer que l'âme peut certes, lorsqu'elle se rapporte à une personne vivante, être dite « inquiète », mais que ce qui surgit avec elle est la possibilité du « concernement » des quakers, est une manière de célébrer la « pleine solennité du monde » dans l'acte même où nous faisons retour au régime de pensée spéculatif qui tente cette célébration. Ce que le concernement quaker fait exister ne peut se réduire à une hésitation inquiète, car il échappe à toute appropriation finale : le Dieu quaker ne sera jamais « mon » Dieu. Il en est de même pour le régime de pensée suscité par le schème whiteheadien, dont la singularité est de traduire explicitement l'efficace du sacrement de la transsubstantiation. Ce régime de pensée, que l'on dira délibérément spéculatif, inclut en effet en lui-même une spéculation sur la possibilité qu'il pourrait devenir habitude, mode de pensée. Et ce, non sur le mode d'un « arrachement » par rapport à toute communauté, une déchéance de la personne vivante, mais bien plutôt sur le mode de l'« humour de la pensée » : articulation stable entre deux régimes de signes, les signes « territoriaux » qui suscitent une « communauté d'intuition » et les signes « spéculatifs », qui suscitent la création de ce qui « pourrait être pensé », en l'occurrence les « faits » comme témoignages pour un cosmos. Le sentir intellectuel pleinement déployé, exhibant la justification de la vie comme « culture des interstices », ne coïncide pas avec la critique, ou avec la rupture, mais a pour condition la confiance : lâcher prise ne signifie pas perdre prise.

Nous avons donc retrouvé ici, cercle bouclé, la fonction que Whitehead attribuait à ses catégories, dont chaque application devait coïncider avec un bond de l'imagination : il s'agit bel et bien d'une mise en culture du « miracle de la transsubstantiation » en tant que tel. Chaque expérience, toujours d'abord objectivée selon les propositions d'un territoire spécialisé, doit pouvoir être appelée à subir une transformation qui ne donne pas seulement son importance au contraste conscient « affirmation-négation » car cette transformation n'appelle pas le « jugement dernier » de l'opération critique, productrice de nouvelles territorialités opposables aux autres. Bien au contraire, le caractère spéculatif de la pensée se marque à l'impossibilité de constituer les « applications » en états de choses appro-

priables, « mon » monde désigné dans « ma » langue. Le langage spéculatif ne sera jamais « ma » langue, au sens où il ne devra jamais aboutir à la formation de jugements, qu'ils aient la forme d'une affirmation, d'une négation, ou même d'une suspension du prononcé. Il ne permet pas de se prononcer, mais il prononce, et là est son efficace : ses propositions font exister un « pourrait » qu'aucun art des conséquences ne transformera en « état de choses » vérifié, mais qui, néanmoins, importe, comme importe l'apparition de signes expressifs transformant, sans les nier, en les renvoyant à l'aval, les impératifs correspondant aux signes fonctionnels.

La question, suscitée par cette analogie, pourrait être : qu'en est-il de l'aval ? Un impératif de vérité y trouve-t-il finalement satisfaction ? S'il en était ainsi, ce serait sans doute un analogue à la connaissance du troisième genre de Spinoza, ou d'une certaine version de la volonté de puissance de Nietzsche, ou encore de la paix selon Leibniz. J'y reviendrai en fin de parcours. Ce qu'il faut souligner dès ici est qu'il ne s'agira certainement pas d'une célébration de Dieu comme vérité. L'envisagement divin – qu'y a-t-il de mieux pour cette impasse ? – appartient en effet au « régime spéculatif » de la pensée. Dieu en est le sujet logique, et le sentir de la proposition n'exige pas un jugement portant sur l'existence de Dieu. Sa vérification tient à ses effets et ceux-ci désignent celui qui accueille une telle proposition comme conscient du contraste entre tel ou tel jugement et la manière dont, plongé dans l'hypothèse cosmique, il pourrait être « transsubstantié ».

En d'autres termes, tout « c'est vrai », toute adhésion à une proposition portant sur Dieu, constitue un fait qui, dans l'« inévitable ordonnancement des choses », est aussi bien partie prenante d'une impasse. Le Dieu de Whitehead ne « juge » pas les sentirs propositionnels qui prennent Dieu pour sujet selon une quelconque valeur de vérité qui transcenderait leur accueil. Il n'est pas, pour la pensée spéculative, associé à la vérité mais à la pertinence. De même que, dans *Science and the Modern World*, le pouvoir de Dieu était défini par le « worship » qu'il inspire, dans *Process and Reality*, l'importance des propositions qui prennent Dieu pour sujet renvoie à la différence qu'elles font pour l'expérience qui les accueille, à leur efficace dans la transsubstantiation des expériences individuelles.

Le Dieu métaphysique de Whitehead ne reconnaît pas les siens, il ne lit pas dans nos cœurs, il ne nous comprend pas mieux que nous-mêmes, il ne demande ni notre reconnaissance ni notre gratitude, et jamais nous ne le contemplerons dans sa vérité. Aucune de

ces propositions négatives ne nie sa positive comme factuellement inexacte, elle la nie comme relevant de l'erreur du caractère concret mal placé. Toutes appartiennent en effet au mode de pensée qui célèbre mon rapport à moi et à mes appartenances, à mon corps, à mes sentiments, à mes intentions, à mes possibilités de perception. Aucun penseur ne pense deux fois. Ce sont les risques de la pensée qui s'exhibent comme tels avec les propositions spéculatives, et, s'il existe un impératif de « vérité » satisfait en aval, il ne pourra être dissociable de l'exercice de la pensée elle-même.

Penser suscite l'indifférence générale. Et pourtant il n'est pas faux de dire que c'est un exercice dangereux. C'est même seulement quand les dangers deviennent évidents que l'indifférence cesse, mais ils restent souvent cachés, peu perceptibles, inhérents à l'entreprise. Précisément parce que le plan d'immanence est pré-philosophique, et n'opère pas déjà avec des concepts, il implique une sorte d'expérimentation tâtonnante, et son tracé recourt à des moyens peu avouables, peu rationnels et raisonnables. Ce sont des moyens de l'ordre du rêve, de processus pathologiques, d'expériences ésotériques, d'ivresse ou d'excès. On court à l'horizon, sur le plan d'immanence ; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit. Même Descartes a son rêve. Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière. [...] Le plus souvent, ces moyens n'apparaissent pas dans le résultat, qui ne doit être saisi qu'en lui-même et calmement. Mais alors « danger » prend un autre sens : il s'agit des conséquences évidentes, lorsque l'immanence pure suscite dans l'opinion une forte réprobation instinctive, et que la nature des concepts créés redouble encore cette réprobation. (QPh, 44)

Nous ne savons rien des « moyens » auxquels recourut Whitehead, le plus aimable des philosophes, à l'exception peut-être de l'étrange frénésie de ses insertions impliquant une stratégie fort peu raisonnable de communication. Mais le résultat, pris en lui-même et calmement, à savoir un labyrinthe de propositions fabriquées délibérément pour « séduire », pour susciter un régime spéculatif de la pensée, peut en effet avoir pour conséquence « une forte réprobation instinctive ». Car à la question cruciale pour l'opinion philosophique, « est-ce bien sérieux ? », ne répondront jamais qu'une double série de conséquences, ne cessant de se relancer comme le zigzag d'une ligne de sorcière : celles qui font exister l'être comme importance et celles qui font exister la pensée comme expression.

Dieu et le Monde

La conclusion finale ne peut s'exprimer que par un groupe d'anti-thèses dont le caractère apparemment contradictoire dépend de ce qu'ont été négligées les différentes catégories de l'existence. Dans chaque antithèse, il y a une modification de sens qui convertit l'opposition en contraste.

Il est aussi vrai de dire que Dieu est permanent et le Monde fluent que de dire que le Monde est permanent et Dieu fluent.

Il est aussi vrai de dire que Dieu est un, et le Monde multiple que de dire que le Monde est un et Dieu multiple.

Il est aussi vrai de dire que, en comparaison avec le Monde, Dieu est éminemment actuel, que de dire que, en comparaison avec Dieu, le Monde est éminemment actuel.

Il est aussi vrai de dire que le Monde est immanent en Dieu, que de dire que Dieu est immanent dans le Monde.

Il est aussi vrai de dire que Dieu transcende le Monde, que de dire que le Monde transcende Dieu.

Il est aussi vrai de dire que Dieu crée le Monde, que de dire que le Monde crée Dieu.

Dieu et le Monde sont les opposés contrastés en termes desquels la créativité accomplit sa tâche suprême, transformer la multiplicité disjointe, avec ses diversités en opposition, en unité concrescente, avec ses diversités en contrastes. (PR, 347-348)

Chacun pensera que le philosophe qui écrit ces lignes, trois pages avant la fin de *Process and Reality*, résume une argumentation soigneuse, où il aura en effet démontré comment il est possible d'affirmer en même temps, sur le mode du « il est aussi vrai », des énoncés antithétiques. Et mon lecteur se prépare sans doute à un nouveau vol de l'expérience, aux bonds de l'imagination que devrait susciter la prise en compte des différentes catégories de l'existence dont la négligence, affirme Whitehead, explique que les antithèses revêtent un caractère contradictoire. Comme d'habitude désormais, le cercle annonciateur du bond semble là : qu'une série d'oppositions puissent

se transformer en autant de contrastes témoigne pour un cosmos, or c'est la différence entre cosmos et créativité neutre qui requiert le Dieu de Whitehead : la manière dont Whitehead va nous obliger à penser Dieu et le Monde devrait constituer en elle-même un témoignage pour le rôle de Dieu dans le Monde.

La « créativité » n'a pas de signification sans ses « créatures », et « Dieu » n'a pas de signification sans la « créativité » et les « créatures temporelles », et les « créatures temporelles » n'ont pas de signification sans la « créativité » et « Dieu ». (PR, 225)

Nous savons à quoi nous attendre, nous allons être obligés de penser Dieu et le monde en régime de présupposition réciproque, un régime régi par leur commune vocation, qui est de désigner la créativité comme l'ultime. Dieu et les occasions actuelles vont être décrits sur un mode qui les affirme comme créatures de la créativité et conditions pour la créativité. Un nouveau vol de l'expérience spéculative va commencer.

Et pourtant, le bond de l'imagination, dans ce cas, n'a pas eu lieu. Les interprètes de Whitehead sont restés perplexes, voire « atterrés », en tout cas arrimés au sol de leurs désaccords. Les interprétations divergentes et les hypothèses quant à la manière de « modifier » ou de « prolonger », ou de « compléter » *Process and Reality* se succèdent. Comme si, dans ce cas, les concepts agencés ne pouvaient suffire, ne pouvaient pas autoriser la conclusion.

De fait, le caractère triomphaliste de cette conclusion ne devrait pas trop impressionner. Le 11 novembre 1947, c'est-à-dire quelques semaines avant sa mort, Whitehead, parlant de *Process and Reality* dont des fragments allaient peut-être être réédités, affirmait devant Lucien Price le véritable credo de sa recherche :

« Dans la préface, dit-il, j'ai écrit quelque chose que j'aurais dû répéter dans la première phrase du premier chapitre, et encore, à des intervalles fréquents, à travers tout le livre, à savoir combien je suis impressionné par le caractère inadéquat de toute tentative humaine lorsqu'il s'agit d'exprimer ce genre d'idées philosophiques. Combien ces processus sont radicalement hors de notre portée. Tout ce que nous pouvons faire, lorsque nous nous aventurons à propos de tels sujets, est d'offrir des suggestions. » (DANW, 291)

Pourtant, il ne faut pas faire du caractère inadéquat de la pensée humaine l'explication spécifique des difficultés rencontrées par les lecteurs lorsqu'il s'agit de l'expérience divine. Lorsque Whitehead parle de l'inadéquation des tentatives humaines, ce n'est pas de Dieu en particulier qu'il s'agit, mais de l'ensemble des idées proposées

dans *Process and Reality*. De plus, précisément dans le cas de Dieu, il lui importait au plus haut point que la tentative ne se solde pas par un échec, par la thèse d'une « docte ignorance », expérience de l'impuissance de l'intelligence humaine face à une perfection infinie qui fait passer à leurs limites respectives, et s'effondrer ensemble, les catégories qui conviennent à la finitude. Whitehead sait que beaucoup de ses lecteurs seront chrétiens, ou du moins « infectés » par les notions théologiques chrétiennes. Et Lucien Price nous rapporte (DANW, 143) le jugement brutal porté par Whitehead à cet égard : « Je considère la théologie chrétienne comme l'un des plus grands désastres pour la race humaine. »

La figure théologique d'un Dieu créateur, tout-puissant, parfait, paternel, omniscient, providentiel et juge n'a donc, jusqu'au bout, suscité chez Whitehead que la plus stricte réprobation. Construisant un concept de Dieu, il ne pouvait bien sûr envisager de réparer le désastre historique qu'a subi l'humanité, mais il entreprenait certainement de créer les moyens de lutter contre ses conséquences là où cela lui était possible : dans la pensée philosophique.

La sécularisation du concept des fonctions de Dieu dans le monde est un réquisit pour la pensée au moins aussi urgent que la sécularisation d'autres éléments de l'expérience. Le concept de Dieu est certainement un élément essentiel dans le sentir religieux. Mais la réciproque n'est pas vraie ; le concept du sentir religieux n'est pas un élément essentiel dans le concept de la fonction de Dieu dans l'univers. De ce point de vue, la littérature religieuse a été une mauvaise inspiratrice pour la théorie philosophique, que ce soit par attraction ou par répulsion. (PR, 207)

Il faut donc accepter que les « suggestions » qu'offre Whitehead à propos de Dieu devaient, pour lui, satisfaire les exigences de la pensée. Et pourtant, je l'ai dit, ses successeurs les considèrent comme insuffisantes. Pour beaucoup, elles devraient être lues comme des allusions à un livre que Whitehead n'a pas pu, su, ou voulu écrire, et où elles auraient certainement gagné la cohérence qui, selon eux, manque.

Or, il se fait que cette cohérence me semble pouvoir être construite à partir du texte tel qu'il a été écrit. Et il m'est possible de tenter de faire sentir dès à présent que l'absence, ici, du « bond de l'imagination » usuellement associé à une construction whiteheadienne est elle-même une conséquence cohérente de cette construction si l'enjeu de celle-ci est « la sécularisation du concept des fonctions de Dieu dans le monde ». Afin de réussir une telle opération de

sécularisation, il faut en effet réussir d'abord à ne pas penser l'homme à l'image de Dieu, c'est-à-dire, réciproquement, à ne pas construire un Dieu qui serait à l'image de l'homme, l'ensemble des singularités qui permettent d'opposer l'homme à la bête ou à l'électron passant à l'infini pour converger vers l'inconcevable perfection divine. L'homme, la bête et l'électron désignent des sociétés, même la pensée et ses concepts renvoient à des aventures conditionnées par des sociétés. Et Dieu est indifférent aux sociétés. En d'autres termes, non seulement Dieu n'a pas fait l'homme à son image, mais surtout notre image de nous-mêmes en tant que continuité vivante réclamant d'être reconnue et appréciée ne trouve pas en Dieu de répondant.

Et c'est ce qui rend l'expérience divine, à proprement parler, « imaginable ». L'imagination ne peut, dans ce cas, « bondir », car elle aussi a partie liée avec des aventures sociales. C'est seulement lorsque quelque chose de notre propre expérience entre en résonance avec ce que désignent nos mots que l'imagination bondit. Notre expérience ne peut entrer en résonance avec celle de Dieu : telle est, me semble-t-il, la première signification de l'énoncé selon lequel « le concept du sentir religieux n'est pas un élément essentiel dans le concept de la fonction de Dieu dans l'univers ».

En tout état de cause, pensons au terme « fonction » que Whitehead a utilisé pour définir ce qu'il s'agit de comprendre. Il ne s'agit pas de mettre en concepts un « être parfait », il s'agit de caractériser une fonction, ou un rôle. Comment mieux interdire l'élan mystique que constituerait ici le bond de l'imagination, que par cette caractérisation ? Mais on peut aller plus loin. Whitehead est mathématicien, et pour un mathématicien le terme « fonction » désigne typiquement ce qui appartient à la solution d'un problème. Si les pages qui suivent ne susciteront pas de vol de l'expérience, c'est précisément parce que la question du rapport entre Dieu et le Monde se pose, pour Whitehead, comme un problème qui demande solution, c'est-à-dire aussi qui renvoie entièrement à la responsabilité de celui qui a posé le problème. Il ne s'agit plus de partir de ce que, en fait, « nous savons », du sens commun que s'accordent à faire taire les multiples versions de la bifurcation de la nature. Il s'agit d'apporter une clé de voûte à l'édifice conceptuel, et toute clé de voûte est caractérisée par un rôle un peu spécial par rapport aux autres pierres de l'édifice. Dans ce cas, le caractère un peu spécial désigne précisément la nécessité d'une reprise des autres concepts qui les sépare de ce qui faisait, ailleurs, leur sens, le bond de l'imagination auquel ils en

appelaient. Ils ne permettront aucun « saut » vers Dieu, car l'espoir que Dieu vienne à notre rencontre est précisément ce que la sécularisation doit, impérativement, contrecarrer.

Avant de définir le problème auquel, me semble-t-il, le concept du fonctionnement divin apporte, pour Whitehead, sa solution, il me faut préciser le défi auquel devra répondre mon hypothèse, et le choix interprétatif auquel elle répond.

Le défi tient à ce que la cinquième partie de *Process and Reality*, consacrée à la question de Dieu, est littéralement saturée d'images « familières ». Dieu « comprend », il « sauve », il « dirige », il est le « grand compagnon », le « poète », etc. Il me faudra montrer que l'afflux de ces images religieuses fait partie de la vérification de la solution : chacune devrait subir, en cas de vérification positive, une « torsion spéculative » qui la dépouille du type d'émotion religieuse qui lui est usuellement associée. Contrecarrer ne veut pas dire interdire, rien ne susciterait plus efficacement le vol de l'expérience qu'il s'agit de contrecarrer que l'interdit qui le définirait comme infraction. Selon mon hypothèse, c'est donc en reprenant délibérément, systématiquement, les images associées à la théologie et à la mystique chrétiennes que Whitehead a choisi de mettre à l'épreuve sa solution, et c'est la réussite de cette épreuve qu'il s'agira de vérifier. Ce qui ne pourra donc intervenir qu'en fin de parcours, lorsque nous en serons à la solution.

Le choix, quant à lui, porte sur le problème, et doit donc être déployé dès maintenant. La définition du problème que, selon mon hypothèse, Whitehead tente de résoudre presuppose une décision quant à la manière dont doivent être lues les différentes caractérisations du fonctionnement divin qui peuplent les pages de *Process and Reality*. En l'occurrence, ma décision souscrit à l'interprétation génétique puisque je vais supposer que Whitehead, ici comme ailleurs, n'a pas pris la peine de réécrire son texte alors que, en fin de rédaction, la solution qu'il envisageait subissait une mutation drastique. La question qui doit alors être posée est celle des modifications qu'il « aurait dû » apporter.

On le sait déjà, au début de la rédaction de *Process and Reality*, Dieu était doté exclusivement de sentiments conceptuels, et pensé comme « actualité primordiale non temporelle ». À l'arrivée, ce qui était pur acte non temporel d'envisagement sera devenu « nature primordiale », ce à partir de quoi l'expérience divine se produit, et Dieu, devenu « créature de la créativité », aura été doté d'une « nature consé-

quente » : une adjonction dont Whitehead caractérise les conséquences par une mise en contraste assez spectaculaire.

Un aspect de la nature de Dieu est constitué par son expérience conceptuelle. Cette expérience est le fait primordial dans le monde, elle n'est limitée par aucune actualisation qu'elle présuppose. Elle est donc infinie, dépourvue de toute préhension négative. Cet aspect de la nature divine est libre, complet, primordial, éternel, déficient du point de vue de l'actualisation et inconscient. L'autre aspect provient de l'expérience physique dérivée du monde temporel, et s'intègre alors avec l'aspect primordial. Il est déterminé, incomplet, conséquent, « perpétuel », pleinement actuel et conscient. Sa bonté nécessaire exprime la détermination de sa nature conséquente. (PR, 345)

Whitehead a fait très fort. Si ce qu'il décrit est fidèle à sa solution, et si celle-ci tient, on pourrait même dire que cette solution passe exactement au point où la théologie chrétienne s'est emparée « de manière désastreuse » d'un concept philosophique. Car l'expérience conceptuelle de Dieu, telle qu'elle est caractérisée (sauf en ce qui concerne sa « déficience », c'est-à-dire sa soif de l'actualité qui est la seule valeur), correspond fort bien au concept grec de « premier moteur immobile », qui meut sans être mu, ni donc être ému, qui oriente sans être affecté par la manière dont les êtres répondent à son orient. Whitehead lui-même ne s'est pas privé de le souligner (PR, 344). Or, ce superbe concept, s'il est adéquat à une célébration de la perfection divine, de sa différence d'avec toute créature, a néanmoins posé un terrible problème aux théologiens chrétiens qui s'en sont emparés : il correspond à une figure divine incapable de cette relation à l'histoire que nécessite une religion providentielle. Dieu, premier moteur immobile, peut être celui vers qui s'élèvent les prières des hommes, mais non celui à qui s'adressent ces prières si les hommes exigent que leurs prières s'adressent à un être capable de les entendre. Or, l'expérience physique que Whitehead attribue à Dieu semble la réponse à ce problème, et elle s'affirme même capable d'intégrer la bonté que réclame l'idée religieuse de providence. Si la solution de Whitehead devait tenir, on peut dire qu'il aurait « pris le problème à ses racines », mis en spéulation non pas un concept divin en général mais l'idée, selon lui mal construite, empoisonnant la pensée, du Dieu des Chrétiens : un bricolage qui a, le cas échéant, été célébré comme désignant l'impensable qui doit cependant être pensé. Bref, il aura éliminé spéculativement le mystère central de la théologie chrétienne.

Mais dès ici se pose une question de lecture. Ce que, dans ce texte, Whitehead décrit comme les deux aspects de la nature de Dieu, il le définit souvent ailleurs comme deux « natures », primordiale et conséquente. De fait, il a parlé ici même de « deux expériences », ce qui n'a aucun sens selon ses concepts : *one* ou *many*, pas deux. La seule véritable implication conceptuelle du « deux » est la dualité des pôles, physique et mental, d'une expérience en elle-même indivise. Le « deux » traduit-il une spécificité de Dieu ? Cette hypothèse me semble d'autant moins nécessaire que Whitehead en viendra à parler également, dans ces mêmes pages, de « deux expériences » pour une occasion actuelle.

Je vais donc prendre le risque d'admettre qu'il s'agit dans tous les cas d'une « manière de parler ». Lorsque Whitehead parle de deux natures de Dieu, ou de deux expériences divines, il prolonge simplement la petite ruse qui lui a permis d'éviter d'ennuyeuses réécritures. Il lui a suffi de noter, et encore pas toujours, dans les passages où il avait parlé de Dieu comme « non temporel » qu'il parlait évidemment de la « nature primordiale » de Dieu. Ce faisant, il a malheureusement tendu un piège à ses lecteurs qui ont été soumis à la tentation d'attribuer à cette « nature primordiale » en tant que telle la responsabilité de l'aspect du fonctionnement que Whitehead avait d'abord attribuée à l'actualité non temporelle. Ce qui a des conséquences très graves, comme on va le voir à partir d'un exemple typique.

En quel sens l'abstrait non réalisé peut-il être pertinent ? Quelle est la base de sa pertinence ? La pertinence doit exprimer un fait réel d'être-ensemble au sein des formes. Le principe ontologique peut être exprimé ainsi : tout être-ensemble réel est un être-ensemble dans la constitution formelle d'une actualisation. Ainsi, s'il doit y avoir une pertinence de ce qui n'est pas réalisé dans le monde temporel, la pertinence doit exprimer un fait d'être-ensemble dans la constitution formelle d'une actualité non temporelle. (PR, 32)

Du début à la fin de *Process and Reality*, un invariant demeure, le fait que, s'il est nécessaire de faire intervenir Dieu, c'est pour penser la pertinence. Il s'agit dans ce passage de l'ingression d'objets éternels non réalisés mais « pertinents ». Or, assurer que les décisions mentales sont « pertinentes » était déjà la fonction de Dieu comme principe de limitation dans *Science and the Modern World*, et si cette fonction est attribuée désormais à la seule nature primordiale, quelle est la fonction de la nature conséquente ? Elle est ce grâce à quoi Dieu « sent » le monde en tant que temporel, bien sûr, mais quelles

sont les conséquences de ce sentir pour le monde ? Et d'autre part, si la pertinence relève de la seule nature primordiale, envisagement infini de tous les objets éternels, comment cet envisagement peut-il aboutir à la définition de « ce qu'il y a de mieux pour cette impasse » tout en restant lui-même « éternel », non affecté par la temporalité qu'implique cette impasse en tant qu'associée à une satisfaction subjective, ainsi et pas autrement ?

C'est peut-être parce que la notion de « premier moteur immobile » constitue un attracteur trop puissant pour l'imagination conceptuelle que tant de philosophes whiteheadiens ont fait comme s'ils pouvaient traiter séparément les « deux natures » de Dieu, au lieu d'attribuer à l'expérience divine deux pôles qui ne peuvent être distingués que de manière abstraite. Mon choix de lecture sera inverse : il s'agira d'accentuer le caractère indissociable des deux « pôles » de l'expérience divine, le pôle dit mental et le pôle dit physique, et donc d'aller jusqu'au bout de ce qu'a proposé Whitehead lorsqu'il a fait de Dieu une entité actuelle (presque) comme les autres.

Chaque entité actuelle est « dans le temps », dans la mesure où son pôle physique est concerné, et est « hors du temps » dans la mesure où son pôle mental est concerné. Elle est l'union de deux mondes, à savoir le monde temporel et le monde de l'évaluation autonome. (PR, 248)

En conséquence, je propose de lire les énoncés où Whitehead parle d'une « actualité non temporelle » en faisant la différence entre ce que les mathématiciens appellent condition nécessaire et condition nécessaire et suffisante. Lorsqu'un énoncé fait référence à cette actualité non temporelle, ou à la nature primordiale de Dieu comme si l'on pouvait en parler isolément, il s'agit d'une « condition nécessaire » : l'envisagement des objets éternels est nécessaire, sans quoi il serait impossible que des objets éternels non réalisés fassent ingestion, la notion de pertinence ne pouvant expliquer sans être elle-même expliquée. En revanche, dans la cinquième partie de *Process and Reality*, lorsque Whitehead passe de l'envisagement conceptuel divin défini comme condition nécessaire à cet envisagement au sein de l'économie de l'expérience divine, la question de la condition nécessaire et suffisante est posée. Il s'agit alors de prendre pleinement en compte la nature indivise de l'expérience divine, le caractère inséparable des deux pôles.

Cependant, un érudit whitheadien produira probablement une très grave objection à ce choix de lecture. Si la « dotation divine » que

constitue la « visée initiale » pour chaque processus d'actualisation occasionnelle doit être renvoyée à Dieu comme entité actuelle, et non à sa nature primordiale éternelle, elle pourra être assimilée à une « conclusion » de l'expérience divine quant à « ce qu'il y a de mieux pour cette impasse ». Mais si Dieu conclut à chaque fois, il ne peut plus être ni perpétuel ni éternel, il est « atomique ». Ce qui est donnée pour le sentir physique hybride dont une occasion dérivera sa visée initiale est ce qui a accédé à l'immortalité objective, ce qui marque le périr du sujet divin qui, dès lors, « n'est jamais réellement ». Faut-il penser qu'une « occasion divine » renaîtrait à partir de chaque satisfaction mondaine, de chaque sentir d'une impasse ? Ce n'est pas la solution de Whitehead, mais c'est l'éventualité qu'a admise Charles Hartshorne lorsqu'il a proposé de faire de Dieu une « société », une lignée d'occasions héritant d'elles-mêmes et du monde tel qu'il s'est décidé à chaque fois selon le verdict d'une nouvelle satisfaction occasionnelle « mondaine ». La proposition de Hartshorne a posé des problèmes à ceux qui tiennent à l'accord avec la physique, relativiste en l'occurrence : le sentir divin, dans cette interprétation, correspondrait à une « vraie » définition du monde en tant que simultané à lui-même. Mais la définition d'une « société divine » suscite bien d'autres difficultés, car faire de Dieu une société, c'est le mettre sous le signe non seulement d'une continuité mais d'une conformité. Ce qui risque de le faire basculer derechef du côté de la religion, car cette conformité permettra de le caractériser, de définir ce qu'est sa « caractéristique déterminante », et il sera difficile de s'arrêter en si bon chemin, de ne pas en déduire les projets divins pour le monde. Cette caractéristique est d'ailleurs toute trouvée, puisque Whitehead parle de sa « bonté nécessaire » en tant qu'exprimant « la détermination de sa nature conséquente ». Mais si « Dieu est bon » de par sa propre continuité sans cesse confirmée, pourquoi est-il indifférent à nos continuités à nous ? Le cri de Job retentit.

Le défaut de l'idée de Dieu comme société est là : elle vient de susciter un « bond » déplacé de l'imagination. L'expérience de Dieu est sociale « comme la nôtre », alors... Mon hypothèse de lecture ira donc à l'inverse. Il s'agira d'accentuer ce qui fait de Dieu une entité actuelle « pas comme les autres », et, selon mon hypothèse, la différence peut, on va le voir, justifier une temporalité divine qui permette d'échapper à la menace de l'atomisation de Dieu.

Whitehead est très clair au sujet de la manière dont Dieu diffère des occasions actuelles. Ce qui diffère est le fait que l'expérience

divine implique une « inversion des pôles » par rapport à l'expérience occasionnelle. Et c'est là, me semble-t-il, le véritable problème dont le fonctionnement divin constituera la solution, problème que peuvent éviter ceux qui décrivent les deux natures comme si elles pouvaient être séparées. La solution recherchée par Whitehead est la caractérisation d'une expérience littéralement « inimaginable » parce que le pôle initial de cette expérience est caractérisé par l'envisagement d'objets éternels qui ne disent rien d'eux-mêmes ni de ce que requiert leur ingression, qui ne sont pas affectés par les décisions qui leur ont conféré l'un ou l'autre rôle, ni par les époques multiples qui se succèdent et s'enchevêtrent, scandées par l'apparition de nouveaux contrastes et de nouvelles propositions. On ne peut évidemment pas prêter à une telle expérience une satisfaction de type occasionnel, puisque celle-ci implique que tout ce qui était indéterminé dans le pôle initial aura trouvé sa détermination. Et donc, on peut d'ores et déjà avancer que Dieu est celui qui est incapable de « conclure », d'aboutir à une détermination « ainsi et pas autrement ». Mais comment construire la définition positive d'une expérience que nous ne pouvons imaginer ?

Selon mon hypothèse, Whitehead « pense par le milieu ». Il ne va pas tenter de concevoir Dieu « en lui-même », mais d'affirmer, à travers la double définition corrélée de Dieu et des occasions actuelles, l'égale dignité des deux pôles, le pôle physique qui affirme que ce qui a eu lieu a eu lieu, et le pôle conceptuel par quoi rien de ce qui a eu lieu ne constitue le dernier mot. C'est pourquoi le dernier chapitre de *Process and Reality* ne traite pas de Dieu sans en même temps traiter, assez implicitement il faut le dire, des occasions actuelles, c'est-à-dire sans soumettre à une nouvelle épreuve la cohérence du schème métaphysique.

Une entité actuelle dans le monde temporel doit être conçue comme ayant son origine dans l'expérience physique et comme dotée d'un processus d'accomplissement motivé par une expérience conceptuelle conséquente initialement dérivée de Dieu. Dieu doit être conçu comme ayant son origine dans l'expérience conceptuelle et comme doté d'un processus d'accomplissement motivé par l'expérience physique conséquente initialement dérivée du monde temporel. (PR, 345)

Jamais Whitehead n'a formulé de manière aussi technique que dans ces quelques lignes le contraste que, selon mon hypothèse, il veut faire advenir, et c'est cet énoncé programmatique (faisant intervenir l'impératif « doit être ») qui va me guider désormais. C'est,

selon mon choix de lecture, le problème auquel Whitehead doit apporter une solution.

En fait, ce problème se présente à la manière de deux « formules mathématiques » dont il s'agit de déterminer comment les différents termes qu'elles mettent en place doivent être définis pour fonctionner ensemble. Et c'est le type de contraste entre les deux formules qui fait évidemment contrainte. L'énoncé de Whitehead prescrit de penser l'inversion des pôles sur un mode qui exhibe un parti pris de symétrie : les deux formules proposent une triple articulation identique, « ayant son origine dans », « doté d'un processus d'accomplissement motivé par » et « expérience conséquente initialement dérivée de ». Ces trois articulations identiques doivent être comprises comme formant ensemble une fonction complexe, le reste étant variable. Comment interpréter les variables sur un mode qui satisfasse, et rende intelligible, leur articulation, et permette de penser que les deux formules n'en font en effet qu'une seule, dotée de variables différentes ?

En lieu et place du bond de l'imagination s'impose ici le travail laborieux du mathématicien construisant sa solution. En effet, il va falloir procéder comme en mathématiques : partir de ce qui peut être considéré comme « connu », le fonctionnement des occasions actuelles, explorer la manière dont la première formule, qui est censée définir ce qui est connu, impose en fait d'expliciter, voire de modifier ce que nous connaissons, et utiliser ce qui a été acquis comme point de départ vers l'inconnu. Nous commencerons donc par l'occasion actuelle, « conçue comme ayant son origine dans l'expérience physique et comme dotée d'un processus d'accomplissement motivé par une expérience conceptuelle conséquente initialement dérivée de Dieu ». Je propose au lecteur qui, ayant maintenant compris ma démarche, hésite à s'engager dans cette exploration hypothétique, de passer directement au chapitre suivant, où la construction que je vais prêter à Whitehead devra être évaluée à partir de ce qu'elle suscite : nouveaux bonds de l'imagination.

On s'en souvient, la question de l'« expérience physique » dans laquelle une occasion actuelle a son origine a été marquée par un événement majeur : l'abandon de l'idée selon laquelle le « sentir physique » est sentir d'une donne déjà unifiée. L'exigence à laquelle répondait cet abandon est claire : il faut que la « phase initiale », les sentirs physiques des données, mais aussi les sentirs conceptuels qui en dérivent (selon la quatrième obligation catégorique), soient toujours déjà ceux d'un sujet, soient toujours déjà inséparables du pro-

cessus d'accomplissement dont le superjet à déterminer constitue une cause finale.

Puisqu'il s'agit d'aller « au fond des choses », on pourrait se poser la question : d'où « vient » le sujet ? De manière assez remarquable, la « formule » ne le dit pas. L'entité actuelle a certes son origine dans l'expérience physique, mais celle-ci, lorsqu'elle a été référée à un nexus et non à une donne, a conféré son sens plein au « miracle de la création ». Les multiples qui vont devoir être sentis sont, tels des ossements desséchés, en vacance par rapport à ce qui leur rendra vie, ce qui les constituera en sentirs physiques multiples. Et si Ézéchiel parle « comme » il lui a été commandé, le fait qu'il parle implique qu'un « sujet naissant » est déjà là. À ce germe de subjectivité correspond ce qui lui répond, une multiplicité désormais corrélée, frémissement des ossements dispersés devenus sentirs physiques en quête de leur unité. Ce sont deux aspects de la même « origine » de l'entité actuelle. Et donc, la « dotation initiale », le sentir physique hybride de Dieu dont dérive, selon la quatrième obligation, la visée initiale, requiert mais n'explique pas son sujet.

Reprendons à ce propos un fragment, dont le début a déjà été cité, et qui décrit la manière dont la visée initiale se modifie, devenant, selon les termes de la formule, l'expérience conceptuelle qui motive le processus d'accomplissement. La fin, que je n'avais pas citée, donne les raisons pour lesquelles le sentir hybride de Dieu a été introduit.

Chaque entité temporelle, en un sens, tire son origine de son pôle mental, sur un mode analogue à Dieu. Elle dérive de Dieu sa visée conceptuelle de base, pertinente pour son monde actuel, mais sur un mode indéterminé, attendant ses propres décisions. La visée subjective, dans ses modifications successives, reste le facteur unifiant qui oriente les phases successives d'intercombinaison (interplay) entre sentirs physiques et conceptuels. Ces décisions sont impossibles pour la créature naissante, avant les innovations produites par les phases de sa concrescence. Mais cet énoncé à son tour exige une amplification. Avec cette amplification on retrouve la doctrine selon laquelle la phase primaire d'une entité actuelle temporelle est physique [...]. La phase primaire est un sentir physique hybride de Dieu, sous l'aspect du sentir conceptuel de Dieu qui est immédiatement pertinent à l'univers « donné » à cette concrescence. Il y a alors, selon la catégorie de l'évaluation conceptuelle, c'est-à-dire la quatrième obligation catégorique, un sentir conceptuel dérivé qui reproduit pour le sujet les données et l'évaluation du sentir conceptuel

de Dieu. Ce sentir conceptuel est la visée conceptuelle initiale. (PR, 224-225)

Lorsque Whitehead remarque qu'un énoncé réclame une amplification, c'est en général qu'il est en train d'opérer une insertion dans un texte écrit précédemment. En l'occurrence, son « amplification » lui a permis d'affirmer que, en effet, l'origine d'une occasion actuelle est une expérience physique, ce qui répond au « principe de Hume ». Le sentir physique hybride de Dieu permet donc de satisfaire en même temps le principe de Hume et le principe ontologique, qui réclame une raison pour l'ingression des objets éternels non réalisés. Mais, comme son nom l'indique, ce sentir lui aussi présuppose son sujet, fût-il naissant.

En d'autres termes, l'expression « initialement dérivé de Dieu » fait allusion à la dérivation d'un sentir conceptuel à partir d'un sentir physique hybride, mais n'explique pas le moins du monde le « sujet » qui est présupposé dans les deux cas. Et se pose un problème supplémentaire à propos de la seconde formule, celle qui concerne l'expérience divine, car, dans son cas, l'origine de l'expérience est définie comme « conceptuelle ». La cohérence, dans ce cas, implique que, quelles qu'en soient les modalités encore à déterminer, le sentir divin « suscité par le monde » doit être initialement conceptuel, et que ce que Whitehead dans ce cas appelle « dérivation » (expérience physique conséquente initialement dérivée du monde temporel) concerne la transformation d'un sentir conceptuel en sentir physique. Or, il n'y a pas de catégorie qui définisse cette possibilité.

Nous faisons face ici à une première difficulté de la formule de Whitehead, et une décision s'impose. Dans la mesure où le terme « dérivation » intervenant dans l'expression « dérivation initiale » ne peut être employé en un sens strictement technique dans un des deux cas, il n'est pas nécessaire de penser qu'il ait le sens technique que lui confère la quatrième obligation dans le second. Les formules ne confèrent donc pas au terme « dérivation » qui y figure le sens catégorique de « dérivation d'un sentir à partir d'un autre sentir ». Ce qui est cohérent car, lorsqu'il s'agit de la délicate « opération de raccord » entre Dieu et le monde et entre le monde et Dieu, les catégories de l'obligation ne peuvent être que silencieuses. En effet, elles presupposent le sujet, dont elles obligent l'accomplissement en superjet. Afin de souligner l'importance de ce point technique, je vais me permettre d'employer, en lieu et place de l'expression désormais opaque « dérivation initiale », un nouveau « nom » qui signale le problème là où menaçait un sentiment de familiarité. Ce nom

s'ajoutera à la série des noms whiteheadiens, c'est-à-dire des concepts qui importent d'abord par leur pertinence pour d'autres concepts, ce que leur nom précisément ne dit pas.

Il s'agit de nommer le « début », auquel correspond la question « d'où vient le sujet ? », mais aussi la « fin », le fait que, sur un mode encore indéterminé, l'expérience occasionnelle peut « faire sentir » Dieu. Et il faut choisir un terme assez indéterminé pour qu'il échappe à la demande de raison associée au principe ontologique. Non pas qu'il s'agisse d'introduire un arbitraire, mais parce que les « raisons » associées au principe ontologique comptent toujours parmi elles la raison qui est la « cause finale », le sujet/superjet : les sentirs subjectifs en tant que visant le superjet qui sera le sujet de leur sentir unifié. Ce qu'il s'agit de nommer conditionne donc l'application du principe ontologique lui-même. Il faut nommer ce qu'exige la créativité qui est l'ultime lorsqu'il s'agit du double « faire sentir », de ce qui est requis tant par le sentir physique hybride de Dieu que par le « sentir conceptuel » divin « à propos de » l'occasion actuelle.

« Au début du début, il y a induction. » J'ai choisi le terme « induction » pour une double raison. D'abord parce que le terme évoque une opération de « passage » entre deux hétérogènes : quelque chose induit quelque chose de différent. Ensuite, parce que, lorsqu'il s'agit de ce que l'on appelle l'induction hypnotique, le terme se charge d'indétermination. Le sujet hypnotisé semble lever le bras malgré lui, « comme il lui a été commandé ». Mais l'hypnotiseur sait bien que ce n'est pas lui qui a commandé. S'il a un rôle, c'est bien plutôt d'indiquer un chemin, d'autoriser une expérience. Celui qui induit l'hypnose est donc bien incapable d'expliquer ce qu'il suscite, il sait qu'il n'en est pas « la raison ».

Une des manières de préciser que l'hypnotiseur ne commande pas vraiment est de dire qu'il suscite ce qui ne préexistait pas à l'induction, un nouveau « tu » auquel il est suggéré : « tu dois pouvoir lever la main malgré moi ». Le « dois pouvoir » n'est pas une commande puisqu'une commande suppose la préexistence de celui à qui elle s'adresse. Il faut l'entendre plutôt sur le mode du diagnostic, ou de la constatation hypothétique. Il s'agit en fait d'un chemin suggéré au nouveau « tu » que fait surgir l'adresse, par lequel ce dernier vérifiera sa propre existence. La commande correspond à un « faire sentir » d'où surgit le sujet de ce sentir, initiant le cas échéant la levée de la main « comme il lui a été commandé ».

Choisir le terme « induction », c'est donc tenter de susciter le « bond de l'imagination » dans un cas qui ne correspond pas à un

sentir religieux mais qui a constraint les scientifiques qui cherchent des raisons à reconnaître l'indétermination. Je vais profiter du moment de vol de l'expérience ainsi suscité pour reprendre la seconde partie de la formule de Whitehead à propos de l'entité actuelle « dotée d'un processus d'accomplissement motivé par une expérience conceptuelle » que je dirai désormais « induite » par Dieu, et tenter de la faire vivre à propos de cette aventure de l'expérience humaine qui a nom « œuvre à faire ».

Il s'agit bien d'un bond de l'imagination, car les différences sont aussi remarquables que les traits communs. Ainsi, à la différence de l'accomplissement occasionnel, le trajet d'accomplissement de l'œuvre et de celui qui œuvre requiert la conscience, et plus précisément un mode de conscience proprement « non social » puisque, on va le voir, aucun des ingrédients « à mettre en œuvre » ne pourra se prévaloir d'un rôle stabilisé, aucun ne pourra être senti indépendamment du contraste propre au sentir intellectuel entre « en fait » et « pourrait être ». D'autre part, à la différence de l'accomplissement que constitue une œuvre, l'accomplissement que constitue toute satisfaction occasionnelle ne peut, en tant que tel, être associé au contraste entre réussite et échec : toute concrècence produit sa satisfaction, aussi triviale que soit la manière dont, à cette occasion, les multiples sont devenus un.

Les traits communs, quant à eux, signalent que ceux qui ont utilisé l'expression « œuvre à faire », à savoir Gilles Deleuze et Étienne Souriau, visaient à dépersonnaliser l'expérience de l'œuvre se faisant, c'est-à-dire à la dépouiller de ce qui la met en narration, psychologique ou sociale. A été ainsi produite une caractérisation de cette expérience qui pourrait bien être lue comme un témoignage pour le processus génétique whiteheadien, un peu comme les propriétés (sociales) des corps supraconducteurs témoignent en physique pour la pertinence de la mécanique quantique. Peut-être, d'ailleurs, cette caractérisation rejoint-elle ce que Whitehead lui-même entendait par « *nexus* entièrement vivant », car le mode de conscience « non social » du créateur à l'œuvre le situe aux interstices des habitudes, mots d'ordre et jugements propres à la conscience discursive, fabriquant pas à pas un fil de continuité qui peut rompre dès que la confiance se stratifie en assurance ou se dissout en fatigue.

L'« œuvre à faire » est, avec « la tâche à remplir » et « le problème à résoudre », l'une des manières dont Gilles Deleuze (DR, notamment 253 et 274) caractérise la « réalité » du virtuel, qu'il distingue

du potentiel auquel ne manque que l'existence. Et c'est bien ainsi, de fait, que peut être décrite la multiplicité corrélée des sentirs physiques primaires, sentirs en appelant, comme à leur cause finale, à la « solution » que célébrera la détermination corrélative du superjet et de son monde actuel : satisfaction. Mais le virtuel deleuzien ne dit pas explicitement qu'il requiert, afin de prendre sa signification impérative, « à faire », « à remplir », « à résoudre », celui à qui l'impératif est adressé. Pourtant aucun problème, bien sûr, ne peut insister « en général », demander « en général » sa solution, indépendamment de celui qui entend cette insistance, qui va être mobilisé par cette demande. Ainsi, la conjecture de Fermat est, pour le non-mathématicien, une proposition plausible mais « morte », « le genre de chose dont la démonstration éventuelle excite les mathématiciens ». Et, pour la plupart des mathématiciens, cette conjecture s'accompagnait, avant sa démonstration, de l'ensemble décourageant des récits portant sur les échecs se succédant depuis des siècles : problème à résoudre, peut-être, mais il fallait que celui qui s'y attelle se pense susceptible de réussir là où tant d'autres avaient échoué. La conjecture n'est devenue « vivante » que pour ceux qui, à leurs risques et périls, se sont sentis capables d'hériter non des échecs répétés mais du possible, du « cela doit pouvoir être démontré ». Et elle a pris alors chaque fois le caractère impératif de la question qui dévorera une vie.

On reconnaîtra bien sûr dans le « cela doit pouvoir », le « faire sentir » qui correspond à ce que j'ai appelé « induction ». L'impératif du problème à résoudre s'est fait sentir, ce qui signifie aussi bien qu'est né le sujet de ce sentir, pour qui fait désormais enjeu la multiplicité corrélée des théorèmes et relations mathématiques connus, d'où « devrait pouvoir » venir la solution.

Mais ce qui se produit dès lors éclaire aussi bien le processus d'accomplissement qui, pour Whitehead, a le caractère d'un *quantum in solido*, que l'analyse objective ne peut décomposer que sur un mode qui fait abstraction de son caractère indivis. Un problème ne peut se diviser que lorsqu'il est, de fait, résolu, lorsque le mathématicien a réussi à lui donner une formulation qui le constitue lui-même en « maître » de sa démarche, et lui permet de procéder à la vérification de sa solution. Il peut alors faire se succéder les étapes ordonnées, procéder à la détermination progressive du paysage où, enfin, la solution devrait s'abattre, tel un aigle sur sa proie : c.q.f.d. Mais avant la vérification vient l'errance, les allers-retours, le temps des rêves et des cauchemars où le moi dissois du mathématicien et les

fragments indéterminés de ce qui pourrait être solution s'entre-affectent en un trajet impossible à raconter. Car ce trajet crée d'une part des relations toujours plus singulières entre les données de départ, l'ensemble des théorèmes mathématiques qui pourraient être pertinents, et de l'autre l'enrichissement de la « cause finale » qui motive le mathématicien : le « cela doit être possible » abstrait devient peu à peu hypothèses à moitié formulées, conjectures hésitantes. Comme si la solution était en quelque sorte de plus en plus « présente », motivant un effort de plus en plus singulier, mais sans que cette présence puisse, pour autant, faire l'objet de l'appropriation qui permet le récit : « et alors je me suis dit que... ». Ce n'est pas que la création soit ineffable, c'est que celui qui raconte divise l'indivisible, transforme en questions qu'il s'est posées ce qui le mettait à la question. La création est un processus « privé », c'est-à-dire dominé par l'actualisation de l'œuvre *in solido*, mais « privé » n'a rien à voir avec une forme psychologique d'intimité – refus de montrer tant que ce n'est pas terminé. C'est parce que, à strictement parler, il n'y a rien à voir, rien à montrer, rien à discuter sauf par et avec ceux qui – le privé peut être collectif bien évidemment – s'exposent à se laisser habiter eux aussi par la question, à entrer dans le trajet d'accomplissement.

C'est la « présence inappropriable » qui motive l'œuvre, cette idée qui fuit si l'on tente de l'expliciter, car sa seule explicitation coïncidera avec l'œuvre produite, que le philosophe Étienne Souriau décrit comme « forme spirituelle » de l'œuvre à faire, ou encore « Ange de l'œuvre ».

Mais bien entendu vous vous doutez que je ne propose ce mot qu'en l'accompagnant de tous les « en quelque sorte » philosophiques qui conviennent. Et sans doute pour ce rapprochement de la forme spirituelle et de l'Ange, je pourrais m'abriter derrière l'autorité de William Blake. En fait, et pour parler un langage plus sévère et plus technique, je dis bien que l'œuvre à faire a une certaine forme. Une forme accompagnée d'une sorte de halo d'espoir et d'émerveillement dont le reflet est pour nous comme un orient. Toutes choses qu'on peut évidemment commenter par un rapprochement avec l'amour. Et en fait si le poète n'aimait déjà un peu le poème avant de l'avoir écrit, si tous ceux qui pensent un monde futur à faire naître ne trouvaient pas dans leurs rêves à ce sujet quelque pressentiment émerveillé de la présence appelée, si en un mot l'attente de l'œuvre était amorphe, il n'y aurait sans doute pas de création. Je ne me laisse pas aller ici à une sorte de mystique de

l'effort créateur, je constate simplement que le créateur n'échappe guère à cette sorte de mystique par laquelle se justifie son effort. (MEOF, 14-15)

« Forme spirituelle » ne signifie pas « modèle », ni but. L'Ange de Souriau joue bien plutôt un rôle analogue à celui de l'expérience conceptuelle conséquente, « motivant » le processus d'accomplissement, car ce dont il est présage ou « *lure* » est indissociable de l'œuvre se faisant : non point une forme fixe, à atteindre, mais une insistence sans cesse relancée dont l'énigme met le créateur à la question, qui fait du créateur la créature de sa question. L'Ange ne souffle ni n'inspire de réponse, il l'exige du créateur, et le créateur est seul responsable de la manière dont il répond : réussi ou raté.

Si la question de l'œuvre à faire peut parcourir chez Étienne Souriau (et chez Deleuze) tous les registres d'une vie, du poème à la vie elle-même, portée alors à la puissance anonyme d'« une vie », c'est parce qu'elle est irréductible à la continuité de bon sens instituée par toute description positive : un créateur doté d'habitudes, de projets, d'idées. Et c'est sans doute parce que Whitehead était l'homme de l'œuvre, et non de la communication ordonnée d'idées consensuelles, qu'il a institué en termes métaphysiques, c'est-à-dire dans la structure même du schème catégoriel, ce que l'œuvre à faire exige de voir reconnu : la différence radicale entre obligation et explication. Toute explication, parce qu'elle est division, attribuant des causes et des responsabilités, distribuant les raisons et les circonstances, profite d'une stabilité sociale qu'elle confirme, ou d'une œuvre faite qu'elle vérifie. Une obligation ne s'explique pas, elle se respecte, et le terme « respect », lorsqu'il s'agit d'une occasion actuelle, n'a rien de moral. Il faut l'entendre au plus proche de l'expression « respect d'un cahier des charges », qui laisse parfaitement ouverte la question de savoir comment il le sera.

Je peux, maintenant, en revenir à mon propre cahier des charges, c'est-à-dire me tourner vers la seconde formule de Whitehead, celle qui caractérise le fonctionnement de l'expérience divine. Le premier trajet effectué permet de poser le problème de cette formule à partir de la question du « raccord », c'est-à-dire de la manière dont la motivation de l'expérience divine est « initialement dérivée du monde temporel ». Il va s'agir d'abord de comprendre ce que signifie ici la traduction que j'ai donnée à cette dérivation initiale : « il y a induction ». Non pas, bien sûr d'expliquer l'induction, mais de préciser sur quel mode le « monde temporel » peut « induire » une expérience divine.

Dieu n'est pas seulement primordial, il est aussi conséquent. Il est le début et il est la fin. Il n'est pas le début au sens où il serait dans le passé de toutes les choses. Il est l'actualisation présupposée de l'opération conceptuelle, en unisson de devenir avec chaque autre acte créatif. Ainsi, en raison de la relativité de toutes choses, il y a une réaction du monde sur Dieu. L'accomplissement de la nature de Dieu en une pléitude de sentirs physiques est dérivé de l'objectivation du monde en Dieu. Il partage son monde actuel avec chaque nouvelle création ; et la créature concrescente est objectivée en Dieu comme un nouvel élément de l'objectivation par Dieu de ce monde actuel. (PR, 345)

Alors que les occasions héritent des « faits obstinés », Dieu partagerait « son » monde avec chaque nouvelle création. Il va donc falloir jouer serré car le terme « partage » semble impliquer que Dieu sent physiquement le monde actuel corrélé à l'entité, c'est-à-dire aussi bien l'entité elle-même, puisque l'entité et son monde sont en fait les deux faces d'une même pièce, ce que j'ai précédemment tenté d'illustrer en évoquant l'inséparabilité entre l'opérateur, le monde actuel devenu bien déterminé, et le « sujet propre » qui en est le sentir. Or, l'hypothèse que Dieu sent « physiquement » le monde est exclue par la première partie de la formule définissant pour « origine » un pôle mental qui doit se dire en termes de sentirs uniquement conceptuels. La décision que j'ai prise de me laisser guider par « la formule » va m'imposer ici une interprétation risquée. Il va falloir réussir à « mettre à l'origine » tout ce qui devra être mis en jeu par le processus d'accomplissement, processus qui éclairera ce que Whitehead appelle « partage ».

Se profile d'autre part une question supplémentaire, que suscite le terme « partage ». Dieu peut-il partager avec l'occasion le processus d'accomplissement occasionnel lui-même ? Dans ce cas, Dieu transcenderait la distinction entre le « privé » et le « public ». Il deviendrait dès lors très proche du Dieu de Leibniz, capable de lire dans le moindre état de la moindre monade « ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera ». Certes Whitehead a refusé l'idée d'une « lecture divine » qui renvoie au « comme si » notre expérience du choix, de l'hésitation, de la décision, de la nouveauté. Mais l'opposition n'est peut-être pas aussi irrémédiable qu'il le pensait. Un lecteur bergsonien de Leibniz comme Gilles Deleuze a pu reprendre sur un mode quasi whiteheadien la métaphore leibnizienne du Dieu lecteur, surmontant ce faisant le « mal » que constitue toujours une opposition irrémédiable.

Il semble que le présent perde ici son privilège, et que le déterminisme se réintroduise comme prédestination. Mais en quel sens ? Est-ce parce que Dieu sait tout d'avance ? N'est-ce pas plutôt parce qu'il est, toujours et partout ? [...] Or, dire que Dieu est toujours et partout, c'est dire strictement qu'il passe par tous les états de la monade, si petits soient-ils, de telle sorte qu'il coïncide avec elle au moment de l'action « sans aucun éloignement ». Lire ne consiste pas à conclure de l'idée d'un état précédent l'idée de l'état suivant, mais à saisir l'effort ou la tendance par laquelle l'état suivant lui-même sort du précédent « par une force naturelle ». La lecture divine est un véritable passage de Dieu dans la monade (un peu comme Whitehead parle d'un « passage de la nature » dans un lieu). Bien plus, chaque monade n'est rien d'autre qu'un passage de Dieu : chaque monade a un point de vue, mais ce point de vue est le « résultat » d'une lecture ou d'une vue de Dieu, qui passe par elle et coïncide avec elle. (LP, 98-99)

Dieu est certes « passé » par Deleuze lisant Leibniz, et l'opposition surmontée par une « saisie » de l'effort de Leibniz tentant de penser Dieu « lisant le monde » aurait sans doute réjoui aussi bien Leibniz que Whitehead. On ne dira donc en aucun cas que « les voies de Dieu » sont impénétrables, car c'est l'idée même que Dieu pourrait tracer des voies qui contredit ce qu'il s'agit d'abord d'affirmer : pour Leibniz, si l'on suit Deleuze, l'effort ou la tendance de chaque monade, que Dieu ne peut prévoir mais seulement accompagner, sans aucun éloignement ; pour Whitehead, l'indépendance créative de chaque occasion concrète, l'absence de tout point de vue à partir duquel le choix qu'elle produit d'elle-même pourrait être dit fonction d'autre chose.

Mais l'opposition, me semble-t-il, ne disparaît pas au profit d'un accord, mais d'un contraste. Car le cas de figure proposé par Deleuze à propos de Leibniz correspond à celui que j'avais évoqué lorsque j'avais remarqué que le privé peut être collectif, il doit simplement être restreint à ceux qui se laissent habiter par la question, qui partagent le trajet d'accomplissement. Or, Whitehead parle de la nouvelle créature « objectivée en Dieu » en tant que « nouvel élément de l'objectivation par Dieu de ce monde actuel ». Le fait qu'il emploie le terme « objectivation » est important, car il aurait pu, puisqu'il disposait de cette distinction, attribuer à Dieu la possibilité de connaître l'entité formellement, du point de vue de sa propre jouissance, ce qui correspondrait au « passage » de Dieu évoqué par Deleuze. Et l'expression « en tant que nouvel élément » confirme

bien que le partage whiteheadien respecte le caractère strictement privé, *causa sui*, de la concrescence : pour Dieu également, il y a nouveauté. Whitehead refuse donc un Dieu qui, préhendant « sans aucun éloignement » la manière dont le sujet se détermine lui-même, se trouverait alors dans une position un peu comparable à celle d'un voyeur clandestin, voyant sans être vu, c'est-à-dire sans que le fait qu'il voie soit censé avoir le moindre effet sur ce qu'il voit. Rien n'est clandestin dans le monde de Whitehead, qui est d'ailleurs formel sur ce point : l'actualisation mondaine « transcende » Dieu comme Dieu « transcende » l'occasion.

En d'autres termes, une distance me semble devoir vibrer là où Leibniz énonçait une coïncidence « sans aucun éloignement ». Cette distance ne signifie pas du tout la nostalgie, l'impossibilité d'une plénitude, l'exil. Face à ses étudiants, Whitehead, à la recherche de la situation qui leur ferait sentir ce qu'il voulait leur faire entendre par « réalité », invoqua un jour le rugby : « être au milieu d'un pack ». La réalité ne nous situe jamais en spectateur contemplatif, mais toujours au milieu du pack, là où cela se heurte, se bouscule, s'entre-constraint. De même l'affirmation selon laquelle lire ce n'est jamais « prendre connaissance », au sens de coïncider avec ce qui est écrit, n'impose aucun deuil. « Lire », c'est, encore et toujours, créer. Et puisque l'impossibilité d'un savoir qui « coïncide » avec son objet n'est pas un deuil, elle vaut pour Dieu comme pour tout autre.

Si Dieu est, comme le dit parfois Whitehead, en « unisson de devenir » avec chaque acte créatif, cet unisson ne signifie donc pas communauté contemporaine. Si Dieu doit « partager », ce partage fait partie du processus d'accomplissement initialement induit par le monde temporel. Mais un nouveau problème se pose immédiatement. Nous ne pourrons pas, puisqu'il s'agit d'une expérience, à strictement parler, inimaginable, aller très loin dans ce que signifie l'induction lorsqu'elle concerne le « début » d'une occasion actuelle. En revanche, lorsqu'il s'agit de l'induction qui s'adresse à Dieu comme à son destinataire, Whitehead en dit un peu plus. En tout cas, c'est ce que semble signifier la manière dont il va en faire la réponse à une question soudainement posée, juste avant le chapitre consacré à Dieu : la question du « mal ultime ».

Le mal ultime dans le monde temporel est plus profond que tout mal spécifique. Il tient au fait que le passé s'efface, que le temps est un « périr perpétuel ». L'objectivation implique l'élimination. Le fait présent n'a pas en lui le fait passé avec son immédiateté pleine. Le

processus du temps voile le passé qui devient inaccessible à un sentir distinct [...]. « Il donne à ses bien-aimés – le sommeil ». (PR, 340-341)

Le caractère de plus en plus confus, d'objectivation en objectivation, de ce qui s'est décidé lors d'un accomplissement individuel, jusqu'à son oubli, serait donc le « mal ultime ». Cette définition vient un peu comme une surprise dans *Process and Reality*, car rien n'y préparait le lecteur. Mais elle prépare à l'une des fonctions que, grâce à l'invention de la nature conséquente, Whitehead va associer à la divinité, « le tendre souci que rien ne soit perdu ».

Face à cette image, il faut bien garder en mémoire que Whitehead voulait réussir une « sécularisation » de la fonction de Dieu. Il s'agit donc de prendre garde à ce que notre interprétation de la question du mal ultime ne communique pas avec une fonction de type religieux, Dieu associé à la « survie de l'âme » notamment. De fait, si « grâce à Dieu » rien n'est perdu, rien ne « survivra » comme tel pour autant : ce qui « n'est pas perdu » ne sera pas « sauvé » tel quel, mais sur le mode de l'inimaginable expérience divine. D'autre part, tant la question que sa réponse ne donnent aucune importance particulière à la mort au sens usuel, la mienne ou la vôtre. La question du mal ultime peut être entendue comme une supplique, qu'elle porte à sa puissance cosmique : « Que ce que j'ai vécu ne sombre pas, purement et simplement, dans l'insignifiance, sous le signe d'une abstraction de plus en plus pauvre à mesure de ses prises en compte successives et divergentes ! » Mais ce que j'ai vécu il y a un jour, une heure, une minute, a d'ores et déjà subi ce destin. C'est pourquoi la question du mal ultime n'est pas celle, religieuse, d'une survie après la mort d'une « personne vivante », elle se pose pour chaque occasion dont la détermination signifie aussi le « périr ».

La réalisation conceptuelle de Dieu est un non-sens si on la pense à la manière d'une hypothèse nue, éternelle [...]. De même, cette multiplicité discordante de choses actuelles, qui se requièrent les unes les autres et se négligent les unes les autres, qui utilisent et rejettent, qui périsse et pourtant prétendent à la vie en tant qu'était de choses obstiné, exige une compréhension élargie à une autre phase dans la nature des choses. Dans cette phase ultérieure, les actualisations multiples sont une actualisation, et l'actualisation unique est actualisations multiples. Chaque actualisation a sa vie présente et son passage immédiat en fait nouveau ; mais son passage n'est pas sa mort. (PR, 349)

« Son passage n'est pas sa mort » : on ne trouvera malheureusement pas d'indice plus précis dans le texte, mais celui-ci est précieux. L'unisson de devenir pourrait bien impliquer que le « périr » de l'occasion ne concerne que le monde temporel. Le sujet/superjet pérît, certes, du point de vue de son héritage, et ce en un double sens. Son processus d'accomplissement ne pourra, comme tel, être évalué, même par Dieu, au sens où l'évaluation impliquerait la possibilité de « se mettre à la place de », et de rejouer ce qui a eu lieu, possibilité exclue par la cinquième catégorie de l'explication, selon laquelle « jamais deux entités actuelles ne tirent leur origine d'un univers identique » (PR, 22). Et ce qui a été décidé, ayant accédé à l'« immortalité objective, est catégoriellement incapable d'aller en appel quant à l'utilisation que d'autres occasions feront de la décision. Mais Whitehead ne parle pas de « résurrection » en Dieu, et préfère distinguer « périr » et « mourir » en ce qui concerne l'actualisation elle-même : c'est donc ici, à travers cette distinction, que pourrait enfin se poser la question de l'induction, de la manière dont une occasion satisfait est capable de « faire sentir » Dieu.

Quoi que signifie « faire sentir », il s'agit d'un vecteur. Et de fait, l'argument selon lequel la dimension vectorielle des sentirs disparaît avec la satisfaction peut être répété avec cette nouvelle question : et si sa disparition n'était pas sa mort ? Rien n'oblige en effet la multiplicité des sentirs vectoriels qui ont atteint ce qu'ils visaient, leur unité concrète pour un sujet qui répondra de son monde, à être supprimés avec la satisfaction. Leur disparition signifie que tout a été déterminé, que, en ce qui concerne le processus d'accomplissement, il n'y a plus rien à viser. Mais il faut noter que leur suppression n'a aucun sens dans le langage physico-mathématique avec lequel Whitehead tenait à rester en accord : en physique, des vecteurs peuvent contrebalancer leurs effets, et donc disparaître en tant que « ayant un effet », mais aucun processus physique concevable ne peut les « supprimer » au profit d'une quantité scalaire. Seul l'acte de mesure peut réaliser ce haut fait, mais sur un mode abstrait puisque la quantité mesurée est là pour qui la mesure, et l'affecte donc : vecteur. Si la satisfaction coïncide avec la production d'une valeur, dont toute occasion actuelle devra désormais tenir compte, rien ne dit que ce soit le fin mot de l'histoire.

Il y a, chez Leibniz, une très belle théorie articulant les puissances vectorielles de l'âme et celles qu'étudie la dynamique, la théorie du *conatus*. Dans les deux cas, le *conatus* signifie qu'il n'y a jamais de repos. Le repos évoque un état indifférent au temps, ce qui pour

Leibniz est une impossibilité. Ce pourquoi toute âme tranquille et tout corps immobile sont en fait « animés » par un « *conatus* », un effort vers l'avenir auquel ne peut être assignée aucune quantité, qui ne peut avoir en lui-même aucun effet. Le *conatus* est « effort vers », inquiétude perpétuelle. En physique, si un corps est maintenu en équilibre, son *conatus* est commencement en chaque instant d'un mouvement qui avorte dans l'instant pour renaître au suivant. En revanche, si l'équilibre est rompu, le *conatus* se déploie en mouvement. De manière plus générale, le *conatus* désigne la puissance vectorielle en tant qu'elle ne peut jamais être « supprimée », mais en tant qu'elle n'a pas en elle-même les moyens de se développer, en tant que son développement dépend des circonstances.

Or le contraste associé au *conatus*, le déploiement ou l'absence d'effet assignable, convient à la question du processus d'actualisation et de son périr. La dimension vectorielle dépend en effet « des circonstances ». Elle se déploie lorsque les sentirs visent leur unification, et disparaît dans la « circonstance » où il n'y a plus rien à viser, où tout a été accompli. Mais l'analogie avec le *conatus* permet de dire que sa disparition n'est pas sa suppression : si le sujet/superjet pérît, c'est en tant que « cause de soi », au sens où il lui appartenait à partir de ses propres circonstances, *in solido*, de déterminer par lui-même et pour lui-même sa propre production. Il appartient désormais à d'autres, étant données d'autres circonstances, de décider de la signification de l'unité produite.

Et c'est ici que l'analogie permet quelque chose de nouveau. Comme Whitehead ne cesse de le répéter, la prise de position du sujet/superjet quant à lui-même est aussi bien prise de position quant au futur. Le « périr » de l'occasion signifie alors que, sous cet aspect, la prise de position n'aura pas de conséquence assignable. Les occasions actuelles prendront en compte la « prise », mais elles resteront sourdes à la dimension vectorielle d'« appel au futur » de la position prise, et plus précisément sourdes à la dimension impérative de cet appel, réclamant d'être entendu pour lui-même. Cette surdité est cruciale pour leur propre liberté de position. « Suis-je le gardien de mon frère ? », demande Caïn, et à bon droit selon Whitehead. En ce sens, le superjet a bien les traits d'un *conatus*, appel vectoriel à un futur qu'il n'a pas en lui-même les moyens de faire entendre. Et c'est peut-être cet appel qui trouve en Dieu son destinataire, celui dont l'expérience sera induite par l'impératif vectoriel. Mais l'induction ne se confond pas avec le partage. Dieu serait ce que vise le *conatus* superjectif, l'appel au futur dont nulle occasion n'héritera,

mais le déploiement du *conatus* dépend toujours des circonstances : la définition de la manière dont l'appel sera entendu dépend des « circonstances » de l'expérience divine.

Ce que je viens de proposer ne figure nulle part dans *Process and Reality*, mais la proposition est techniquement acceptable. Et elle permet d'approcher la question de l'objet du sentir conceptuel « induit », sentir qui, selon ma lecture, appartient à l'« origine mentale » de l'expérience divine. Le fait que l'appel superjectif au futur puisse « se faire sentir » signifie aussi bien que le processus d'accomplissement divin va donner sa réponse à la supplique que ne sombre pas dans l'oubli ce que le sujet/superjet est devenu pour lui-même. Ce qui, du point de vue catégoriel (neuvième catégorie de l'explication : « comment » une entité actuelle « devient » constitue « ce que » cette entité actuelle « est ») implique que ce qui sera initialement objectivé est un « comment ». Mais c'est précisément de ce « comment », articulation bien déterminée d'un groupe limité d'objets éternels, qu'aucune occasion actuelle ne peut hériter en tant que tel, car l'articulation sera défaite, démembrée, rejouée, par chaque nouveau processus de détermination. Si le sentir divin induit est sentir conceptuel de ce « comment », il n'est pas encore question de partage, car l'articulation des objets éternels ne raconte bien évidemment aucune histoire à propos d'elle-même. Elle n'en constitue pas moins la pleine détermination de la satisfaction, une version complète mais muette de ce qui a été accompli.

Dieu, dès lors, ne « ressuscite pas ce qui est mort », il « sent » un « comment » à lui adressé. Ce qu'il adviendra de ce qui a été senti, le mode de déploiement du *conatus*, ne dépend pas de l'appelant, mais devra en passer par les « circonstances » de l'expérience divine, par l'accomplissement comme partage. En d'autres termes, « à l'origine », Dieu ne « partage » pas le monde actuel de l'entité satisfaite. Celle-ci est « objectivée » au sens où le terme désigne le fait d'« être senti » par autre chose que soi, selon une valeur pragmatique qui appartient à la constitution formelle de cette autre chose. Lorsqu'il est question de Dieu, cette valeur pragmatique permettra de parler de « partage » parce que Dieu est celui pour qui toute occasion, même la plus ténue, « compte » en ce qu'elle est nouvelle. En ce sens, la pragmatique divine ne sera pas décisionnelle car toute décision est prise de position partielle, ainsi et pas autrement, instrumentalisant à ses propres fins ce qu'elle prend en compte. Elle sera en revanche « inexorable ». S'il y a partage, ce ne sera pas seulement dans le plein déploiement de ce qui est le « propre » de l'entité

pleinement déterminée, dans la pleine cohérence singulière de son appel : l'appel sera finalement entendu, mais sur un mode qui le plonge dans l'éternel ordonnancement divin. C'est-à-dire, on le verra, qui l'articule inexorablement avec tout ce sur quoi cet appel a fait impasse.

Cependant, avant de passer au processus d'accomplissement divin, il faut bien évidemment s'arrêter un instant à ce qu'est devenu, dans cette hypothèse, l'envisagement infini de tous les objets éternels, c'est-à-dire la nature primordiale de Dieu. Selon mon hypothèse, les deux formules de Whitehead doivent avoir valeur contraignante. Si l'induction divine est requise par la phase primaire, physique, de la concrescence occasionnelle, il faut conclure en parallèle que l'envisagement divin des objets éternels a beau être « éternel », « libre » ou « primordial », il n'en requiert pas moins, pour être « cet » envisagement, l'induction que produit l'appel au futur d'un superjet. En d'autres termes, la réalisation conceptuelle divine, même si elle inclut tous les objets éternels et n'est donc, en tant que telle, affectée par aucun fait nouveau, ne serait pas pour autant statique.

Cette hypothèse ne figure pas dans le texte whiteheadien, et elle pourrait sembler contredire le thème sans cesse répété du caractère unique, complet, éternel de la réalisation conceptuelle divine. En fait, elle impose bien plutôt de le préciser : ce thème est le corrélat de la manière dont est caractérisée la multiplicité des objets éternels, indifférents à leurs ingressions, à la différence entre réalisé et non réalisé. La nature primordiale de Dieu n'est donc pas contrainte par la sélection des objets éternels réalisés, elle n'est pas limitée par « l'avance créative du monde », elle est éternellement complète, sans exclusive ni restriction, réalisation de tous les objets éternels. Mais cela ne signifie pas nécessairement qu'elle soit réalisation invariante de toutes les relations possibles entre tous les objets éternels. Bien au contraire, l'hypothèse d'une telle invariance impliquerait que toute mise ensemble réelle des objets éternels réalisée par une occasion ne serait jamais qu'un cas dans un ensemble éternellement préexistant, comme toute combinaison particulière n'est qu'un cas dans l'ensemble prédéfini de toutes les combinaisons possibles. Or, si Dieu est créature de la créativité, il doit exemplifier plus que tout autre la raison pour laquelle Whitehead confère à la créativité le statut d'ultime : il est ce qui illustrera et imposera toute nouveauté en tant qu'irréductible.

Si la réalisation conceptuelle divine est, comme je le suppose, « induite » par l'appel superjectif, si elle inclut le sentir conceptuel

du complexe d'objets éternels en relation correspondant au « comment » s'est déterminée la satisfaction occasionnelle, il faut interpréter la réalisation elle-même comme déployant pleinement ce « comment », c'est-à-dire le déployant sur un mode qui détermine de manière complète la pertinence différenciée de chaque objet éternel par rapport à ce complexe particulier. Une telle réalisation pourrait être dite une et éternelle parce que chaque mise en relation de tous les objets éternels vaut pour toutes les mises en relation. Ce que Whitehead, encore une fois, n'a jamais écrit, mais qui éclairerait la portée de certains de ses énoncés.

La tentative de comprendre les objets éternels en abstraction complète par rapport au monde actuel a pour résultat leur réduction à de simples non-entités indifférenciées. C'est une exemplification du principe catégorique selon lequel le caractère métaphysique général correspondant à « être une entité » est « être déterminant dans le devenir des actualisations ». Ainsi la pertinence différenciée des objets éternels pour chaque cas du processus créatif requiert leur réalisation conceptuelle dans la nature primordiale de Dieu. Il ne crée pas les objets éternels, car sa nature les requiert au même degré qu'ils le requièrent. C'est un exemple de la cohérence des types catégoriques d'existence. Le caractère relationnel général des objets éternels les uns par rapport aux autres, les relations de diversité et de structure, sont leurs relations dans la réalisation conceptuelle de Dieu. Indépendamment de cette réalisation, il y a seulement isolément, sans distinction possible avec une non-entité. (PR, 257)

Whitehead renonce rarement à un concept, il le recycle plutôt. Pensant avec Whitehead, je viens d'opérer un tel recyclage, car si l'expérience conceptuelle primordiale est, comme je le propose, expérience de tous les objets éternels dans le type de relation que détermine le complexe limité d'objets éternels mis en relation occasionnelle, il correspond à la « situation idéale » qui était proposée dans *Science and the Modern World* et qui impliquait, elle aussi, tous les objets éternels. Et cette correspondance peut nous guider en ce qui concerne la question qui reste à résoudre. Si Dieu ne sent pas « physiquement » l'occasion satisfait et son monde, mais seulement l'articulation idéale complexe qui définit aussi bien le sujet que son monde, qu'en est-il de sa nature conséquente, c'est-à-dire du processus d'accomplissement « motivé » par une expérience « physique » conséquente ?

Dans *Science and the Modern World*, Dieu était principe de limitation, catégoriquement déterminé par la différence entre les impli-

cations en droit illimitées de toute réalisation, en tant que réalisation d'une situation idéale, et le caractère limité, abrupt des attendus de la décision. Or, si la réalisation conceptuelle est réalisation libre, non contrainte par la différenciation entre les objets éternels réalisés et ceux qui ne l'ont pas été, une expérience physique peut bel et bien en dériver, au sens où toute expérience physique est expérience de quelque chose qui s'est déterminé ainsi et pas autrement. L'expérience « physique » initiale de Dieu, telle qu'elle « dérive » de son origine mentale, n'est pas une « préhension directe » de l'occasion. Elle est sentir du contraste entre le caractère illimité de la situation idéale et le caractère limité de la mise en relation occasionnelle. Et le processus d'accomplissement divin sera alors initialement motivé par l'expérience physique du caractère déterminé, sélectif, partial et exclusif de l'accomplissement occasionnel. Ainsi et pas autrement.

La sagesse de la visée subjective [divine] préhende chaque actualisation pour ce qu'elle peut être au sein d'un tel système accompli – ses souffrances, ses chagrins, ses échecs, ses triomphes, l'immédiateté de ses joies –, la sentant avec une rectitude qui la tisse dans l'harmonie du sentir universel, qui est toujours immédiat, toujours multiple, toujours un, toujours en avancée nouvelle, toujours allant de l'avant et ne périsant jamais. Les révoltes du mal destructeur, purement tournées sur soi, sont renvoyées à la trivialité de faits simplement individuels ; et cependant, le bien qu'elles ont accompli dans la joie individuelle, dans le chagrin individuel, dans l'introduction de contrastes nécessaires, est lui aussi sauvé par sa relation avec la totalité complète. L'image – et ce n'est qu'une image – sous laquelle on peut le mieux saisir cette croissance opérante de la nature divine est celle du tendre souci que rien ne soit perdu. (PR, 346)

Malgré les images qui le peuplent, ce texte est technique. Il décrit la manière dont l'expérience divine est « motivée » par un sentir physique lui-même conséquent. Le sentir physique initialement abstrait, cette limitation, devient sentir de ce que l'entité a fait d'elle-même, « ses souffrances, ses chagrins, ses échecs, ses triomphes, l'immédiateté de ses joies », mais le processus d'accomplissement que motive cette expérience physique n'est pas celui d'une actualisation partielle et close sur ses incompatibilités et ses refus, appel obstiné au futur qui la vérifiera, quel qu'en soit le prix. Le processus est sentir « avec une rectitude qui tisse » l'expérience physique « dans une harmonie », car les préhensions négatives dont s'est payée la décision sont, elles aussi, senties positivement. Ce qu'elle a refusé fait, aussi

bien que ce qu'elle a décidé, partie de la décision. Et l'image du « tendre souci », réaction de Dieu à l'appel au futur, éloigne celle, menaçante, de la condescendance. L'expérience divine est l'expérience de la limitation en tant qu'accomplissement, non de l'accomplissement en tant que limité. Whitehead n'a pas changé d'avis depuis *Science and the Modern World* : l'actualisation, et donc la limitation, sont la seule valeur, et cela même lorsqu'il est question de Dieu.

Reste à définir la « cause finale » du processus d'accomplissement divin.

Cette phase dernière du passage dans la nature divine ne cesse de s'accroître. En elle, l'ajustement complet de l'immédiateté de la joie et de la souffrance atteint la fin dernière de la création. La fin est l'existence dans l'unité parfaite de l'ajustement en tant que moyen, et dans la parfaite multiplicité de l'accomplissement des types individuels d'existence de soi. La fonction d'être un moyen n'est pas disjointe de la fonction d'être une fin. Il y a jouissance immédiate du sens d'une valeur au-delà de soi en tant qu'élément tout-puissant dans l'accomplissement de soi individuel. C'est ainsi que l'immédiateté de la souffrance et de la douleur est transformée en un élément de triomphe. C'est la notion de rédemption par la souffrance qui hante le monde. C'est la généralisation de ce qu'exemplifie sur un mode très mineur la valeur esthétique de la discordance dans l'art. (PR, 349-350)

Si l'expérience divine peut être dite consciente, c'est dans la mesure même où elle pourra avoir valeur d'« induction » pour un nouveau sujet occasionnel. L'expérience divine s'accomplit certes dans un partage de ce qu'a décidé le sujet/superjet, mais sur un mode qui transforme tout aussi bien cette décision en « moyen ». L'appel de la décision occasionnelle à un destinataire pour lequel elle serait, en tant que telle, valeur, aura été entendu, mais selon les circonstances de l'expérience divine consciente, qui intègre le fait, l'expérience physique de tout ce qui a été affirmé et de tout ce qui a dû être refusé, sur un mode inexorable qui constitue ce fait en impasse, terme d'un contraste avec le sentir de cette impasse envisagé comme moyen. L'expérience divine est, en ce sens, consciente, mais également incomplète. Dieu n'envisage pas ce qui pourrait être, son expérience ne précède ni ne préfigure l'actualisation à venir. Son envisagement est soif d'une nouveauté que cette soif va induire, mais qui, par définition, le transcendera.

La mise en parallèle entre les deux formules de Whitehead est donc possible. Elle m'a permis d'expliciter une double déficience,

celle de l'accomplissement occasionnel qui en appelle au futur sur le mode du *conatus*, et celle de l'accomplissement divin, soif de l'actualisation qui donnera ses conséquences à l'envisagement. À ce que j'ai appelé « induction » correspond donc une double déhiscence, Dieu et l'occasion en appelant chacun à ce qui les transcende, à ce qui ne répondra à l'appel que selon ses propres circonstances. Mais il existe également entre Dieu et l'occasion une différence majeure, que permet de comprendre l'« inversion des pôles » : la conscience divine n'est pas, comme la conscience humaine, mise sous le signe du « clignotement », elle est en accroissement perpétuel (*everlasting*).

La soif pour une actualisation nouvelle ne peut en effet être assimilée à une dimension vectorielle superjective insistant à travers une « conclusion » qui aurait satisfait la « nature conséquente » de Dieu, car aucune conclusion ne peut transformer en unité bien déterminée l'expérience conceptuelle primordiale divine, envisagement de tous les objets éternels. Pas plus que tout sujet occasionnel, ce que nous nommons Dieu ne peut être séparé des sentirs multiples qui le visent, mais, lorsqu'il s'agit de lui, jamais la dimension vectorielle de ces sentirs ne sera submergée par une satisfaction, valeur propre correspondant à la pleine détermination de ce qui opère en tant que « monde actuel ». Le sentir divin « ne périt jamais », il est expérience « ensemble », s'accroissant perpétuellement, de contrastes dont chacun implique le sentir d'un accomplissement individuel dans son immédiateté vivante, c'est-à-dire en tant qu'appel au futur, et le sentir de cet accomplissement en tant que moyen. Chaque nouveau contraste s'ajoutant s'intégrera à l'harmonie sous les espèces de ce qu'il a rendu possible, le sentir de ce qu'il y avait de « mieux » pour cette impasse. Inexorable mise en ordre.

Dieu, du point de vue de sa nature conséquente, peut donc être dit conscient, parce qu'il est expérience du contraste entre l'« impasse » qui est et la possibilité de constituer cette impasse en « moyen » pour des actualisations nouvelles. Il peut être dit pleinement actuel car l'évaluation de chaque expérience particulière en tant que sentir de ce qu'elle a accompli et de ce qu'elle a refusé correspond à une détermination complète de cette expérience telle qu'elle est plongée dans l'« éternel ordonnancement ». Mais ce qui est issu de cette plongée, le sentir de ce qui serait le mieux « pour cette impasse », ne correspond ni à un savoir transcendant ni à une anticipation déterminée. Ce sentir a bien plutôt les traits d'une question de type « et si ? », c'est-à-dire, plus techniquement, d'une pro-

position accueillie sur le mode de la soif de réponse, et qui aurait pour sujets logiques le sujet à naître et sa situation dans le continuum extensif. Que l'expérience divine ait les traits d'une question nous ramène d'autre part au seul invariant qui ait jamais défini le rôle de Dieu pour Whitehead : la pertinence. Seules en effet les questions font de la pertinence, et non de l'adéquation, non de la spéculation quant à « ce qui » pourrait être ou de la prévision, leur plus haute valeur.

Il est tout aussi vrai de dire que Dieu est perpétuellement satisfait que de dire qu'il est perpétuellement insatisfait, et c'est en cela qu'il constitue une concrescence unique, sans passé, perpétuellement en devenir, à l'unisson d'un monde qui le transcende autant qu'il le transcende. Et la série des « tout aussi vrai » qui inaugurerait ce chapitre peut désormais, si le lecteur s'y rapporte, être lue comme « vérification » de l'opération tentée par Whitehead. Les « différentes catégories de l'existence » dont il déplorait qu'elles aient été négligées sont celles que sa double formule a articulées de façon, il faut l'admettre, assez condensée.

L'opération de sécularisation me semble avoir réussi : le « sentir physique hybride de Dieu » est tout ce que l'on veut sauf un sentir religieux : il ne fait pas de Dieu l'être à qui l'on peut dire « Toi », car il n'a d'autre valeur que la différence qu'il fera dans l'expérience occasionnelle qui en dérivera sa visée initiale. Dieu, en tant qu'il est senti par l'occasion naissante dont sa soif induit le surgissement, l'est sous l'aspect du « comment » elle pourrait constituer une reprise pertinente de l'impasse, mais ce comment ne dissimule aucun secret. Les voies de Dieu ne sont donc pas impénétrables parce que le sentir physique hybride n'est pas le signe énigmatique d'une « voie ». Il ne s'agit pas de « signes de piste », d'indication offerte par Dieu au monde dans l'espoir que le monde prendra le chemin que lui-même envisage en tant que le meilleur. L'induction divine n'a pas d'autre portée que le surgissement du répondant dont il est soif, de l'occasion qui, d'une manière ou d'une autre, conférera sa signification effective à ce qui est « proposé » comme éventuellement pertinent. Et donc si Dieu est à l'unisson du monde, c'est parce que l'élargissement de sa conscience dépend du monde non pas comme un ouvrier dépend de son outil pour accomplir l'œuvre qu'il a prémeditée, mais bien plutôt comme ce qui doit le transcender afin de pouvoir « le faire sentir ».

Au cours de ces dernières pages, les fragments cités de Whitehead se sont peuplés d'images de type religieux, le lecteur l'aura remar-

qué. J'ai l'espoir que ma lecture aura satisfait à l'épreuve annoncée, que l'opération de sécularisation aura réussi à dépouiller ces images de toute autre connotation religieuse que celle que célébrait Whitehead lui-même dans *Modes of Thought*, lorsqu'il tentait de faire sentir à son lecteur la « pleine solennité du monde ». Mais l'épreuve pleinement déployée, c'est-à-dire adressée non seulement aux espérances religieuses mais aussi à celles qui hantent l'ensemble de nos appels à une transcendance, quoi que celle-ci désigne, reprendra au chapitre suivant. Pour clore celui-ci, voici un échantillon pleinement développé de ce qui nous mettra à l'épreuve.

La nature conséquente de Dieu est son jugement sur le monde. Il sauve le monde alors que celui-ci passe dans l'immédiateté de sa propre vie. C'est le jugement d'une tendresse qui ne perd rien de ce qui peut être sauvé. C'est aussi le jugement d'une sagesse qui utilise ce qui, dans le monde temporel, n'est que débris.

Une autre image également requise pour comprendre sa nature conséquente est celle de sa patience infinie. L'univers inclut un acte créatif triple composé de i) la réalisation conceptuelle infinie unique, ii) la solidarité multiple des réalisations physiques libres dans le monde temporel, iii) l'unité ultime de la multiplicité du fait actuel avec le fait conceptuel primordial. Si nous concevons le premier et le dernier terme dans leur unité en opposition contrastée avec le terme intermédiaire, la liberté multiple des réalisations physiques dans le monde temporel, nous avons la conception de la patience de Dieu, sauvant tendrement la turbulence du monde intermédiaire dans l'accomplissement de sa propre nature. La force brutale des choses appartient au processus physique intermédiaire : c'est l'énergie de la production physique. Le rôle de Dieu n'est pas de combattre la force productive par la force productive, la force destructive par la force destructive ; ce rôle tient à l'opération patiente de la rationalité toute-puissante de son harmonisation conceptuelle. Il ne crée pas le monde, il le sauve ; ou, plus précisément, il est le poète du monde, le dirigeant avec une tendre patience par sa vision du vrai, du beau et du bien. (PR, 346)

Accepterons-nous d'être « sauvés » ?

Une aventure des Idées

De manière graduelle, lente, constante, la vision revient dans l'histoire sous une forme plus noble et avec une expression plus claire. C'est le seul et unique élément de l'expérience humaine qui manifeste une tendance à l'élévation. Elle s'estompe, mais ensuite revient. Et lorsque sa force se renouvelle, elle revient avec un contenu plus riche et plus pur: Le fait que constituent la vision religieuse et son histoire persistante d'expansion est notre seule et unique raison d'optimisme. (SMW, 192/222)

Si les propositions portant sur l'expérience divine ne peuvent susciter, en tant que telles, de vol de l'expérience spéculative, il n'en est pas de même pour les contrastes qui en dérivent. Ces contrastes, lorsqu'ils concernent la « vision religieuse », visent même assez clairement à participer à ce que Whitehead nommait, dans *Science and the Modern World*, notre « seule et unique raison d'optimisme ».

Au moment où il écrivait les lignes que j'ai déjà citées, Whitehead ne savait sans doute pas encore qu'il allait bientôt tenter le saut périlleux par excellence, construire une proposition susceptible de participer à l'aventure de la vision religieuse. En revanche, il était parfaitement explicite quant à la brutalité barbare des énoncés religieux traditionnels, et particulièrement prolix à propos du rôle despotique prêté aux Dieux monothéistes. De fait, on pourrait dire que le Dieu qui clôt les pages de *Process and Reality* « sauve » peut-être le monde, mais constitue aussi bien une tentative de sauver Dieu lui-même du rôle que lui assignent les propositions théologiques qui en font le répondant de la vision religieuse.

Il ne suffit pas ici d'apprécier intellectuellement la manière dont Whitehead a réussi à tailler le concept-clé de voûte qui assure sa cohérence conceptuelle à l'édifice spéculatif. Cet édifice et sa clé de voûte sont ossements desséchés s'ils ne participent pas à ce qui est la « seule et unique raison d'optimisme » pour Whitehead, le retour de la vision religieuse, dotée d'une forme plus noble, d'une expression plus claire, d'une force renouvelée. Et nous pouvons nous douter

que la force qui doit revenir est celle du *worship*, ou du « sentir du monde dans sa pleine solennité ». Mais la manière dont Whitehead a entrepris de participer à l'aventure de la vision religieuse, c'est-à-dire à son expansion, confirme d'autre part la position prise dans *Religion in the Making* : la seule véritable identité du bien est le mal en tant que susceptible d'être surmonté. C'est donc d'abord par la mise à l'épreuve de nos idées quant à ce qui est « bien », et cela par la création des possibilités de « surmonter » les oppositions destructrices dont elles sont porteuses, que Whitehead participe à l'aventure, entreprend de la « sauver ». Le « bien », la nouvelle expansion éventuelle de cette vision, ne sera rien d'autre que cette vision désormais capable d'être accueillie sans que soit accueilli en même temps l'ensemble des propositions au nom desquelles elle ne cesse, aujourd'hui plus que jamais, d'armer des croisades.

Les différentes modalités de l'épreuve whiteheadienne tourneront toutes autour du terme que je viens d'employer, « sauver ». Dès maintenant l'épreuve est engagée, car le fait même que, pour « sauver » l'aventure de la vision religieuse, Whitehead ait pu entreprendre de « sauver Dieu » en tant que susceptible de « sauver le monde » ne pourra avoir d'efficace que si nous pouvons réussir à faire converger deux acceptations apparemment incompatibles du verbe « sauver ». Toutes deux appartiennent à notre histoire, l'une à l'histoire des connaissances, et l'autre à la théologie du salut, et toutes deux sont chargées d'une intensité qui, sur des modes distincts, les accointe à des oppositions destructrices.

« Il s'agit de sauver les phénomènes » : nous avons hérité cet énoncé de l'astronomie grecque, qui mettait tout son art à traduire les données observationnelles dans le langage des cercles, et affirmait, par cet énoncé, que ces données ne dictaient pas du tout l'entreprise, mais y prenaient au contraire leur signification, exhibant alors la perfection éternelle qui, seule, convient au Ciel. Mais le terme a pris de nouvelles et intenses résonances avec la « révolution copernicienne ». Il a alors désigné sur un mode péjoratif les « prudents, lâches, couards » qui, diplomatiquement, affirmèrent que le système héliocentrique n'était jamais qu'une manière différente de « sauver les phénomènes ». Et cela, par opposition à ceux qui, tel Galilée, « surent dire » que le Soleil était vraiment ce autour de quoi tournait la Terre, sans reculer devant l'éventualité que la « nouvelle science » entre en guerre avec les autorités religieuses. Si cette valeur péjorative est conservée, si le courage de la vérité reste opposé aux compromis qui épientent le verdict des faits, ou en habillent la dure

nudité d'atours rassurants, le Dieu de Whitehead apparaîtra évidemment comme une « pure fabrication intellectuelle », juste bonne à brouiller la différence entre ceux qui « croient » en Dieu et ceux qui n'ont pas besoin de cette hypothèse.

Quant aux chemins du salut, ils mènent bien évidemment à une multiplicité d'énoncés dont il est assez difficile d'affirmer qu'ils ont, historiquement, contribué à la création de contrastes surmontant des oppositions destructrices. Qu'il s'agisse de l'appel de la conscience solitaire à Celui qui sera son défenseur contre les jugements médiocres, ou de l'angoisse de cette conscience, assiégée par les tentations du monde, la question du salut n'a cessé d'être le vecteur d'un appel à transcender les valeurs dites mondaines, et la référence par où seront ratifiées les destructions opérées au nom de cette transcendance radicale. « On ne triche pas avec le jugement divin » : ce redoutable bon sens peut porter non pas seulement les protestants, mais aussi les athées, et même les catholiques, à donner raison à Luther et Calvin contre la « putain romaine » qui se permettait de vendre des indulgences et de garantir que des messes coûteuses assurerait le salut de l'âme des défunt. Qu'importe l'angoisse des survivants ! Quant aux énoncés « cosmologico-progressistes », où Dieu ne fait pas d'abord la différence entre les bons et les mauvais, mais pilote le Monde dans son ensemble vers un quelconque point Omega, ils peuvent être tout aussi redoutables, et de fait ils n'ont pas interdit à leur auteur de diagnostiquer le chemin divin, y compris lorsque celui-ci passait par la conquête violente de l'Abyssinie. En tout état de cause, si le salut reste associé à Celui qui triera le bon grain, et brûlera la paille, la manière dont Dieu sauve le monde sans rien condamner, en acceptant avec équanimité tout ce qui se produit, apparaîtra comme une injure aux victimes, un outrage à l'espoir des justes.

La manière dont Whitehead propose de sauver un Dieu dont il est possible d'affirmer qu'il sauve le monde peut donc être l'objet d'une double disqualification. Pour les uns, il s'agira d'une position de compromis purement intellectuelle, qui ne peut convenir qu'à ceux qui, en tout état de cause, sont indifférents à la question. Les scientifiques ont besoin de penser que leurs constructions ont un « vrai » répondant, qu'ils s'adressent à une réalité « vraiment » capable de faire la différence entre les questions qui lui sont adressées. Pourquoi faire le pari que, lorsqu'il s'agit de Dieu, ce même besoin ne s'imposerait pas ? Pour les autres il s'agira d'une position qui sape ce

qu'elle prétend satisfaire, ce dont témoigne la duplicité délibérée des images mobilisées par Whitehead.

Dieu est le grand compagnon – celui qui souffre avec nous et qui comprend. (PR, 351)

Cela pourrait être la réponse de Whitehead à Job, mais le Job de la Bible risque bien de renvoyer celui qui lui répond ainsi parmi les faux amis dont il dénonce les propos lénifiants. Ce que Job demandait, c'est que Celui qui comprend, le comprenne, lui, et sur un mode qui en fasse son justicier. Or, si Whitehead identifie la « nature conséquente » de Dieu avec son jugement sur le monde, ce jugement n'aboutira jamais à un verdict. Il ne donnera jamais raison à Job contre ses faux amis. Dieu « souffre » et « comprend » au sens où toute souffrance, tout refus et toute limitation sont compris, « pris ensemble » avec la même tendresse impartiale dans son expérience, où toutes les manières de s'adresser à lui, de le renier, de l'ignorer, ou de le bénir, de lui faire confiance, sont évaluées sur le même mode inexorable, sans finalité autre que le surgissement de nouveaux contrastes intenses. Ce qui d'ailleurs peut suggérer une autre image assez inquiétante : le grand compagnon, que Whitehead nomme aussi « poète du monde », peut rappeler Néron, chantant alors que Rome brûle.

Si cette image inquiétante est déplacée, elle l'est dans la mesure même où il est tout aussi déplacé de transformer en « vertus » divines l'ensemble des mots utilisés par Whitehead à propos de Dieu : justice, tendresse, patience, bonté, sagesse, rationalité, etc. Louer les vertus de Dieu est aussi déplacé qu'attribuer un caractère « altruiste » à la fourmi « se sacrifiant » pour son groupe. En l'occurrence, ni Dieu ni la fourmi ne peuvent faire autre chose que ce qu'ils font. Dieu est patient mais il ne peut être que patient. Il ne se refuse pas à utiliser la force productive ou la force destructive, il n'en dispose pas. Il ne laisse pas à ce qui est libre la possibilité de faire usage de sa liberté, quels qu'en soient les risques : ni les risques ni la liberté n'ont de sens pour l'impasse, toujours cette impasse, qu'il sauve. Bref, sont étrangers à sa propre expérience ce que, pourtant, il « comprend », ce que nous nommons vertu, ce que nous associons avec la passion de l'« œuvre à faire », tout ce qui implique la possibilité d'une hésitation, d'une trahison, d'un risque.

Un Dieu qu'il n'est possible ni de louer, ni de bénir, ni de maudire, au nom duquel nul ne peut dire « ayez confiance, Dieu sait mieux », voilà donc ce que produit l'opération de sécularisation menée par Whitehead. Faut-il pour autant en conclure qu'il a abandonné la

définition qu'il donna de Dieu dans *Science and the Modern World* : le pouvoir de Dieu est le *worship* qu'il inspire ? Certes, son Dieu ne peut plus inspirer ce bond de l'imagination, ce vol de l'expérience religieuse que l'on nomme « *worship* », mais la proposition de Whitehead ne peut pourtant être réduite à ce que, en termes non whiteheadiens, on appellerait « rationalisation purement intellectuelle », une rationalisation qui purifierait la vision religieuse non seulement de ses éléments barbares mais aussi de toute efficace particulière. Celui qui écrit la fin de *Process and Reality* a été transformé par son écriture. Dieu peut bien ne plus être ce à quoi s'adresse le « *worship* », mais il y intervient néanmoins. C'est pourquoi, d'ailleurs, Whitehead a donné le nom de Dieu à ce qui était d'abord réponse à la nécessité de penser de manière cohérente la possibilité de nouveautés pertinentes.

L'acte primordial non temporel d'évaluation, incluant tout sans restriction, est à la fois créature de la créativité et condition pour la créativité. Il partage cette double caractéristique avec toutes les créatures. En raison de son caractère de créature, toujours en concrescence et jamais au passé, il reçoit une réaction du monde ; cette réaction est sa nature conséquente. Il est ici appelé Dieu, parce que la contemplation de nos propres natures, en tant que jouissant de sentirs réels dérivés de la source atemporelle de tout ordre, acquiert cette « forme subjective » de rafraîchissement et de compagnonnage que visent les religions. (PR, 31-32)

N'ayez pas confiance en Dieu car, s'il est important de « faire confiance », ce sont « nos propres natures » qui doivent confirmer la possibilité de cette confiance. Mais c'est ici, avec cette référence à « nos propres natures », qu'il s'agit de faire attention, car cette proposition peut avoir des conséquences éminemment destructrices si l'on oublie que, comme l'ensemble de la construction de *Process and Reality*, elle n'importe de manière spécifique que pour les « consciences solitaires » auxquelles Whitehead associe la religion. Il va donc s'agir, ici comme ailleurs, d'évaluer la proposition de Whitehead à ses effets pragmatiques, à la manière dont il met à l'épreuve les jugements de la « conscience solitaire », et, en l'occurrence, dont il peut « corriger » l'excès de subjectivité qui porte cette conscience à se définir « contre » ce qu'elle dénonce en tant qu'opinion, tradition, croyance sociale. Bref, contre les raisons que proposaient les faux amis de Job.

Dans la Bible, Dieu a donné raison à Job : a été condamné l'ensemble des appels à la sagesse de ceux qui tentaient de détourner Job

de l’alternative non négociable qu’il avait énoncée – soit son Défenseur est vivant, et fera taire ceux qui construisent des raisons socialement acceptables à son malheur, soit la vie est livrée à l’arbitraire, à l’injustice, au mensonge. Le *worship* qui définit le pouvoir de Dieu a donc légitimé la condamnation de ce qui pourrait faire obstacle à l’expérience de ce pouvoir. Il a été vecteur de mal, se définissant contre ce qui le contredit. Mon hypothèse est que c’est précisément la possibilité de surmonter ce mal, de proposer à la conscience solitaire un répondant qui la sépare de sa propension et de sa capacité à nuire qu’a expérimenté Whitehead au moment où il écrivait la dernière partie de *Process and Reality*.

L’une des définitions de la conscience solitaire est qu’elle ne fait pas confiance au monde. Tout sentir religieux suppose, selon la description qu’en donne Whitehead dans *Religion in the Making*, l’opposition entre le « possible », auquel il en est appelé, et le « socialement probable », l’« esprit de troupeau », qui est méprisé. L’intervention de « Dieu » à titre de sujet logique, c’est-à-dire le « pouvoir de Dieu », correspond au besoin corrélatif de penser quelque chose au-delà des faits étouffants, derrière eux et en eux, de penser en termes de possible et non pas seulement de probable. Dieu est alors le répondant de l’idéal ultime et de la quête sans garantie. Mais ce monde purement factuel que thématise la conscience solitaire, monde soumis à la routine, à l’arbitraire, aux rapports de force, monde sourd à sa plainte, à son appel, à son espoir, est l’œuvre de cette conscience. Le sentir religieux est donc appel à une transcendance capable de restaurer ce qui a d’abord été refusé au monde par la conscience solitaire, appel aux interstices où rôdent de nouvelles possibilités de pertinence. Et si Whitehead refuse le « pouvoir de Dieu », c’est parce qu’il permettrait de faire l’économie de la restitution au monde de ce dont il a d’abord été dépouillé.

Ce que Whitehead appelle « Dieu » est donc baptisé relativement aux territoires balisés par les jugements de la conscience solitaire. Seules des consciences solitaires sont susceptibles de célébrer le fait que « nos propres natures » puissent jouir de sentirs réels, c’est-à-dire de sentirs qui ne soient pas réductibles à des rapports de force ou à des habitudes sociales. Seules, elles peuvent sentir la menace de cette réponse possible, « sociologique », à Job : ce que tu « sentais » lorsque tu te vivais comme « juste » ne signifie rien ; ta notion de la justice n’est qu’une résultante de ce qui est défini comme tel dans ton environnement social. C’est donc bien en tant qu’auteur issu d’un environnement social déterminé, nourri des mots et des

contradictions propres à cet environnement, que Whitehead a d'abord expérimenté le *worship* qui confère son pouvoir à Dieu. La modification qu'il propose se borne à ajouter que ce pouvoir n'appartient pas à Dieu, mais est strictement relatif à la différence que feront, dans l'expérience de celui ou celle qui les accueille, les propositions articulant Dieu et le Monde.

Mais cet ajout change tout. Car l'infinitif « faire confiance » accepte désormais les faits obstinés non plus en tant qu'écrasants mais en tant que conditions pour la créativité. Et c'est de ce « faire confiance » que témoigne d'ailleurs en elle-même la proposition de Whitehead. En effet, jugée en termes d'une situation socialement définie, d'une situation décrite sur un mode qui prétendrait au pouvoir de la définir, la proposition de Whitehead n'aurait aucune chance de modifier le jugement des consciences solitaires. Elle décevra en particulier les attentes nourries par la religion chrétienne à laquelle il emprunte délibérément son vocabulaire. Le Dieu construit par Whitehead rôde aux interstices du sentiment religieux chrétien, et son efficace éventuelle ne témoignera pas pour le pouvoir du *worship* qu'il inspire, mais pour l'impossibilité, pour un environnement, de déterminer ce que pourtant cet environnement conditionne. Elle témoignera pour la possibilité de surmonter la disqualification du monde à laquelle répond « le pouvoir de Dieu ».

Nous n'avons pas la moindre raison de penser que les modes d'existence aient besoin de valeurs transcendantes qui les compareraient, les sélectionneraient et décideraient que l'un est « meilleur » que l'autre. Au contraire, il n'y a de critères qu'immédiats, et une possibilité de vie s'évalue en elle-même aux mouvements qu'elle trace et aux intensités qu'elle crée sur un plan d'immédiateté ; est rejeté ce qui ne trace ni ne crée. Un mode d'existence est bon ou mauvais, noble ou vulgaire, plein ou vide, indépendamment du Bien et du Mal, et de toute valeur transcendante : il n'y a jamais d'autre critère que la teneur d'existence, l'intensification de la vie. C'est ce que Pascal et Kierkegaard savent bien, eux qui s'y connaissent en mouvements infinis, et qui tirent de l'Ancien Testament de nouveaux personnages conceptuels capables de tenir tête à Socrate. [...]

Le problème changerait si c'était un autre plan d'immédiateté. Non pas que celui qui croit que Dieu n'existe pas pourrait alors prendre le dessus, puisqu'il appartient encore à l'ancien plan comme mouvement négatif. Mais, sur le nouveau plan, il se pourrait que le problème concerne maintenant l'existence de celui qui croit au monde, non pas même à l'existence du monde, mais à ses possibilités

en mouvements et en intensités pour faire naître de nouveaux modes d'existence encore, plus proches des animaux et des rochers. Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste (nous avons tant de raisons de ne pas croire au monde des hommes, nous avons perdu le monde, pire qu'une fiancée, un fils ou un dieu...) Oui, le problème a changé. (QPh, 72-73)

Croire au monde, mais pas à un monde qui se bornerait à exister, à la fois décor, ressource et terre de conquête, ce monde où Job et Socrate s'affrontent quant à la vocation des hommes et à ce qui leur est permis d'espérer. Car Job et Socrate sont unis par un mépris commun pour ceux qui ignorent ce qui les divise, le salut par la foi ou par la raison. Croire à ce monde qui existe déjà dans les devenirs passionnés où le mathématicien se fait fonction, affecté par ce qu'elle définit en tant que ses variables, où le loup se fait meute, partie sans cesse redéfinie d'une multiplicité sans hiérarchie fixe, et où nous-mêmes savons quelque chose de ce que c'est, courir en meute ou alors marcher sans bruit, chasseur solitaire, là où rien n'est mot d'ordre car tout peut devenir indice. Ce monde que Whitehead-éducateur désignait déjà, dans *Science and the Modern World*, lorsqu'il affirmait la nécessité de l'art, c'est-à-dire de l'habitude de jouir de valeurs vivantes.

Où l'on retrouve la question de ce Dieu dont la fonction est de « sauver » le monde, et l'épreuve que désigne le terme « sauver ». Si Dieu « sauve » le monde, c'est précisément parce qu'il est sentir impartial de toutes les valeurs comme vivantes, dans leurs discordances, leurs incompatibilités, leurs partialités. Il n'est pas le « domus » où elles trouveraient leur unité, mais l'unisson où chacune est le mouvement qu'elle a tracé, l'intensité qu'elle a créée, où chacune s'affirme « pour le monde », condition et créature de la créativité. Et il n'est pas en son pouvoir de sauver le monde, il s'agit de sa fonction, rien que de sa fonction.

Job pourra-t-il accepter l'épreuve que constitue la « sagesse » d'un Dieu qui « sauve » en renvoyant à la trivialité des faits individuels la différence qu'il exige entre le juste et l'injuste ? Pourra-t-il accepter que son cri soit « purgé » de ce qui est, de la sorte, défini comme destructeur, exigeant la condamnation de l'injuste pour que le juste triomphe ? Pourra-t-il accepter l'impartialité divine, c'est-à-dire aussi son indifférence radicale quant à qui le reconnaît et qui le nie ? Bref, pourra-t-il accepter de voir « sauvé » son cri comme peuvent

être « sauvées » les images mobilisées par Whitehead : sur un mode qui dépouille l'adresse religieuse de toute prétention à l'exclusivité, de toute possibilité de gagner, ou de mériter de façon particulière, une tendresse, une approbation, une reconnaissance qui est de toute façon, inconditionnellement, impartialement et inexorablement, la destinée de chaque occasion.

Mais l'épreuve est tout aussi bien adressée à ceux qui tentent de faire de ce « monde » que Dieu sauve le répondant de leurs questions. Ainsi, la question apparemment légitime de savoir comment Dieu se situe par rapport aux contraintes de la relativité, s'il est « partout en même temps », n'a aucun sens, car elle évoque la hiérarchie des relations qui nous fait penser que nous sommes d'abord ici, à cet instant, puis dotés de toute une série d'autres propriétés. Or, du point de vue de la nature conséquente, ce qui est senti est la satisfaction en tant que « prise de position », en tant que décision pour un futur, mais ce futur n'est pas défini sur un mode spatio-temporel, il implique l'ensemble des relations physiques, appétitives, cognitives, amoureuses, logiques, etc. que la satisfaction a produites pour être ce qu'elle est. Toutes les raisons qu'une occasion a produites pour se déterminer ainsi et pas autrement, y compris celles que la physique déchiffre en tant que contraintes relativistes, sont également co-présentes dans le sentir divin de ce qu'a décidé l'occasion, en un « unisson immédiat » qui n'a donc rien à voir avec une simultanéité temporelle. Ce que cet unisson affirme en revanche est que la créativité est l'ultime : le « fait nouveau » produit par toute activité est également « nouveau » pour Dieu. Ce qui fait épreuve pour les descendants de Socrate qui, depuis Platon, ont conclu à l'urgente nécessité de « vérités » capables de faire taire la pluralité des opinions partiales et discordantes de la populace irrationnelle.

Socrate pourra-t-il accepter que ce sont ses questions sur la justice, le bien ou l'amour qui ont suscité le caractère discordant des réponses ? Pourra-t-il accepter que ceux qui ont répondu n'ont pas simplement exprimés « ce qu'ils pensaient », mais ont pris position quant à la situation qui leur était proposée ? Pourra-t-il accepter que c'est la situation qu'il a créée qui produit les contradictions sur lesquelles il fait fond, alors que Périclès, l'homme politique qu'il disqualifie, aurait peut-être suscité d'autres réponses, à lui adressées pour qu'il en crée l'accord improbable ?

Et les scientifiques, qui exigent que ce à quoi ils ont affaire soit capable de donner tort ou raison, non de se prêter à la possibilité d'être sauvé de multiples manières, accepteront-ils que ce qu'ils

appellent « monde objectif » est d'abord ce qui satisfait cette exigence ? Accepteront-ils non pas l'énoncé désespérant, mais un peu facile de par l'éminente lucidité qu'il prête à son énonciateur, que « tout est relatif », mais celui, plus difficile, car à eux plus spécifiquement adressé, que leur monde « objectif » est aussi fabriqué par l'opposition polémique entre vérité et apparence que sont « fabriquées » par Socrate les opinions non conciliaires des habitants d'Athènes ?

Et ceux qui, héritiers de la même histoire, feraient de cette fabrication la confirmation de leur dénonciation de « la science », aveugle et calculatrice, accepteront-ils de célébrer les liens techniques multiples et pertinents, ni objectifs ni subjectifs, que les scientifiques réussissent à parfois créer avec ce à quoi ils ont affaire ? Et pourront-ils accepter que l'expérience authentique dont ils se veulent les défenseurs a requis elle aussi une production aventuree de mises en relation fabricatrices ?

L'épreuve proposée par Whitehead n'a rien d'universel, c'est sa qualité principale. Elle ne demande aucun deuil, aucun renoncement qui ne s'adresse de manière spécifique à l'« excès de subjectivité » dont témoignent les aventures de la foi et de la rationalité où s'inscrit la philosophie spéculative elle-même. Et elle ne demande ni de renoncer au « Toi » dont la prière a besoin, ni aux répondants, molécules et neurones, dont ont besoin les scientifiques qui entreprennent d'étudier le cerveau de celui qui prie. Elle procède simplement à l'adjonction d'une expérience divine, « incluant tout sans restriction », non limitée par les abstractions qui vouent les neurones et la prière à entrer en conflit. L'expérience divine infinie « sauve » ce qui s'est déterminé ainsi et pas autrement, mais sur le mode d'une réalisation conceptuelle qui transforme toute contradiction, toute alternative disjonctive « ou... ou », en autant de conséquences du « ainsi et pas autrement ». Les incompatibilités n'en sont pas pour autant annulées, mais elles ne sont pas ratifiées. Elles acquièrent le caractère problématique que ne perdent jamais les propositions, le « peut-être » par rapport auquel tout accueil est détermination, vrai ou faux, mais qu'il appartient au sentir intellectuel d'exhiber.

Que l'intervention divine qui « sauve le monde » puisse être identifiée par Whitehead à une « opération patiente de la rationalité toute-puissante de son harmonisation conceptuelle » donne d'autre part sa signature à son intervention. Si le Dieu de Whitehead n'est ni celui des missionnaires, ni celui des martyrs, ni celui des scientifiques, il pourrait bien satisfaire l'appétit de ceux qui participent à

l'aventure des mathématiques. Le sentir divin, qui « sauve » l'accomplissement individuel sur un mode tel que sa valeur inclut ce qui a été refusé, éliminé, ou senti sur un mode vague afin que l'accomplissement soit ce qu'il soit, ne scandalisera pas le mathématicien, car un théorème anciennement démontré a pour lui une valeur vivante, et ce alors même qu'il comprend ce théorème en termes des conditions restrictives qui en ont permis la démonstration. Le mathématicien est, le cas échéant, mis en appétit, mais cet appétit ne signifie pas qu'il sait d'ores et déjà comment on peut « faire mieux » que cette démonstration, qu'il anticipe le chemin à suivre pour dépasser la limitation que les conditions confèrent au théorème. Il sent les conditions en tant que, conditionnant une réussite, elles font exister cette réussite comme problème, suscitant la question des possibilités de généralisation.

Bien sûr, décrire l'appétit divin à partir de l'appétit mathématique de généralisations à construire est tout à fait inadéquat, comme est inadéquate toute proposition imaginative portant sur l'expérience divine. Le mathématicien envisage un nouveau théorème, un nouveau type de solution, alors que Dieu fait surgir de toute solution une question. Mais l'intérêt de l'analogie avec les mathématiques est de dépouiller de toute connotation douloureuse l'expérience divine décrite comme perpétuelle et incomplète, non susceptible de s'accomplir en une satisfaction qui ferait coïncider l'intellect, l'intelligence et l'intelligible. L'analogie permet d'éviter l'image d'un Dieu perpétuellement insatisfait, tragiquement séparé de lui-même, c'est-à-dire aussi de donner sa chair imaginative à la créativité comme ultime, cette créativité qu'exhibe l'aventure des mathématiques plus que toute autre.

Corrélativement, cette analogie signale que, parmi toutes les aventures passionnées de la raison et de la foi, l'aventure des mathématiques est celle dont les réussites seront les moins mises à l'épreuve par la manière dont Whitehead propose de les sauver. Et elle permet peut-être même d'éclairer la dernière page de *Process and Reality*, qui constitue pour beaucoup de commentateurs une énigme car s'y introduit brutalement un terme nouveau : l'« amour de Dieu pour le monde ». Soudain, l'« amour » divin serait ce dont chaque entité a le sentir physique.

Lors de la quatrième phase, l'action créative se parachève. Car l'actualisation plus parfaite repasse dans le monde temporel et qualifie ce monde de telle sorte que chaque actualisation temporelle l'inclut comme fait immédiat pour une expérience pertinente. Car le

Royaume des Cieux est avec nous aujourd’hui. L’action de la quatrième phase est l’amour de Dieu pour le monde. C’est la providence particulière pour des occasions particulières. Ce qui est fait dans le monde est transformé en réalité dans le ciel, et la réalité céleste repasse dans le monde. En raison de cette relation réciproque, l’amour dans le monde se transforme en amour dans le ciel, et fait retour dans le monde. (PR, 351)

Ce que j’ai nommé « induction », Whitehead le nomme donc « amour ». Mais l’amour, ici, n’est bien évidemment pas ce qu’entendent les chrétiens, pour qui l’amour de Dieu doit s’adresser à la personne humaine. Il s’agit bien plutôt de l’Éros des Grecs, et, dans la tradition européenne, ce sont les mathématiciens qui ont plus particulièrement hérité de cet Éros, de cet amour pour le « vrai » qui ne doit rien au pouvoir polémique attribué à la vérité.

Il appartenait à Whitehead mathématicien de faire converger l’ensemble des mots utilisés lorsque Dieu est en question – jugement, tendre patience, fatalité inexorable, hasard, impartialité, visée de contrastes nouveaux et intenses, et, finalement, « amour » – en autant de descriptions de l’appétit divin pour le monde en tant que problème ouvert. Car il appartient aux mathématiciens de lier pertinence et amour, de telle sorte que la question pertinente puisse devenir « providence particulière », et que le terme amour devienne pertinent pour toute création, « sur la terre comme dans le ciel », sans hiérarchie, sans privilège conféré à ce qui endure, sans demande de réciprocité, de garantie ou de permanence : le même amour, chaque fois particulier, pour chaque occasion particulière, en tant que chacune a été ou va être ce « saut à pieds joints » dont parlait William James, chacune ayant à quitter la terre obstinée de ses sentirs physiques pour devenir créature de la créativité. *Clinamen*. Et seul, encore, un mathématicien pouvait penser comme allant de soi que la manière dont l’actualisation « plus parfaite », parachevée dans l’expérience divine, repasse dans le monde puisse désigner une question.

Il y a certainement beaucoup de manières d’être mathématicien, et certaines d’entre elles vont jusqu’à transformer la possibilité de démontrer en critère unique de valeur, justifiant toutes les simplifications et toutes les mutilations. Il reste que seule l’aventure des mathématiques admet, en tant que valeur pleinement positive, la convergence entre sauver, faire exister et créer. Chacun sait ce qu’est un cercle, mais le cercle des mathématiciens fait coexister des manières multiples de « sauver » les propriétés que nous attribuons tous au cercle tel que le trace un compas, et chaque manière nouvelle

crée un espace problématique nouveau faisant exister des enjeux nouveaux sans que nul ne demande ce qu'il en est du « vrai » cercle, sans qu'une définition ait besoin de se targuer de disqualifier les autres.

Mais ici peut d'autre part se dessiner la possibilité de lier l'aventure whiteheadienne à une aventure philosophique particulière, ce que j'ai, du reste, déjà fait lorsque, au moment d'introduire à la lecture de *Science and the Modern World*, j'ai fait appel à Gilles Deleuze pour distinguer les problèmes au sens où ils sont usuellement définis, du point de vue de leur solution, et les problèmes au sens où leur construction est expérimentation, aventure et risque. J'avais besoin de cette distinction pour présenter les concepts forgés par Whitehead en cours de rédaction en tant que « décisions » appelées par la détermination progressive d'un problème. Mais, pour Deleuze, la distinction était inséparable d'une autre distinction à faire, cette fois entre « problème » et « Idée ». Les problèmes sont toujours engagés dans telle ou telle matière (mathématiques, philosophie, roman, peinture, cinéma, etc.), mais, ce faisant, ils désignent le « pouvoir de l'Idée », ce qui oblige à sentir et à créer mais reste distinct de tout engagement, de tout processus de vérification ou de création. Comme Whitehead, Deleuze a donc fait de l'aventure des mathématiques un prototype, non pas une aventure privilégiée mais une aventure qui a le privilège d'exhiber ce que d'autres aventures peuvent dissimuler : l'Idée, en tant que son pouvoir est celui d'une question impérative, distincte tant des problèmes que des possibilités de solution.

Ce pouvoir décisoire au cœur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n'est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l'Anankè, c'est-à-dire au ciel-hasard. Les impératifs ou les questions qui nous traversent n'émanent pas du Je, il n'est même pas là pour les entendre. Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue « ce qui est » dans les problèmes. (DR, 257)

L'Idée deleuzienne est ce qui oblige à penser et à sentir, ce qui fait exister celui qui en explorera l'impératif dans telle ou telle matière comme « opérateur de l'Idée », à la fois créature de l'Idée et créateur des énoncés problématiques qui en produiront les cas, les conditions, les enjeux. Mais l'Idée, elle-même, n'appartient à l'opérateur qu'à travers sa relation passionnée au problème. L'Idée n'existe qu'à signaler ce qu'aucun problème particulier n'explique, l'insistance d'une question qui transforme le créateur en ce à travers quoi le problème se décidera.

Là où Whitehead parle de Dieu, Deleuze désigne le « hasard ». Mais une seule et même épreuve s'affirme au-delà de cette divergence. Car le hasard, selon le concept qu'en construit Deleuze, exige l'épreuve que constitue chez Whitehead la notion d'un Dieu indifférent au fait que, « du point de vue de sa dérivation à ses ancêtres, une occasion immédiate puisse être ancienne ou neuve » (PR, 105). Le hasard deleuzien n'est ni arbitraire, ni négatif. Il ne le devient que lorsqu'il est défini en tant que perturbant un projet supposant une conformité relative du futur par rapport au présent. Plus important encore, il n'a rien à voir avec le hasard « domestiqué », intervenant dans une situation soumise à une règle qui lui confère sa signification probabiliste, comme c'est le cas dans la théorie des jeux. Le joueur sait combien il a de chances de gagner à pile ou face, aux dés ou à la roulette, il peut même, après une longue série de coups, dénoncer le dé pipé ou la roulette traquée. Le hasard est alors ce qui reste quand presque tout est contrôlé, et c'est ce qui explique pourquoi chaque lancer peut être évalué : réussi, raté, pas de chance. En revanche, si la légende célèbre César s'exclamant « *Alea jacta est* », c'est parce que cette légende fait de César celui qui n'a pas calculé. C'est le hasard tout entier que César affirmait, c'est l'ensemble des règles qui faisaient la différence entre un citoyen romain et un rebelle qu'il mettait en jeu. Le hasard, alors, devient objet d'affirmation, non plus de pari et de déception, et l'affirmation fait exister le jeu en même temps que le coup.

On ne peut plus dire, dès lors, que les différents coups soient numériquement distincts : chacun nécessairement vainqueur entraîne la reproduction du lancer sous une autre règle, qui découpe encore toutes ses conséquences dans les conséquences du précédent. Les différents coups, chaque fois, ne se distinguent pas numériquement, mais formellement, les différentes règles étant les formes d'un seul et même lancer ontologiquement un à travers toutes les fois [...]. Ces différents lancers qui inventent leurs propres règles, et composent le coup unique aux multiples formes, et au retour éternel, sont autant de questions impératives sous-tendues par une seule et même réponse qui les laisse ouvertes, qui ne les comble jamais. (DR, 362-363)

Il arrive que les obscurités s'additionnent, mais aussi que, ensemble, elles fassent exister une clarté obscure, traduisant l'accueil d'une proposition qu'il est difficile de mettre en mots. Deleuze, héritier des stoïciens et de Nietzsche, nomme le monde en tant qu'affirmation, sans objet ni sujet, « *Eventum tantum* » : un seul Événement,

ontologiquement un, à travers toutes les fois, pour tous les événements. Mais le Dieu de Whitehead, affirmation indifférente à toute continuité sociale, à tout pari à long terme, implique également la différence la plus « stoïque » entre nos calculs, la manière dont nous « domestiquons le hasard », dont nous « misons sur l'avenir », et ce qui se répète à toutes les fois, pour toute « impasse ». Et le concept philosophique (provenant de Duns Scot) auquel recourt Deleuze, la distinction formelle qu'il oppose à la distinction numérique valant pour la succession des coups qui fragmentent et domestiquent le hasard, est précisément ce qu'oblige à penser le Dieu de Whitehead. À la distinction formelle qui prévaut lorsque chaque coup affirme tout le hasard et, ne pouvant être comparé à aucun autre (qui dit comparaison dit règle conservée), vaut pour tous, répond un Dieu primordialement un, éternel, alors même qu'il est envisagement distinct des ensembles ramifiés de relations, d'implications, de combinaisons, d'exclusions, dont chacun définit le « comment » chaque fois nouveau de chaque actualisation nouvelle. Que tout coup, alors, doive être dit victorieux, c'est-à-dire incomparable, c'est le « jugement » conséquent de Dieu, qui sauve ce qui s'est décidé. Sans contraste avec ce qui « aurait pu être », car un tel contraste renvoie à la règle qui autorise l'anticipation, la déception ou la satisfaction. Et l'éternel retour de la question impérative, sous-tendue par une seule et même réponse qui jamais ne comble cette question, serait alors cet amour divin, d'une inexorable et tendre patience, lui aussi sous-tendu par une seule et même réponse, perpétuelle, sauvant tout « fait » comme accomplissement mais aussi comme impasse.

La philosophie comme gigantesque allusion. On actualise ou on effectue l'événement chaque fois qu'on l'engage, bon gré mal gré, dans un état de choses, mais on le contre-effectue chaque fois qu'on l'abstrait des états de choses pour en dégager le concept. Il y a une dignité de l'événement qui a toujours été inséparable de la philosophie comme « amor fati » : s'égaler à l'événement, ou devenir le fils de ses propres événements [...]. (QPh, 150-151)

Whitehead ne procède pas le moins du monde par allusion. À la différence de Deleuze, il ne craint pas de multiplier les raisonnements, les constructions, les mises en rapport. Pas plus que Leibniz, il n'est en ce sens un penseur de l'extrême : ce sont des mathématiciens osant passer à la limite, porter le « calcul » à sa pointe extrême, l'inventer capable de sauver ensemble ce qui semble se contredire. L'amitié pour eux n'est pas ombrageuse, elle est partie prenante d'une pensée qui fait de la confiance un réquisit : ni vérifiable, ni

falsifiable, ce sans quoi je ne pourrais entendre ce que tu dis. Quelles que soient tes intentions, si tes objections forcent à penser, à découvrir ce qu'exige l'Idée qui me désigne comme opérateur, à poursuivre le calcul au plus difficile, là où les concepts déjà créés doivent subir de terribles torsions pour s'articuler à de nouvelles composantes, tu es un ami. Mais le fait d'inclure Dieu parmi les entités actuelles produit un effet analogue à l'allusion : il fait bégayer la pensée. L'inclusion en effet est intelligible, sans quoi elle serait ratée : bégaiement n'est pas reddition. Mais elle ne suscite aucun bond de l'imagination, ou alors c'est un étrange bond, qui sépare la pensée de l'expérience qui rassure, qui permet de communiquer.

Et c'est ici que la philosophie spéculative se sépare d'ailleurs aussi bien des mathématiques, car le nombre complexe ne fait bégayer la pensée que transitoirement, il devient ensuite solution à un problème bien posé, habitude, pensable dans les termes qui baliseront un nouveau territoire pour l'expérience mathématique. Le contraste suscité par l'« inversion des pôles », quant à lui, met à l'épreuve toute possibilité de dire « j'ai compris, je vais t'expliquer ». Si nous pouvons encore bien moins l'approprier à nos territoires imaginatifs que l'expérience d'un électron, c'est parce qu'il désigne le pouvoir d'une Idée au sens deleuzien, ce qui ne peut être senti comme tel mais qui oblige à sentir. Et qui, en l'occurrence, a fait de Whitehead le fils de cet événement dont il a actualisé l'impératif : séparer le *worship* du pouvoir de Dieu.

Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant : voilà, le moment est venu ; et le futur et le passé de l'événement ne se jugent qu'en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l'incarne. Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquive tout présent, parce qu'il est libre des limitations d'un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni particulier, eventum tantum... ; ou plutôt qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente, toujours dédoublé en passé-futur, formant ce qu'il faut appeler la contre-effectuation. (LdS, 177)

Contre-effectuation, *amor fati, eventum tantum*, un seul et même événement pour tous les événements, instant mobile toujours dédoublé : ces concepts deleuziens s'entre-appellent sur un mode qui est l'inverse même de la routine, qui interdit le commentaire parce que, allusion pour toutes les allusions, ils interdisent tout « et donc », tout

« c'est pourquoi », bref toute prise en compte. Méfiance de l'ami, surtout s'il croit avoir « bien compris », méfiance même de moi-même, qui peux faire une rengaine de l'allusion. Mais peut-on faire une rengaine de la réponse que Whitehead a donnée au mal ultime, au cri de l'expérience qui en appelle contre le monde temporel qui va étouffer ce cri ? L'appel de l'occasion est entendu, mais il l'est au strict pied de la lettre, séparé de sa rengaine, de la revendication sempiternelle d'un destinataire qui non seulement « comprenne » mais donne raison. Ce que ton expérience a accompli n'aura pas en effet pour seuls destinataires des héritiers partiaux, ceux qui, tout à leur affaire, disposeront de ce que tu leur imposes. Qui tu as été est compris, inclus, dans un autre registre, pour une autre expérience. Ton appel est donc entendu, mais il est tout aussi bien « sauvé » : le « jugement de Dieu », parce qu'il n'est pas effectuation, engagé dans les états de choses, ne donnera pas suite à la plainte, ne poursuivra pas le crime, ne partagera pas les refus et ne ratifiera pas les éliminations. La manière dont, *conatus*, ton cri sera entendu ne sera donc pas l'authentique prolongement de toi-même, avec le trésor de tes souffrances, de tes refus, de tes passions. C'en sera plutôt le mime humoristique, qui sauve en neutralisant, en faisant revenir en même temps ce qui a été affirmé et ce que l'affirmation a nié. Sera sauvé, en même temps que toi, tissé avec toi, ce que tu as exclu pour devenir qui tu es devenu, et ne le sera pas, ne pourra pas l'être, la continuité de la construction qui lie ton identité avec les disqualifications que tu as opérées, les jugements en termes desquels tu t'es justifié, les légitimités que tu t'es bricolées. Ton appel est entendu, mais en tant que pur exprimé, inséparable de son expression.

On ne peut rien dire de plus, jamais on n'a rien dit de plus : devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, et par là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance de chair. (LdS, 175)

Dans le tendre idiome philosophique qu'il a créé, Whitehead, en effet, ne dit rien de plus. Cependant, il ne faut pas négliger le fait qu'il le dise tout autrement. En l'occurrence, il faut s'arrêter avant d'inscrire la proposition whiteheadienne dans l'intense tradition que prolonge Deleuze lorsqu'il parle de « contre-effectuation ». Il s'agit de ne pas négliger que Whitehead a employé le terme « sauver » là où stoïciens, nietzschéens ou deleuziens auraient plutôt dit « détruire », détruire ce qui attache, se dépouiller de tout ce qui porte à dire « moi », mon histoire, mon monde, mes projets, mon aventure,

en arriver à ne pas se vouloir père (ou mère) de ce qui ne cesse de rompre avec toute filiation.

Quelles que soient les affinités, et elles sont profondes, la divergence doit surgir, et elle surgit ici encore avec le terme « sauver », qui est l'épreuve servant de révélateur spécifique à toutes les versions du jugement de la conscience solitaire. Celle qui est associée au stoïcisme fait certes passer à certaines limites les attendus de ce jugement, mais ces limites sont internes au sens où le jugement lui-même est censé s'adresser à « tout homme », alors que sa vérité rejoint l'universel. En revanche, le Dieu de Whitehead, associé au terme « sauvé », est indissociable de l'entreprise délibérée, construite, qui doit permettre de sauver « toutes les expériences » mais n'attribue aucune importance particulière à ce qu'elles « saisissent l'allusion ».

Lorsqu'il est question de la vérité dans son rapport à la philosophie, et plus précisément du sens même de la philosophie comme « allusion », impliquant ce à quoi on ne peut faire qu'allusion, il faut toujours poser la question de l'efficace associée à l'allusion. Le Dieu whiteheadien, le Monde et la double déhiscence amoureuse qui les constitue en entre-réponse l'un de l'autre se distinguent en un double sens de la « vérité à laquelle on ne peut faire qu'allusion ». D'abord, parce qu'ils sont issus d'un effort conscient de sécularisation, qui vise à ôter toute importance privilégiée au lien entre leur vérité et une vocation attribuable à la conscience humaine. Ensuite, parce que l'effort lui-même n'a de sens qu'époqual, puisqu'il répond à la manière dont les « consciences solitaires » ont été infectées par des propositions théologiques désastreuses. Ce qui ne signifie pas que Whitehead n'a pas subi l'impératif d'une question, dont son effort construit le problème. Mais l'impératif ne l'a pas engagé dans un quelconque « renversement de toutes les valeurs ». Le problème porte sur ce dont pourrait être capable l'aventure de la raison, sur ce qui pourrait la « sauver ».

C'est pourquoi, lorsqu'il est question des destinées humaines, les descriptions whiteheadiennes présentent toujours une certaine platitude, et la platitude est ici le moyen pour une ligne de fuite. Car il faut fuir pour réussir ce qu'il y a de plus important, ce que ne peut que « rater » le jugement de la conscience solitaire : non pas seulement tout mettre sur un plan unique, mais le faire sans éliminer ou détruire quoi que ce soit. Tout « sauver » en même temps !

Les sentirs sont ce qu'ils sont pour que leur sujet puisse être ce qu'il est. Ensuite, de manière transcendante puisque le sujet est ce qu'il est en raison de ses sentirs, c'est seulement en vertu de ses

sentirs que le sujet conditionne objectivement la créativité transcendante au-delà de lui. Dans notre propre mode d'existence humaine, de type relativement élevé, cette doctrine des sentirs et de leur sujet est bien illustrée par notre notion de la responsabilité morale. Le sujet est responsable d'être ce qu'il est en vertu de ses sentirs. Il est aussi responsable sur un mode dérivé des conséquences de son existence, parce que ces conséquences découlent de ses sentirs. (PR, 222)

La responsabilité morale ne laisse aucun philosophe indifférent. Elle est notamment ce contre quoi il s'agit de réussir à affirmer tout le hasard, à chaque coup. Elle devient, avec Whitehead, témoignage pour un fait générique, neutre. Témoignage partial, certes, s'il est entendu comme demandant au « responsable » de se détacher de ses propres sentirs pour les juger, de transformer la responsabilité morale en « prise ultime » à partir de laquelle pourra se formuler sur un mode déductif tout ce qu'il plaît à la conscience solitaire de revendiquer, la liberté, l'autonomie, la réflexivité, etc. Mais témoignage important, au sens où l'irresponsabilité en tant que généralité métaphysique ultime serait, comme Whitehead en fit le reproche à Leibniz, inadéquate.

Encore et toujours, il ne faut pas exagérer. Faire bégayer la pensée, ce n'est pas subvertir toute stabilité. Identifier toute norme, toute règle, tout souci de conservation et toute garantie à une domestication du hasard, ce n'est pas les tenir pour méprisables en un sens quelconque, bien au contraire. Et n'importe quelle pensée, pour affirmer le hasard d'un seul coup, est, quoi qu'elle se veuille, redéuable à la réussite cosmique que constitue une domestication toujours relative.

L'humour whiteheadien contrecarre donc la tentation de faire tout un drame à partir de l'allusion philosophique. Il y a assez de drames factuels dans les vies humaines, inutile d'en rajouter. Et elle signale ce faisant également, de manière assez salubre, qu'aucune Idée ne défendra celui qui est possédé par elle de l'insensibilité et de la rigidité qui peut dégrader de braves gens, et de grands créateurs, en pourceaux. Que ce qui rôde aux interstices puisse rejeter, mépriser, condamner les sociétés qui conditionnent ces interstices, et que les normes sociales puissent mener bataille contre les créatures de la créativité qu'elles abritent, ce sont les risques de l'aventure. La singularité de Whitehead, le sens même du fonctionnement circulaire de sa pensée, est peut-être la pensée de ce risque, qui n'interdit rien mais constraint à penser en même temps la flèche qui quitte le sol

de nos habitudes, et ce sol qui, sans appel, conférera sa signification à ce qui lui échappe.

L'art, s'il arrive au mauvais moment, est comme une blague qui tombe mal : bon à sa place mais positivement mauvais quand il est déplacé. C'est un fait curieux que les défenseurs de l'art qui insistent le plus sur la doctrine de l'« art pour l'art » soient susceptibles d'être scandalisés par le fait que l'art puisse être banni pour la défense d'autres intérêts. On ne réfute pas l'accusation d'immoralité en avançant la perfection de l'art. Bien sûr il est vrai que la défense de la moralité est le cri de bataille qui rallie le plus sûrement la stupidité contre le changement. Quelque part dans le passé lointain, de respectables amibes ont peut-être refusé de migrer de l'océan vers la terre ferme, et l'ont refusé au nom de la morale. L'un des services collatéraux que l'art rend à la société est l'aventure. (AI, 268/342)

Aventure, tel est le terme que Whitehead propose là où des visions apocalyptiques hantent nos imaginations, là où « l'art pour l'art » ou « la défense de la société » se heurtent en des combats titaniques faisant résonner les assises de la Terre alors que leurs imprécations montent jusqu'au Ciel. Combattre l'opinion dévote, conformiste ou haineuse fait partie des risques de la philosophie, mais l'épreuve que Whitehead propose à la philosophie est de la combattre en la sauvant tout aussi bien, en s'adressant à elle comme si elle était capable de participer à l'aventure. Chrétiens, stoïciens, nietzschéens, kantiens sont acceptés tous ensemble, la co-présence des autres faisant partie de l'épreuve pour chacun. Irresponsabilité de Caïn, créature de la créativité, lorsqu'il refuse d'être le gardien de son frère, et responsabilité qui fait trembler le quaker vivant chacun de ses actes comme ce qui conditionne le devenir cosmique : la question n'est pas de les opposer mais de les situer sur un mode tel que leur coexistence ne soit pas une contradiction à résoudre, mais un fait à célébrer.

Il y a une grandeur dans les vies de ceux qui ont bâti des systèmes religieux, une grandeur dans l'action, l'idée, l'abnégation qui, cas après cas, donnent corps à ces systèmes pendant des siècles de croissance. Il y a une grandeur dans les rebelles qui détruisent de tels systèmes : ce sont les Titans qui ravagent le Ciel avec les armes de leur sincérité passionnée. Il se peut que la révolte soit simplement l'affirmation de la jeunesse, de son droit à son propre éclat, au bien final que constitue la joie immédiate. La philosophie ne peut négliger la prolifération multiple du monde – les fées dansent et le Christ est cloué à la croix. (PR, 337-338)

Le Ciel danse avec les fées, et se déchire lorsque le Christ meurt. Et si le philosophe a besoin de Dieu, c'est précisément pour résister à la passion de prendre parti à cet égard. La neutralité de la métaphysique n'est pas un mime de l'impartialité divine, car elle n'a, avec cette dernière, aucun rapport de ressemblance. Elle est antidote audacieusement concocté et non définition fonctionnelle. Et, comme tout antidote, elle désigne ce en quoi elle importe. De fait, la manière dont l'inversion des pôles, qui est la grande invention de Whitehead en matière de théologie, définit Dieu et le Monde boucle le cercle qu'a amorcé le lien entre métaphysique et neutralité. Que Whitehead parle, à propos de Dieu, de fonction et non de liberté, d'évaluation inexorable et non de jouissance, de patience et non de décision, fait « simplement » passer à la limite l'impératif de non-confusion des catégories entre nos « valeurs vivantes », ce à quoi nous tenons, et l'importance comme catégorie générique. La danse importe aux fées, et le salut des hommes au Christ, mais Dieu ne se laisse pas définir en termes d'importance, seulement d'appétit, perpétuel et toujours renouvelé. L'expérience qui accueillerait cette proposition devrait se caractériser par l'inappétit le plus déterminé envers toute valeur apocalyptique. Et elle devrait signifier corrélativement la responsabilité pour le philosophe, et pour tous ceux qui tentent de donner un sens à ce qui arrive, d'avoir à apprendre, et à dire, ce qui, pour eux, importe. Whitehead rejoint Leibniz : *dic cur hic.*

Je suggère que la théologie protestante devrait se donner pour fondation une interprétation de l'Univers qui saisisse son unité au sein de ses multiples diversités. L'interprétation à accomplir est une réconciliation de ce qui apparaît en tant que termes incompatibles. Mais ces incompatibilités ne sont pas seulement hypothétiques. Elles sont là, sur la scène de l'histoire, indubitables et réclamant une interprétation. [...] Le dernier livre de la Bible illustre les éléments barbares dont la conservation a détruit l'intuition chrétienne [...]. Au fond, le livre ne fait qu'énoncer, sur un mode plus précis et plus vivace, des idées disséminées dans l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, y compris dans les Evangiles. Mais il est scandaleux qu'il ait été conservé dans la formation de l'esprit religieux, alors que le discours de Périclès, qui décrit l'idéal de civilisation athénienne, a été négligé de ce point de vue. Ce que je plaide peut être symbolisé par ce changement du livre final dans la collection de ce qui fait autorité dans la littérature religieuse : substituer au livre de la révélation de l'adorable saint Jean le récit imaginatif que fait Thucydide du Discours de Périclès aux Athéniens. Aucun des

deux n'est historique : saint Jean n'a jamais eu cette révélation exacte ; et Périclès n'a jamais tenu exactement ces propos. (AI, 171/223-224)

On peut toujours compter sur l'humour whiteheadien pour la formule qui brise l'élan prophétique. On était parti de l'interprétation de l'Univers, et on aboutit à Périclès. Mais aucune formule whiteheadienne ne peut être mise sur le compte du simple humour occasionnel, du mot d'esprit. Comprendre l'aventure whiteheadienne, c'est aussi accepter que Whitehead s'intéressait en effet bien moins à l'épreuve du *fatum* stoïcien qu'aux promesses incluses dans la réussite concrète, et pour lui importante, attribuée à Périclès.

Périclès, selon Thucydide, s'est adressé aux Athéniens en tant que citoyens libres, c'est-à-dire animés de priorités, de valeurs et de buts divergents, et cela, sans leur demander de se dépouiller de ces attaches au nom de ce qui les transcenderait. Mais il a réussi en même temps à s'adresser à eux en tant qu'athéniens, de l'action desquels dépend la vie de la cité. Athènes ne sera sauvée que par ses citoyens, tous ensemble. Et, parce qu'il a cru aux Athéniens dans leur diversité, et non à Athènes en ce qu'elle transcenderait la liberté de ses habitants, Périclès les a habilités à se porter à la hauteur de l'occasion. Il les a interprétés comme attachés mais non pas définis par, ou soumis à, ce qui les attache, et dès lors susceptibles d'une unité de type nouveau qui serait Athènes. Et ils sont devenus en effet ce qu'ils étaient du point de vue cosmique, des incompatibilités réclamant une interprétation qui les réconcilie, non pas en général mais ici et maintenant, pour l'Athènes qu'ils faisaient dès lors exister sur un mode inédit.

L'idéal de Périclès est l'action se tissant en une texture à la beauté persuasive, analogue à la splendeur délicate de la nature. (AI, 51/100)

Si Périclès, l'homme politique qui réussit à persuader la foule des Athéniens indisciplinés à agir ensemble sans y être contraints par la violence ou la coercition légale, devrait avoir le dernier mot dans la formation de l'esprit religieux que vise la littérature biblique, c'est parce que sa réussite est l'exemple par excellence de ce que signifie pour Whitehead « le mal en tant qu'il est possible de le surmonter ». L'indiscipline n'est pas un mal en soi, il désigne la multiplicité des jouissances individuelles qui constitue la vérité primordiale du monde. Périclès ne la nie pas au moment où il s'adresse à la foule des Athéniens, mais il croit en ce dont est capable « son » monde : « ses » concitoyens au sens où leur appartenance à la cité peut les

susciter capables de prendre en compte, chacun à sa manière, la nécessité d'une action commune.

Platon, qui méprisait la démocratie, est néanmoins pour Whitehead un héritier de Périclès. C'est pourquoi il n'y a pas la moindre contradiction à ce que ce philosophe, dont j'ai souligné les affinités avec les stoïciens, Nietzsche ou Deleuze, ait quant à lui défini la tradition philosophique européenne comme « notes en bas de page » au texte de Platon (PR, 39). Ce qui, pour Whitehead, « sauve » Platon, et fait de lui le premier philosophe, est l'affirmation selon laquelle l'élément divin dans le monde doit être conçu en termes d'action persuasive, ou érotique (*lure*), et non pas coercitive. Ce qui implique, corrélativement, que les humains sont définis par leur susceptibilité à l'attrait du vrai, du beau et du bien.

Que la puissance du vrai, du beau et du bien sur les âmes humaines soit celle d'Eros constitue ainsi, perspective cavalière typique de Whitehead, une généralisation proprement philosophique de ce dont témoignait d'abord la réussite de Périclès persuadant les Athéniens de s'unir sans menaces ni référence à une valeur transcendante qui les y force. En conséquence, et quels que soient les conditions restrictives, jugements normatifs, oppositions non nécessaires produits par l'énoncé platonicien, Platon est, pour Whitehead, celui qui a défini l'humain comme « capable de l'Idée ».

La philosophie comme notes en bas de page... et en effet, le plus misanthrope ou le plus subversif des philosophes, parce qu'il est philosophe, aura beau dénoncer la petitesse des humains, la bêtise de l'opinion, les méchancetés et les lâchetés du conformisme, il héritera encore, même sous une forme critique, d'un idéal fondé sur les possibilités intrinsèques de l'humain. Et cela, pour la simple raison que ce qui le fait vivre et penser a pour nom « une idée », et qu'il appartient à l'Idée de l'idée de supposer les humains capables d'accepter ce à quoi oblige une idée sans y être contraints par une force autre que celle de l'idée elle-même. Toi qui dénonces la servitude volontaire, les hommes refusant de sortir de leur caverne, *dic cur hic*.

Platon a conçu la notion de relations idéales entre les hommes basées sur une conception des possibilités intrinsèques de l'humain. Nous voyons cette idée entrer dans la conscience humaine selon toute une variété de versions spécialisées. Elle forme des alliances avec des notions affines engendrées par la religion. Elle différencie ses spécialisations selon les différenciations des différentes religions et des différents scepticismes qui lui sont associés. Par moments,

elle meurt. Mais elle revient toujours. Elle subit des critiques, mais elle est également une critique. Elle a toujours la force contre elle. Sa victoire est la victoire de la persuasion sur la force. La force est le fait pur et simple de ce qui occupe déjà de fait le volume du monde. L'idée est une prophétie qui amène sa propre réalisation. (AI, 42/88)

Alors que les fées dansent, que les féticheurs commercent avec leurs divinités, que des mystiques entreprennent de mourir au monde, Whitehead, pour qui importe d'abord l'Aventure des Idées, fabrique, pour « sauver » cette aventure, une « prophétie auto-réalisatrice ». Comme le discours de Périclès, cette prophétie s'adresse aux « consciences solitaires » associées aux aventures divergentes et conflictuelles de la religion, de la philosophie, des sciences, mais aussi des arts ou de la politique. Et elle ne fait apparaître le trait commun qui fait de la multiplicité discordante une aventure singulière qu'en transformant aussi bien ce trait commun. La définition qui fait de ceux qu'oblige cette aventure des « consciences solitaires » n'est pas le dernier mot.

Quel est le dernier mot, celui qui boucle la boucle, et qui inclut Whitehead dans l'aventure ? Dieu, évidemment n'est pas l'ultime, mais la créativité non plus, car elle n'est l'ultime que de la construction philosophique de Whitehead, renvoyant à sa responsabilité de penseur, non à ce qui le fait penser. L'ultime de l'aventure, la seule chose qui importe vraiment, est la question qui habite cette aventure, la question de savoir ce que peuvent les humains en tant que tels. Nous, consciences solitaires, avons inventé « les humains », mais sous la forme d'une question, « de quoi sont-ils capables ? », et c'est la question qui revient toujours. Elle réunit Job, dont le cri solitaire doit monter jusqu'à Dieu, Protagoras, qui fait des dieux une fabrication dont l'homme est la mesure, Périclès, qui sait que seule importe la grandeur à laquelle peut s'élever la foule indisciplinée, Jésus, qui annonce la victoire de l'amour sur la mort, mais aussi ces commerçants que Jésus chassa du Temple, dans la mesure où leur pratique pariait sur la persuasion mutuelle et non sur la force, et jusqu'à Nietzsche, dont la pensée marteau entreprit de détruire ce Temple. Et cette question, Whitehead fait le pari qu'elle peut supporter l'épreuve d'un Dieu impartial, par rapport auquel elle n'est, comme toute autre, que ce dont procède, à l'unisson, l'élargissement de sa propre expérience.

Le Dieu de Whitehead est donc une idée, issue de l'aventure des Idées, et son non-pouvoir, son caractère fonctionnel excluant toute

coercition, désigne la manière dont Whitehead tente de sauver cette aventure, s'adressant à elle comme Périclès s'adressa à la foule des Athéniens. Périclès supposait cette foule capable de devenir effectivement ce que, abstrairement, ils étaient, tous habitants d'Athènes. Il supposait ses auditeurs capables d'accepter la proposition « nous sommes des Athéniens » dans une expérience dès lors susceptible de contribuer à sauver Athènes. Whitehead nous suppose capables de transformer notre savoir de ce que nous sommes tous embarqués dans une même aventure en un sentir susceptible de la transformer. Et de transformer par là même notre propre expérience de conscience solitaire. Cette transformation a un nom whiteheadien : c'est à la « Paix » que sont consacrées les dernières pages d'*Adventures of Ideas*.

La paix dont il s'agit ici n'est pas la conception négative de l'anesthésie. C'est un sentir positif qui couronne la « vie-et-mouvement » de l'âme. Il est difficile de la définir et de trouver les mots pour en parler. Ce n'est pas un espoir pour l'avenir; ni un intérêt dans les détails présents. C'est un élargissement du sentir dû à l'émergence d'une intuition métaphysique profonde, sans mots et pourtant capitale par la manière dont elle coordonne les valeurs [...]. L'expérience de la Paix est largement au-delà du contrôle intentionnel. Elle vient comme un don. La visée délibérée de la Paix se transforme facilement en son substitut bâtarde, l'Anesthésie. À la place d'une qualité de « vie-et-mouvement » se substitue alors leur destruction. La Paix est donc suppression et non production de l'inhibition. Elle se traduit par une plus grande portée de l'intérêt conscient. Elle est élargissement du champ d'attention [...]. Alors que passent tant de beauté, tant d'héroïsme, tant d'audace, la Paix est l'intuition de la permanence. Elle garde vivace la sensibilité à la tragédie ; et elle voit dans la tragédie un agent vivant qui persuade le monde de viser à ce qui l'élève au-delà des teintes estompées du fait environnant. Chaque tragédie révèle un idéal : ce qui aurait pu et ne fut pas ; ce qui peut être. La tragédie n'eut pas lieu en vain [...]. Le sentir intérieur qui appartient à la saisie de ce service qu'est la tragédie est la Paix – la purification des émotions. (AI, 285-286/362-364)

Ce que Whitehead décrit, Spinoza l'avait appelé « connaissance du troisième genre », et il s'agit là d'un mode d'expérience qui n'appartient à aucune tradition humaine en particulier, et que toutes, sans doute, célèbrent dans leurs mots propres. Et, parmi nos mots à « nous », que la question impérative, Idée, a lancés dans des aven-

tures divergentes hantées par la question des « possibilités-intrinsèques-de-l'humain », c'est peut-être, purifiant un rapport trop émotif à la vérité, le « *Calculemus !* » de Leibniz qui dit le mieux le type d'habitudes dans les interstices desquelles rôde la paix whiteheadienne.

L'engagement au risque du calcul ne signifie pas la fin des disputes, la réconciliation au nom d'une vérité plus haute – et surtout pas celle de la « calculabilité ». Il est affirmation délibérée de ce qui, pour « nous », n'est pas objet de délibération, puisque c'est ce qui nous a lancés à l'aventure, une confiance dont nous témoignons jusque dans nos dénonciations et nos colères. « Ce qui peut être », la possibilité de sauver notre aventure tragique et singulière, n'est pas affaire de transcendance, mais il appartient au « non-pouvoir de Dieu », au *worship* dont le Dieu construit par Whitehead sauve la possibilité, mais qui ne s'adresse pas à lui, de transformer chacun des ingrédients de cette aventure en une inconnue, appelant adjonctions et condensations. De transformer le rire intersticiel de Nietzsche, la prophétie de Jésus, et la soumission de Regulus à l'institution sociale de la parole donnée, en autant d'explorations témoignant pour une même aventure.

Il y a dans le calcul une itération, il y a dans les problèmes une répétition qui reproduit elle-même celle des questions ou des impératifs dont ils procèdent. Seulement, là encore, ce n'est pas une répétition ordinaire. L'ordinaire, c'est le prolongement, la continuation, cette longueur du temps qui s'étire en durée : répétition nue [...]. Or qui se prolonge ainsi ? Une singularité, jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Au contraire, la reprise des singularités les unes dans les autres, la condensation des singularités les unes dans les autres, tant dans un même problème ou dans une même Idée, que d'un problème à l'autre, d'une Idée à l'autre, définit la puissance extraordinaire de la répétition, la répétition vêtue plus profonde que la répétition nue. (DR, 259)

La philosophie spéculative comme répétition vêtue, adéquate, et peut-être vectrice de paix, des aventures discordantes de l'Idée.

CONCLUSION

Parole de dragon, parole de transe

La philosophie commence avec l'étonnement. Et à la fin, lorsque la pensée philosophique a fait son œuvre, l'étonnement demeure. (MT, 168)

Que l'étonnement (*wonder*) demeure à la fin, et cela non à titre de résidu, ce qui résiste aux raisons, mais « à demeure », demeurant là même où se construisent nos raisons, s'enrichissant de toute raison, c'est la chute proprement whiteheadienne à la définition classique selon laquelle la philosophie a pour point de départ l'étonnement. Et c'est, en quelque sorte, le dernier mot de Whitehead, celui qui intervient à la fin de *Modes of Thought*, ce livre où John Gardner, auteur de *Grendel*, découvrit ce que pourrait être une « parole dragon », parole sans âge proférée par un être pour qui la succession des époques se résume à la morne répétition de naïvetés, d'arrogances, de prétentions aveugles à des significations illusoires.

Le jeune Grendel ne peut comprendre le dire du dragon, et celui-ci le sait bien. Mais que lui importe. Il n'y aurait pas eu d'histoire à raconter si Grendel ne s'était pas produit créature du ressentiment, haïssant les humains qui vivent des illusions que leur suggère le *Shaper*, et auxquelles lui-même ne peut adhérer. Il n'a trouvé de jouissance, amère et répétitive, qu'à les terroriser, les tuer, humilier leurs héros et démontrer l'impuissance de leurs dieux. Jusqu'à ce qu'il rencontre de nouveau les mots de Whitehead, mais proférés cette fois par un prêtre aveugle, une parole de transe qui parle de Dieu et le met en déroute. L'esprit critique, dénonciateur de toutes les idoles, intéressé à la seule vérification, excitante mais triviale au sens des mathématiciens, de la possibilité de détruire, a pris la fuite, en plein désarroi.

Hommage de la fiction au philosophe qui a conçu la pensée philosophique comme le *Shaper* conçoit lui-même l'histoire : fabulation. Et qui a réussi à faire converger ce qui aurait dû diverger. Car la prophétie aveugle ne contredit pas le savoir désabusé du dragon,

elle ne lui surajoute aucun espoir, aucune garantie, aucune transcendance qui, infailliblement, auraient donné à Grendel une raison de tuer. L'aveugle s'est borné à séparer ce savoir des conséquences, futilité et destin, à la vérité implacable desquelles Grendel s'est, quant à lui, identifié. Mais le dragon ne tirait aucune conséquence : il compte son or ; peut-être, éventuellement, ira-t-il jusqu'à l'organiser en piles. La prophétie ne l'aurait pas atteint précisément parce que de ce qu'il sait ne suit aucun des « et donc... » qu'elle transmute sur le mode de la fabulation. La cosmologie de Whitehead n'a rien à ajouter aux paroles du dragon car celui-ci a fait retrait de l'ordre des conséquences qui seules, cosmologiquement, importent. Elle s'adresse en revanche à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont aux prises avec l'« aventure de l'espoir », et donc, lorsque l'espoir se transforme en déception, en colère, en souffrance, avec la passion du désespoir. C'est pourquoi, ce sont les « et donc » qu'elle répète, et cela sur un mode qui exhibe que, en dehors de la logique, rien ne suit logiquement. Toute conséquence est création de conséquence.

Parole de dragon ou parole de transe, c'est bel et bien une langue étrange que peut-être, au cours des pages qui précédent, le lecteur m'ayant suivi jusqu'ici aura appris à entendre. Une langue dont l'efficace ne tient pas à son pouvoir de dénoncer, de critiquer, de vaincre l'objection et de contraindre à l'accord, mais bien plutôt à son absence radicale de pouvoir en ce sens. Aucun énoncé en cette langue n'a, en effet, le pouvoir de faire argument, et tout argument, répété dans cette langue, perd ce pouvoir, car il perd ce que ce pouvoir presuppose. L'argument, qui exige d'être pris en compte, suppose que les mots utilisés puissent être définis indépendamment du compte en formation afin d'être instruments pour la confrontation des points de vue ou pour leur entre-mesure. Et c'est précisément cette possibilité de définition que dissout la répétition spéculative.

En ce sens, chaque énoncé spéculatif fonctionne un peu à la manière des proverbes qui scandent inlassablement les palabres africaines : paroles qui n'appartiennent pas à leur locuteur, n'expriment pas son point de vue, mais font bien plutôt de ce locuteur l'exprimé de ce qu'elles expriment. À ce moment-là, et pour aucune raison transcendante qui rabatte l'énonciation sur une intention (je voulais dire...) dont elle serait moyen. Et pourtant, ces énoncés importent. Les Africains savent ce qu'ils font. Mais leur efficace ne tient pas à une quelconque « mise en présence » de ce qui, sublime, transcenderait les divergences à propos desquelles se tient la palabre. Ni Grendel, ni aucun lecteur de *Grendel*, ne s'est incliné devant la

profession de foi de l'aveugle comme devant l'expression de ce qui transcende l'argument rationnel. S'il avait senti le sublime, Grendel aurait tué, ou se serait converti, mais il n'aurait pas éprouvé de désarroi.

Le sublime et le calcul rationnel font, somme toute, assez bon ménage. Il y a belle lurette que les penseurs critiques ont admis au sein de la cité la présence interstitielle des poètes, et de tous ceux qui renoncent à la discussion critique, aux contraintes de la communication, pour faire exister, sous une forme ou sous une autre, ce que les raisons ne peuvent arraisionner. Le plus « matérialiste » des médecins s'enorgueillira de ces moments où il se sent une âme, en communion avec la musique qui l'élève ou avec la souffrance qui le rappelle à la commune humanité. Le plus ardent des défenseurs d'une rationalité « purement technique » citera éventuellement Heidegger, fût-ce pour affirmer qu'en effet « nous assassinons pour disséquer », et conclure à l'impossibilité d'un savoir rationnel qui ne soit pas réducteur... et donc à la vanité de toute critique du savoir en tant que réducteur. Et le plus « réducteur » des physiciens s'affirmera sensible à la splendeur du coucher du soleil. Même des neurophysiologistes, qui occupent le site même où la réduction devrait s'effectuer, pourront se dire amateurs d'art...

Mais la mise en ménage du sublime et du rationnel a pour principe la plus stricte séparation des biens. Gare à qui peut être soupçonné de mélanger ! Ainsi, ceux qui plaident l'objectivité des lois physiques ont la très curieuse habitude de proposer à qui, leur semble-t-il, ne les respecte pas suffisamment, de se précipiter par une fenêtre, qui du sixième étage, qui, s'il est vraiment très fâché, du quinzième : le mécréant vérifiera ainsi que la « loi de gravitation » est bel et bien universelle. Ce mécréant, en général, refuse l'aimable invite, et, remarquons-le au passage, il a bien raison. Car ce que sa chute vérifierait n'est autre qu'un fait « consensuel », propre à faire l'unanimité de tous les animaux terrestres suffisamment pesants, tous, sauf les oiseaux et les chauve-souris, portés à se débattre et à résister si on voulait les pousser par l'une de ces fameuses fenêtres. L'importance de ne pas chuter fait partie du mode d'existence de l'animal. En revanche, c'est bien plutôt, comme l'a écrit Paul Valéry, l'hypothèse audacieuse selon laquelle la Lune ne cesse de tomber vers la Terre à la manière d'une vulgaire pomme qui singularise la passion des physiciens modernes, depuis Newton.

En tout état de cause, c'est précisément le principe de ce ménage mis sous le régime de la séparation des biens que Whitehead vient

brouiller. Rien de sublime dans ses textes, car les moments poétiques qui y abondent sont le plus souvent interrompus par une précision technique, un rapprochement déplacé ou une réflexion terminologique. Le texte affiche une omniprésence du raisonnement, de la démonstration, de la mise en question critique du sens et de la portée des énoncés par rapport auxquels il s'agit de se situer, bref une volonté affichée de se soumettre aux normes de la communication rationnelle. Mais jamais le raisonnement, ou la mise en question critique, n'aboutissent à un jugement, ratifiant une séparation. Grendel, celui qui a transformé la pensée critique en arme dévastatrice, qui s'est voulu le fléau des humains fabulateurs, fuit.

Si la pensée critique, qui s'était donné pour tâche de veiller à la séparation des biens, est mise en déroute, c'est parce que sa prise la plus assurée devient ici redondante. Cette prise, comme l'a si bien diagnostiqué Bruno Latour, opère par l'identification des croyances de l'autre, la dénonciation du fétichisme qui le fait s'incliner face à ce que lui ou ses semblables ont fabriqué, véritable péché de la pensée. La pensée sera iconoclaste ou serve, elle brisera les images qui la captivent ou s'oubliera dans la barbarie de tous les fanatismes. Or Whitehead fabrique, compose, construit délibérément, technique-ment, artificieusement, un univers dont la facticité, le caractère fictif ne peuvent être dénoncés puisqu'ils sont évidents. Et c'est cette construction factice, exhibant les traces du corps à corps du constructeur avec les problèmes que lui pose sa propre construction, qu'il propose en tant que participant à l'aventure de la raison, en tant que susceptible non de briser mais de sauver les abstractions audacieuses auxquelles se fie la pensée critique.

Citant l'énoncé célèbre de Kant, au nom duquel le Tribunal critique a rendu tant de ses jugements, « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles », Whitehead se borne à ajouter la prémissse que, selon lui, Kant a supprimée : « Les intuitions ne sont jamais aveugles » (PR, 139). L'intuition n'est jamais sans « concepts » puisqu'elle est toujours décision, unification des multiples ainsi et pas autrement. Toute intuition est « conséquente », et les concepts invoqués par Kant ne sont rien d'autre que le mode d'unification qui a prévalu, et qui constitue d'ailleurs en tant que tel l'enjeu de tout vol de l'expérience spéculative. Kant, se faisant vecteur des prétentions quelque peu excessives de l'expérience consciente et discursive, a exigé des concepts qu'ils désignent l'objet d'une connaissance possible qui soit communicable, susceptible d'être abstraite du fait que constitue une expérience concrète.

Whitehead, en revanche, pour qui les intuitions ne sont jamais aveugles, fait porter l'exigence non sur l'expérience, mais sur la conscience critique elle-même. Il appartient à la conscience non de vérifier les titres de légitimité, mais d'accepter une création de concepts qui la mette à l'aventure, qui la rende capable de donner un contenu de pensée à ce qui est senti. Elle devient alors elle-même « vérification » au sens de James, expérimentant ce qu'impose l'abandon de sa position de juge. Si « le concept de “Dieu” est la manière dont nous comprenons ce fait incroyable – ce qui ne peut être, et pourtant est » (PR, 350), ce concept ne devra pas s'autodissoudre dans la mise en abyme ou le paradoxe mais modifier la distribution consciente du croyable et de l'incroyable.

Ne pas juger, critiquer peut-être, mais transformer la critique en instrument de modification. S'abstenir même de dire à quiconque ce qui serait « mieux », comme Leibniz, qui avait tenté d'échapper à la position critique en se bornant à remarquer, à propos du geste de Socrate approchant de ses lèvres la coupe empoisonnée, que même si, du point de vue musculaire, ce mouvement n'est sans doute pas différent des autres, il reste que, pour le décrire et l'expliquer, il est mieux d'écouter les raisons de Socrate que de s'adresser à ses muscles. La tentative de Leibniz a été un échec. Le « mieux » leibnizien suscite l'impatience des spécialistes, qui demandent « au nom de quoi » on entreprend de limiter leurs questions, qui exigent que l'on définisse ce qui, dans le cas du geste socratique, pourrait bien avoir le pouvoir de faire obstacle à un mode d'explication conçu pour n'en point avoir. Et l'argument leibnizien décevra d'ailleurs tout aussi bien les tenants de la liberté humaine, qui ne trouvent pas dans ce « mieux » la garantie d'une liberté radicale sans laquelle la moralité rationnelle de Socrate serait un vain mot.

En l'occurrence, la faiblesse du « mieux » leibnizien est que ce qu'il tente de limiter est une pratique axée elle aussi, à sa manière, sur un « mieux », sur la formulation d'une description qui permette d'exhiber au mieux les relations importantes pour le problème qu'il s'agit de poser. Et ce problème n'admet pas, en tant que tel, d'être limité au nom de questions auxquelles il ne peut donner aucune formulation. Autant demander à un tigre en quête de proie d'épargner cette jeune gazelle, si émouvante. Et la situation est plus grave encore, car le tigre restera indifférent, et tuera simplement la gazelle, alors que l'histoire de nos savoirs modernes témoigne pour la solidarité entre un appétit et ce qui entreprend de le limiter. Les scientifiques et ceux qui veulent les « domestiquer », les restreindre à leur

« domus », sont inséparables, l'appétit des uns étant excité par le scandale qu'ils savent exciter chez les autres. C'est d'ailleurs, dans un autre registre, ce dont le dragon prévenait Grendel, qui ne le comprit pas : se voulant le fléau des hommes, il serait en fait celui qui les obligerait à penser en prise avec la brutalité aveugle de ses propres prédations, celui qui les inciterait à créer, à son épreuve, tout ce que lui-même abhorre, science, poésie, religion : Grendel et les hommes qu'il persécute seraient « aussi inséparables que la montagne et l'alpiniste » (Gr, 62).

C'est pourquoi il importe de souligner que l'intervention spéculative de Whitehead ne vise pas du tout à proposer de « meilleures » descriptions, en lieu et place de celles qui, de fait, réussissent. On peut en revenir ici au regret formulé par certains héritiers de Whitehead quant au fait que les sociétés n'ont pas reçu le statut d'« existant », de « *res vera* », c'est-à-dire que ne figure pas dans le schème catégoriel un principe d'émergence, ou un acte d'unification, proprement social. Comment satisfaire à un minimum de réalisme si nous ne pouvons conférer une unité ontologique propre à l'être composite, une unité irréductible à la manière dont des êtres individuels entrent dans la composition d'autres êtres individuels ? Comment faire l'économie de catégories qui autorisent à parler d'un être endurant comme d'un sujet « à qui » il arrive des choses, comme d'une véritable actualisation dotée du pouvoir d'unifier ses composantes ? Après tout, pourquoi un auteur n'hésitant pas, comme on l'a vu, à recourir à la doctrine des sacrements pour faire droit à la multiplicité de nos modes de pensée s'est-il privé du sacrement qui donnerait à la conscience ce qu'elle réclame lorsqu'elle affirme l'unité de son expérience, sa légitimité à revendiquer comme siens son passé et son futur ?

Si Whitehead avait cherché la plausibilité, la possibilité de faire valoir sa description comme « meilleure », le fait qu'il ne fonde pas en droit ce que la conscience réclame aurait bel et bien été une faiblesse, justifiant une remise en chantier de l'édifice. Mais selon quelles contraintes procéder à cette remise en chantier ? Comment éviter d'aboutir à une forme de « psychologie rationnelle », authentifiant certaines prétentions, en rejetant d'autres ? Comment affirmer sur le même plan les aventures de Kant et celles d'un shaman, la passion du mathématicien Cantor sentant les catégories de sa pensée démembrées par ce à quoi oblige l'infinité continue des nombres, et la décision du mathématicien Hilbert posant les axiomes qui domestiquent l'infini cantorien ? Bref, comment éviter une sociologie nor-

mative, prescrivant la bonne manière de poser le problème, celle qui dicte sa solution, celle qui trie les êtres selon qu'ils ont ou non le droit ontologique à l'existence ? Comment aussi éviter une confrontation entre endurances rivales : le temps est-il nombre du mouvement, désignant les grandes régularités de la nature, ou alors est-il condition subjective de notre intuition humaine, les grandes régularités naturelles devenant alors relatives à l'endurance du sujet de la connaissance ? Donner raison aux prétentions de la continuité, c'est également devoir instituer un tribunal susceptible de juger et de trier ces prétentions.

Pour Whitehead, que les « mieux » de ces aventures sociales que nous appelons savoirs soient voués à la divergence va de soi. Ils sont en effet inséparables de ces aventures elles-mêmes divergentes, aventures où se sont inventés, chaque fois pour leur propre compte, des modes d'endurance et des définitions spécifiques de l'importance qui sont, pour Whitehead, autant de valeurs vivantes. La philosophie spéculative n'a pas à entretenir le rêve que le monde serait plus parfait si le loup respectait l'adorable petit agneau, mais elle n'en identifie pas pour autant un savoir humain avec un loup par définition prédateur. Chaque société doit être approchée à partir de ce dont elle pourrait être capable, spéulation, et cette capacité ne désigne pas ses jugements mais les interstices qu'elle abrite. La question est alors de savoir non pas comment « arrêter » le physicien, mais comment modifier ses rêves, c'est-à-dire aussi comment les infecter. C'est le sens de ce que j'appellerai « présence spéculative ».

Présence lourde et ancienne des montagnes déjà évoquée par Whitehead dans *Science and the Modern World*. Qui la ressent peut toujours s'ébrouer, revenir sur terre, rire de ce qu'il a vécu. Nous avons des mots tout faits, imagination ou rêverie, pour annuler l'expérience intersticielle que refusent nos certitudes impatientes, nos critères spécialisés, corrélats des abstractions qui, socialement, importent. Il reste que, pendant un temps, avant que se referme l'interstice, la montagne, lourde et ancienne, n'était plus « là », pour celui qui la perçoit « ici », forme colorée et immobile de laquelle il pourrait s'approcher s'il en décidait ainsi. Il fallait l'humour d'un Anglais pour définir techniquement ce dont d'autres célèbrent l'ineffable, et le définir en tant qu'« infection ». Et pour commenter l'infection elle-même en termes d'« efficacité causale », c'est-à-dire pour associer à la notion de cause non pas un rapport transparent avec un effet bien défini mais l'emprise sur nous de ce que nous percevons.

À l'efficace de la présence spéculative comme infection correspondent une conception de la « socialité » qui la sépare des traits moraux de la coopération des parties pour l'existence du tout, et une conception de l'engagement qui le sépare du pouvoir de la cause qui engage. Ce qui « appartient » à une société et ce qu'elle exclut ne correspondent jamais à une généralité, et par exemple à la généralité qui attribuerait au tout le pouvoir de définir ses propres parties, ou aux parties, conçues séparément, le pouvoir d'expliquer le tout. L'appartenance est toujours événementielle, inclusion mutuelle et non participation, champ d'émergence, sans doute, mais dont les expressions différenciées font exister la société comme exprimé de la corrélation, ou de l'inter-référence, émergeante. Pour Whitehead, les dynamiques de possession, d'obsession et de capture ne doivent pas être expliquées de manière spécifique, ce qui serait le cas si la norme était l'autonomie. Elles exhibent sur un mode quelque peu exacerbé une généralité renvoyant tant à l'ordre de la nature qu'aux régimes de production de l'expérience consciente. Aucune expérience ne peut être séparée du jeu de répercussions partiales et sélectives qu'elle unifie pour son propre compte.

Ce qui, bien sûr, n'entraîne aucune conséquence apocalyptique quant au caractère illusoire de nos expériences, mais en ouvre la gamme sur un mode tel que l'infection spéculative pourra s'y insinuer, sans revendiquer de rupture ou de statut d'exception. Chacun peut se souvenir de ces moments, témoignant d'une insistante obstination, quasi intentionnelle, des « autres en soi », où nous nous surprenons à avoir souri, accepté un rôle, pris une position, quasi malgré nous. Mais il ne s'agit pas d'une terrible vérité, même si, le cas échéant, cela peut avoir de terribles conséquences. De fait, même lorsque nous nous sentons, et à juste titre, à peu près auteurs de nos choix, les causes que nous pourrons invoquer pour les justifier seront seulement une traduction, souvent redondante, de ce qui a « prise » sur nous. Et la spéculation elle-même resterait lettre morte si elle ne réussissait pas à « faire prise », n'était pas susceptible d'infecter sur son mode spécifique ceux et celles à qui elle s'adresse.

L'efficace associée à la philosophie spéculative n'est donc pas le moins du monde fondée sur un principe qui transcende ce qu'elle a pour ambition d'infecter. Et elle n'aura elle-même aucun caractère de généralité, ce qui serait le cas s'il s'agissait de faire converger des aventures sociales divergentes. Ce qui est visé peut certes être défini de manière générale : il va s'agir d'une transformation de la manière dont ces aventures divergent. Mais la transformation elle-

même ne peut bien sûr être déduite de ce qui la provoque. La singularité de l'efficace spéculative est d'ailleurs, de ce point de vue, d'exhiber cette indétermination, c'est-à-dire de ne proposer aucune norme, aucune règle ou aucun impératif identifiant ce que serait une pensée « droite ».

On peut néanmoins définir l'efficace associée à la pensée spéculative comme une version whiteheadienne de la vocation thérapeutique souvent assignée par les philosophes à leur œuvre. Mais il s'agit alors d'une version assez originale de cette vocation, car « guérir la pensée » a usuellement désigné – Platon et son mythe de la caverne en est le prototype, Wittgenstein un bon exemple, et peut-être Bergson lui-même en est-il un – l'idéal d'un « retour à la santé ». Qu'il s'agisse de la pensée à l'épreuve de l'erreur, de l'illusion ou de la bêtise, qu'il s'agisse d'écran déformant, de questions parasites, ou de confiance déplacée dans les mots ou les raisonnements, l'opération-diagnostic a alors pour conséquence que le philosophe devient « maître à penser », détenant un savoir qui lui permet de définir ce que serait la santé et d'en déduire un pronostic quant à ses possibilités de retour. Quitte, en cas d'échec, à déplorer la « servitude volontaire » qui fait obstacle à ce retour.

C'est à cette position que Whitehead a échappé dès le diagnostic de l'absurdité néfaste de la « bifurcation de nature », lorsqu'il ne s'est prévalu d'aucune conception particulière des rapports entre esprit et nature mais s'est engagé dans l'aventure d'une construction qui « sauve » en ajoutant de nouvelles obligations, de nouveaux artifices, de nouveaux enjeux. Whitehead n'a ni dénoncé ni pourchassé le pouvoir des abstractions, il a tenté d'en métamorphoser l'efficace. Or, c'est précisément ce que font les thérapeutes non modernes, tels que Tobie Nathan nous propose de les interpréter, lorsqu'ils donnent un nom à ce qui persécute un malade, un nom par lequel le persécuteur pourra être convoqué afin que soient négociées avec lui les conditions de son inscription dans un cadre où la victime pourra se connecter à ce qui la persécutait. On pourrait donc dire que Whitehead, tels ces thérapeutes, a fabriqué des énoncés susceptibles de convoquer dans l'expérience consciente des puissances avec qui il s'agit d'entrer en rapport viable. Ces puissances ne sont pas des dieux, des ancêtres ou des génies, ce sont celles de notre propre tradition rationaliste.

En un sens, Whitehead a donc rejoint l'art « non moderne » de la thérapie, un art qui inclut diagnostic, pronostic et processus de guérison dans un devenir dont les thérapeutes n'ont pas le secret, parce

qu'il n'y a pas de secret. Le thérapeute est un opérateur, mais les objets avec lesquels il opère ne sont ni la réponse à un diagnostic indépendant (comme prétendent l'être les médicaments), ni des symboles pour autre chose. Ils n'expliquent ni ne sont explicables en un autre sens que celui qui constitue le devenir, la métamorphose, en pierre de touche. En termes whiteheadiens, le mal, sa cause et le devenir auquel il oblige s'expliquent dans le processus même par où le mal peut effectivement être « surmonté ». C'est pourquoi la guérison n'est jamais un « retour à la santé » mais bien plutôt une « transformation sociale » impliquant l'événement d'une articulation de l'expérience avec des êtres dont la personne « en bonne santé » se trouve pouvoir faire l'économie.

À suivre ce parallèle, le thème de la bifurcation de la nature est alors un diagnostic. Il vaut pour toutes les divergences qui démembreront la pensée moderne parce que ces divergences se présentent sur le mode de la contradiction, du « ou bien... ou bien » imposant, quel que soit le choix, la nécessité d'un deuil impossible à faire si ce n'est en mutilant la pensée elle-même. Ce pourquoi les « véritables professionnels », qu'ils soient scientifiques, techniciens, philosophes ou autres, sont à la fois les produits et les vecteurs de la bifurcation, ceux à qui elle ne posera aucun problème et ceux qui en propageront l'infection, au nom d'une pensée enfin sérieuse. Mais à ce diagnostic ne répond pas un pronostic affirmant la nécessité du retour à l'unité qui a été détruite par l'époque moderne, car cette unité, mise déjà sous le signe de l'aventure rationaliste, a pu penser le Christ en croix, mais pas la danse des fées (PR, 338). Ambitionner un retour au type d'unité détruite serait aussi bien ratifier ce que cette unité a déjà détruit.

Ce que le pronostic propose est une « transformation sociale » de l'aventure rationaliste elle-même, en l'occurrence la production d'une séparation entre les aventures divergentes qu'elle ne cesse de susciter, et leurs justifications respectives. Le pronostic de Whitehead ne s'autorise donc pas de la vérité du diagnostic mais est, identiquement, engagement au devenir. Si l'infection spéculative doit avoir une efficace, celle-ci tiendra au bond de l'imagination par où devient possible une séparation sans deuil ni drame de toute prétention à une légitimité qui transcende les faits. La présence spéculative n'opère aucune convergence, mais une mise en suspens de la retra-diction des termes divergents en contradiction, telle que l'un ne semble pouvoir être affirmé sans que l'autre soit nié.

Le processus de guérison que Whitehead propose à la pensée n'impose pourtant pas de renoncer à quelque exigence que ce soit.

Liberté pour Galilée, pour ses adversaires... et aussi pour la Terre. Et il ne s'agit pas non plus de relativisme. Les entreprises historicistes ou positivistes qui parlent au nom des « faits » pour identifier ce qui « ne serait que » relatif à l'invention humaine ont beaucoup à apprendre des biologistes : ceux-ci seraient fort surpris de voir la co-invention extraordinaire des vivants et de leur monde réduite à un discours critique mettant en scène la manière dont les animaux se laissent leurrer, appâter, séduire ou manipuler. Que les vivants aérobiques aient inventé l'oxygène en tant que ressource alors qu'il était poison pour leurs prédecesseurs n'inspire aucun jugement quant à la relativité de la biochimie, bien plutôt la célébration d'un événement qui retentit à travers toute l'histoire de Gaïa.

Whitehead ne déconstruit rien. Il porte, bien au contraire, toute construction à sa puissance cosmologique. Et donc, il ne peut être question d'exclure comme illusoires les références à ce qui transcende l'histoire – le vrai, le beau, le bien –, ou à ce qui excède l'observable – les quarks, l'inconscient, les ancêtres. Ni l'insistance de la vérité, ni les obligations dues aux ancêtres, y compris le pouvoir de ceux-ci à faire respecter ces obligations, ni la danse des fées, ni le Christ cloué sur sa croix ne peuvent être jugés, c'est-à-dire disqualifiés, comme relatifs à « nos » idées historiquement variables. Ils peuvent être détruits, sans doute, mais non pas critiqués « au nom des faits » : ils en sont constitutifs, affirmés par tous ceux qui, consciemment ou non, sur le mode de l'habitude, de la perplexité, de l'effroi, de l'incrédulité, de l'émerveillement ou de l'exigence, prennent position à leur sujet.

La pensée speculative ne nie donc pas la possibilité pour une société d'expliquer les raisons pour lesquelles elle endure ainsi et pas autrement, ni non plus d'exiger que d'autres reconnaissent le bien-fondé de ces raisons. Mais elle fait de cette possibilité un aspect de l'endurance en question. C'est en cela qu'elle est bien présence et non argument, présence dont l'efficace est d'infecter tout argument de la question aventurée de ce qu'exige la position dont il dit la légitimité, de la manière dont elle peut « tenir », de ce qu'elle recrute pour endurer ou se propager, et du mode sur lequel elle est susceptible de s'affecter de la rencontre avec une autre position.

Ce type de question, et les effets d'humour qu'elle produit, peuvent, bien sûr, susciter la rage de ceux qui veulent, d'une manière ou d'une autre, démontrer qu'ils diffèrent sur un mode différent, capable de renvoyer toutes les autres différences à un même indistinct. Mais c'est le risque de tout processus thérapeutique, pharma-

cologique au sens où le « remède » n'a pas en lui-même les moyens de garantir qu'il ne peut avoir, dans certaines circonstances, l'effet d'un poison. Et c'est le risque aussi que définit « le bien », au sens de *Religion in the Making* : possibilité de surmonter la disjonction exclusive, la position d'existence qui exige la destruction d'autre chose. Cette possibilité, si elle se présente au mauvais moment, peut être l'astuce du mal. La guérison, la possibilité d'affirmer une position sans redoubler le fait par le droit, n'est pas, je l'ai souligné, un « retour à la santé », ou à la normale, c'est pourquoi elle est, par définition, un processus risqué.

À une époque où chaque position est infectée par la sommation d'avoir à se justifier selon un type d'argument « logique », s'imposant à tous, ou de s'avouer « goût et couleur », l'accusation de « dogmatisme intolérant » venant le cas échéant suppléer à l'infection, il est bon de préciser que l'opération de « guérison » à laquelle la philosophie spéculative peut être associée n'a rien à voir avec cette vertu générale et gentille que l'on appelle « tolérance ». La vertu de tolérance, exhibée par la pensée qui se présente comme post-moderne, si elle n'est pas simple hypocrisie, traduit en fait assez bien ce que Whitehead décrivait en parlant de l'instabilité du mal. Le mal peut disparaître avec la disparition de ce qui fait souffrir. La transformation du conflit moderne pour la légitimité en conversation civilisée, pour parler comme Rorty, peut se dire « devenir pourceaux » de ceux qui conversent. Car les causeurs sont d'accord sur l'essentiel : ils s'amusent à des jeux de langage bien élevés, c'est-à-dire sans conséquence, car ils ont renoncé à tout ce qui pourrait compromettre leur appartenance à un même monde. Si la « guérison » doit avoir lieu, si la contradiction peut se métamorphoser en contraste, ce ne sera pas par le chemin d'un renoncement. Il faudra au contraire pouvoir célébrer ce contraste à la manière d'un nouvel existant, ajoutant une dimension nouvelle au cosmos. En d'autres termes, le mal éventuellement surmonté est un événement cosmique, excluant tout scepticisme bien élevé parce que désabusé. Pour affirmer l'irréductibilité de cet événement, pour nous proposer de penser en sa présence et non d'en faire argument, il fallait ébranler la Terre et le Ciel de nos habitudes : ce que Whitehead a tenté lorsqu'il en est venu à proposer la double déhiscence du Monde et de Dieu.

Il ne s'agit donc surtout pas de renoncer à l'aventure rationaliste, mais de la libérer de ce qui dissimule son originalité, de ce qui lui permet de se présenter comme neutre, destin commun pour tous les humains. Car c'est cette neutralité qui, généralisant le pouvoir de

l'argumentation logique, confère à cette aventure le caractère destructif que Whitehead prête au mal. Ce qui est généralisé, en effet, est le pouvoir de définir une situation sur un mode qui fait rimer accord et soumission. Celui qui prétend avoir la logique (et les faits) pour lui prétend pouvoir se mettre à la place de celui à qui il s'adresse – « Mais ne vois-tu pas que... », « Tout un chacun reconnaîtra que... » – c'est-à-dire prétend à une légitimité par rapport à laquelle lui-même n'est qu'un porte-parole, et qui, en droit, définit locuteur et auditeur comme interchangeables. La divergence est donc réduite à un malentendu qu'un peu de bonne volonté suffirait à dissiper. Ou à une ignorance, qu'un peu de savoir suffirait à réparer. Ou à un manque de tolérance, qu'un peu de relativisme permettrait de raisonner. Autant de négations des valeurs vivantes de la divergence. La divergence n'est jamais un malentendu, elle a l'actualité et la nécessité de toute prise de position.

Il ne s'agit évidemment pas de nier la possibilité qu'une argumentation soit logique ou contraignante, simplement de restreindre son pouvoir aux espaces homogènes où l'interchangeabilité présumée est affirmée par chacun. En quoi elle est similaire à l'interaction au sens physique. L'interaction implique des termes susceptibles de maintenir leur identité, alors même qu'ils font une différence l'un pour l'autre. Deux masses qui interagissent restent des masses, ce qui varie est leurs vitesses et leurs positions relatives. De même, si tes arguments me convainquent, je suis censée, à moins d'avouer avoir subi une influence « irrationnelle », une suggestion indue, pouvoir définir ce que ma position n'avait pas pris en compte, ce qui explique pourquoi, conservant mon identité autonome, j'ai été amenée à changer d'avis.

L'argumentation, l'interaction, la conversation rationnelle, font toutes le pari de l'homogénéité, c'est-à-dire de la possibilité de se mettre à la place de l'autre. Les rôles sont idéalement interchangeables : « soit deux corps chargés », mais aussi « tu devrais te rendre compte que... » ou « à ta place, je... ». Et surtout « et donc... », à la portée duquel rien ne doit faire obstacle : de mon point de vue, ce qui t'intéresse est illusoire, et le progrès des savoirs se chargera de le démontrer. À l'inverse, la présence spéculative, et l'efficace éventuelle qui lui est associée, fait le pari de l'interstice, ou, comme dirait Deleuze, de ce qui « pousse par le milieu ». Elle ne vise surtout pas l'homogénéité, et donc la conversion, seulement une petite modification, dont, qui plus est, elle ne peut prévoir comment elle se produira, quelles causes, quelles ressources et quelles conséquences

elle s'inventera. Le vecteur d'une infection n'explique jamais son efficace, le virus ne parle de la bête qu'il tuera que par des allusions indirectes, que les biologistes déchiffrent laborieusement alors que le processus morbide se propage avec virulence. L'infection est « sans raison » au sens où ses raisons dépendent du fait de sa réussite.

Peut-être pouvons-nous nous risquer à nommer « éthique » ce que désigne le champ de l'ambition spéculative. Chaque fois que l'on emploie le terme « éthique », il faut évidemment le distinguer du terme « morale », car cette distinction ne préexiste pas à leurs usages respectifs. Étymologiquement, les deux termes sont de fait parents puisque, la morale renvoyant aux « mœurs » et l'éthique à l'« ethos », ils peuvent tous deux être utilisés pour désigner un « bon » comportement, une « bonne » conduite, voire être généralisés aux « mœurs » ou aux coutumes en général, animales et humaines, ce qu'effectue l'« éthologie ». Il se fait que Whitehead a souvent utilisé le terme « morale », et dans des sens multiples, et très peu le terme « éthique », qui reste donc, dans le cadre de son lexique, disponible. Ce dont je profite, et ce avec d'autant plus de plaisir que je rejoins ce faisant la lecture que Deleuze a proposée de l'éthique au sens de Spinoza, une lecture qui, renvoyant la question du bien et du mal à celle du bon et du mauvais, est donc de type hygiénique plutôt que normatif.

Si l'ambition spéculative peut se dire en termes éthiques, ce sera donc au sens où « éthique » est relié à « ethos », et communique de ce fait avec le grand thème de l'habitude sur un mode que j'ai déjà évoqué à propos du projet éducatif de Whitehead. Les habitudes que Whitehead appelle « esthétiques » ont pour corrélat la question de la présence, au sens générique. En revanche, on peut appeler « éthiques » les habitudes qui concernent une identité sociale telle qu'elle accepte, ou non, l'épreuve que constitue la rencontre avec d'autres identités, divergentes.

Un physicien peut être pénétré par la beauté du coucher du soleil mais renvoyer le travail du poète à la subjectivité, son savoir à lui étant, en revanche, objectif : ce jugement, qui fait bifurquer la nature, est une très mauvaise habitude du point de vue éthique. L'identification sociale de la physique à l'objectivité peut sembler acceptable au poète qui aurait pris la (mauvaise) habitude d'accepter cette distribution des honneurs, mais elle communique directement avec une dénonciation de tout ce qui ne se laisse pas soumettre à cette distribution. Ce que vise la « modification éthique » n'est cependant pas un physicien capable de réconcilier ce qui a bifurqué. C'est simple-

ment un physicien capable de célébrer l'aventure dont il hérite dans sa singularité, sans faire de la « réalité physique » des ondes électromagnétiques émises par le soleil « la » version objective, par opposition à laquelle toutes les autres versions doivent se définir. Un tel physicien a pu, dans le trajet qui lui a donné cette capacité, avoir été le site foncièrement anonyme d'expériences qui témoignent du mal en tant que susceptible d'être surmonté. Et il peut certes, par l'exemple qu'il donne, être accusé par ses pairs de « démoraliser » la communauté. Ce qui arriva, par exemple, à Henri Poincaré et à Pierre Duhem. Mais son « éthique » reste bel et bien celle d'un physicien, de même que ses rêves, ses doutes, ses espoirs et ses effrois. Il a « simplement » pris la bonne habitude de rêves qui ne font pas de lui la tête pensante de l'humanité, prenant en charge des questions que « les hommes » se seraient posées depuis toujours, et auxquelles, depuis peu, la physique aurait appris à répondre.

Contrairement aux pratiques réflexives ou critiques, qui cherchent à remonter d'un savoir ou d'une prise de position vers ses conditions, et qui utiliseront l'argumentation pour convaincre tout un chacun de reconnaître les limites de son savoir et d'ajuster ses prétentions à ce qu'autorisent ces limites, la question éthique, telle que je la définis ici, a pour enjeu non le passage du sommeil dogmatique à l'éveil critique mais la différence entre rêve et cauchemar. Elle ne vise pas à susciter des êtres héroïques, ayant dépouillé les habitudes qui asservissent les autres. Elle ne produit pas une nouvelle version du mythe de la caverne, l'invariant de toutes les versions étant la nécessité de quitter ses congénères, la variable étant ce qui attend « hors de la caverne ». Il n'y a pas de figure spéculative de la caverne chez Whitehead, pas de jugement d'ensemble porté à l'encontre des interprétations partiales et divergentes qui sont censées y prévaloir : si vous voulez une expérience libre de toute interprétation, demandez sa biographie à une pierre...

L'aventure whiteheadienne ne vise pas l'éveil, la sortie de la caverne, elle est elle-même un rêve, une fabulation : apprendre « dans » la caverne, avec ceux qui y vivent et s'y disputent. Et cela, non pas avec l'espoir que, peu à peu, les faux-semblants livreront leurs secrets, mais avec celui que ces « semblants », s'ils sont appréciés dans leur importance affirmative, pourraient s'articuler en contrastes fabuleux.

Le rêve whiteheadien a pour singularité que celui qui en est infecté, qui pense sous l'emprise des propositions whiteheadiennes, n'est pas mandaté pour propager cette emprise. Ce livre, certes, le tente, mais

sur un mode auquel ne peut correspondre qu'une infection bénigne, non un processus galopant. En revanche, ce rêve oblige celui qui est infecté à s'intéresser à la réussite des autres, aux autres en tant qu'ils réussissent et en tant que toute réussite est témoignage et condition pour la créativité qui est l'ultime. Le rêve whiteheadien oblige à s'adresser au rêve des autres, car seul celui qui rêve peut accepter la modification de son rêve. Seuls les rêves ou les fabulations, parce qu'ils sont jouissances de valeurs vivantes, peuvent accueillir les interstices sans l'effet de panique de celui qui se pense en danger de perdre prise.

Toute philosophie « de la caverne » est branchée en droite ligne sur l'universel, et c'est là en quoi elle est parente de la thérapeutique au sens moderne : l'une renvoie à un usage enfin adéquat, ou moral, de la pensée, l'autre au retour à la santé, à la moralité de parties retrouvant la possibilité d'une saine coopération au service du tout. C'est pourquoi les chemins qu'elles proposent sont toutes deux en droit ouverts à tous. En revanche, l'efficace spéculative, parole de dragon ou de transe et non de conseiller, s'adresse aux rêves, aux doutes, aux effrois et aux ambitions, non à la perplexité, au désarroi, aux états d'âme demandant repère. Le jeune Grendel souffrait sans doute trop pour que la parole du dragon ait pu l'infecter sur un mode spéculatif. Elle a donc eu pour effet, astuce du mal, la transformation de son sentiment de solitude en mépris et en haine.

La philosophie spéculative ne s'adresse donc pas à tout un chacun, mais à l'autre en tant que celui-ci est à son affaire, en tant que ses habitudes lui font un monde et interdisent que l'on entre dans ce monde comme dans un terrain vague. À l'autre, donc, en tant que l'on ne peut prétendre « se mettre à sa place ». Que les habitudes de celui à qui on s'adresse puissent se trouver infléchies, que résonne par exemple le rire de celui qui accueille une proposition transformant en problème mal posé ce qu'il vivait comme alternative incontournable, telle est la réussite rêvée.

Je me risquerai à donner un nom à la « modification du rêve des autres » que vise la philosophie spéculative. Ce nom est « politesse ». Un tel nom dit d'abord la possibilité dont peut profiter l'astuce du mal. On peut demander à un gentleman qui se prend pour un coq de se conduire comme un coq poli, mais nul n'a à demander la politesse à celui qui n'a plus d'autre choix que le désespoir ou la colère. Et ce nom dit également le caractère spécifique de l'antidote concocté par Whitehead. Celui-ci ne concerne pas les peuples pour qui la politesse est synonyme de civilisation. Il est adressé au

« moderne », qui sera d'ailleurs porté à en dénoncer le caractère artificiel, voire hypocrite, en tout état de cause très loin de toute authenticité. Ou à en affirmer le caractère secondaire. Ainsi, on peut être fort bon physicien et parfaitement impoli, et l'arrogance naïve de ses disqualifications est même souvent célébrée comme la marque du génie du physicien, de la puissance du rêve qui en fait un « somnambule ». L'antidote whiteheadien, que devraient propager ceux qui pensent sous l'emprise de ses propositions, ne vise donc pas tout un chacun, mais ceux qui se sont faits eux-mêmes vecteurs des passions modernes, ceux dont les chamailles, comme l'a souligné Bruno Latour, font l'invincibilité de la machine de guerre moderne.

Faire du « schème » whiteheadien une matrice fabriquant des penseurs quelque peu excentriques, certes, mais vecteurs d'une politesse qui désarme, en surprendra plus d'un. Les philosophes, en général, ne sont pas plus polis que les physiciens ou les sociologues, et bien moins que les éthologues qui apprennent de ce qu'ils observent comment le décrire. L'interpellation critique « souviens-toi des conditions qui posent des limites à ton savoir », descendante de « souviens-toi que tu vas mourir », n'est pas polie. Elle heurte celui à qui elle s'adresse, ce qui est normal puisqu'il s'agit de l'éveiller. La nécessité d'éveiller suppose la légitimité de « faire perdre prise », de secouer les routines et de casser les assurances. En revanche, l'intérêt spéculatif respecte l'importance de la prise. À la question « souviens-toi... », se substitue alors la question « quels sont, ici, tes réquisits ? », « de quel pari procède ta réussite ? », une question polie qu'une créature peut adresser à une autre créature. Et si l'échange est possible, si, parfois, événement foncièrement anonyme, un rêve peut induire la modification d'un autre, ou en évoquer un autre, c'est dans la mesure où leur point de jonction est toujours un point de tangence : ni heurt frontal entre pouvoirs rivaux, ni engloutissement dans le rêve de l'autre, ni confusion en un banal rêve de pouvoir, mais mise en résonance locale désignant des passés composés d'accomplissements divergents et des futurs répondant à des épreuves distinctes.

« Quels sont, ici, tes réquisits ? » affirme et présuppose que les rêves de l'autre sont, comme les vôtres, créés selon les moyens de leur aventure propre, et, dans cette mesure, cette question fait épreuve : c'est une question que supportera difficilement un être de pouvoir, procédant au nom d'un droit intangible qui doit être satisfait partout, qui ne reconnaît, entre ici et là, d'autre différence que celle des parasites à éliminer afin que lui-même soit confirmé. Mais c'est

une question qu'un rêveur peut adresser à un autre rêveur, car les rêves ne font pas abstraction des moyens, ils dissolvent au contraire l'identité du rêveur dans des aventures qui restituent aux « moyens » leur mode d'existence effectif : celui de propositions qui possèdent l'individu bien plus qu'il ne les possède. C'est pourquoi, lorsque la philosophie a réussi à faire ce qu'elle pouvait, non seulement l'étonnement est toujours là, mais il infecte désormais l'ensemble des énoncés dont la vocation était d'expliquer le monde, c'est-à-dire de le désenchanter.

Le schème whiteheadien est œuvre de politesse parce qu'il se veut « adéquat », ne faisant insulte à aucune valeur vivante. Mais, s'il est efficace, susceptible de transformer les penseurs qu'il infecte en vecteurs de politesse infectant les jugements modernes, c'est à sa fabrication qu'il le doit, à l'articulation des contraintes qui forcent qui s'y expose à penser, et ce sans correspondre elles-mêmes à aucun contenu pensable, appropriable par la pensée. C'est pourquoi, faisant exister le rêve de langues qui divergent sans se contredire, j'ai mis le schème lui-même sous le signe du « langage » : matrice « asignifiante » pour des applications qui, assez littéralement, suscitent la transe, la modification des rapports d'un être à son environnement, et en l'occurrence d'un énoncé à ses conséquences. Whitehead a fait de la cohérence le vecteur de cette transe, et c'est la cohérence qui a exigé la double production de Whitehead-penseur spéculatif et de cet objet étrange, le schème spéculatif. Whitehead a fabriqué ce schème pour que ce schème le fabrique, pour qu'il l'oblige à subir les devenirs de la pensée que réclame la cohérence.

Whitehead, en tant que penseur, est donc moins l'auteur du schème et des concepts qu'il articule qu'il n'a été obligé par eux, dans un processus d'expérimentation-vérification empirique qui tient de la transe parce que la pensée y est prise, capturée, par un devenir qui la sépare de sa propre intentionnalité. Un devenir « machinique » au sens de Deleuze et Guattari, au sens où le penseur ne peut produire cette pensée que parce qu'il est lui-même devenu pièce ou rouage de ce qui l'a capturé bien plutôt qu'il ne l'a créé. La pensée n'est plus alors exercice d'un droit mais se fait « art des conséquences », de conséquences qui sautent d'un domaine à l'autre, ou plus précisément qui font zigzaguer des interstices là où semblait régner un droit homogène, et proliférer des raccords là où prévalait le « rien à voir ».

C'est pourquoi il me fallait « penser avec Whitehead », c'est-à-dire accepter la capture et devenir rouage.

Bibliographie

Ouvrages de Whitehead

- Principia Mathematica* (1910-1913, avec B. Russell), Cambridge, Cambridge University Press, 1929.
- The Organization of Thought*, Londres, William and Norgate, 1917.
- An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1919.
- The Concept of Nature* (1920), Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- The Principles of Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- Science and the Modern World* (1925), New York, The Free Press, 1967.
- Religion in the Making* (1926), New York, Fordham University Press, 1996.
- Symbolism : Its Meaning and Effects*, New York, Macmillan, 1927.
- The Function of Reason* (1929), Boston, Beacon Press, 1958.
- The Aims of Education* (1929), New York, The Free Press, 1967.
- Process and Reality* (1929), édition corrigée par D. R. Griffin et D. W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979.
- Adventures of Ideas* (1933), New York, The Free Press, 1967.
- Modes of Thought* (1938), New York, The Free Press, 1968.
- Essays in Science and Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1947.
- The Interpretation of Science*, A. H. Johnson (éd.), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961.

Ouvrages de Whitehead traduits en français

- Le Devenir de la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1939.
- La Fonction de la raison et autres essais*, Paris, Payot, 1969.

Aventure d'Idées, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

La Science et le Monde moderne, Paris, Éditions du Rocher, 1994
(traduction parfois peu fiable).

Procès et Réalité, Paris, Gallimard, 1995.

Le Concept de la nature, Paris, Vrin, 1998.

Quelques ouvrages représentatifs des études whiteheadiennes américaines

Il existe trop d'ouvrages pour que l'exhaustivité soit possible. Il faudrait notamment citer les nombreux livres de Charles Hartshorne. Je ne retiens ici que les références qui, sur un mode ou sur un autre, m'ont été le plus utiles.

CHRISTIAN, William A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1967.

CODE, Murray, *Order and Organism*, Albany, State University of New York Press, 1985.

FORD, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984.

FORD, Lewis S., et KLINE, George L. (dir.), *Explorations in Whitehead's Philosophy*, New York, Fordham University Press, 1983.

JONES, Judith A., *Intensity. An Essay in Whitehead's Ontology*, Nashville et Londres, Vanderbilt University Press, 1998.

KRAUS, Elizabeth M., *The Metaphysics of Experience*, New York, Fordham University Press, 1998.

LECLERC, Ivor, *Whitehead's Metaphysics*, Londres, George Allen & Unwin, 1958.

LECLERC, Ivor (dir.), *The Relevance of Whitehead*, Londres, George Allen & Unwin, 1961.

LECLERC, Ivor, *The Nature of Physical Existence*, Londres, George Allen & Unwin, 1972.

LOWE, Victor, *Understanding Whitehead*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.

LOWE, Victor, *Alfred North Whitehead : The Man and His Work*, 2 volumes, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985 et 1990.

LUCAS, George R. Jr, *The Rehabilitation of Whitehead*, Albany, State University of New York Press, 1989.

BIBLIOGRAPHIE

NOBO, Jorge Luis, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany, State University of New York Press, 1986.

Process Studies est le principal organe des spécialistes de Whitehead. L'adresse de son site est www.ctr4process.org. Il est édité par *The Center for Process Studies*, 1325 North College Avenue, Claremont, CA 91711, qui est le principal centre des études whiteheadiennes.

Index

Noms propres (et adjectifs dérivés)

- Abel (Niels Henrik), 141.
Abraham, 435, 436, 461.
Adam, 248, 321, 353, 391.
Alexandre, 134, 135.
Aristote, 96, 104, 130, 288, 294, 330, 356.
Artaud (Antonin), 327, 362, 372.
Augustin (saint), 128, 321, 391.
Bacon (Francis), 281.
Bartleby, 300, 301, 362.
Bellarmin (Robert), 327.
Belzébuth, 310.
Bergson (Henri), 13, 32, 71-73, 75, 78, 79, 135, 162, 225, 244, 245, 291, 292, 295, 354, 367-369, 381, 411, 478, 480, 483, 484, 515, 563.
Berkeley (George), 18, 56, 97, 138, 169-171, 181, 232, 406.
Bichat (Marie-François), 190.
Blake (William), 513.
Bohr (Niels), 150, 409, 411.
Born (Max), 151.
Bradley (Francis Herbert), 452.
Brahe (Tycho), 149.
Breuvart (Jean-Marie), 14.
Buridan (Jean), 492.
Butler (Samuel), 318.
Caïn, 326, 327, 520, 548.
Calvin (Jean), 531.
Cantor (Georg), 309, 560.
Carroll (Lewis), 123.
César, 134, 135, 461-465, 488, 542.
Cesselin (Félix), 14.
Christian (William A.), 16.
Copernic (Nicolas), 148, 149.
Dalcq (Albert), 204.
Dalton (John), 190.
Darwin (Charles), 131, 147, 150, 202, 203.
Deleuze (Gilles), 14, 17, 26, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 141, 142, 180, 196, 219, 243-245, 273, 281, 283, 300, 302, 305, 307, 308, 362, 369-372, 379, 407, 475, 481, 486, 487, 511, 512, 514-516, 541-545, 551, 567, 568, 572.
Démocrite, 190, 278.
Descartes (René), 19, 88, 96, 130, 146, 147, 173, 277, 293, 337, 343, 344, 364, 388, 408, 441, 496.
Devaux (Philippe), 14.
Dirac (Paul), 151.
Duhem (Pierre), 569.
Dumoncel (Jean-Claude), 14.
Einstein (Albert), 15, 65-67, 193, 194, 223, 253, 331.
Épiménide, 265, 304.
Escher (Maurits), 307.
Ève, 248.
Ézéchiel, 334, 426, 427, 508.
Fermat (Pierre de), 512.
Ford (Lewis S.), 139-141, 210, 211, 272-274, 329, 402, 403, 468.
Foucault (Michel), 185, 186, 188, 362, 492.
Gaïa, 189, 202, 565.

- Galilée (Galileo Galilei, *dit*), 21, 22, 66, 142, 144, 149, 153, 154, 160, 161, 165, 221-223, 294, 325, 327, 337, 489, 530, 565.
- Galois (Évariste), 141.
- Gardner (John), 11, 12, 16, 555.
- Gödel (Kurt), 13.
- Gould (Stephen J.), 204.
- Grendel, 12, 13, 16, 555-558, 560, 570.
- Guattari (Félix), 29, 33, 34, 37, 132, 196, 281, 283, 302, 303, 307, 369-373, 379, 481, 486, 487, 572.
- Hamilton (William Rowan), 221.
- Hamlet, 448.
- Hannibal, 461.
- Hartshorne (Charles), 16, 18, 505, 574.
- Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), 24, 217, 322, 481.
- Heidegger (Martin), 291, 481, 557.
- Heisenberg (Werner), 151, 471.
- Héraclite, 305.
- Hilbert (David), 560.
- Hocking (William Ernest), 217.
- Homère, 452.
- Hume (David), 18, 56, 97, 145, 146, 169, 375, 393-395, 397, 399-401, 442, 444-446, 454, 455, 509.
- Husserl (Edmund), 57.
- James (William), 75-79, 83, 87-90, 99, 131, 162, 173-175, 208, 209, 211-213, 218, 221, 228, 230, 263, 267, 269, 288, 365, 391, 392, 411, 439, 448, 459, 485, 486, 540, 559.
- Jean (saint), 549, 550.
- Jean le Baptiste (saint), 435, 436, 439, 461, 463, 466, 474.
- Jean-Paul II, 154.
- Jésus (et Christ), 135, 185, 368, 489, 548, 549, 552, 554, 564, 565.
- Job, 323-325, 327, 352, 354, 419, 433, 434, 505, 532-534, 536, 552.
- Kant (Immanuel), 17, 19, 23, 73, 130, 146, 169, 231, 232, 293, 294, 313, 314, 331, 333, 334, 445, 487, 558, 560.
- Kauffman (Stuart), 204, 351.
- Kepler (Johannes), 148, 149.
- Kierkegaard (Søren), 535.
- Koestler (Arthur), 149.
- Kuhn (Thomas), 278.
- Lagrange (Joseph-Louis), 221.
- Latour (Bruno), 25, 26, 558, 571.
- Leclerc (Ivor), 16, 18.
- Leibniz (Gottfried Wilhelm), 17-19, 160, 171, 172, 181, 200, 206, 207, 209, 223, 232, 236, 242, 249, 251, 256, 257, 260, 297, 310, 311, 313, 317, 324, 325, 332, 336, 341, 342, 346, 352, 353, 355, 384, 387, 388, 401, 432, 456, 469, 474, 475, 479, 490, 492, 493, 495, 515-517, 519, 520, 543, 545, 549, 554, 559.
- Locke (John), 18, 56, 97, 332, 450.
- Lowe (Victor), 14, 15.
- Lucrèce, 190.
- Luther (Martin), 531.
- McClintock (Barbara), 204.
- Melville, Herman, 300.
- Ménon, 254, 352.
- Merleau-Ponty (Maurice), 14.
- Meyerson (Émile), 13, 337.
- Michelson (Albert Abraham), 161.
- Minkowski (Hermann), 326.
- Minos, 161.
- Müller (Johannes Peter), 190.
- Napoléon, 134, 135, 450.
- Nathan (Tobie), 563.
- Néron, 532.
- Newton (Isaac), 21, 56, 65, 66, 69, 122, 160, 193, 222, 559.
- Nietzsche (Friedrich), 207, 306, 327, 328, 353, 354, 362, 495, 542, 545, 548, 551, 552, 554.
- Nobo (Jorge Luis), 274.
- Parmentier (Alix), 14.
- Pascal (Blaise), 535.

INDEX

- Pasteur (Louis), 190.
Péguy (Charles), 142, 219, 306.
Peirce (Charles Sanders), 98.
Périclès, 537, 549-553.
Platon, 17, 19, 29, 96, 235-237, 310, 332, 333, 338, 455, 456, 537, 551, 563.
Plotin, 235, 392, 423.
Poincaré (Henri), 569.
Popper (Karl), 449.
Price (Lucien), 57, 498, 499.
Prigogine (Ilya), 349, 417.
Protagoras, 552.
Proust (Marcel), 379.
Pythagore, 416.
Regulus, 361, 554.
Rorty (Richard), 566.
Russell (Bertrand), 13, 14, 46, 265.
Ruyer (Raymond), 485, 486.
Samson, 326.
Santayana (George), 51.
Sarraute (Nathalie), 480.
Schleiden (Matthias Jakob), 190.
Schrödinger (Erwin), 404.
Schwann (Theodor), 190.
Scot (Duns), 98, 543.
Shelley (Percy Bysshe), 177, 181, 238, 379.
Sherburne (Donald W.), 272, 273.
Socrate, 55, 254, 312, 352, 442, 456, 535-538, 559.
Souriau (Étienne), 245, 246, 511, 513, 514.
Spinoza (Baruch), 19, 171, 172, 181, 235, 257, 260, 299, 364, 426, 495, 553, 568.
Stern (Daniel), 108, 112.
Thalès, 134-135, 305.
Thom (René), 204, 227.
Thucydide, 550.
Valéry (Paul), 557.
Van Gogh (Vincent), 238.
Varela (Francisco), 204.
Waddington (Conrad), 203.
Wahl (Jean), 14.
Weber (Max), 158.
Weinberg (Steven), 146.
Wittgenstein (Ludwig), 23, 146, 265, 389, 563.
Wordsworth (William), 176, 177, 181.
Zénon, 224, 225, 228.

Rôles ou types sociaux

- agneau, 452, 561.
Aiguille de Cléopâtre, 56, 93, 94, 105, 120, 177-179, 183, 205-207, 218.
alpiniste, 84, 106, 108, 111, 187, 188, 229, 232, 247, 248, 560.
âme, 19, 188, 210, 212, 231, 232, 236, 237, 259, 304, 311, 332, 363, 366, 369, 375, 392, 420, 441, 442, 450, 463, 464, 474, 475, 490, 492-494, 518-520, 551, 553, 557, 570.
amibe, 548.
bactérie, 32, 189, 397, 472, 487, 488.
biochimiste, 418, 419, 477, 478, 482, 565.
biologiste, 32, 86, 131, 198-203, 208, 209, 211, 223, 350, 397, 470, 471, 477, 479-482, 487, 565, 568.
chat, 74, 81, 86, 87, 120, 123, 243, 258, 260, 268, 349.
chimiste, 32, 115, 116, 195, 198, 221, 255, 278-280, 477, 478, 487.
chimpanzé, 45, 449, 484, 491.
cigogne, 486, 487.
coq, 309, 570.
douanier, 61-63, 65, 67, 68.
éducateur, 162, 186, 253, 304, 305, 536.
électron, 48, 53, 94, 115, 120-124, 129, 150, 151, 181, 190-192, 199, 205, 229, 230, 254, 256, 268, 331,

- 347, 357, 381, 403-405, 409, 410, 419, 420, 434, 455, 456, 459, 464, 471, 494, 500, 544.
- éléphant, 281.
- éthologue, 33, 34, 45, 102, 110, 449, 480, 481, 483, 484, 486, 487, 491, 571.
- fourmi, 45, 227, 479-481, 485, 534.
- guêpe, 478-480.
- lapin, 32, 34, 45, 116, 386-389, 391, 446, 447, 454, 455, 483, 493.
- loup, 452, 536, 561.
- mathématicien, 17, 24, 26, 27, 32, 46, 47, 50, 61, 63, 70, 72, 92, 95, 111, 140-142, 168, 171, 174, 205, 224, 236, 254, 256, 259, 260, 308-310, 313-315, 334-336, 345, 352, 360, 361, 371, 387, 392, 395, 464, 500, 507, 512, 513, 536, 539, 540, 545, 562.
- mouche, 32, 83, 84, 383.
- oiseau, 53, 60, 88, 95, 97, 101-105, 111, 114, 119, 131, 179, 349, 448, 452, 481, 485, 557.
- orchidée, 478, 479.
- papillon, 32, 34, 117, 118, 383, 385, 393, 443, 447, 459, 479, 480, 482, 483, 485.
- physicien, 32-34, 62, 69, 94, 97, 115, 116, 122-124, 146, 148, 192-198, 203, 208, 221, 223, 228, 229, 252, 278-280, 337, 338, 340, 345, 351, 374, 375, 405, 407, 409-411, 415-425, 456, 458, 470, 471, 486, 487, 557, 561, 568, 569, 571.
- pigeon, 294, 391, 459.
- poète, 12, 13, 47, 48, 54, 104, 113, 176-179, 181, 182, 203, 205, 207, 211, 238, 242, 379, 380, 501, 513, 528, 532, 557, 568.
- pourreau, 318, 319, 321, 354, 393, 466, 490, 547, 566.
- professionnel, 160-163, 188, 205, 207, 208, 212, 218, 231, 253, 282, 304, 308, 319, 320, 366, 367, 387, 437, 490, 564.
- psychanalyste, 185.
- psychologue, 32, 34, 76, 78, 112, 126, 207, 208, 213, 230-232, 243, 294, 405.
- rat, 227, 372, 481.
- sociologue, 97, 197, 198, 203, 279, 358, 359, 365, 571.
- thérapeute, 367, 563, 564.
- tigre, 110, 114, 146, 179, 354, 380, 389, 443, 444, 457, 458, 461, 559.

Quelques thèmes intervenants de manière transversale

- abstraction, 46, 68-71, 94-100, 111, 119-121, 126, 127, 133, 148, 152, 158-165, 169, 176, 192, 202-206, 216, 217, 221, 222, 229, 233, 236-244, 250, 251, 269, 335, 339, 340, 344, 350, 374, 379-382, 385, 397, 412, 426, 438, 442-444, 450, 456, 460-464, 466, 467, 484, 503, 523, 524, 563.
- attention, 51, 59, 62, 64, 66, 72, 78, 79, 82-84, 87-89, 106, 115, 118, 119, 127, 132, 133, 160, 163, 183, 188, 203, 229, 247, 248, 255, 364, 365, 376, 387-391, 418, 444, 455, 457, 458, 480, 482, 487, 491, 555.
- bifurcation, 23-25, 32-34, 52-56, 73, 74, 76, 79, 91-93, 95, 97, 101-104, 110, 111, 114, 116, 118, 119, 124, 127-130, 133, 152, 158, 163, 166, 177, 178, 195, 205, 210, 218, 278, 279, 330, 331, 347, 353, 402, 404, 417, 419, 439, 468, 483, 490, 563, 564, 568.
- cicatrices, 346-348, 396, 402, 465.
- cogréidence, 85-87, 126-128, 209, 333, 444.

INDEX

- (in)cohérence, 16, 24-26, 37, 48, 147, 148, 173-175, 190, 211, 213, 249, 257, 259, 260, 263, 264, 268-271, 274, 277, 281, 283-285, 299, 300, 305, 319, 320, 336, 346, 347, 372, 391, 437, 470, 499, 509, 522, 523, 533, 572.
- conscience, 45, 49, 75-77, 80, 82, 87, 89, 173, 174, 213, 216, 218, 228, 230, 236, 247, 311, 313, 322-324, 326, 328, 345-347, 359, 360, 374-376, 386-392, 404, 405, 437-441, 445, 448-455, 458, 465, 491-494, 502, 511, 525-527, 533-535, 546, 547, 551-553, 559, 560.
- continuum, 194, 220, 221, 413-419, 443, 527.
- corps (vivant), 82, 83, 86, 87, 99, 100, 106, 130, 132, 163, 166, 169, 173, 174, 192, 199-201, 208, 211-213, 218, 307, 318, 319, 337, 364, 368-375, 395, 444, 445, 456, 459, 483, 484, 488-490.
- détecteur/détection, 117, 118, 120, 123, 129, 223, 252, 380-383, 385, 410, 411, 418, 421, 443, 447-449, 459, 479, 482, 488.
- énergie, 48, 53, 151, 233, 237, 395, 403, 406, 407, 409, 411, 418, 456, 528.
- envisagement, 211, 212, 232-246, 248-260, 289, 299, 321, 342, 351, 352, 363, 393, 406-410, 433, 437, 439, 467, 468, 495, 501, 504, 506, 522, 525-527, 532, 543.
- étho-écologie, 189, 190, 192, 204, 479.
- évolution (biologique), 83, 85, 86, 121, 129, 131, 132, 150, 351, 483.
- fonction (correspondant à un état de choses), 50, 56, 104, 119, 121, 128, 129, 170, 173-175, 182, 192, 195, 196, 198-200, 205, 207, 213, 214, 216, 218, 221-228, 230, 252, 278, 331, 336-338, 340, 341, 345, 361, 391, 414, 420-424, 431, 470-472, 477-482, 485, 486, 507.
- habitude, 33, 34, 75, 80, 107-112, 118, 121, 129, 134-136, 140, 147, 153, 158-160, 162, 163, 166, 181, 189, 190, 281, 304-309, 362, 366, 368, 389, 444, 446, 447, 455, 463, 483, 494, 511, 534, 544, 548, 554, 566, 568-570.
- humour, 133, 140, 182, 231, 232, 257, 291, 306, 308, 309, 315-317, 320, 326, 327, 343, 372, 493, 494, 547, 550, 561, 565.
- impasse, 347, 432-435, 437, 467, 495, 504, 505, 522, 525-527, 532, 542, 543.
- infection, 181-188, 191, 196, 200-202, 205, 207-209, 257, 284, 310, 356, 361, 370, 439, 441, 464-467, 475, 476, 479, 482, 485, 489, 499, 546, 561-572.
- interstices, 308, 362, 363, 366-370, 437, 466, 474-477, 482, 484, 491, 494, 511, 534, 535, 547, 554, 556, 561, 567.
- jugement, 50-58, 65, 78, 84, 89, 93, 106-109, 132, 188, 207, 227, 240, 276, 293, 294, 297, 319, 320, 328, 347, 390, 437, 440, 441, 448-451, 458, 494, 495, 528, 531-534, 546, 559.
- limitation, 9, 138, 181, 207-209, 214, 250, 251, 255-260, 267, 312, 317, 321, 342, 401, 433, 464, 470, 488, 490, 523-525, 544.
- mal, 310, 312, 317-321, 324, 346, 348, 358, 435, 437, 465, 466, 515, 517, 518, 524, 530, 534, 535, 545, 550, 566, 568, 570.
- miracle, 334, 338, 386, 425-427, 431, 489, 494, 508.
- neutralité, 13, 53, 63, 74, 81, 82, 182-185, 205, 220, 231, 232, 260, 270,

PENSER AVEC WHITEHEAD

- 288, 291, 292, 311, 317, 322, 326, 346, 348, 359, 384, 391, 417, 459, 467, 491, 545, 549.
- originalité, 257, 258, 300, 301, 309, 359-364, 366, 368, 371, 384, 386, 390, 395, 396, 456, 460, 476-478.
- (im)partialité, 24, 103, 206, 207, 227, 311, 342, 355, 356, 383-385, 391, 396, 400, 412-420, 432, 438, 443, 456, 459, 471, 472, 476-479, 491, 521, 523, 532, 536, 537, 540, 545, 549, 552, 562, 569.
- percevant (événement), 81-86, 88, 99, 104, 106, 114, 116-121, 126, 171, 215, 375, 444, 483.
- (im)pertinence, 65, 87, 122, 124, 134, 163, 197, 198, 215, 217, 222, 227, 238, 247-249, 252, 266, 268, 272, 278, 320, 341, 346, 385, 396-401, 407, 421, 425, 427, 450, 460, 466-468, 470, 479, 480, 494, 503, 504, 508, 523, 527, 540.
- pragmatique, 32-34, 103, 107, 131-133, 136, 198, 255, 269, 279, 284, 329, 344, 372, 438, 447-449, 475, 521.
- présence, 28, 36, 57, 101, 111-113, 118, 122, 137, 173, 176-179, 182, 204, 205, 214, 241, 380, 383, 392, 445, 513, 561-567.
- religion, 17, 153-158, 249, 254, 266, 276, 316, 317, 320-322, 325, 435, 437, 473, 499-502, 518, 527-535, 548-551.
- sensum, 238, 240, 242, 374-378, 381, 385, 393, 396, 445, 467.
- vecteur (opposé de scalaire), 330, 331, 403, 406, 407, 409, 410, 420-424, 427, 519, 520, 526.
- vérification, 31, 107, 116, 118, 121, 131-133, 268, 270, 271, 277-281, 310, 386, 387, 390, 392, 448, 451, 453, 454, 479, 484, 486, 491, 501, 510, 512, 524, 526, 541, 555, 559, 572.
- vie, 150, 349-355, 361-369, 437, 442, 471, 472, 476, 478, 480, 481, 484, 485, 494, 553, 557.

Table

INTRODUCTION. Whitehead, aujourd’hui ?	11
--	----

PREMIÈRE PARTIE

De la philosophie de la nature à la métaphysique

Le mathématicien et le coucher de soleil	45
Événements et passage	57
La prise de l'esprit	74
Le voilà de nouveau	91
Attention aux objets	104
L'ingression des objets scientifiques	114
Intermède : une pragmatique des concepts	126
<i>Science and the Modern World</i> : un étrange livre	134
Une nouvelle époque ?	144
Du concept de nature à l'ordre de la nature	165
Les objets scientifiques à l'épreuve de l'organisme	190
L'événement de son propre point de vue ?	212
Entrée en métaphysique	229
Le grand refus	247

SECONDE PARTIE

Cosmologie

Hic circuli, hic saltus	263
Penser sous la contrainte de la créativité	287
Les risques de l'interprétation spéculative	311
Sentir son monde	329
Justifier la vie ?	349
L'aventure des sens	374
L'actualisation entre la physique et le divin	403

Et ils devinrent des âmes	435
Modes d'existence, modes de pensée	469
Dieu et le Monde	497
Une aventure des Idées	529
CONCLUSION. Parole de dragon, parole de transe	555
<i>Bibliographie</i>	573
<i>Index</i>	577

Du même auteur

La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science
(avec Ilya Prigogine)

Gallimard, 1979, coll. « Folio Essais », 1986

D'une science à l'autre. Des concepts nomades
(dir.)

Seuil, 1987

Entre le temps et l'éternité

(avec Ilya Prigogine)

Fayard, 1988, et Flammarion, coll. « Champs », 1992

Les Concepts scientifiques : invention et pouvoir
(avec Judith Schlanger)

La Découverte, 1989, et Gallimard, coll. « Folio Essais », 1991

Le Cœur et la Raison. L'hypnose en question de Lavoisier à Lacan

(avec Léon Chertok)

Payot, 1989

L'Hypnose, blessure narcissique

(avec Léon Chertok)

Les Empêcheurs de penser en rond, 1990

Mémoires d'un hérétique

(avec Léon Chertok et Didier Gille)

La Découverte, 1990

Drogues. Le défi hollandais

(avec Olivier Ralet)

Les Empêcheurs de penser en rond, 1991

La Volonté de faire science. À propos de la psychanalyse

Les Empêcheurs de penser en rond, 1992

L'Énigme de la relation au cœur de la médecine

(direction scientifique de Léon Chertok)

Les Empêcheurs de penser en rond, 1992