Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale de Philosophie
Institut Supérieur de Philosophie

SYMBOLISME ET SOLIDARITE

L'HYPOTHESE INTERCONNECTIVISTE WHITEHEADIENNE AU RISQUE DE L'NTERCULTUREL

Le jury est composé de Madame et Messieurs les Professeur(e)s :
Michel DUPUIS (UCLouvain), Président et Lecteur

J.-Michel COUNET (UCLouvain), Promoteur et Secrétaire

Nathalie FROGNEUX (UCLouvain), Lectrice

François BEETS (Université de Liège), Lecteur extérieur

Didier DEBAISE (Université libre de Bruxelles), Lecteur extérieur

Thèse réalisée par

Ambroise LONGI KIBUKA
en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 202-2023
Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial

À Séverine, ma regrettée maman,
À Julienne, qui n'est plus de ce monde,
Je dédie cette « aventure » intellectuelle.

REMERCIEMENTS

C'est en cherchant à approfondir la théorie de la perception chez J.L. Austin que j'ai découvert la pensée d'Alfred North Whitehead, ce physicien mathématicien anglais, passé à la philosophie, à l'âge de 63 ans, après une brillante carrière à Trinity College et à l'Imperial College de Londres, lorsqu'il acceptait une chaire de philosophie à Harvard.

Et depuis, le désir d'approfondir cette pensée m'a conduit à vivre une vraie « aventure d'idée ». Celle-ci a joui des « circonstances favorables » dans lesquelles la « persuasion des uns par les autres » a fait ses preuves. Telle est la source de tant de dettes contactées.

Par ailleurs, aucun mot ne peut exprimer toute ma reconnaissance envers les professeurs J.-M. Counet, mon promoteur, Michel Dupuis, Nathalie Frogneux, membres de l'équipe d'accompagnement, ainsi qu'aux abbés Adelin Kanzenze et José Gierkens qui ont cru en ce projet.

Je remercie le diocèse de Namur qui, au nom du diocèse de Kenge, m'a accueilli ; le doyen Jules Solot, pour son sens d'écoute et son amabilité, et Jean-Pierre Bakadi, pour les facilités apportées à mon insertion.

Merci à Jacqueline Nossent et Jacqueline Bilteryst d'avoir toujours été là, pour leur fidélité sans faille.

Josiane Collet et Josiane Mengal m'ont été précieuses. Grâce à leur appui dans la lecture de ces épreuves, j'ai pu avancer. Je les en remercie.

Et pour ne pas devoir reconnaître le bonheur au bruit qu'il fait en partant, il sied de me savoir heureux du soutien de mon papa, mes frères et sœurs, neveux et nièces, et de tant d'amis et amies. Par leurs encouragements, leur présence et leur silence, de près ou de loin, ils m'ont aidé à parcourir ce bout de chemin.

SIGLES

CN : *Le concept de Nature* (1920)

PNK : *Enquête sur les Principes de la connaissance naturelle* (1920)

PRel : *Le Principe de la relativité* (1922)

SMM : *La Science et le Monde moderne* (1925)

RG : *La religion en gestation* (1926), traduction d'Henri Vaillant, Editions Chromatika, 2008.

S : *Le symbolisme, sa signification et sa portée* (1927), traduction de Philippe Devaux

FR : *La Fonction de la Raison et autres essais.*

PR : *Procès et réalité* (1929)

AE : *Les visées de l'éducation et autres essais* (1929), traduction de J.P. Alcantara, V. Berne et J.-M. Breuvart, Editions Chromatika.

AI : *Aventures d'idées* (1933)

MP : *Modes de pensée* (1938)

MT : *Modes of Thought* (1938)

I : *L'immortalité* suivi de *Les Mathématiques et le Bien*

ESP : *Essays in Science and Philosophy* (1947)

INTRODUCTION GENERALE

Problématique

Il peut sembler à première vue étonnant de ramener un facteur du registre de l'expression au registre de l'ontologique et, à partir de là, de penser le vivre-ensemble. Pour le dire d'emblée, c'est le pari que se propose notre dissertation à travers la théorie whiteheadienne du symbole. En effet, dans son *Symbolism*[1], Whitehead applique explicitement le rapport symbolique à la compréhension de la perception, des états de la conscience, du langage, du processus de subjectivation ainsi qu'à celui des rapports sociaux. Sa théorie du symbole qu'il désigne par « référence symbolique » s'applique d'abord à la perception, dont le statut engage la philosophie du savoir, ensuite au langage et aux activités de la pensée ; enfin, il en tire les conséquences sur le plan social via le procès de construction de soi. Cette théorie place au cœur de l'activité perceptive l'opération par laquelle un signe est rapporté à son référent (signification).[2] Selon le *S,* l'expérience humaine reste illisible sans ce mécanisme de référence symbolique. L'homme s'éveille au monde du sens et de la signification grâce à la référence symbolique : son expérience en émerge. Le symbolisme est la condition *sine qua non* de l'expérience humaine puisqu' « il est inhérent à la contexture profonde de la vie humaine ».[3] Mais si la référence est, comme la définit J. Borella, auteur d'*Histoire et théorie du symbole,* « l'acte –

[1] Cet essai de Whitehead portant sur le *Symbolisme* sera dorénavant symbolisé par *S.*

[2] Dans le *Dictionnaire des sciences du langage* (Éditions du Seuil, 1972) que Todorov écrit en collaboration avec Oscar Ducrot, on peut y lire que le signe est « une entité qui 1) peut *devenir sensible, et* 2) *pour un groupe* défini d'usagers, *marque un manque* en elle-même. La part du signe qui peut devenir sensible s'appelle, depuis Saussure, *signifiant,* la part absente, *signifié,* et la relation qu'ils entretiennent, *signification* » (p.132). Triangle sémantique (signifiant, l'objet et signification) reprend ce qui est déjà connu depuis les stoïciens (trois choses liées : le son prononcé et son objet qui existe comme état de choses dans le monde ainsi que l'entité incorporelle, le *lekton, le dicible, le signifié*), définition valant également pour le symbole (T. TODOROV, *Théories du symbole,* Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 17). Alors que dire de la différence minimale qui caractérise le signe comme arbitraire, transparent, linéaire alors que le symbole est pris pour un signe naturel, motivé, opaque et institutionnel, de convention sociale ? Pour B. MALMBERG, *Signes et symboles. Les bases du langage humain,* Collection « Connaissance des langues » sous la direction de Henri Hierche, Paris, Éditions Picard, p. 21 : le terme symbole doit être réservé « pour tout élément qui représente autre chose, où ''représente'' implique une habitude ou une convention sociale » alors qu'à son avis, le terme signe doit être réservé « aux unités qui, comme les autres signes du langage, sont doublement articulées et qui doivent leur existence à un acte de *signification ».* Malmberg intervient dans le domaine de la sémiotique (sémiologie) du langage qui travaille sur des « unités structurellement plus simples ». Autrement dit, le signe (saussurien) est une sous-classe des symboles. En tant que « science de la représentation dans son ensemble », la sémiotique telle que l'entend Malmberg, prend en charge les symboles selon la subdivision peircienne – iconiques, motivés et arbitraires : l'existence des symboles arbitraires – et les signes (arbitraires) doublement articulés (p. 30). Ainsi le signe est un symbole arbitraire et nécessaire : « le signe est nécessaire parce que – dans la mesure où – il est arbitraire » (p. 140). Il rejette l'identification faite par les philosophes (B. Russell, R. Carnap et les psychologues (Lacan) entre le mot *signe* et *signifiant,* identification qui découle de l'analogie que ces derniers établissent avec les « symboles globaux » où le *signifié* et le *référent* s'identifient. Or la tendance à ramener le symbole au signe linguistique – réponse du berger à la bergère – est le reproche que, dans le cadre d'une métaphysique du symbole, par exemple, J. Borella formule à l'endroit de T. Todorov. En effet, pour J. Borella, non seulement l'étude de Todorov tend à réduire le symbole (signe mixte) au signe linguistique, mais que le signe n'est pas synonyme de symbole (tout symbole est un signe mixe naturel et convention ; ce qui fonde la différence entre la référence sémantique et la référence sémiologique). Voir sa notion d'*arrachement sémantique* (J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, 2015, p.130). *Grosso modo,* il convient de préciser lequel des deux aspects du symbolisme on considère : celle d'un système des signes linguistiques comme l'établit la phonologie ou celle du symbole comme « moitié manquante d'une unité potentielle » (A. GREEN, *Atome de parenté et relations oedipiennes,* dans *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss 1974 - 1975,* Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1977, p. 88).

[3] A.N. WHITEHEAD, *Fonction de la raison* et *Autres Essais,* Préface de Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 75. *FR* en sigle.

l'acte de signification – par lequel un signe est rapporté à son référent », on peut se demander à la suite du même penseur « comment donc cette opération est-elle possible ?»[4] Borella répond que c'est par le sens, pourrait-on dire, en tant que ce qui possibilise le « captage de la forme sensible du signifiant par le référent sémantique ». Telle est pour lui « la condition métaphysique de l'expérience originelle de la signifiance » qui est au cœur du mystère du signe et qui marque l'événement de la culture (*sémiocosme*).[5] Cette matrice sémiotique est ce qui détermine l'ombilic de sa théorie du symbole comme moitié manquante d'une unité potentielle, le fameux signe de reconnaissance.

Chez Whitehead, la condition métaphysique de la signifiance réside dans la relationalité ultime de la nature expliquée, au moins dans la période épistémologique, par le recours à la géométrie spatio-temporelle de la relativité spéciale par laquelle la texture de notre expérience des événements est analysée en termes de relation d'extension et de cogrédience. C'est donc par le postulat de la relationalité, selon lequel aucun facteur de l'expérience ne peut être saisi en dehors du substrat relationnel, puisque tout est lié, que l'abstrait s'inscrit dans les mailles du concret.[6] Si ce que Whitehead entend par « bifurcation » (1920) n'est pas à confondre, comme l'a bien montré D. Debaise, avec le dualisme, c'est parce que justement l'interpellation whiteheadienne ne porte pas sur l'aboutissement, mais sur le processus qui y conduit. Ce qui nous fonde à penser que Whitehead envisage le processus inverse, celui de mise en ensemble, la relation ou le processus de mise en relation comme la situation primaire des événements dans le cosmos. Mais toute relation engage-t-elle une référence symbolique ?

Le *Symbolism,* conférence prononcée à l'Université de Virginie en 1927, marque un tournant majeur dans l'évolution de la pensée de Whitehead. Il est l'œuvre à travers laquelle il confère à la relationalité une structure interprétative qui allie perception, causalité et subjectivité. Celles-ci traduisent le caractère fondamental de toute expérience humaine. Or la connexion entre la causalité, la perception et la subjectivité constitue la pierre de touche du moment moderne qui part de la clarté de la conscience et la pose comme le moment premier de toute expérience humaine. Whitehead réinterprète ces trois philosophèmes dans une perspective qui les éclate : « la vision du monde que je propose est celle d'un monde où ne s'exerce que l'activité fonctionnelle ».[7] Ce qui est ici nouveau, c'est l'idée même de la perception comme une activité productrice : le sujet qui perçoit est, dans l'acte de percevoir, en relation interne de lui-même aux choses qu'il perçoit. L'interconnexion causale dans la perception synthétique établit un lien symbolique entre l'élément causal dérivationnel et émotionnel, et un autre élément, spatial, objectivant et stérile dont émergent des nouvelles expériences.

---

[4]J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, 2015, p. 167.
[5]*Ibid.,* p. 175. Voir B. MALMBERG, *o.c.,* p. 120. A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 82 – 93.
[6] L'événement global (passage de la nature) du *Concept de Nature* éclate, dans son essai de cosmologie, en un fourmillement d'événements élémentaires appelés « entités actuelles » où s'exprime le principe de « solidarité de l'univers » comme « caractère métaphysique générale ». Voir A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité. Essai de cosmologie,* Traduit de l'anglais par Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villani, Editions Gallimard, 1995. p. 354 – 355. *PR* sera le sigle utilisé pour désigner livre.
[7]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 45.

Whitehead reconnaît par ailleurs que même si la référence symbolique se rapporte au sujet percevant en qui émergent des émotions, des désirs, des états de conscience ou toutes sortes d'expérience, tout, à vrai dire, ne dépend pas d'elle. En tout état de cause, le rapport symbolique de deux modes purs, ce que nous entendons par perception sous le mode synthétique, a beau être le symbolisme de référence, il n'est pas premier, ni ses modalités non plus. La significativité ou la potentialité de signification présuppose un quelque chose à signifier qui est premier. À telle enseigne que pour Whitehead être conscient, c'est s'ouvrir au monde de la signification, laquelle est avant tout une ouverture à la significativité du monde. S'il y a un sens (visée, direction et acception) tourné vers une référence, c'est qu'au départ il faut entre autres admettre un quelque chose dont on part. Whitehead l'appellera « un ordre des choses », une significativité fondamentale ou le cosmos comme symbole à partir duquel s'engage l'activité symbolique et qui a une signification pour aboutissement.

> « Cette référence symbolique requiert quelque chose de commun entre le symbole et sa signification qui se puisse exprimer sans recours au sujet percevant d'une manière achevée ; mais elle requiert également de la part de ce sujet une certaine activité, que l'on peut envisager sans recours au symbole particulier, ni à sa signification particulière. En soi, le symbole et sa signification n'exigent *ni* qu'il y ait une référence symbolique entre eux, *ni* que la référence symbolique du couple d'éléments se produise d'une certaine manière plutôt que d'une autre. Ce n'est pas la nature de la relation qui détermine elle-même ce qui est symbole et ce qui est signification. Il n'existe pas de constituants de l'expérience qui soient exclusivement des symboles ou exclusivement des significations (…) Cette conception jette les fondements d'un réalisme radical, en écartant tout élément mystérieux de l'expérience qui serait exclusivement voué à la signification et, par là, sous-jacent à la perception immédiate ».[8]

« Un quelque chose de commun entre le symbole et sa signification », plus ou moins pareil au *representamen* (« ce qui remplace quelque chose pour quelqu'un ») de Peirce, arbitraire et nécessaire,[9] dont le sujet n'a pas de maîtrise totale, qui l'obsède, mais qu'il actualise par son activité de signifier, sans pour autant présager de ce qui sera symbole ou signification, quel est-il ? Car dans le même extrait dont nous avons sauté exprès une phrase, il dit : « La référence symbolique la plus ordinaire a lieu entre le constituant le moins primitif, comme symbole, et le constituant le plus primitif, comme signification ».[10] Pourtant 1° la référence symbolique ne dépend pas de « la nature de la relation » puisqu'elle ne joue en rien dans la détermination de ce qui est symbole ou signification ; 2° ontologiquement, aucun élément n'est d'emblée symbole ou signification. Qu'est-ce qui détermine alors la nature de la relation symbolique reconnue comme « ordinaire » ? Tant que Whitehead ne précise pas la nature de « ce quelque chose en commun », écarte-t-il, en réalité, le mystère ? Cet élément mystérieux dans la saisie de la perception humaine, qu'il n'éclaire nullement, mais qu'il faut tout de même écarter par l'explication rationnelle, est-il ce qui pousse Whitehead à envisager dans un autre essai intitulé *Fonction de la raison* (*FR*) de la même année que *Procès et réalité* (*PR*) une

[8] *Ibid.,* p. 30 – 31.
[9] B. MALMBERG, *o.c.,* p. 112 – 113.
[10] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 31.

architectonique dans laquelle le schème cosmologique fonctionne comme un genre vis-à-vis des schèmes spéciaux des sciences perçus comme des espèces, à savoir une ontologie ? En reconnaissant les limites de la raison qui ne peut explorer les recoins obscurs de l'expérience, lesquels échappent à l'analyse, Whitehead exigeait un dialogue entre la cosmologie et les schèmes des autres sciences pour garder le contact avec les faits et ainsi « réprimer les aberrations de la pure imagination sans discipline ».[11] Mais en même temps, dans *PR,* il s'insurge contre le courant analytique auquel il reproche le primat de la logique, attitude qui aura pour conséquence d'obscurcir la fonction principale des propositions dans la nature des choses et fait perdre de vue qu'une proposition est une entité hybride. Une proposition est un « sentir au niveau physique conscient ».[12] Au lieu de relever des notions de croyance et de jugement auxquelles elle a été rattachée, sa première fonction consisterait à frayer « la voie le long de laquelle le monde avance dans la nouveauté ».[13]

Parti d'une investigation du reste épistémologique qui posait la perception comme étape préalable à l'expérience humaine, Whitehead en vient dans *PR* à transformer la relation propositionnelle en une structure ontologique dans laquelle la priorité est accordée au prédicat, et non plus au sujet. De fait, en tant qu' « appât objectif *proposé pour le sentir »,* la proposition est un « appât du possible », et donc point de bascule ; elle se trouve au centre de sa transformation métaphysique. Mais comparé à une entité individuelle – même si dans le système whiteheadien, il n'existe pas d'entité à l'état solitaire, toute entité actuelle est en effet naturellement sociale [14]– une proposition est une entité complexe qui a besoin d'autres entités comme un lieu. En d'autres mots, elle est une structure fonctionnelle, la complexification sans laquelle il n'y a aucune nouveauté. Il apparaît que d'un côté, certaines entités sont choisies comme *lieu* d'une proposition, de l'autre, en revanche, la proposition est une partie de l'appât du sentir de ces entités. Elle est donc à la fois l'objet du sentir – selon le principe topologique de localisation dans le monde : elle doit être quelque part ; elle doit avoir une assise dans le cosmos – et la condition de possibilité même de réalisation du sentir, du jugement du sujet qui se prononce sur les données conditionnant son caractère de sujet qui juge :

> « La proposition constitue un appât pour un élément de son lieu, en raison de l'affinité du prédicat complexe et des sujets logiques, en prenant en compte les formes de définité dans le monde actuel de cet élément et les phases de son sentir […] La proposition est ‘'réalisée'' par un élément de son lieu, quand elle devient objet du sentir ».[15]

Ainsi érigée en point de bascule au sein de la structure ontologique appelée « expérience », le processus d'actualisation permet d'englober la causalité, la perception et la subjectivité dans une théorie générale de la signification où le topologique s'énergétise au sein d'un processus originaire. Nous pensons que ce « nœud fugace d'interconnexion », selon l'expression de Michel Weber

[11]*Ibid.,* p. 158 – 159.
[12]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 308.
[13] *Ibid.,* p. 309.
[14] *Ibid.,* p. 333.
[15] *Ibid.,* p. 308.

évoquant le pancréatisme cosmique, fonctionne comme une « matrice sémiotique » ou un « germe de sens » sans lesquels il n'y a ni causalité, ni perception ni subjectivité. La perception sous le mode synthétique qui, aux yeux de Whitehead, est l'illustration type des principes de fonctionnement de tout symbolisme – le symbolisme de référence – présuppose donc ce moment ontologique originaire de sorte qu'il est possible de parler d'une perception et d'une subjectivité ontologiques originaires en continuité avec la référence symbolique. L'élargissement de la théorie de la perception interprétée sur le modèle du rapport symbolique avait besoin d'une assise ontologique. Nous trouvons dans le schème de *Process* le fait fondamental de la créativité qui est une activité perceptive et un procès d'autoréalisation subjective.

Ce travail de fouille met en lumière une certaine stratification symbolique ; elle permet d'aller en deçà de la perception, de la conscience, du langage pour atteindre ce lieu où naît le sens. À ce niveau fondamental, en effet, un sentir faible et obscur, de nexus causal jouit d'un transfert symbolique (l'ingression d'un objet éternel) de la phase réactionnelle à la phase de supplémentation. De plus, en se complexifiant, notamment dans les phases supérieures, l'expérience aboutit au résultat suivant :

> « une concrescence où les deux modes de préhension sont donnés dans l'unité d'un sentir. Cette unité concrescente naît de la congruence de leurs formes subjectives par la suite du lien d'identité de deux préhensions qui ont un certain nombre d'éléments en commun ».[16]

On perçoit alors le sens du concept de « rameau originaire », utilisé par Philippe Devaux, pour paraphraser Whitehead, dans sa préface à la traduction française de *La fonction de la raison et autres essais.* Il souligne la manière dont l'activité synthétique de la perception constitue une intégration des données initiales. Mais ce qui est nouveau dans *PR,* c'est l'intégration du rapport symbolique dans le schème général de la concrescence : la perception est « un sentir qui a son site dans les deux étapes préalables du procès d'expérience, la phase ''réactionnelle'' [180] et la phase de ''supplémentation''. Dans ces deux phases, percevoir consiste, pour le sujet, à s'approprier du donné pour le transformer en l'unité d'un sentir subjectif ».[17] À quoi il convient constamment de se référer lorsque Whitehead parle dans son *Symbolism* de symbolismes profonds. Or, deux ans après ce dernier essai, c'est-à-dire en 1929, lorsqu'il se tourne vers la métaphysique, selon la cosmologie qu'il met en œuvre, il démocratise au sein du cosmos l'activité perceptive. Dans le cosmos, tout, de l'atome à la planète, *perçoit.* Et l'être, qu'il vaut mieux saisir avant tout comme *devenir*, *mise en relation* ou *processus*, se décline comme capacité à expériencer. Car dans cette expérience, le sujet en projet de lui-même se conforme à son passé immédiat jusqu'à ce que la *forme subjective* qu'il saisit du monde des formes, non encore réalisées, exerçant sur lui un attrait, lui permette de *juger* le donné, d'en sélectionner une partie ou d'en exclure tout et de s'accomplir comme unité subjective. Dans ce processus que

[16] *Ibid.,* p. 283.
[17] *Ibid.,* p. 298 – 299.

Whitehead désigne par *concrescence*, le monde des réalités concrètes fusionne avec le monde des formes selon une relation fonctionnelle : nous avons affaire à une fusion qui réalise un but subjectif, mais une signification pour le cosmos. Cela nous conduit à nous demander si le déploiement architectonique de la visée symbolique n'est pas chez Whitehead corrélatif d'une architectonique de l'ordre du monde et des êtres dont découle le fonctionnement symbolique de la mentalité et le rôle de l'activité symbolique dans la construction de l'ordre social. En d'autres mots, nous devons élucider en quel sens, dans la pensée de Whitehead, le plan sémantique (transcendance du Sens ou du référent sémantique) s'accorde avec le plan sémiotique, précisément dans le sens où celui-ci dépend de celui-là. Concrètement, ce constat implique trois affirmations supplémentaires.

Il s'agit d'établir *premièrement* sur le plan ontologique une significativité ou expressivité fondamentale. En effet, la thèse fondamentale est l'affirmation d'une significativité qui précède et conditionne l'activité de la perception sous le mode synthétique, le moment de la conscience et le langage. Le cosmos whiteheadien est un terrain d'opérations de sentir et un organisme en procès dont émergent la perception, le moment de la conscience et l'activité langagière. Ce faisant, ce n'est pas la signification qui précède le sens, mais l'inverse. C'est parce qu'il y a potentialité pure de perception qu'une perception peut s'actualiser dans une unité subjective ; que dans les phases supérieures de l'expérience, des sentirs des deux origines, l'une d'héritage, l'autre de perception directe peuvent fusionner dans une synthèse où ils s'intensifient réciproquement ; et que l'homme s'éveille au monde de la signification. C'est parce que nous avons le sentiment profond que les choses ont l'air de dire quelque qu'il peut y avoir des choses à dire, et que conséquemment, nous cherchons des mots pour le dire. L'élément esthétique caractérisant le symbolisme réside dans cette signification qui acquiert une valeur affective, car le symbole provoque cette tension (émotion et sentiment) vers l'unification de deux morceaux.

Deuxièmement, si c'est du rapport symbolique de deux modes purs de perception qu'émergent la conscience, le jugement et toutes les formes de croyance alors même la subjectivité humaine n'échappe pas au pouvoir esthétique du symbolisme. La matrice symbolique de l'expérience, dans laquelle fusionnent, en unité subjective, les pôles mentaux et physiques, constitue le rapport symbolique producteur d'héritage des sentirs du « trajet historique ». La thèse de *S* est que non seulement cette causalité peut être perçue, mais que la perception est elle-même cause de la subjectivité. Celle-ci éclate en strates qui interfèrent entre elles. À telle enseigne que le procès de constitution de soi se résout dans une complexité esthétique de la non-identité, comme disait Rimbaud : « Je est un Autre ». La cosmologisation de la subjectivité permet de connecter le sujet humain à la nature. Elle en révèle également la stratification dans laquelle interfère, en même temps que les strates de symbolisme, un certain nombre de niveaux de subjectivité, ontologique, psychologique et historique. Pour autant, la subjectivité humaine n'est pas niée. Bien au contraire,

Whitehead ne conteste l'*a priori* de sa structure que pour en interroger la production. Le symbolisme ne désubstantive la subjectivité humaine que pour en révéler la nature rythmique.

Troisièmement, de l'oscillation de la subjectivité entre la part objective ou publique (subjectivité ontologique/cosmique) et la part subjective ou privée (l'acquisition d'un but subjectif, selon *PR,* marquant un moment de *solitude*, d'après *RM*) découle une subjectivité ouverte à l'enrichissement d'autres possibles et capable d'adhérer à un ordre social. Comme la subjectivité, la sociologie whiteheadienne se construit dans la participation à un modèle archétypal (*Idées* de Platon) comme l'intuition d'une harmonie (valeur), c'est-à-dire l'ouverture d'une fenêtre au monde des formes. Et cette intuition est source d'alternative. Ce faisant elle est tout sauf pure passivité. Bien plus, selon les « modes de pensée platoniciens » préconisés par Whitehead, l'âme humaine est par essence source de spontanéité créatrice ; elle est dotée des capacités latentes insoupçonnées qui sollicitent un travail d'ajustement entre la beauté intellectuelle, la beauté sensible et la beauté morale, bref entre la beauté et la vérité. Il revient à la société humaine d'activer ces énergiques psychiques comme voie de la liberté sociale, à la fois liberté de contemplation et liberté de communiquer les expériences contemplatives.[18] Whitehead le précise dans la dernière partie *d'Aventures d'idées :*

> « Science et art sont une poursuite, précisée consciemment, de vérité et de beauté. En eux, la conscience finie du genre humain s'approprie, comme son bien, la fécondité infinie [351] de la nature. Dans ce mouvement de l'esprit humain, des types d'institution et de profession sont élaborées. Les Églises et leurs rites, les monastères et leurs vies consacrées, les universités avec leur quête de connaissance, la médecine, la loi, les méthodes de commerce ».[19]

Ainsi même si « nos expériences sont changeantes », comme le constate A.K. Marietti dans un article qu'elle consacre à l'analyse du symbolisme whiteheadien – la perception sous le rapport symbolique croise symbolisme et perception –, elle ne s'empêche pas de souligner que pour Whitehead, « nos percepts guident la construction de nos concepts ».[20] Telle est l'activité de recollage des morceaux de la réalité impliquée dans le processus symbolique. Dans une théorie cohérente, nous devons établir un lien architectonique entre une expressivité originaire (la fécondité infinie de la nature), la théorie de la référence symbolique dont découle une subjectivité rythmique ainsi que le versant intersubjectif de la théorie whiteheadienne du symbole.

En effet, dans la cosmologie du *PR,* il est loisible de découvrir l'idée d'un cosmos en quête de son unité à travers la quête de la moitié manquant à l'unité potentielle. De ce point de vue, la notion de *matrice* (*empreinte* et *matrice du devenir*) employée plus tard dans *AI,* qui n'apparaissait pas dans *PR,* caractérise ce rôle dévolu au schème général de la concrescence. *L'expérience* joue ce rôle de matrice symbolique à partir de laquelle émergent des créations qui toutes relèvent d'une même structure de fonctionnement. Voilà pourquoi Whitehead parle d' « envisagement gradué» pour

---

[18]A.N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées,* traduction de l'anglais par Jean-Marie Breuvart et Alix Parmentier, Paris, Les éditions du Cerf, 1993, p. 99. *AI* en sigle.
[19] *Ibid.,* p. 347.
[20] A.K. MARIETTI, *Whitehead ou la théorie du symbole,* dans *L'art du comprendre* 18(2009), p. 3.

souligner plusieurs niveaux de fusion du mental avec le physique ou de symbolisme. « De même, dans les intégrations ultérieures complexes, pouvons-nous lire dans *PR,* on découvre que la contrepartie conceptuelle joue un rôle dans sa prise de distance à l'égard de sentir physique dont elle tire son origine ».[21] La fusion réalisée par chaque préhension – opération par laquelle le mental s'intègre dans le physique – constitue donc le nœud liant l'activité créatrice. C'est le procès de la solidarité des éléments du cosmos. La quête insatiable de cette unité implique trois conséquences : l'inachèvement du procès cosmologique, le dépassement de la subjectivité de l'identité primaire et immédiate à soi du sujet ou plénitude et présence à soi, et la détotalisation de l'idéologie ethnocentriste d'un modèle abouti de construction de l'ordre social.

Cela veut dire d'abord que si l'ontologie est une *sémiosphère*, c'est-à-dire la condition première d'existence des systèmes sémiotiques et de la culture, c'est parce que la transformation de la réalité répond à une modélisation axiologique : Whitehead situe dans la nature les valeurs comme germes de sens. Et en tant que tel, le procès signifiant est cette activité par laquelle la constitution du sens coïncide avec l'autocréation subjective. La quête de la signification dégèle le topologique en y introduisant de l'énergétique. Sans quête de la valeur la nature est morte. On ne voit pas non plus par quelle magie expliquer comment la nature humaine peut être *cultivée*. L'inachèvement du cosmos est manifestement la condition de la culture. Ensuite, par rapport à la subjectivité ainsi ouverte à la nature et à la culture, le procès de la signifiance est ce qui permet à Whitehead d'éviter un empilage des structures toutes faites et immuables, et à la place, d'envisager, à travers une esthétique de soi, un décentrement au sein de l'identité subjective en vue de faire place à la nouveauté ou à la différence, sans que cela soit nécessairement source des différends. L'altérité est la condition *sine qua non* de l'identité. La subjectivité est une unité émergente en constante création. Par rapport à la théorie générale qui ressort de l'ontologie du symbole que nous trouvons dans la cosmologie whiteheadienne, la perception comme symbolisme de référence trouve une assise.

Enfin, de l'inachèvement de la créativité cosmologique et de l'autocréation subjective qui se conjuguent sur le schéma de la perception (vision) découle une conception toujours provisoire de l'harmonie sociale. Une fois de plus, la centralité de la subjectivité permet d'inscrire dans l'histoire des hommes un *sémiocosme.* La subjectivité constitue cette charnière entre la *sémiosphère* et un *sémiocosme*. De la subjectivité en procès découle une sociologique toujours provisoire. Pour Whitehead, la société n'est pas le lieu du muselage des excentricités subjectives. La subjectivité est par essence sociale : l'Un qui naît de la pluralité. Whitehead engage le défi d'une socialité qui maintient permanent le caractère subversif des idiosyncrasies individuelles dans une double subordination de la société à l'individu, et de l'individu à la société. Le social ou ce qui met les gens ensemble comme ce qui permet à chacun d'être soi, ce qui lui ouvre son espace privé, sont les produits

[21]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 396.

de l'ouverture à la différence. C'est dans ce sens que la réinterprétation de la subjectivité à partir du symbolisme ouvre le champ à l'activité interculturelle.

Méthodologie et subdivisions du travail

Nous avons choisi de pénétrer l'univers torrentiel whiteheadien par le moyen du symbolisme, c'est-à-dire à partir de la manière dont s'y exerce la fonction symbolique.[22] Nous considérons dès le départ que vue sous l'angle symbolique et en dépit de la subdivision tripartite de son cheminement philosophique, sa pensée est le déploiement d'une intuition qui a dû se préciser pour former un tout. Le symbolisme offre une grille de lecture à partir de laquelle l'activité de logicien reste en continuité avec celle du métaphysicien, en même temps qu'il marque une discontinuité : le long passage de la logique symbolique à l'ontologie du symbole.

Dans l'œuvre de Whitehead, l'intérêt pour le symbole apparaît notamment dans *Principia Mathematica,* livre en trois tomes, coécrit avec B. Russell, dans lequel ils ont voulu fonder les mathématiques sur le fondement de la logique.[23] En partant du logicisme de Frege, les deux auteurs envisageaient de transcrire tout raisonnement en langage symbolique : « le problème à résoudre est énoncé en termes symboliques et résolu par des transformations de formules symboliques ».[24] En fait, l'idée de la recherche d'une structure conceptuelle unique de la compréhension de la réalité, la fameuse notion de l'algèbre, ouvre à un réexamen de la notion de l'identité, présupposé sur lequel se

[22]B. MALMBERSG, *Sign*es *et Symboles. Les bases du langage humain, o.c.,* p. 124. Il y est fait une différence entre la fonction signifiante (signe) marquée par l'arbitraire, la nécessité ; c'est un rapport intrinsèque inclus dans le signe et ne dépend que des rapports du signe avec l'intérieur du système, et la fonction symbolique, rapport motivé, prévisible et direct avec le référent. Étant employée selon des acceptions très différentes parfois au sein de la même discipline, nous entendrons l'expression « fonction symbolique » selon le sens que Whitehead lui donne, à savoir le processus par lequel d'un constituant est extrait un autre à partir de leur participation à une communauté de lieu. On peut ainsi du pôle physique extraire le mental et par leur fusion, on passe du limité au possible, du matériel au spirituel, de l'instinct ou du déterminisme à un espace de liberté. Pour Whitehead – telle est la thèse que nous tenons ici – même si elle fait de nous des humains, cette fonction est avant tout ontologique.

[23] A. K. MARIETTI, *Whitehead ou une théorie du symbolisme,* nov. 2011, p. 1 – 13. Article paru dans la revue *L'Art de comprendre* 18 (2009) : « En ce qui concerne le symbolisme, on peut donc constater qu'il préoccupe Whitehead dès l'origine de sa carrière. En fait, ce mathématicien a commencé à s'inquiéter d'un symbolisme propre aux mathématiques du point de vue des formes et des structures : il s'agit naturellement uniquement du symbolisme mathématique ou logique » (p. 2). C'est la « logicisation » : « transcrire tout raisonnement en langage symbolique » (p. 1). Disons qu'il vaut la peine de marquer un changement d'attitude dans l'évolution de la pensée de Whitehead à l'égard du symbolisme : il passe donc, selon la distinction opérée par J. MORIZOT (dans *Goodman : modèles de la symbolisation avant la philosophie de l'art,* J. Vrin, 2012, p. 18) d'une logique de la symbolisation à une philosophie du symbolisme. Pourtant loin de les opposer, comme l'indique J. Morizot, une adéquate théorie du symbole devrait les relier — en les distinguant, certes — dans un mouvement de complémentarité entre la logique de l'identité et celle de l'analogie au service du désir de communiquer. Voir à ce sujet R. ALLEAU, *La science du symbolisme,* Paris, Payot, 1977. Contrairement à son livre intitulé *De la nature du symbole. Introduction à la symbolique générale, (*édité par Ernest Flammarion, 1958, réédité aux éditions Payot & Rivage, pour l'édition de poche), Alleau entend « "désubstantifier" le symbole, ne pas en faire un "substrat" (…) mais restituer à la dynamique de la vie de la nature et de l'esprit, de l'imagination et de la raison, *la réalité dialectique* de leurs opérations » (p. 19).

[24]J. DOPP, *Logique moderne,* Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950, p. 7.

fonde la philosophie occidentale.[25] Whitehead pense plutôt qu'il faut aussi compter le processus analogique comme constitutif de la texture de la vie humaine et de notre fonctionnement mental. C'est ce qu'il désigne par référence symbolique comme « processus organique allant du symbole à sa signification ».[26] Pour lui, ce processus caractérise nos activités mentales, qu'il s'agisse de la connaissance, de l'acte de faire des projets, de nous identifier à une communauté : « l'esprit humain s'exerce par symbolisme lorsqu'il fait jaillir de certains constituants de son expérience d'autres constituants, à savoir des états de conscience, des croyances, des émotions, des valeurs utilitaires ».[27]

On sait par ailleurs que la collaboration entre Whitehead et Russell ne durera pas longtemps.[28] Victor Lowe relève à ce sujet que le principe « Logic as the essence of philosophy », qui avait complètement marqué la pensée de Russell — et ce n'est pas le seul point de divergence[29] — n'avait pas conquis celle de Whitehead.[30] En 1936, lors de la rencontre de *l'American Philosophical Association*, Whitehead semble encore vouloir marquer la rupture avec la logique symbolique — alors qu'en 1929, sa cosmologie était déjà fixée et également l'option pour l'analyse de la littérature (poésie et théâtre) déjà prise[31] — par ces mots : « We must end with my first love – Symbolic Logic ».[32] Ainsi Whitehead rejette non seulement l'atomisme russellien des *sensa data*, mais aussi le primat de la logique pour se tourner vers l'expérience dans ce qu'elle a d'ordinaire, d'émouvant ou de dramatique ; bref, l'expérience de l'homme de tous les jours. Sans vouloir, par ailleurs, exclure aucune expérience de l'analyse logique, il veut surtout, en décelant les limites de la logique, revenir à cette expérience de la totalité, à ce point où la démarche du philosophe s'apparente à celle de l'artiste, et fait éclater la notion de la signification. L'esthétique de l'expérience en déploiement à travers l'activité symbolique est ce remède qu'il préconise contre la déchirure de l'expérience ou bifurcation de la nature.

Pour marquer sa fidélité à l'expérience, Whitehead renverse le modèle sujet-prédicat en donnant la préséance au prédicat. Avec cette différence que le prédicat n'est plus tout simplement un adjectif, mais l'expression d'une relation, la potentialité réelle de mise en relation pour les sujets. Le prédicat indique le sujet parce qu'il devient la caractéristique partagée par les entités actuelles (sujets logiques).

---

[25] L. VANZAGO, *Il bergonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nelle filosofia del processo,* in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* n° 26 [2018], p. 249 – 251). Voir aussi L. COUTURAT, *L'algèbre universelle de Whitehead,* in *Revue de Métaphysique et de morale,* 1900, p. 323 – 342.

[26] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 29.

[27] *Ibid.* Le symbole est alors « la possibilité de mettre en lumière non seulement de grands lieux communs humains, mais des sentiments obscurs, des vérités senties plus que pensées qui n'auraient pas eu, sans lui, leur forme concrète » (G. DUMAS, *Le symbolisme dans la langue,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1/2 (Janv.-Févr. 1934), p. 13) ; M. WEBER, *Symbolism, its Meaning and Effect : the Universal Algebra of the Culture,* in *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy,* vol. 12, 1(2006), p. 376.

[28] G. DURAND, *Whitehead et Russell : la discorde de 1917,* dans *Noesis* 13(2008), p. 237 – 250.

[29] *Ibid.,* p. 374.

[30] V. LOWE, *Whitehead's Philosophy Development,* in P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* 2nd edition, New York, p. 1951, p. 19.

[31] A.N. WHITEHEAD, *La science et le monde moderne*, Traduit de l'anglais par Paul Couturiau, Editions de Rocher, 1994, p. 97. *SMM* en sigle.

[32] A.N. WHITEHEAD, *Remarks,* in *Philosophical Review,* Vol. XLVI (1937), p. 186.

Ce renversement est à la base de sa théorie des sentirs propositionnels. Contre le courant analytique, Whitehead rejette le primat de la logique. Et par le fait même, ce qu'il appelle « la tyrannie des philosophes surintellectualisés » qui aura obscurci la fonction principale des propositions dans la nature des choses.[33] C'est principalement le point de rupture avec l'atomisme russellien qui ramène la signification au niveau des données de sens. En conséquence, l'idée d'un concept pur ou d'une logique pure est à l'opposé de l'ordre des choses ; tout concept s'enracine dans nos sentirs de notre monde actuel. L'esthétique est plus fondamentale que l'activité logique. En fait, celle-ci apparaît dans des phases plus tardives de l'expérience : « la logique part des idées primitives et fait coexister ensemble ».[34] Elle opère comme un sentir conceptuel se caractérisant par une forme subjective, « les modalités de l'expérience ». Coupée du flux de la vie, du sentir, la logique manque quelque chose de fondamental, à savoir : « l'expérience du dévoilement ». Pensée et vie, logique et esthétique, concret et abstrait, pris ensemble, traduisent l'essence du symbolisme : exprimer comment l'abstrait s'insère dans les mailles du concret.

C'est pourquoi le langage peut être source de malentendu. Car il peut dérouter quant à la proposition précise qu'il indique, du fait qu'une multitude peut en être tirée. Cette ambiguïté est liée au fait que « le langage parlé n'est qu'une série de petits cris ». Si, malgré tout, on devait aborder une recherche portant sur le langage, on ne devrait pas faire l'économie de sa genèse, c'est-à-dire descendre jusqu'aux sentirs physiques. Ainsi quand on connaît la génétique impliquée dans le sentir propositionnel, on ne peut qu'avouer qu'atteindre la certitude dogmatique dans ce domaine est un idéal. Whitehead met par là en garde contre la prétention logiciste qui tient coûte que coûte à attribuer une signification déterminée à une proposition. Au lieu d'une analyse serrée qui tienne à dégager la signification des énoncés, l'analogie est donc le moyen qui convient pour approcher le langage : le mode d'être-ensemble dans le discours est l'écho du mode d'être-ensemble dans l'expérience.

Disons que c'est finalement dans la perception que Whitehead déploie sa stratégie relationniste de corrélation de l'espace réel (de la physique) et l'espace idéal (de la géométrie). Selon le point de vue relationniste qu'il adopte, la relation logique sujet/prédicat passe pour moins fondamentale que la relation ontologique que constitue notamment l'extension.[35] Car la spécificité de cette dernière relation se décline comme *part-whole relations, relations of co-motion.*[36] Et en tant que « qualité physique » ou soubassement de la texture spatio-temporelle de l'expérience, l'extension est une abstraction du flux du sentir.[37] Le schème catégoriel de *PR* en dit long de cet esprit de logicien de ses

---

[33]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 308.
[34]A. N. WHITEHEAD, *Modes de pensée,* Introduction de Guillaume Durand, Traduction de Henri Vaillant, Paris, Vrin, 2004, p. 82. *MP* en sigle.
[35]Whitehead substitue la relation dyadique aristotélicienne par la relation polyadique de la situation (*PNK*) et par la relation d'ingression (*CN*) Cf. G. DURAND, *Whitehead et Einstein,* in *Chromatikon I. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL, Presses universitaires de Louvain, 2005, p. 61 - 70.
[36]R. DESMET, *Johnson, The Meaning of the Body,* in M. WEBER et P. BASILE (dir.), *Chromatikon IV. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2008, p. 180.
[37]*Ibid.,* p. 181.

premières amours. Par ailleurs, l'insatisfaction qu'il affiche dès *SMM* face à une vision guindée offerte par le matérialisme est révélatrice de son désir de concilier la rigueur du mathématicien avec les intuitions du poète. Cependant, comme on peut le voir, Whitehead est peu explicite quant à savoir si la structure symbolique fait fonctionner la cosmologie de la philosophie de l'organisme.[38] Pour notre part, nous optons pour l'affirmative. Nous en avons des indices.

D'abord, la reprise de la référence symbolique dans *PR.* Cela montre que dans une conception où l'entité actuelle est la réalité ultime, la perception humaine comme mode mixte est impénétrable en dehors de la passerelle de la proposition désormais ontologique. S'il faut prendre au sérieux l'interpellation de Ruyer, celle qui consiste à partir de l'expressivité à la signification, du sens à la signification, le symbolisme de référence de la perception reste sans base cosmologique en dehors de la philosophie de l'organisme. À quoi il convient d'ajouter que la lutte contre la bifurcation de la nature et le rejet de la conception atomistique de la réalité permettent d'établir un seul fondement à toute référence symbolique : le corps agi par la créativité et en continuité avec le milieu. La compréhension aussi bien de la perception que de la subjectivité demeure opaque sans ce fond de perception et de subjectivité ontologiques. Il en découle une situation première, esthétique (« art de la nature »), que Whitehead va ériger en modèle de compréhension du cosmos et du fonctionnement mental et, à terme, de sa sociologie spéculative. C'est aussi la leçon que nous pouvons tirer d'une métaphysique du symbole en tant que signe mixte, c'est-à-dire à la fois signe naturel et institutionnel. Le procès du cosmos met en lumière une matrice sémiotique d'effectuation, non pas à partir d'un reliquat d'être à l'abri de tout changement, mais dans l'irruption d'une signification nouvelle et finie au sein de l'interconnexité des choses.

En effet, la philosophie de l'organisme qu'il entend mettre en œuvre signifie aussi une autre chose : le procès du monde est une tension symbolique entre deux pôles, deux choses en une, ou deux moitiés d'une tablette brisée par deux personnes en signe d'hospitalité où s'exerce d'un côté, l'attrait ou la pression de l'immanence de la conformité d'une expressivité originaire et de l'autre, l'appel de la transcendance d'un référent intelligible ; d'une part, la conformité au sentir et de l'autre, l'ouverture à d'autres possibles. Ainsi l'expérience humaine se joue dans cette tension entre deux pôles : physique/mental, sujet/objet, unité/multiplicité, potentialité générale/potentialité réelle, flux/permanence, etc. La non-dualité – « le fait d'être 'un en deux' » – qui en découle consacre la réciprocité au détriment du dualisme.[39] Le symbole est par essence relation et rupture : « le symbole est toujours une *coincidentia oppositorum* ».[40] Relation à la base de l'expérience, le moment fondateur, il est ce moment d'arrachement par lequel l'expérience s'ouvre à d'autres possibles. C'est précisément parce que le symbolisme whiteheadien plonge ses racines dans le cosmologique qu'il est

[38]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 158.
[39]J.-M. COUNET (éd.), *La non-dualité. Perspectives philosophiques, scientifiques, spirituelles,* Louvain-la-Neuve, Peeters, 2021, p.8.
[40] A. VERGOTE, *Le symbole,* dans *La Revue philosophique de Louvain,* t. 57, 54(1959), p. 220.

facteur de nouveauté et qu'inversement, le procès de la réalité peut inclure dans son giron le concret aussi bien que les idées, les possibilités, les intentions, le périssement subjectif et l'immortalité objective ; que comme ces derniers, le processus est bien réel, mais d'une réalité plurielle ; qu'un être ne vaut que dans l'oblation qu'il fait de lui-même pour l'avance créatrice de l'univers ; que finalement est renouvelée la subjectivité humaine et qu'elle peut participer à l'unité d'une visée historique.[41]

Ensuite, de même que pour Whitehead, le langage n'est pas le siège de la pensée, de même ni le langage ni la logique ni l'éthique ne conditionnent le monde. Le symbolisme whiteheadien déborde du système linguistique : il est en même la condition *sine qua non.* Comme le langage, les domaines ci-dessus sont à prendre comme la condition d'une certaine manière d'expérimenter le monde. Dans le langage de l'expérience whiteheadienne, nous dirons qu'ils sont aptes à conférer une « forme subjective ». Le primat étant accordé à la perception (sentir), l'esthétique en tant que recherche sur ce qui a de la valeur se détache de l'épistémologique vers l'ontologique. Chez Whitehead, l'axiologie est ontologique. On comprend dès lors pourquoi l'ordre des choses guide et l'activité psychique et les modes de pensée et d'agir. Donc, le symbolisme est inhérent au procès de la nature, au fonctionnement des activités mentales de l'homme et même au processus de la construction subjective ainsi que des changements sociaux. Ainsi présenté, le symbolisme renouvelle la théorie de la subjectivité. D'où tout son intérêt pour le procès du dialogue interculturel.

Enfin, corrélativement au primat de l'ontologique, et par la démocratisation de la perception, Whitehead donne malgré tout le primat au pôle immanence de l'expérience sans en rejeter la dimension transcendante. Le symbole comme *universel* est, à l'instar de ce que Whitehead désigne dans le *S* par expérience d'être avec son corps, comparable à ce carrefour d'échange, ce « signe mixte » où la transcendance d'un attrait venu d'ailleurs se réalise dans les limites de l'immanence du concret alors qu'en même temps la nouveauté intervient dans le monde. Ce faisant, il apparaît qu'ontologiquement aucune réalité ni existence ni expérience ne peuvent se comprendre en dehors de la relation sémiotique. La conception que Whitehead entend ainsi revaloriser est celle d'un cosmos formant un organisme, dans lequel tout conspire à la réalisation de l'harmonie subjective tandis que chaque réalisation d'harmonie au niveau subjectif concourt à faire avancer le cosmos vers sa pleine harmonie.

C'est ainsi que notre travail s'articule autour de trois parties contenant chacune trois chapitres. Selon une structure quelque peu architectonique que nous en donnons, la partie précédente est subordonnée à la suite et lui sert de moyen. Par exemple, la relationalité des choses permet de comprendre le déploiement de l'activité symbolique ; le symbolisme de la perception reste flou en dehors de sa matrice cosmologique ; la subjectivité humaine se comprend mieux si l'on réalise qu'elle

[41]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 142.

se tisse à l'aide du rapport entre sa dimension objective et subjective ; qu'elle est identité dans l'écart d'une vision de soi saisie comme but subjectif ; la sociologie humaine s'enracine dans la sociologie subjective. De la matrice ontologique, nous déduirons les dimensions épistémologique et sociologique. L'ordre des choses guide les modes de penser et d'agir. De cette manière, nous en dégagerons une pensée qui induit à considérer la vie humaine comme un art : l'inachèvement du cosmos qu'insinue l'esthétique cosmologique implique l'esthétique de la subjectivité ainsi que des rapports sociaux.

Dans la première partie, nous montrerons que l'essence du symbole est réalisée dans le processus de la concrescence. L'ultime clé de la compréhension de l'être – l'être, c'est le *devenir*/le *sentir* – proposée par Whitehead découle d'un triple rejet : celui de la théorie de la substance, de la bifurcation de la nature de même que de l'atomisme. La théorie de l'expérience comme *sentir, processus de mise ensemble* de la pluralité objective dans l'unité subjective est la contrepartie whiteheadienne de son effort de dépassement de toutes les bifurcations, de la notion de la substance et de l'exclusivité des relations externes. Le procès opérationnalise la relationalité de la période épistémologique. Le fonctionnement de la matrice symbolique ontologique est le socle sur lequel Whitehead édifie, au degré fondamental, et la perception et la subjectivité. D'où découle cette homologie : être, c'est sentir, c'est percevoir, c'est devenir. La lecture esthétique que nous faisons de la cosmologie whiteheadienne permet de montrer que l'activité symbolique réside essentiellement dans la fusion du pôle mental avec le pôle physique. L'ordre symbolique n'appartient pas en propre au monde du religieux. Bien entendu, il ne participe de façon éminente de la *religion* que parce qu'il est du ressort de l'ordre des choses.

Dans la deuxième partie, nous montrons comment Whitehead conteste la théorie de la perception sensible au motif qu'elle met entre parenthèses l'activité du corps. Pour lui, non seulement nous pouvons percevoir la causalité, mais la causalité est un mode pur. Notre perception normale est la combinaison de deux modes purs (causalité efficiente et immédiateté dans l'ordre de présentation). Nous réinterpréterons la théorie de la référence symbolique dans la continuité de la théorie de la concrescence. De même que dans la théorie de la concrescence, le pôle physique de l'expérience est premier, de même dans la perception sous le mode synthétique du rapport la causalité efficiente est première. Tout au long du « trajet historique », le rapport symbolique est indissociable de l'héritage des sentirs qui l'alimente. En analysant le symbolisme comme structure fonctionnelle, Whitehead en trouve l'application dans la perception, le langage et l'apparition de toutes les activités du monde de l'esprit. En d'autres mots, la théorie du symbole offre à l'auteur de *PR* la clé de voûte d'une réinterprétation des principaux philosophèmes de l'histoire de la pensée moderne.

La troisième partie vise à la vérification de l'opérationnalité de cette structure symbolique à travers « l'arrachement sémantique » qu'exige l'*aventure des idées* dans le contexte du dialogue interculturel en partant de la réinterprétation de la subjectivité et de la sociologie, et du rapport entre

les deux. Platon y sera convoqué notamment pour sa théorie des Idées. Grâce à la relecture whiteheadienne des idées platoniciennes, la transcendance d'une référence sémantique intervenant comme un appel venant d'ailleurs et partagée entre les protagonistes permet de situer la persuasion au cœur de la transformation subjective et de la révolution culturelle.[42] Aussi peut-on comprendre que pour Whitehead, la création du monde est le passage de la force à la persuasion.

Intérêt et actualité du sujet

La plupart des études sur Whitehead tournent autour de *PR.* Cela donne parfois l'impression que pour avoir été l'expression maximale de sa pensée, cet *opus magnum* a éclipsé les préoccupations antérieures qui l'auront conduit à cette réalisation. Très peu d'écrits portent sur le symbolisme ; et encore moins mettent l'accent sur la continuité de la préoccupation symbolique comme l'un des aspects de la pensée de Whitehead à la base de sa transformation de la métaphysique. L'aspect central – pas le seul – de la signification est, à notre humble avis, ce qui le détermine à penser que la philosophie a affaire avec l'art de vivre.

Au fond, ce qui nous intéresse dans cette étude, ce sont les implications sociales et politiques de la métaphysique de Whitehead pour qui, d'ailleurs, la problématique générale de la métaphysique ne se situe pas en dehors de l'intérêt pratique. L'orientation des activités humaines et des relations humaines à chaque époque en dépend. La recherche métaphysique vers laquelle se tourne Whitehead peut se définir comme une généralisation de l'acte d'expérience, une théorie du devenir axée sur la signification. Elle théorise les conditions de possibilité du changement à partir de la perception comme vision et saisie de la possibilité la plus pertinente. En effet, pour Whitehead, la réalité n'est plus ce reliquat en dehors de tout changement, mais plutôt un procès par lequel la nature passe de la potentialité à l'actualité. Ainsi l'apparition du nouveau dans le monde dépend d'une certaine force, appelée *poussée émotive* ou *appétition.* Elle est présente dans la nature des choses et oriente la nature vers l'harmonie ou la beauté ultime. C'est une métaphysique qui, sans s'embarrasser de l'axiologie, met au centre de l'anthropologie et de la sociologie la perfectibilité de l'homme.

Plus concrètement, interprétée à partir de la théorie du symbole développée dans *S* et en lien avec la sociologie d'*AI,* cette métaphysique nous permet de penser la possibilité de la communication entre les individus et/ou les sociétés humaines ainsi que la base médiatrice la rendant possible. Cette base médiatrice est, pensons-nous, le symbolisme. Car, à partir de lui, la philosophie de l'organisme offre un modèle de compréhension de la socialité qui n'exclut pas le différent (l'altérité), mais s'en nourrit au point d'en constituer l'essence. La sociologie spéculative dont il tire les conséquences dans *AI* permet d'engager le débat sur l'ouverture interculturelle dans une perspective qui ne fausse pas les termes de l'échange.

[42]Cf. J. BORELLA, *o.c.,* p. 172 – 175.

Mais d'abord pourquoi l'interculturalité est-elle un problème ? D'abord parce que la sensibilité à l'altérité de l'autre ne va pas de soi. Indépendamment de la culture « étrangère », même au sein d'une même culture, les évolutions ou les écarts culturels, par exemple entre personnes des générations différentes, créent des ruptures qui ne rendent pas aisée la capacité de décentrement. En effet, cette capacité est indispensable pour reconnaître, respecter et traiter de manière valorisante l'altérité. De plus, si « les objets culturels » (tenues vestimentaires, l'architecture, etc.) peuvent facilement être perceptibles, la « part invisible » de la culture (valeurs, échelle d'appréciation, etc.), elle, telle la base d'un iceberg, reste cachée. Et pourtant elle organise tout : sens de la justice, la perception de soi, du temps, la relation à autrui, etc. Enfin, il faut dire de quoi on parle lorsqu'on évoque le concept de l'*interculturel.* Un *interculturel soft* ou *hard* ?[43] Dans un monde globalisé, le problème *interculturel* se pose face au défi du multiculturalisme qui confronte les humains à des « nouveaux scénarios socioculturels » notamment dans l'éducation, l'expression religieuse, l'orientation philosophique, la tenue vestimentaire, etc. Le premier défi est sans doute celui du vivre ensemble. C'est pourquoi selon M. Abdallah-Preitcelle, l'interculturel est avant tout une « construction susceptible de favoriser la compréhension de problèmes sociaux et éducatifs, en liaison avec la diversité culturelle ».[44] Un tel interculturel *soft* ou *post* est un *interculturel volontaire ;* il est celui qui préoccupe managers, travailleurs sociaux, enseignants, pédagogues. L'interculturel ainsi décrit vise une action qui prenne en compte le désir de reconnaissance comme besoin humain fondamental alors que le multiculturalisme en reste au pôle de la description. La prise de conscience qui s'en dégage permet d'éviter « l'éclatement de l'unité collective ». La démarche interculturelle permet d'envisager la réciprocité, les échanges et l'élimination des barrières. Partie du désir d'intégration des minorités, l'éducation interculturelle se veut une recherche qui vise aussi l'éducation des groupes majoritaires afin de favoriser une socialisation pluriethnique.[45] C'est « un interculturel d'ajustement », préoccupé par le souci de paix sociale, qui délaisse les problèmes les plus graves, à savoir l'élimination de l'histoire des gens. Cette tendance aborde le « culturel » comme un secteur à part, hors de la vie des gens, comme le sont le cinéma, la littérature, la télévision, les Beaux-arts, la mode, la publicité.

Pourtant l'interculturel nécessite également de prendre en compte l'ensemble de l'expérience humaine comme aussi un lieu de violence entre individus, entre groupes et/ou société. Ainsi il est loisible de reconnaître que quand elle est élevée au rang de valeur, elle ne peut se dédouaner à trop bon compte des dérives de l'actualité inhumaine. Comme la *Realpolitik,* l'interculturel ne peut se dédouaner de cet « interculturel de violence » : les rapports pacifiques peuvent devenir violents, le calcul d'intérêt peut muter les différences en incompatibilités irréductibles. En effet, l'approche

---

[43]J. DEMORGON, *L'interprétation de la culture et de l'interculturel. À la recherche des fils rouges,* dans M. DEBONO et C. GOÏ (éds.), *Regards interdisciplinaires sur l'épistémologie du divers,* E.M.E. & InterCommunications, 2012, p. 71 – 83.

[44]ABDALLAH-PRITCEILLE, M., *Quelle école pour quelle intégration ?,* Paris, Hachette, 1992.

[45]M. DE CARLO, *L'interculturel, Éditions* : Marie-Christine Couet-Lannes, 1998, p. 40 – 41.

interculturelle, surtout exigée par la nécessité d'affronter ensemble une panoplie des problèmes qui se posent à l'échelle globale, ne peut pas nous faire oublier son côté *hard*. Aux yeux d'Edouard Delruelle, par exemple, « la configuration matérielle du monde globalisé » passe pour une « mondialisation immonde », une « immondialisation ».[46] C'est une mondialisation qui se développe à travers des crises (immigration, menaces sécuritaires, réchauffement de la planète, guerres, etc.) en cascade secouant la planète. Ainsi « le drame n'est même plus, selon lui, que "nous allons dans le mur", mais que "nous y sommes, et que la question, c'est de savoir comment nous allons nous en sortir" ».[47] Comme solution face à cette immondialisation entraînant *l'acosmisme,* Edouard Delruelle préconise entre l'universel métis et l'universel européen, entre le communautarisme et l'univers symbolique uniformisé, un « universel transversal et dynamique », « universel *cosmopolite »* – face à des problèmes globaux et *métropolites* – qui est à même de transformer, par exemple, les villes en des espaces de rencontre, et non d'exclusion. À la base de sa vision des choses, il y a l'idée selon laquelle « l'universel ne tient ni dans un arrachement illusoire aux communautés d'existence ni dans leur joyeux métissage (tout aussi illusoire), mais dans le mouvement permanent de reconfiguration et d'élargissement matériels de notre espace commun ».[48]

Cet élargissement engage aussi, pensons-nous, une dimension subjective de solution. Au regard des mutations qui ont conduit l'idéologie individualiste (du sujet du royaume au citoyen démocratique ou républicain, du citoyen au consommateur, jusqu'à la mondialisation qui fait vaciller la référence identitaire nationale dans le passage de la nationalité à la mondialisation). Le problème interculturel n'est pas seulement un problème global, mais il est surtout un problème de la subjectivité. La crise de confiance dans les institutions ne laisse pas indemne la subjectivité. La reconstruction de la subjectivité à partir du procès de la signifiance offre la possibilité d'une compréhension renouvelée du processus de socialisation.

Selon le versant sociologique de son ontologie tel qu'il apparaît dans *AI,* Whitehead interprète l'histoire des sociétés comme un procès marqué par un antagonisme entre les « forces inconscientes », ce qu'il appelle aussi les contraintes du milieu, et les idéaux consciemment entretenus. Il pense que la société a été boostée vers des progrès significatifs chaque fois que les idéaux ont été surenchéris par une dose suffisante d'émotion. Et une métaphore l'exprime mieux : les idéaux restent enfouis dans les tréfonds des âmes comme des graines attendant le moment favorable pour leur éclosion. Telle est sa philosophie de la nouveauté dans laquelle peut se lire une version optimiste de l'histoire qui part, d'après lui, de Platon. Mais cette nouveauté passe, selon la cosmologie whiteheadienne, par la création subjective.

---

[46]E. DELRUELLE, *Le temps des tribus et des ghettos ?*, dans *Conceptions du dialogue interculturel en Wallonie et à Bruxelle*s, Une publication du Service général de la Jeunesse et de l'Éducation permanente, Fédération Wallonie Bruxelles Culture, Collection « Culture Éducation permanente » n° 16-2012, p. 23.

[47] *Ibid.*

[48]*Ibid.,* p. 24.

On le voit, Platon dont Whitehead se réclame, est aussi le philosophe qui a énoncé pour la première fois que le physique (sensible) vient de l'idée (l'immatériel) ; que l'idée est première. Whitehead lui reproche de n'avoir pas su convenablement, à la suite à ses hésitations, exprimer les deux causalités impliquées dans cette création. Il rejette non seulement le dualisme de Platon en vue d'une conception bipolaire, mais aussi et surtout il en inverse l'ordre de procession : c'est le pôle physique qui devient premier. « Le pôle mental, écrit-il, prend naissance comme contrepartie conceptuelle d'opérations du pôle physique. Les deux pôles sont inséparablement à liés l'origine. Le pôle mental commence par l'enregistrement conceptuel du pôle physique ».[49] Concrètement au sein de chaque entité actuelle (sujet d'expérience), copie en miniature du procès de l'ensemble du cosmos, se réalise une fusion de deux mondes : le monde temporel et le monde de l'évaluation autonome. Car, « toute entité actuelle est ''dans le temps'' par son pôle physique et ''hors du temps'' par son pôle mental ».[50] De là, on peut dire que chez Whitehead le symbolisme est constitutif de la trame de la réalité. La subjectivité whiteheadienne est indissociable du processus symbolique. Si rien n'y échappe, depuis nos manières de nous situer dans le cosmos jusqu'aux principes de l'agir et de l'être, profondément enracinés dans la psyché, en passant par nos modes de connaissance ainsi que les principes qui les sous-tendent, il s'ensuit que les divergences entre les cultures, les sociétés et les langues jusqu'aux différences subjectives, caractéristique de la diversité dans la manière d'habiter le monde, résulteraient de l'activité symbolique. Le processus symbolique reste le même dans son fonctionnement (le passage du symbole à sa signification), mais des significations peuvent diverger en fonction des degrés de pénétration (*insight)* dans le flux du réel. La cosmologie whiteheadienne prend dès le départ acte de la différence et envisage à partir de la diversité la possibilité de la solidarité. Elle ne part donc pas de la possibilité d'invariant stationnaire, mais d'un processus protéiforme, omniprésent dans le cosmos, affectant la réalité, le fonctionnement mental, décelable dans toutes les cultures. Ce processus protéiforme est un *pouvoir universel d'interprétance* à partir duquel nous envisageons la possibilité du dialogue interculturel en vue de la paix qui est, aux yeux de Whitehead, une harmonie des harmonies et un « état d'esprit ».[51] Une paix qui exige audace, esprit d'aventure, effort vers la vérité et une quête de la beauté.

Cependant en dépit de l'apport du mental, le processus symbolique reste essentiellement émotionnel. Dès lors comment fonder un dialogue sur l'émotion tant nul n'ignore son caractère

---

[49]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 395.

[50]*Ibid.*

[51]T. TODOROV, *Théories du symbole,* Paris, Editions du Seuil, p. 262. La théorie de la double articulation d'Emile Benveniste (*Sémiotique de la langue,* 1961) attribue à la langue une supériorité que n'ont pas les autres systèmes (sculpture, dessin, peinture, musique, théâtre, etc.). A ses yeux, le langage (« langues naturelles » et non comme « systèmes des signes », au sens général) est le système dont la capacité de signifier (la signifiance) s'articule sur deux étages : sémiotique et sémantique. Borella conteste aussi bien *le principe d'universelle interprétance* – tous les autres systèmes en sont capables – que *la non-redondance* des systèmes sémiotiques. « S'il y a bien quelque chose d'universel dans le langage, pense-t-il, ce n'est peut-être pas sa capacité herméneutique. (…) Ce qui est universel dans le langage, ce n'est pas sa capacité herméneutique, mais sa nature ''médiatique '' ou ''désignative'' » (J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, 2015, p. 137 – 144). Et ce pouvoir est celui du symbole.

ambigu et implosif ? De nos jours, le processus d'émotionalisation par lequel se construisent les revendications identitaires semble mieux connu. Par exemple, les cycles de la haine qui passent par la déshumanisation de ceux qu'on hait en les assimilant à des bêtes, à de la vermine, bref à des sous-hommes. Puis, on en déduit leur dangerosité et le droit de s'en protéger. Puisque l'ennemi ainsi désigné n'est pas un homme, toute interaction éthique tombe. Le passage à l'acte (violences verbales, exclusions, stigmatisations, assassinats programmés jusqu'à l'extermination) est ainsi l'opportunité d'exercer une prétendue légitime défense. Au nom de la dangerosité de l'ennemi désigné, mais pas toujours évidente, puisque le poids émotionnel des mots et des symboles employés peut anesthésier le sens critique, tant d'actes odieux ont été perpétrés et continuent de l'être.

Contre le change d'un pouvoir sans limite du symbolisme, la théorie whiteheadienne offre l'espace d'une remise en question des systèmes symboliques. Face aux dérives émotives que peut occasionner un abus du symbolisme, Whitehead propose de maintenir une réciprocité entre raison et émotion ; il en appelle au sens critique. Ce qui reviendrait à laisser la raison contrôler les symboles et vice versa. Nous sommes donc devant deux problèmes : la centralité du symbolisme dans l'expérience humaine est-elle si sûre ? Et si c'est le cas, comment l'esprit qui est le produit du symbolisme peut-il vraiment être évalué par ce qui le produit ? Cela suppose qu'il faut engager une réflexion de fond qui sache évaluer ce processus symbolique.

En outre, de nos jours, l'existence des invariants ne va pas de soi, tout autant que celle des équivalents servant de pont pour passer d'une culture à une autre. D'aucuns soupçonnent cette tendance de cacher des intentions hégémoniques prétendant orienter le monde à partir des valeurs qui ne sont rien d'autres que les avatars d'un passé révolu ; des valeurs louables, certes, mais nées des contextes particuliers qui ne reflètent pas forcément les préoccupations des autres contrées du monde. Sérieusement, ils doutent de l'existence des valeurs transversales valables pour tous les hommes de tous les temps, mais plus précisément de leur caractère prescriptif *a priori*. F. Jullien est bien l'un des détracteurs de cette notion «se saisissant de la totalité concernée comme d'un devoir être qui ne peut souffrir d'aucune exception ».[52] Pour lui, la préoccupation pour un universel d'aplomb n'a pas toujours été la préoccupation de toutes les cultures. Mais ce n'est pas pour se tourner vers le relativisme. L'histoire de la pensée est le meilleur témoin des dangers de vouloir balayer toute possibilité d'universel d'un revers de main. Le rejet de *l'universel* des Lumières au motif qu'il a légitimé la colonisation pour se tourner vers l'exaltation exclusive de la terre natale n'a pas non plus conduit l'humanité aux plaines de délices. L'ethnocentrisme, cette tendance invétérée dans chaque groupe humain à se sentir au centre du monde, a produit aussi ses horreurs. Aussi faut-il que soit maintenue cette quête de l'universel, au sens où l'entend Jullien, non d'un commun concordiste de facilité, mais d'un *universel négatif* qui fixe les limites de l'inacceptable en même temps qu'il signifie

[52]F. JULLIEN, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* Fayard, 2008, p. 41.

un sens commun de l'humain. A l'inverse, la reconnaissance de *l'écart,* entendu comme distance historique à travers les divergences que les cultures peuvent avoir, permet, selon lui, à chaque culture de développer son potentiel, en lieu et place d'une uniformisation stérile. Cette position de Jullien ne s'oppose pas à ce que la conscience d'un universel négatif soit à la base de la démarche transculturelle susceptible de rallier les divergences à une seule cause. Pourtant elle semble nous ramener au point de départ : comment fixer les limites de l'inacceptable pour tout humain ? Tout le monde a-t-il la même perception du sens de l'humain ?

Rappelons que le 20e siècle ainsi que le 21e siècle, dans lequel nous sommes, ont produit des textes et des déclarations qui, à eux seuls, devraient complètement changer le monde. Pourtant force est de constater que toutes ces prescriptions s'avèrent impuissantes à porter tous leurs fruits alors que sévissent sans trêve des cas d'intolérance, allant jusqu'à l'extermination programmée de celui qui n'est pas *comme nous*, d'emblée considéré comme ennemi. Ces faits se reproduisent malheureusement d'une manière ou d'autre dans toutes les contrées du globe, certes, avec des degrés variables de violence selon les lieux, au point de passer pour normal et sous silence, selon les groupes impliqués dans l'agression ou victimes de ces exactions. Qu'on se rappelle la leçon des *Animaux malades de la peste :*« selon que vous serez puissant ou misérable, observe Jean La Fontaine, les jugements de cour vous rendront blancs ou noirs ». N'est-il pas temps de connaître avec J. Poulain que face à l'injustice sur laquelle se ferment les yeux, et que parfois même, secrètent des fausses promesses, la simple dénonciation ne suffit pas, ni non plus les flots d'indignation ? Ne vaut-il pas mieux désamorcer les bombes de la haine avant qu'elles n'éclatent en envisageant le processus inverse au mécanisme qui institutionnalise la haine de l'autre ? L'interculturel ne résout pas les problèmes dénoncés tant qu'il n'y a pas, selon lui, « d'exercice d'un jugement objectif d'équité et (donc) un exercice de jugement partagé par tous les tous les partenaires sociaux impliqués ».[53] En effet, selon J. Poulain, faute de ne pas intégrer cet aspect transculturel, le dialogue interculturel ne pourra que difficilement se mettre en place. En témoigne le parasitage des sources de la communication par les intérêts des marchés, lesquels tendent à réduire le progrès de l'humanité seulement dans le seul sens de leur développement.

La réflexion sur le symbolisme de Whitehead offre une approche du dialogue entre cultures dans la symétrie subjectivité/socialité. En effet, sur le plan personnel, le symbolisme révèle la dimension de l'enracinement de chaque sujet humain. On ne peut diluer les différences ni ignorer ce que la vie a de plus profond, à savoir l'aspiration à la jouissance de l'auto-réalisation maximale, à la justice, au respect, à la reconnaissance, au partage équitable, comme une dimension fondamentalement humaine. Dans les rapports des hommes les uns aux autres, on ne peut fermer les yeux sur les jeux des intérêts guidés par l'axiologie. D'autre part, même si la solidarité *de* et *dans* la

[53] J. POULAIN, *L'enjeu d'une anthropologie du dialogue pour une esthétique transcendantale,* in B. CANY et J. POULAIN (Ed.), *Recherches d'esthétique transculturelle,* t. 2 : *Notes anthropologiques,* L'Harmattan, 2016, p. 74.

diversité lui semble un principe inscrit dans l'ordre des choses, que la socialité est une fonction de la subjectivité, la sympathie ne va pas de soi. Évidemment quand Whitehead insiste sur la force de nouveaux possibles, il ne néglige pas les autres facteurs intervenants dans les changements sociaux. L'image des vagues successives s'abattant sur les récifs jusqu'à les ébranler pour signifier comment les changements interviennent montre bien que le chemin est souvent parsemé d'embûches. La capacité à reconnaître qu'il existe d'autres possibilités ne prépare pas automatiquement les esprits à s'ouvrir à ces possibilités d'être. De la sorte, le processus symbolique n'a pas la prétention d'être un invariant prescriptif, ni un universel mou, mais d'être un cadre d'échange à travers lequel la réflexion reste attentive à la quête de la beauté (harmonie) et de la vérité, dans un esprit d'aventure, comme peut l'inspirer l'art.

Nous sommes conduits vers une réflexion sur la base médiatrice de la communication, à savoir « l'être-ensemble » vécu d'abord comme expérience subjective et qui peut rendre possible la communauté du monde. En effet, selon lui, « un ''être-ensemble'' ne dérivant pas de l'être-ensemble vécu, conduit à dissocier les composantes de l'expérience vécue subjective et la communauté du monde extérieur (…) et il n'existe aucun pont entre l'être-ensemble dans l'expérience vécue et tout être-ensemble ».[54] En tout cas, dans *l'expérience* telle que la conceptualise Whitehead, l'être-ensemble se bâtit sans exclusion de la discorde, de l'aventure, de la pluralité disjonctive. Ces dernières en constituent la condition *sine qua non*. Mais l'expérience en tire parti dès lors qu'elle convertit les divergences en contrastes porteurs d'harmonie. Tel est finalement le sens de la démarche que nous voulons mener en analysant le rôle de la fonction symbolique dans le procès de solidarité humaine face aux défis du dialogue interculturel dans la philosophie d'Alfred N. Whitehead.

[54]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 313.

PREMIÈRE PARTIE
COSMOLOGIE ESTHÉTIQUE

Quand Whitehead achève de préfacer en janvier 1929 son *opus magnum*, *Procès et réalité* (*PR*), il a à son actif tout un parcours philosophique, sous-tendu par le désir de procurer une base philosophique au progrès de la physique mathématique ; préoccupation qui apparaît à travers *PNK* et *CN*, mais par rapport à ces derniers ouvrages, le précité est un virage majeur. D'autant plus qu'en voulant préciser l'objet de son étude, dans la préface à *PNK,* Whitehead donne un exposé qui en dit long sur la différence de perspectives épistémologiques qu'il a à l'esprit. Un virage qui augure de deux étapes que nous voulons ici relever. Il distingue une philosophie qui porte sur la nature d'une autre qui s'intéresse au rapport entre le sujet et la nature :

> « Nous ne nous y intéressons qu'à la Nature, c'est-à-dire à l'objet de la connaissance perceptuelle, et non à la synthèse du connaissant et du connu. C'est exactement dans cette distinction que je situe la démarcation entre la philosophie naturelle et la métaphysique. Par conséquent, le fait de recourir à l'idée qu'il y a un esprit qui connaît la Nature ne dissipera pas notre perplexité à l'égard de cette dernière. Notre thème est la cohérence du connu, et la difficulté que nous tenons à résoudre concerne *ce qui* est connu ».[55]

La même préoccupation de « la cohérence du connu » apparaît dans *CN* comme une réflexion sur les sciences qui ont pour objet la nature. En effet, souligne Whitehead, « en postulant un objet commun à ce groupe de sciences, on présuppose par là même une philosophie unificatrice de la science naturelle ».[56] Au fond, pourrait-on dire, ce que Whitehead rejette, c'est le dualisme. Dans le contexte d'une réflexion épistémologique, il ambitionne de le surmonter par la mise sur pied d'une théorie relationnelle dans laquelle la recherche de la cause de la chose connue ne fait pas ombrage au caractère de la chose connue, les événements dans le temps et l'espace une échappatoire à la connaissance du temps et de l'espace. Bref, à l'exigence de l'élaboration du concept des relations fondamentales au sein de la nature.

Mais tout bien considéré, peut-on réellement dénier à cette préoccupation whiteheadienne d'être une démarche métaphysique ? Ne serait-elle pas la solution à un problème métaphysique dans sa veine ? Whitehead en est bien conscient. Il reconnaît que c'est presque inévitable de verser dans la métaphysique. Aussi, à ses yeux, cette enquête s'offre-t-elle comme prolégomènes à la cosmologie comme le note, à juste titre, Jean Douchement, dans la préface à la traduction française de *CN* : « Si la Philosophie Naturelle fournit la propédeutique de la cosmologie, c'est pour autant qu'elle commence par rompre déjà elle-même avec le présupposé selon lequel l'expérience devrait être décrite à partir du point de vue de la conscience ».[57]

---

[55]A. N. WHITEHEAD, *PKN,* traduit et préfacé par Henri Vaillant, Les éditions Chromatiques, 2007, p. 3.
[56]A. N. WHITEHEAD, *CN,* Traduction et présentation de Jean Douchement, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 32.
[57]J. DOUCHEMENT, *Préface* à *CN,* p. 9 – 10.

Ceci n'est pas anodin à une époque où, parmi les courants philosophiques anglo-saxons[58] ayant le vent en poupe, « Réfutation de l'idéalisme » de G. E. Moore sonne le glas de l'idéalisme et affiche la volonté de réintégrer la connaissance par les variétés de l'existence. Sans doute, on doit à Moore le mérite d'être le promoteur de cette tendance, conscient qu'il est, de démontrer l'homologie de l'argument idéaliste qui assimile l'expérience des objets et de leur existence. S'il est vrai que certains caractères des objets dépendent de l'expérience que nous en faisons, il y a lieu de se demander : pourquoi les choses matérielles n'existeraient-elles pas tant qu'existent les sensations que nous en avons ? Aux yeux de Moore, les choses existent aussi réellement que les perceptions que nous en avons. C'est au fond une orientation méthodologique qui insiste sur le fait que l'on ne doit pas assimiler l'être au connaître. En effet, le sujet est le point de rencontre d'une série des représentations. Il est par conséquent un centre fluctuant, déterminé par ces séries plus qu'il ne les détermine. Il s'ensuit le rejet du sujet comme instance spécifique, productrice de l'objectivité de la connaissance. En tout cas, l'objet ne peut être lui-même moi. Car, selon J.F. Herbart, « la forme de notre savoir consiste en une multiplicité de formes qui sont autant des relations qu'établissent les qualités entre elles, dans des séries. La caractéristique de ces relations est de se faire absolument hors de nous indépendamment de nous ».[59]

Le nouveau réalisme qui s'ébauche ici fond la théorie de la connaissance dans celle de la perception puisqu'il se tourne vers une analyse des conditions de la perception sensible, et se montre plus enclin à respecter les exigences du sens commun qu'à s'accommoder aux exigences de la critique scientifique. Toutefois, mis à part le primat accordé par la métaphysique idéaliste aux constructions de l'esprit sur les entités concrètes de l'expérience commune, c'est la conception même des relations internes préconisée par Moore, en tant que pièce maîtresse, qui est, pour Whitehead, inacceptable : g*rosso modo,* c'est la qualité d'un terme qui détermine son caractère relationnel. Toute différence qualitative entraîne une différence de relation. Tant qu'on en reste là, c'est encore acceptable. Mais quand implicitement on laisse entendre que toute différence qualitative entraîne toujours une différence numérique, cette seule thèse suffit à causer une levée de boucliers, au nom d'une carence de la logique prédicative en matière de relations. Les néo-réalistes placés sous la bannière de Moore, ou plus exactement de la tradition initiée par lui, feront dans la suite du thème de l'extériorité des relations, un champ privilégié de leurs recherches. Eux, en ce qui les concerne, rejetteront la priorité du qualitatif sur le relationnel. Toute relation ne se fonde pas uniquement sur la nature qualitative des termes en relation, mais également sur le type de relation mis en jeu. Ainsi l'équation se renverse dans le sens de la priorité de la relation sur le qualitatif. Dans l'étude des relations, le caractère extensif, la dimension analytique éclipse le caractère intensif, la compréhension. La substance et la logique

[58]Cf. Ph. DEVAUX, *o. c.,* le chap. II : Renaissance du réalisme et la pensée de Whitehead, p. 117 – 195.
[59]J. F. HERBART, *Les points principaux de la métaphysique,* Précédé de *Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart,* Introduit, traduit et annoté par C. Magné, J.Vrin, 2005, p. 123.

prédicative se trouvent reléguées dans la pénombre. Dans sa quête de l'objectivité, le néo-réalisme en arrivera à une connivence avec l'atomisme logique, coupant avec toute finalité et toute causalité.

Tout en se proclamant réaliste, Whitehead n'adopte pas purement et simplement tout cet héritage.[60] Sa cosmologie, qui fait suite à sa philosophie naturelle, rejette, par exemple, l'idéalisme, le substantialisme et la logique aristotélicienne, mais adopte la théorie des relations internes ; il accepte une philosophie d'inspiration physico-mathématique, mais n'opte pas pour l'atomisme logique, au nom de son aversion pour une pensée mutilée.[61] Whitehead a une conception différente de la philosophie : elle doit être capable de concilier les exigences de la sensibilité avec le positivisme strict, le mathématicien avec l'artiste, le sentiment du singulier et de l'universel, ne point sacrifier l'harmonie à la minutie, ni le panlogisme au panesthétisme. Il s'attache à intégrer en même temps l'objectivité sous toutes ses formes, mais sans la moindre concession à l'anti-intellectualisme fréquent à son époque. Sa cosmologie est ainsi, pour Ph. Devaux, une *synopsis* et une des expressions réussies de la pensée néo-réaliste. En effet, Whitehead semble puiser le matériau de sa réflexion aussi bien dans les domaines des beaux-arts et de la physique mathématique, de la logique et de la religion, que dans ceux de l'histoire et de la sociologie, voire plus globalement dans la tradition philosophique. C'est de cet énorme champ d'inspiration passé au creuset d'une intuition personnelle que naît sa cosmologie.

Nous voudrions précisément démontrer en quoi cette cosmologie à prétention rationnelle garde une dimension esthétique et dans quelle mesure Whitehead reste cohérent dans sa démarche. Whitehead le souligne, dans la *Préface* à son essai de cosmologie, lorsqu'il écrit : « Ce doit être aussi l'un des objectifs d'une cosmologie complète de construire un système d'idées qui rapporte les intérêts esthétiques, moraux et religieux à ceux des concepts du monde qui tirent leur origine des sciences de la nature ».[62] Le gain attendu de cette partie, c'est de démontrer qu'en épousant la théorie platonicienne de l'harmonie de la nature, si Whitehead veut réellement se donner les moyens de fonder l'harmonie sociale sur une base cosmologique, il est appelé à retravailler la conception de l'ordre de choses en commençant par le schème cosmologique. Il y a précisément à se demander dans quel sens.

---

[60] A. GARE, *Process Philosophy and the Emergent Theory of Mind : Whitehead, Llyod Morgan and Schelling,* in *Concrescence : The Australian Journal of Process Thought,* vol. 3(2002), p. 7).

[61] A.N. WHITEHEAD, *L'Immortalité* suivie de *Les Mathématiques et le Bien, Notes autobiographiques,* Traduction intégrale et inédite d'Henri Vaillant, Préface de Guillaume Durand, Éditions Cécile Defaut, 2008, p. 84. : « la logique, conçue comme une analyse adéquate de la progression de la pensée, est une illusion. C'est un instrument superbe, mais exige le sens comme arrière-fond ».

[62] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 38.

CHAPITRE PREMIER

DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE À LA MÉTAPHYSIQUE : LA GÉOMÉTRIE DE LA NATURE

Introduction

Il est commun de diviser la carrière philosophique de Whitehead, ce mathématicien venu à l'âge mûr à la philosophie, en deux périodes. La première est celle qui va de 1916 à 1924, au cours de laquelle il élabora sa philosophie de la nature. C'est une période traversée par le désir de fonder les sciences physiques sur une base solide et une méthodologie certaine. Trois œuvres majeures couronnent cette période qui se déroula en Angleterre : *PNK* (1919), *CN* (1920) ainsi que *Le principe de la relativité (PRel)(1922).* Et la seconde période débute en 1924, quand, alors âgé de soixante-trois ans, Whitehead accepte l'offre d'une chaire de philosophie aux États-Unis à l'université de Harvard. Ainsi de 1924 jusqu'à sa mort intervenue en 1947, son activité philosophique est marquée par une pensée nettement métaphysique. *SMM* (1925), *PR (*1929), *AI* (1933) et *MP* (1938) sont les principales œuvres philosophiques produites lors de son séjour américain.

Pourtant si la plupart reconnaissent la justesse de cette division, d'autres, à l'instar de Nathanael Lawrence et de Georges Hélal, admettent plutôt une répartition tripartite. Le premier, N. Lawrence, suggère une caractérisation qui fait place à une troisième période faisant transition entre les périodes de la philosophie des sciences et de la métaphysique. Il la situe entre 1925 et 1927. Il se base sur l'intention que Whitehead annonce, dans la préface de la deuxième édition de *The Principales of Natural Knowledge* d'aborder dans un avenir proche un point de vue métaphysique (*more complete metaphysical study).*[63] Le second, G. Hélal, fixe une autre délimitation qui tient compte d'une évolution des idées constituant la pensée de Whitehead. D'après sa délimitation, il y aurait les trois moments suivants : de 1916 à 1924, Whitehead aurait pratiqué la philosophie de la nature ; de 1925 à 1932, il aurait développé une ontologie, et de 1933 à sa mort en 1947, son intérêt se serait porté sur une perspective phénoménologique de l'expérience humaine. Les deux dernières phases auraient en commun une allure métaphysique. À l'appui de son approche, G. Hélal avance deux raisons. Premièrement, un examen des écrits montre que leur style et leur problématique ont varié en profondeur par trois fois, même si, à ses yeux, les écrits des deux dernières périodes sont plus proches entre eux, dans le sens de la continuité de la problématique abordée, qu'avec ceux de la première période. Deuxièmement, ce virage semble justifiable si l'on se réfère à des contraintes internes qui sont en fait les causes de ces transformations. En effet, pour G. Hélal, « chacune des deux premières périodes lui avait donné l'occasion de formuler une synthèse qui lui permit de réaliser l'écart qui séparait la réalisation de l'idéal et, par conséquent, d'évoluer par deux fois. D'ailleurs, ce même écart

[63]N. LAWRENCE, *Whitehead's Philosophical Development*, University of California Press, Berkeley, 1956, p. xviii..

explique son passage des mathématiques à la philosophie de la nature ».[64] À l'appui de son hypothèse, G. Hélal évoque une évolution perceptible notamment à travers les sens différents accordés aux mots « événement » et « durée » qui apparaissent dans les écrits de la période de la philosophie de la nature.[65] Devrait-on, dans ce cas, admettre que la philosophie de Whitehead est un ensemble fondamentalement hétérogène ? Ou bien faudrait-il privilégier malgré tout l'homogénéité de son contenu ? Hélal penche vers plus de continuité. Il y aurait, selon lui, si l'on pouvait la déceler, une continuité au niveau de l'intuition entre la recherche d'une signification essentiellement empirique (premières périodes) et l'effort d'une interprétation métaphysique (seconde période).[66]

Pour sa part, D. Debaise conteste l'idée d'une continuité de la pensée de Whitehead entre par exemple *CN* et *PR* qu'on retrouve chez J. Wahl, une continuité se basant sur le vocabulaire, entre « événements » et « entités actuelles ». Debaise pense que *Le concept de nature* et *Procès et réalité* abordent des problèmes différents.

« Dans *CN*, fait-il observer, Whitehead construit une théorie des événements à partir d'une exploration de l'expérience perceptive. Dans *PR* le problème est tout autre : inventer un concept d'existence qui ne se réduise pas à la perception. J. Wahl est amené à confondre, comme plusieurs commentateurs à sa suite, la notion d'*événement* à celle d'*entité actuelle,* confusion certainement aussi produite par son intérêt phénoménologique ».[67]

Nous pensons que si la différence des problèmes abordés au sens d'une question à laquelle semble répondre chacune des deux œuvres évoquées ci-dessus semble évidente, on se méprendrait à vouloir exclure toute espèce de continuité entre les deux. Il n'y a point de doute qu'*entité actuelle* n'est pas une simple transposition dans un contexte nouveau de la notion d'*événement.* De ce point de vue, la critique de Debaise garde toute sa pertinence.

Mais les choses changent dès que l'on part de l'idée que chez Whitehead aucune formulation des idées n'est définitive.[68] Cela apparaît avec autant d'évidence que cette période dite de la philosophie des sciences — pour ne s'en tenir qu'à elle — se caractérise par une inconstance de sens des concepts. Preuve d'une pensée qui se cherche encore, mais résolue à se frayer un chemin à travers les méandres de la réalité. C'est notamment au regard des progrès réalisés dans la manière de cerner les faiblesses du matérialisme mécaniste, à un moment où il s'intéresse à la nature indépendamment de l'acte de la pensée qui la perçoit, que méthodologiquement parlant, l'entreprise métaphysique s'impose à Whitehead.

---

[64]G. HELAL, *La philosophie comme panphysique. La philosophie des sciences de A.N. Whitehead,* Les éditions Bellarmin, Montréal, 1979, p. 19 -20.
[65]A. GARE, *The Roots of Postmodernism,* in *Process and Difference,* Ed. Anne Daniell and Catherine Keller, N.Y.: S.U.N.Y. Press, 2002, p. 31 – 53.
[66]G. HELAL, *o. c.,* p. 20.
[67]D. DEBAISE, *La fonction du concept de perspective,* dans *Procès et réalité*, dans B. TIMMERMANS (cor. sc.), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze,* Vrin, 2006, p. 66, note 1.
[68]J. STOLZ, *Les Rythmes Éducatifs : Modèles d'enseignement et d'historiographie,* dans J.-M. BREUVART, *Les rythmes éducatifs dans la philosophie de Whitehead,* Ontos Verlag, 2005, p. 171 : « La thèse de la continuité thématique donne, la formule d'un déroulement génétique des problèmes où, dans les idées premières, on trouve en quelque sorte le germe des idées les plus tardives ».

C'est pourquoi dans ce chapitre nous allons analyser les idées fortes déjà contenues dans la période de la philosophie des sciences qui ont exigé un nouveau commencement à travers son entreprise métaphysique. Parmi ces idées, il y a le relationnisme destiné à fonder sa géométrie de la nature ; il servira de pierre de fronde pour ses attaques contre le matérialisme mécaniste et la cosmologie qui en découlent. À travers ce qu'il appelle la « géométrie de la nature », Whitehead se donne pour mission de clarifier les données premières de la nature, les types de relation qui les unissent ainsi que les concepts généraux qui doivent servir de base aux sciences de la nature.

1. Le concept de Nature

Disons d'entrée de jeu que *CN* est le titre d'un des trois livres de Whitehead consacrés à la philosophie de la nature. Nous n'allons pas analyser l'entièreté de ce livre. Le contenu du livre *CN* fait plus que définir le concept « nature ». Nous voudrions tout d'abord nous arrêter sur le sens que revêt le terme de « nature ». De manière quasi unanime, en effet, les trois livres, à savoir *PKN*, *CN* et *PRel* parlent de la nature comme d'une entité spatio-temporelle, un objet de la perception sensible. Mais c'est dans *CN* que Whitehead donne de la nature une définition à la fois méthodologique et phénoméniste.

« La nature est ce que nous observons dans la perception par les sens. Dans cette perception sensible, nous avons conscience de quelque chose qui n'est pas la pensée et qui est autonome par rapport à la pensée. Cette propriété d'être autonome par rapport à la pensée est à la base de la science naturelle. Elle signifie que la nature peut être pensée comme un système clos dont les relations mutuelles n'exigent pas l'expression du fait qu'elles sont objets de pensée ».[69]

Cet énoncé est avant tout méthodologique. Il opère une délimitation de l'objet des sciences naturelles d'un point de vue qui met clairement en garde contre l'ombre du subjectivisme. Selon P. Cassou-Noguès, il s'agit surtout de la nuance suivante :

« Sans doute, Whitehead n'affirme pas l'indépendance ontique de la nature par rapport à l'esprit. Par exemple, il n'est pas dit que la nature puisse exister sans un esprit qui la perçoive. L'indépendance, l'autonomie ou la "clôture" de la nature par rapport à l'esprit signifie la possibilité d'une pensée de la nature fermée sur elle-même, qui ne fasse pas intervenir l'esprit ».[70]

Une nature « close à l'esprit », « autonome par rapport à la pensée » (*closed to mind*) n'est le moins du monde une production de la pensée ou, à la limite, une nature imaginée. Il est bien question d'une nature expérimentée dans l'expérience quotidienne d'un étant concret. À cet égard, on peut dire, avec Cassou-Noguès, que la nature *commence avec le perçu,* sans s'y réduire. Une précaution méthodologique qui ne nie implicitement pas que l'esprit ne soit pas hors de la nature (son extériorité),

[69]A.N. WHITEHEAD, *CN,* Traduction et présentation de Jean Douchement, Librairies philosophiques J. Vrin, 1998, p. 32.
[70]P. CASSOU-NOGUES, *A l'intérieur de l'événement. La notion d'organisme dans la philosophie de Whitehead,* dans *Etudes philosophiques* n° 63, 2 (2002), p. 441 – 456 (p. 443).

mais il précise que la nature dont il s'agit n'a rien à avoir avec la nature comme « objet de la connaissance », la nature telle que construite par l'acte de la pensée au sens où l'entendement organise les données chaotiques ; mais plutôt d'affirmer la « clôture »[71] de la nature, son « indépendance épistémique », comme condition nécessaire de l'existence de la science naturelle, comme aussi un *terminus* de la conscience sensible. À n'en point douter, Whitehead opère une distinction entre la « nature pensée », image mentale que forment nos catégorisations, et la nature telle qu'elle existe, indépendamment de notre acte de la pensée, et que nous pouvons percevoir. Cela précisément n'est pas indifférent au phénoméniste.

Le phénoménisme comme théorie de la perception part de la conviction qu'il n'y a d'autres réalités que les phénomènes, et tout ce qui existe, existe comme phénomène. Les objets extérieurs à notre esprit se réduisent à leurs apparences sensibles. Le *sense datum* devient, comme le dira Ruyer « l'étoffe de toute existence, physique ou mentale ». C'est pourquoi il n'y a pas de différence entre le monde et l'expérience que nous en avons. Whitehead partage le point de vue phénoméniste d'une nature sensible, celle que nous sentons par le contact avec le vent, le cri des oiseaux, la dureté d'une pierre qui écorche notre genou lors d'une chute. Cette nature-là, ce n'est ni la philosophie ni la science qui l'inventent. C'est une nature qui poursuit son procès obstinément indifférent à l'esprit. Mais il se démarque du phénoménisme dans le sens où la nature est, pour lui, antérieure, et par conséquent indépendante à l'acte de la penser. Comme d'ailleurs les planètes et tant d'autres éléments de la nature ont eu à exister, existent et existeront indépendamment de notre acte de les percevoir.

Pour l'opinion commune, la nature ne pose aucun problème. Il suffit d'ouvrir l'œil, d'avoir un nez et/ou une oreille, quand ils ne sont pas atteints d'une maladie qui les invalide, pour découvrir que le monde a bel et bien des couleurs, des sons, des arômes et des parfums, et que le temps peut être bon ou mauvais. Tout cela n'est ni le fruit d'une fiction ni d'une représentation. Pour Whitehead, notre capacité de percevoir étant garantie, la nature est un *terminus* d'un procès de perception au-delà de la conscience sensible. Est donc sans intérêt ici une analyse de l'acte de pensée, et moins encore celle de la perception sensible. Il ne s'agit pas non plus de scruter le contenu de la conscience sensible. Whitehead ajoute même que cette nature en tant qu'objet de la perception « ne contient pas d'autres consciences sensibles différentes de la conscience sensible qui entre comme ingrédient dans cette perception sensible ».[72] Il est en effet possible « de penser la nature sans séparer cette pensée de la pensée du fait que la nature est objet de pensée ».[73] Une telle pensée ne dissocie pas l'objet de la pensée de la relation sujet-objet caractérisant la réflexion métaphysique. Whitehead voudrait extraire l'expression scientifique du dédale de la nature hétérogène dans laquelle une métaphysique douteuse l'a enfermée.

---

[71]A.N. WHITEHEAD, *CN,* p. 33-34.
[72]*Ibid.,* p. 33.
[73]*Ibid.,* p. 32.

Par ailleurs, on pourrait objecter que cette option elle-même cache mal une orientation métaphysique tendant à consacrer la séparation de la nature et de l'esprit, une sorte de dualisme. Au contraire, comme nous le verrons, c'est contre une séparation cristallisée en dualismes de toutes sortes isolant radicalement nature et esprit, matière et esprit, nature et pensée que Whitehead veut apporter un remède. Parce qu'à son avis, l'incapacité des sciences de la nature à déployer tout leur potentiel tient à cette tare. Au lieu d'expliquer la nature telle qu'elle est en tant qu'activité (passage) et complexe d'entités en relations mutuelles, on se réfugie dans la métaphysique, c'est-à-dire dans une référence à la conscience. Cette erreur de procédure est à la base de la confusion entre deux domaines de connaissance nettement distincts que sont la philosophie des sciences de la nature et la métaphysique de la réalité. Elle est donc indue et illégitime. La raison ? Whitehead la précise à travers ce long passage qui condense au fond ce qu'il entend accomplir dans cette entreprise de la philosophie de la nature :

> « Par interprétation métaphysique, j'entends toute discussion sur le comment (au-delà de la nature) et le pourquoi (au-delà de la nature) de la pensée et de la conscience sensible. Dans la philosophie de la science, nous cherchons les notions générales qui s'appliquent à la nature, c'est-à-dire à ce dont nous avons conscience dans la perception. C'est là la philosophie de la chose perçue, à ne pas confondre avec la métaphysique de la réalité, dont le regard embrasse à la fois le sujet percevant et le perçu. Nul embarras touchant l'objet de la connaissance ne peut être dissipé en disant qu'il y a un esprit qui le connaît (…) J'insiste sur ce point parce que les discussions sur la philosophie de la science sont d'ordinaire extrêmement métaphysiques — selon moi au grand détriment du sujet. (…) C'est exactement ce que font les philosophes de la science quand ils sont conduits dans une impasse et convaincus d'incohérence. Aussitôt ils font entrer de force l'esprit et parlent d'entités qui sont selon le cas dans l'esprit ou hors de l'esprit. Pour la philosophie naturelle, toute chose perçue est dans la nature ».[74]

On voit bien d'ailleurs, comme semble l'indiquer Whitehead, que le recours à la métaphysique pour résoudre les problèmes en philosophie de la nature est pour finir une dérobade, un artifice pour dissimuler son échec à rendre compte des relations entre les choses connues à travers la perception. On ne sort pas de la nature. Et Whitehead se refuse à tout isomorphisme. La pensée n'est pas le tableau de la nature. Bien au contraire, la pensée est plus large que la nature. De nombreuses entités de la pensée ne sont pas des entités naturelles : « la nature n'épuise pas le contenu de la pensée, car, fait-il remarquer, il y a des pensées qui ne pourraient se présenter dans aucune pensée homogène de la nature ».[75] Par « nature homogène », Whitehead entend donc une nature indépendante de la pensée, mais qui se donne par la conscience sensible.

Cette méthodologie qui sous-entend alors la philosophie de la nature obéit à trois exigences. Premièrement, un inventaire : elle doit dénombrer les entités fondamentales de la nature offerte à la perception sensible : la nature est un fait complexe à connaître. Pour Whitehead, trois composantes majeures font partie de notre connaissance de la nature, à savoir le *fait*, les *facteurs* et les *entités*. Le

---

[74] *Ibid.*, p. 53.
[75] *Ibid.,* p. 41.

degré de différenciation au sein de la conscience sensible permet de les distinguer. Terme indifférencié de la conscience sensible, le *fait* est un donné global, en quelque sorte la nature dans son ensemble ; les *facteurs* sont ses éléments différenciés constituant les termes de la conscience sensible, ce que nous pouvons appeler les objets sensibles (rivière, forêt, maison, etc.). Et les *entités*, quant à elles, ne sont rien d'autre que « les facteurs dans leur fonction de *termini* de la pensée ».[76] Ce sont, par exemple, les « êtres scientifiques » comme l'éther, le champ physique, etc. Le travail de la philosophie des sciences — synonyme de la philosophie de la nature, pour Whitehead — doit commencer par la classification des entités constituant le fait global.

Deuxièmement, en tant que complexe d'entités corrélatives, la nature étudiée par les sciences de la nature est un réseau des relations fondamentales entre les entités. Elle est marquée de constances et de régularités. C'est même à cette condition que les lois de la nature sont possibles. Mais pour Whitehead, avant d'en arriver aux lois de la nature, il convient d'admettre que la nature est une occurrence, « ce qui est le cas » offert à notre appréhension. Et celle-ci a affaire à deux types de facteurs, le *discerné* et *l'indiscernable*. Au sein du fait général qui a lieu, autrement appelé le *discernable*, on a une conscience plus accrue de certains facteurs, le *discerné*. D'autres restent encore à l'ombre à cause du caractère non exhaustif de notre connaissance, mais peuvent seulement être connus comme *relata,* c'est-à-dire des entités vaguement saisies, parce que tout simplement « situées » au-delà du discerné et appréhendées à cause de leur relation à ce qui se donne distinctement. Dans ce sens, pour Whitehead, le *discerné* ne représente que la frange connue des éléments de la nature en tant que reliés au fait général offert à notre discernement.

Ainsi comme les entités elles-mêmes discernées, les *relations* entre les entités de la nature sont aussi des entités de la nature à déterminer. Ce sont des facteurs des faits donnés à la conscience. Cela exige d'abord de partir de ce qui est connu dans la relation, ensuite déterminer le type de relation. Un facteur est une perspective par laquelle se donne le relationnisme des choses, la signification de la nature. Ce qu'on appelle « propriété » des choses, ce qu'elles sont, c'est au bout du compte pour Whitehead leur relationalité. Connaître la nature ou plus exactement, la définir — ce qui revient au même — c'est être en mesure de décrire la géométrie sous-jacente à l'ordre des choses. Or, comme il l'écrira plus tard dans *PRel* (1922), la nature est « le système de facteurs saisis dans la conscience sensible ». C'est donc par la perception que nous devenons conscients du caractère relationnel des choses. Et la conscience dont il est ici question est une conscience sensible dépouillée de toute idéalité, c'est-à-dire de ses appréhensions logiques, émotives, esthétiques et morales,[77] tout simplement branchée sur les sens, et sensible aux facteurs spatio-temporels. Ces derniers sont discernés avec clarté en raison de leur caractère particulier qui est d'être des facteurs spéciaux. Leur spécificité vient de ce qu'ils comprennent tous les facteurs qui forment le complexe global des entités reliées à

[76]*Ibid.,* p. 40.
[77]A. N. WHITEHEAD, *PRel,* p. 20.

l'intérieur du fait général offert au discernement. Pour le dire autrement, chaque facteur spatio-temporel signifie la nature parce qu'il la *symbolise* en révélant l'ensemble des autres facteurs reliés à travers le prisme d'un seul terme de la relation. Chaque facteur fait appel dans la conscience sensible à un lieu d'un point de vue spatial et à une période, quant à sa relation temporelle avec les entités discernées.

Pour Whitehead, la nature offerte à la perception est un continuum spatio-temporel. Et en tant que telle, elle est un réseau de relations. En fait, au sein de cette relationalité homogène fondamentale, appelée *extension,* les événements sont impliqués à titre de *relata.* Il ressort de ce qui précède qu'un travail de discrimination devrait porter d'une part sur le *fait*, c'est-à-dire la nature en ses parties. Il revient également à la philosophie de la nature de dévoiler la nature, la structure de la science, leur rapport à la vérité et à la connaissance commune. De l'autre, en revanche, la discrimination doit révéler toutes les *entités* introduites comme partie du *fait*, mais qui, en réalité, n'en font pas partie. La connaissance naturelle qui intéresse Whitehead ne porte tout simplement ni sur les choses de la nature ni sur les relations des choses à l'abstrait, mais essentiellement sur *ces choses en tant qu'elles sont reliées*.[78] Telle est au fond la troisième exigence de la méthodologie qu'il entend mettre en place dans *CN* : s'assurer que les entités et les relations identifiées sont adéquates aux entités et aux relations présentes dans la nature. Si les deux premières étapes de la méthodologie fixée par Whitehead sont, comme on vient de le voir, relativement aisées à concrétiser, l'exigence d'adéquation, par son côté phénoméniste affirmé, ne va pas de soi.

En effet, dès que l'on opte pour la nature comme donnée spatio-temporelle, accessible par la perception, on est bien obligé de mettre hors circuit toute idée abstraite, objet de la réflexion. Avec ce critère restrictif, la connaissance naturelle ne peut que s'orienter dans deux sens : l'expérience sensorielle et l'expérience scientifique. Mais entre les deux voies, il semble que c'est l'expérience scientifique qui semble être décisive à cause de sa rigueur. Pourtant elle n'acquiert sa validité que si elle se soumet à l'expérience concrète qui la fonde solidement. On le voit, pour finir, c'est encore le témoignage des sens qui demeure le critère ultime. Quel sort alors Whitehead réserve-t-il à toutes les entités scientifiques qui ne tombent pas sous le sens ? D'ailleurs comme l'a si bien démontré Jean Ullmo, les « êtres scientifiques », aussi objectifs qu'ils soient, sont des jugements sur des relations qui doivent leur existence à l'esprit qui les enregistre, les compare, les groupe et en abstrait des relations répétables.[79] Les êtres scientifiques sont hors de la prise de la conscience sensible parce qu'ils sont des jugements. On voit bien là des difficultés auxquelles conduit le choix méthodologique d'une pensée qui identifie le physique au senti. L'unification que vise la philosophie de la nature ne peut, sous peine de manquer son objectif, se contenter d'un critère si étroit. D'où la nécessité de trouver un critère d'intelligibilité plus large.

---

[78]A. N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 23. C'est nous qui soulignons.
[79]J. ULLMO, *La pensée scientifique moderne,* Paris, Flammarion, 1969, p. 34.

C'est d'ailleurs là tout l'enjeu de la théorie relationniste. Elle part de la foi en une homogénéité de la nature comme substrat spatio-temporel d'événements qui se chevauchent. Mais c'est ici précisément que Whitehead va réaliser un pas audacieux à travers une homogénéisation logique entre l'espace apparent du monde de la physique et l'espace de la géométrie abstraite pour analyser la perception. Il adopte un paradigme géométrique dans l'analyse de la perception. En d'autres termes, dans son écrit daté de 1914, *La théorie relationniste de l'espace,* Whitehead décide d'analyser le problème de l'espace en le liant à la perception. Et désormais l'espace physique et l'espace géométrique ne coïncident plus. À la suite du développement des géométries non euclidiennes, il devient impossible, d'un point de vue formel, d'associer naïvement l'espace physique au modèle euclidien de la géométrie. Ainsi selon Luca Vanzago, l'originalité whiteheadienne consistera à retourner à la perception pour relier l'espace physique (l'espace réel) à l'espace géométrique (espace idéal), plus précisément à travers l'espace perceptif. À travers cette stratégie, c'est la perception qui devient le problème à résoudre. Comme on le verra plus loin, cela va le conduire à transformer le problème de la perception. Dans cette veine, la perception ne se comprend plus comme l'activité d'un sujet percevant ni au sens du sujet kantien du terme ni dans le sens du réalisme empirique atomiste.[80] En plus, comme l'observe Luca Gaeta, dans un article qu'il consacre à l'évolution de la philosophie de la nature chez Whitehead à la suite des bouleversements causés par la relativité d'Albert Einstein, ce procédé logique marque un tournant : « Whitehead pose l'abstrait *dans* l'ordre des possibilités du concret, non plus au-delà. L'abstrait se donne dans la perspective du concret — mais du concret de la perception sensible ».[81]

En creux, Whitehead est préoccupé par son combat contre le matérialisme mécaniste et la bifurcation de la nature qui en découle. Rappelons avant tout que Whitehead lui-même a tout de suite perçu la délicatesse de la troisième exigence. Il s'en défend en arguant qu'il n'envisage pas une solution métaphysique au problème de la nature : « la perspective essentiellement phénoméniste est non par option métaphysique, mais par souci méthodologique »[82].

Comme on peut le savoir, le phénoménisme en tant que forme radicale de l'empirisme partage cette autre thèse qui considère les objets physiques comme des constructions logiques à partir de diverses données de sens offertes par les perceptions. Le phénoménisme implique une position métaphysique, c'est-à-dire un rapport entre un sujet et un objet, une synthèse du connaissant et du connu au moins tel que Whitehead distingue la métaphysique de la philosophie de la nature. Selon l'hypothèse qu'adopte Whitehead, toutes les entités auxquelles les énoncés et les théories scientifiques renvoient, dans la mesure où elles sont bien formulées, doivent se trouver dans la nature.

---

[80]L. VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo,* dans *Lo Sguardo* 26(2018), p. 247 – 264. Plus précisément les pages 252 à 254.
[81]L. GAETA, *La géométrie des événements, relativité et perception dans la période épistémologique de Whitehead*, dans B. TIMMERMANS (Coord.), *Perspective, Leibniz, Whitehead, Deleuze,* Vrin, 2006, p. 92.
[82]G. HELAL, *o. c.,* p. 60.

Pourtant dès lors que l'on est amené, comme il le reconnaît lui-même, à déduire des concepts scientifiques des éléments les plus simples de notre connaissance perceptuelle, on est de plain-pied dans une théorie scientifique. L'effort de la philosophie de la nature est de tendre vers l'énonciation des concepts adéquats, et par le fait même, elle ouvre forcément à une métaphysique. Comment faire dès lors pour ne pas franchir le cap et s'en tenir dans les étroites limites de la philosophie de la nature ? Comment Whitehead s'y prend-il ? Whitehead dit ne s'intéresser qu'à un aspect de la relation dyadique connaissant/connu, à savoir la « nature connue ». Cette difficulté est sans doute celle qui l'a conduit à sa théorie de la signification.

Whitehead distingue deux sortes de connaissance. La connaissance *par relation,* qu'il appelle aussi connaissance *passive ;* il l'oppose à la connaissance *adjective.* Si les facteurs se signifient mutuellement, on peut au moins les connaître individuellement. Dans ce cas, la connaissance est *adjective,* selon une expression à rattacher au langage grammatical et à la logique de la proposition à deux termes, parce que les termes connus le sont d'après les relations qui les rattachent l'un à l'autre. Whitehead parle de connaissance *adjective* pour souligner que dans la connaissance d'un facteur, « c'est le caractère du facteur lui-même qui domine alors la conscience ».[83] On connaît l'aversion whiteheadienne pour cette logique à deux termes qu'il identifie à la logique aristotélicienne. Il lui reproche d'être à la base d'une ontologie à deux termes. Cette logique participe aussi d'une conception des termes autosuffisants en décalage complet avec la manière dont les choses sont reliées dans la nature. Whitehead porte cependant son dévolu sur la connaissance *par relation.* Selon la connaissance *par relation,* comme nous l'avons relevé ci-dessus, tout facteur discerné est connu comme lié dans cette structure à d'autres facteurs dont les caractères spécifiques ne dominent pas la conscience. Il est *relatum* à l'intérieur de cette structure. Comme avec l'inclusion spatiale de la relation dite d'extension, Whitehead donne priorité à la relation plutôt qu'aux entités.

La connaissance par relation a permis à Whitehead, selon G. Hélal, d'échapper au « positivisme de type humien ».[84] Mais qu'en est-il au juste de la conception humienne de la connaissance ? De façon assez schématique, Hume est connu pour sa critique contre la causalité. Selon lui, deux opérations majeures constituent la subjectivité : croire et inventer. L'apparition des perceptions ne nous livre qu'une succession des phénomènes *a priori* sans lien entre eux. C'est à cause de l'habitude de voir les phénomènes se succéder que le sujet s'attend à les voir se suivre. À tel point que l'attente est habitude, l'habitude est attente. L'attente de les voir se suivre crée l'habitude de les lier dans une relation de cause à effet. Par exemple, c'est parce qu'on a souvent vu les nuages rassemblés précéder une précipitation qu'on s'attend à une pluie quand ils se rassemblent. Selon Hume, dans la nature, rien qui permette de justifier la causalité. Elle est le fruit de l'imagination du sujet qui invente. Le sujet est artificieux parce qu'il infère une connexion entre les qualités sensibles et les pouvoirs de la

[83]A. N. WHITEHEAD, *PRel*, p. 18.
[84]G. HELAL, *o. c.,* p. 84.

nature. Un extrait de la pensée de Hume peut nous aider à nous en faire une idée : « Quand se produit un nouvel objet doué de qualités sensibles semblables, nous attendons un effet analogue. D'un corps analogue au pain pour la couleur et la consistance, nous attendons une nourriture et une subsistance analogues ».[85] Nous inférions donc de l'impression à l'idée. Ainsi la pensée de Hume est associée à l'atomisme et à l'associationnisme. Dans *Empirisme et subjectivité*, un livre que Gilles Deleuze consacre à l'analyse de l'empirisme de Hume, il définit les deux concepts de la manière suivante : « l'atomisme est la théorie des idées en tant que les relations leur sont extérieures ; l'associationnisme, la théorie des relations en tant qu'elles sont extérieures aux idées, c'est-à-dire en tant qu'elles dépendent d'autres causes ».[86] Mais selon Deleuze, l'atomisme et l'associationnisme ne sont que des aboutissements de son empirisme. S'il faut trouver le cœur de l'empirisme, on aurait intérêt à le chercher dans la dualité empirique entre les termes et les relations, « les pouvoirs cachés de la nature et les principes de la nature humaine ».[87] En effet, c'est dans le rapport entre le *donné,* « le produit des pouvoirs de la nature », et le *sujet,* « le produit des principes de la nature », que se joue, à en croire Deleuze, l'hypothèse empiriste. Car, le donné (la nature) est en même temps l'expérience en tant que collection des idées, et l'ensemble des relations qui ne dépendent pas des idées. C'est pourquoi le problème de l'accord entre les *pouvoirs* à l'origine du donné et les *principes* constitutifs du sujet à partir du donné ouvre l'empirisme à une métaphysique.[88]

Whitehead ne suit pas cette voie, au moins à ce stade de sa pensée sur la nature. La question de la subjectivité (« comment le sujet se constitue-t-il à partir du donné ») n'est pas prédominante. Celle qui demeure au centre est celle de la perception : quelle est cette nature offerte à notre conscience sensible ? Si donc les entités de la nature sont sans lien entre elles, comme le pense Hume, alors la perception telle que la conçoit en tout cas Whitehead est impossible. Hume a atomisé le donné. Et la connaissance scientifique devait peiner à se frayer un chemin. Ainsi la connaissance par relation permet de justifier la théorie de la signification qui, à son tour, rend compte de la procédure d'abstraction.

Pour connaître, il faut abstraire. Et dire d'une chose qu'elle est connue par abstraction, cela ne signifie pas qu'elle n'existe pas. Cela implique au contraire de reconnaître que la connaissance relie, selon l'expression de Whitehead, « un facteur d'un élément plus concret de la nature » à un autre qui l'est moins. On ne peut connaître la nature sans abstraire. Par exemple, les électrons et les atomes étudiés par la physique et la chimie sont des abstractions. La science exprime ses lois dans des formulations qui recourent aux objets ayant le plus grand caractère de simplicité, à même de traduire la permanence et la précision. Or les abstractions de la science désignent des choses concrètes de la nature ; elles perdent toute signification dès qu'on les isole dans la nature ou on opère des « additions

[85]D. HUME, *Enquête sur l'entendement,* p. 83.
[86]G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume,* PUF, 1973, p. 118.
[87]*Ibid.*
[88]*Ibid.,* p. 119.

psychiques ».[89] Afin de mieux nous rendre compte de ce qui change, il convient que nous nous attardions sur la dénonciation whiteheadienne de la bifurcation de la nature.

2. Bifurcation de la nature

Pour Whitehead, il incombe aux théories scientifiques de mettre au clair les relations internes à la nature, une nature objet de la perception sensible. Mais c'est dès qu'elles se dérobent de cette tâche pour s'en inventer une autre, qu'elles sont en proie à des difficultés insurmontables. Alors elles recourent à des explications métaphysiques du genre des descriptions des processus par lesquels la nature pénètre à l'intérieur de la conscience. C'est notamment le cas des théories qui aboutissent aux dualismes séculaires nature/esprit, esprit/corps, pensée/nature, etc. Whitehead désigne ce processus qui conduit à ces dualismes par « bifurcation de la nature ».[90] Ce concept est l'une des idées maîtresses de sa philosophie. Il semble même que toute l'entreprise philosophique de Whitehead soit un effort de surmonter cette bifurcation. Le deuxième chapitre de *Le concept de la nature (CN) sera* consacré à l'analyse de cette bifurcation. Dans *Science et le monde moderne* (*SMM),* la bifurcation de la nature est, avec l'erreur du concret mal placé, la pierre de sa fronde contre le matérialisme.

Whitehead aligne, sous l'expression « bifurcation de la nature », un ensemble des théories de la perception qui ont en commun la division de la nature en deux systèmes de réalité, bien réels, mais réels en des sens différents. On a alors affaire à deux systèmes inconciliables de réalité : d'une part, une conjecture et de l'autre, un rêve.[91] Du coup, selon cette théorie, la réalité qui s'offre à la connaissance n'est jamais connue véritablement. Nous ne connaîtrions réellement que « l'autre espèce de réalité » produite par l'esprit. Par exemple, les électrons, objet de la science physique, ne seraient qu'une conjecture. Pour Whitehead, quand on présente les choses de cette façon, on ne sait plus, au bout du compte, de quoi on parle. On entre ainsi en décalage complet avec l'expérience quotidienne. L'incapacité à expliquer comment nous, êtres faits de chair et de pensée, et les choses telles que les arbres que nous côtoyons tous les jours, les ondes et les électrons, objets de la science physique, les couleurs et les sons, les émotions et les douleurs qui font partie intégrante de la nature, serait pour Whitehead, la cause de ce dualisme.

Face à cette situation, Whitehead adopte une démarche en deux moments. D'abord, passer en revue toutes ces formes de bifurcation pour en dévoiler le foyer des illusions. C'est la phase négative. Ensuite, surmonter cette bifurcation en montrant le caractère relationnel de la nature offerte à la perception sensible à partir d'une génétique des éléments fondamentaux. Ce sera pour lui l'occasion de démontrer les limites de la rigidité mécanique des vues traditionnelles sur la causalité, la matière,

[89]Cf. A.N. WHITEHEAD, *CN,* traduction par J. Douchement, 2e édition augmentée, Paris, J. Vrin, 2019, p. 65 – 67.
[90]D. DEBAISE, *L'appât du possible,* p. 16. La question est abordée dans le même livre à travers la section qu'il intitule « La geste spéculatif » p. 13 – 28.
[91]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 54.

le temps et l'espace. Dans *PNK*, par exemple, Whitehead a montré que la connaissance de la nature consiste en deux caractéristiques majeures. Elle est d'une part, une connaissance du dedans de la nature ; elle est une présence immédiate des relations naturelles d'un élément de la nature au reste de la nature. D'autre part, ce qui est connu, ce ne sont pas les choses, mais les relations des choses. Pas simplement des relations dans l'abstrait, bien plus, ces choses en tant que réellement reliées. La relationalité est ainsi le concept opératoire de la philosophie de la nature. Elle transforme tout ce qu'elle touche. Rien ne peut être envisagé sans elle. Elle est objet de la connaissance naturelle ; c'est elle qui modifie la perception : connaître la nature, c'est faire référence aux caractéristiques générales de la perception comme « mise en présence » (*Awareness),* c'est-à-dire comme moyen terme entre l'expérience et la nature.[92] De là, il se posera la question : comment l'espace, le temps, la matière s'enracinent-ils dans l'expérience ? À la suite de cette question, Whitehead va démontrer que la matière, le temps et l'espace sont des monstruosités métaphysiques dont l'origine se situerait dans l'influence de la philosophie grecque sur la science. Elles reposeraient sur une méprise au sujet du statut métaphysique des entités naturelles qui auraient été générées par des abstractions n'ayant plus rien à faire avec la nature comme *terminus* de la conscience sensitive. L'absolutisation d'une procédure de la pensée — abstraire pour distinguer — a eu pour conséquence l'érection des essences autonomes séparées. C'est de cette façon que Whitehead explique l'erreur introduite par l'ontologie aristotélicienne comme la base de la perversion de la science. Et Whitehead revient sur les enjeux de ce glissement de procédure qui fera naître des « vierges stériles » dans l'histoire de la science classique.[93] Ces vierges stériles la marqueront de manière durable. La matière, et même l'éther, n'est rien d'autre qu'un avatar de la théorie de la substance : « une tendance invétérée à postuler un substrat pour tout ce qui est offert à la conscience sensible, c'est-à-dire à chercher sous tout ce dont nous avons conscience, la substance au sens de la *chose concrète.* C'est l'origine du concept scientifique moderne de la matière, et de l'éther, qui sont le résultat de ce postulat transformé en habitude persistante ».[94]

On sent tout de suite à travers cette critique formulée par Whitehead une nette proximité avec la méthodologie de Bergson qui se plaît à déconstruire les illusions par une analyse génétique des idées pour ensuite déplacer le problème. À propos de la science des anciens, sa critique s'oriente à démontrer que ces derniers ont pour tendance de ramener l'ordre physique à l'ordre vital, les lois de la nature aux genres justement là où les modernes veulent résoudre les genres en loi. Mais les deux groupes tombent dans le même travers du mécanisme cinématographique de la fonction de l'intelligence.[95] Une intelligence qui, comme on le sait, est, chez Bergson, assujettie par l'utilité, par le désir de prise sur les choses, qui doit pour cela disséquer pour mieux dominer. Cette obsession est naturelle, voire insurmontable. Whitehead partage les vues de Bergson sur le diagnostic que ce dernier

[92]A. N. WHITEHEAD, *PNK,* Traduit et préfacé par Henri Vaillant, Les édition Chromatiques, 2007, p. 22 – 23.
[93] A. N. WHITEHEAD*, CN,* p. 43.
[94]*Ibid.,* p. 44 ; L. VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead, art. cit.* p. 257.
[95]H. BERGSON, *L'évolution créatrice.* Paris, Félix Alcan, 1907, p. 357.

établit sur les dérives de la science. Mais à la différence de Bergson, chez Whitehead, cette erreur de catégorie ne trouve pas nécessairement sa source dans un penchant naturel de l'*homo faber,* mais plutôt dans l'exagération d'une procédure qui demeure légitime tant qu'elle est maintenue dans les proportions raisonnables, sans confusion de registres. On a affaire à une exagération par exemple quand on estime que l'esprit peut tout connaître avec précision ou que la distinction est le fondement de notre insertion dans le monde.[96] De l'avis de D. Debaise, des deux, entre Whitehead et Bergson, c'est la critique du premier qui semble aboutir. Là où Bergson semble se perdre dans les effets, mais sans réellement parvenir à identifier les opérations implicites de la pensée à la base notamment du dualisme, en vue de les dépasser, Whitehead va beaucoup plus loin. Pour D. Debaise, Whitehead ne se livre pas à une critique au sens kantien de l'intelligence.

« Whitehead en dresse (néanmoins) un tableau sans doute beaucoup trop succinct, mais qui donne l'image générale de la pensée qui s'est constituée à partir de la bifurcation (…) Nous n'avons donc pas à choisir entre les termes de l'alternative, tant que les positions ne viennent que confirmer les gestes à l'origine de cette image de la pensée. S'opposer aux ontologies des modernes n'a aucun sens tant que les opérations dont elles dérivent restent implicites, trouvant leur efficace dans leur effacement même. L'expérience moderne de la nature aura consisté à essayer de relier une conjecture (la nature réelle), à un rêve (la nature phénoménale) ».[97]

C'est, selon Whitehead, l'enjeu de la philosophie naturelle développée au cours du 18e et du 19e siècle qu'il désigne par le concept de matérialisme. Leur tort serait une adhésion sans critique à une procédure de la pensée faisant naître la matière comme la texture ultime de la réalité, laquelle découle de « la présupposition inconsciente de l'espace et du temps comme étant ce dans quoi la nature se trouve ».[98] Dans *SMM,* cette erreur est ce que Whitehead désigne par « la localisation simple » : c'est l'idée que les choses sont localisées dans un contenu spatio-temporel univoque.[99] Substantiellement, il retient du matérialisme une philosophie se basant sur la croyance que la nature est un agrégat matériel et que cette matière existe en un sens dans chaque membre successif d'une série unidimensionnelle d'instants inétendus de temps. En outre, les relations mutuelles de ces entités matérielles à chaque instant disposent ces entités en une configuration spatiale dans un espace illimité.[100] L'espace se réduit à une succession des espaces instantanés dans un espace unique permanent presque en dehors du temps. Dans un autre passage de *CN,* Whitehead dit qu'au fond le matérialisme demeure malgré tout une interprétation intellectuelle de l'expérience. En dépit de tout le succès dont il a pu jouir, il reste qu'il est en inadéquation avec ce que la conscience sensible livre immédiatement. Que ce soit sa conception de la série temporelle des instants inétendus ou celle d'un agrégat des entités matérielles, voire celle de l'espace résultant des relations matérielles, rien de cette

[96]A.N. WHITEHEAD, *CN,* p. 159.
[97]D. DEBAISE, *L'invention moderne de la nature. « Héritage bergsonien de Whitehead,* in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 26 (2018), p. 306.
[98]*Ibid.,* p. 46.
[99]L. VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead, a.c.,* p. 257. Si les choses ne sont ni ici ni ailleurs, c'est-à-dire ni dans le temps ni dans l'espace, selon Whitehead, c'est parce que le temps et l'espace sont des effets du passage de la nature.
[100]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 86.

trinité des relations n'exprime les faits de l'expérience. Et c'est à ce titre que le matérialisme serait justement la cristallisation de la bifurcation de la nature. Whitehead retient trois versions de la bifurcation. La théorie de la « nature causale » passe, aux yeux de Whitehead, pour la version de la bifurcation la plus dure en comparaison avec « la théorie des additions psychiques » ainsi que celle de la « nature conceptuelle ».

1° Nous commençons avec la théorie des additions psychiques. C'est l'expression que Whitehead emploie pour désigner la division acceptée par plusieurs savants et philosophes modernes entre les qualités primaires et secondaires.[101] Comme forme historique de la théorie de la bifurcation dérivée de la philosophie, elle est une conception née de la nécessité de la vie pratique : « elle autorise à prendre la nature que nous examinons pour la nature directement connue, et dans cette mesure elle rejette la théorie de la bifurcation. Mais elle soutient qu'il y a des additions psychiques à la nature ainsi connue, et que ces additions ne font pas partie de la nature ».[102] Elle partage le sens commun en vogue à l'époque où s'élabore la théorie de la transmission. Elle ne doute pas de la réalité du temps, de l'espace, de la solidité et de l'inertie. Selon cette théorie, les entités telles que la couleur, le son, la chaleur sont transmises comme un reflet de l'objet matériel vers l'œil, l'oreille et la peau de celui qui perçoit, entend ou sent. A telle enseigne que ces entités ne font plus partie intégrante de la réalité de l'objet matériel. Par le fait même, elles disparaissent de la nature. Et que reste-t-il alors dans la nature ? Tout simplement « des positions spatio-temporelles », « la *poussée* du corps ». Dans la deuxième édition augmentée de la traduction française, J. Douchement entend par *poussée du corps* « le rapport tactile du corps aux objets, témoin de leur réalité hors de l'esprit ».[103] En fait, la poussée active du corps extérieur agirait sur nos terminaisons nerveuses et serait à la base de la production des qualités secondes (son, couleur, chaleur, etc.). Parmi les perceptions sensitives, les perceptions tactiles jouissent de la faveur de cette époque parce qu'elles nous mettraient réellement aux prises avec l'inertie. C'est une solution de compromis. Avec cette forme atténuée de bifurcation qui remet au goût du jour la dichotomie qualités primaires/secondes, c'est bien, comme dans la troisième forme de bifurcation, une partie de la nature qui est cause d'une autre. Les perceptions non tactiles seraient l'effet de la nature causale, celle-là même que la conscience n'appréhenderait réellement du fait qu'elle nous met aux prises avec l'inertie réelle. À la faveur de la distinction qualitative entre perceptions, la perception tactile serait la preuve de l'inertie réelle, et les autres, des additions

---

[101] J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (1689), Livre II « Des idées », Chapitre 8 ''Autres considérations sur les idées simples », traduction de Pierre Costes. Les qualités premières sont "celles qui sont entièrement inséparables des corps, en quelque état qu'il soit, de sorte qu'il les conserve toujours, quelques altérations et quelque changement que le corps vienne à souffrir". Ce sont des "*qualités originales et premières (original and primary qualities)* qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement" (§ 9). À côté des premières, il y a "des qualités qui dans le corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs *qualités premières*, c'est-à-dire, par la grosseur, figure, contexture et mouvement des parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les goûts, etc. Je donne à ces qualités le nom de secondes qualités (*secondary qualities*)" (§ 10).
[102] A.N. WHITEHEAD, *CN,* traduction par J. Douchement, 2e édition augmentée, Paris, J. Vrin, 2019, p. 80.
[103] *Ibid.*, p. 81, note 2.

psychiques dues à la théorie causale. C'est en ce sens que la théorie des additions psychiques a ouvert la voie au matérialisme, c'est-à-dire « la croyance que ce qui est réel dans la nature est la matière, dans l'espace et le temps, ainsi que l'inertie ».[104]

Pour Whitehead, la bifurcation découle de la difficulté d'expliquer au sein de la nature comme système la relation entre la couleur rouge du feu et l'agitation des molécules. Mais ce que cette théorie semble omettre et qui constitue la touche personnelle de Whitehead, c'est ceci précisément que la perception quelle qu'elle soit, visuelle, tactile ou olfactive, met en œuvre le fonctionnement du corps. À ce qui semble, selon lui, le privilège accordé à la poussée du corps serait probablement dû au niveau de connaissance disponible à l'époque. Pourtant dans le cas de la poussée ou de la perception des couleurs, l'activité des nerfs liés à ce sens entre en ligne de compte. Couperait-on les nerfs afférents, dans les deux cas, la poussée disparaîtrait autant que les couleurs. Selon Whitehead, les raisons qui ont milité pour exclure la couleur de la nature devraient aussi valoir pour en exclure la poussée inertielle. « Eu égard à la réalité, conclut Whitehead, toutes nos perceptions sensibles sont dans le même bateau et doivent être traitées selon le même principe. Cette identité de traitement est précisément ce que le compromis théorique ne réussit pas à accomplir ».[105] C'est donc en recourant à l'argument physiologique qu'il conteste la validité de la théorie des qualités primaires et secondaires.

2° Contrairement à la théorie des additions psychiques, la théorie conceptualiste se fonde, aux yeux de Whitehead, sur une conception conventionnaliste de la science. Elle est une autre forme de bifurcation plus atténuée et moins logique. Si la nature est l'ensemble des corps matériels, déterminé par les lois de la physique ou de la mécanique, il en découle que nous ne connaissons des choses que leur représentation. La théorie conceptualiste essaie de résoudre le dualisme entre nature causale et nature apparente en éliminant tout simplement la nature causale pour ne garder qu'une seule nature, la nature apparente. On voit alors apparaître un certain nominalisme en vertu duquel les concepts scientifiques comme les atomes et l'éther ne seraient que des formules conventionnelles bonnes pour des commodités pratiques. On s'en servirait pour effectuer des calculs et simuler des scénarii possibles d'avenir. En tout cas, ils ne porteraient ni sur la nature causale, puisqu'elle n'existe plus, ni sur la nature apparente puisqu'elle n'aurait aucune consistance ontologique. Ils seraient tout simplement des « affirmations sur des choses qui n'existent pas en vue de communiquer des vérités relatives à des choses qui existent », c'est-à-dire une existence hypothétique analogue à celle qu'on reconnaît aux entités symbolisées par des formules.

Contrairement à cette conception, on ne saurait, selon Whitehead, douter du statut de la science et de ses concepts et théories :

« la science n'est pas un conte de fées. Sa tâche n'est pas de découvrir des entités inconnaissables douées de propriétés arbitraires et fantastiques (…) Les caractères que la science discerne dans la nature sont des caractères subtils, non évidents au premier regard. Ce sont des

[104] *Ibid.,* 1ère édition, 1998, p. 64.
[105] *Ibid.,* p. 65.

relations de relations et des caractères. Mais avec toutes leurs subtilités, ils sont marqués d'une certaine simplicité qui rend leur considération essentielle à l'éclaircissement des relations complexes entre les caractères qui dans la perception s'imposent davantage ».[106]

Whitehead rejette ainsi la justification esthétique des atomes et des électrons qui en fait des formules bonnes à stimuler l'imagination. Ils sont au contraire des facteurs de la nature. Ils se rapportent à la nature spatio-temporelle.

3° A la différence des deux premières versions, la troisième forme de bifurcation relevée par Whitehead prend aussi en compte la notion de la causalité et même la radicalise. Selon cette version, il n'est plus question d'une partie de la nature qui serait cause d'une autre partie. Dans l'acte de perception, nous aurions carrément deux natures, l'une « appréhendée par la conscience » et l'autre qui serait « la cause de cette conscience ».[107] Cette conception assume plus ou moins le dualisme cartésien, opposant la *res extensa* à la *res cogitans,* associé à la mécanique des corps qui culmine dans l'opposition entre nature et liberté.[108] L'hypothèse causale trouve son origine dans le désir d'expliquer la cause de la connaissance.[109] En fait, ce désir conduit à un dérapage : là où il faut expliquer ce que l'esprit connaît dans la nature, l'explication se mêle des effets de la nature sur l'esprit pour n'en faire qu'une interaction entre le corps humain et l'esprit. Implicitement on admet que l'esprit ne connaît que son propre produit. Ce qui arrive, à en croire Whitehead : « (l) a nature causale est l'influence sur l'esprit qui est la cause de l'effluence de la nature apparente issue de l'esprit. Cette conception de la nature causale ne doit pas être confondue avec une conception différente où une partie de la nature est cause d'une autre partie ».[110]

Ce pouvoir vient-il de lui-même ou d'une raison extérieure servant de principe de son activité ? Dans tous les cas, on explique les choses en invoquant une série causale. Il s'agirait d'une nature apparente, elle-même un effluent issu de l'esprit sous l'effet de la nature causale.[111] La différence entre la troisième et la première version de la bifurcation se situe au niveau de ce qui est cause de l'activité de l'esprit. Dans le premier cas, c'est une partie de la nature (la matière) qui cause les perceptions non tactiles. Mais dans le troisième cas, on admet l'existence d'une partie comme conjecture et d'une autre comme rêve. En d'autres termes, comme le relève G. Ryle dans sa critique de la notion de l'esprit, la situation se présente comme suite : l'hypothèse causale est la conception selon laquelle « l'esprit ne peut entrer en contact avec un objet courant que si cet objet est à l'origine

---

[106]*Ibid.,* p. 62.
[107]*Ibid.,* p. 68.
[108] R. DESCARTES, *Méditations touchant la philosophie première,* in *Méditation sixième,* Œuvres philosophiques, tome II, Paris, Garnier, 1975, p. 488 : «il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui ».
[109]La contestation de la bifurcation occasionnée par le « mentalisme cartésien » fera entre autres l'objet des critiques formulées par G. Ryle sous le concept de mythe du « fantôme dans la machine ». Voir G. RYLE, *La notion de l'esprit (Concept of Mind). Pour une critique des concepts mentaux*. Traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Préface de Francis Jacques, Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Payot, 1978 ; F. JACQUES, *Préface* in *o.c.,* p. II, V.
[110]A. N. WHITEHEAD, *CN,* 2e édition augmentée, 2019, p. 68 – 69.
[111]*Ibid.,* 1ère édition, 1998, p. 55.

d'un changement corporel qui, à son tour, en cause un autre dans l'esprit. Les impressions sensorielles sont donc des impulsions fantomatiques postulées pour les besoins des théories para-mécaniques ».[112] À vouloir faire de la science naturelle la recherche des causes de la connaissance, on échoue à dire ce qu'est la connaissance, ou plus exactement d'en examiner la cohérence. Ainsi la « nature causale » n'est ni plus ni moins, pour Whitehead, qu'une « chimère métaphysique » qui, pour finir, dépasse les limites de la nature offerte à la conscience sensible, et dont la signification se ramène aux caractères de l'espace et du temps.

À son avis, la science n'a pas besoin de nature causale. La tâche qui revient à la science, c'est de chercher plutôt à comprendre les relations internes à la nature. Certes, le temps et l'espace sont des abstractions tirées des éléments plus concrets de la nature, mais ils traduisent une expérience fondamentale de la nature, à savoir son procès. Un temps et un espace qui doivent toujours être considérés comme intimement liés. C'est à cette condition qu'une abstraction nécessaire permet de surmonter la bifurcation et d'unifier la nature, de la comprendre telle qu'elle est perçue par la conscience sensible comme durée. Mais une fois de plus, comme le souligne D. Debaise, l'erreur ne tient pas dans l'illégitimité de l'abstraction, mais dans son exagération aboutissant à sa « réification ».[113]

En pétrifiant l'espace, comme ce fut le cas avec le matérialisme, on en fait un facteur indépendant. Et le temps qui lui est forcément lié s'en désolidarise du même coup. C'est la base de la théorie du temps et de l'espace absolus dans laquelle l'espace et le temps sont considérés comme séparés et indépendants. La théorie du temps absolu réduit le temps à une pure succession sérielle d'instants sans durée. Il s'ensuit qu'on peut donc connaître le temps indépendamment de son lien avec les événements qui se produisent dans le temps et sans localisation spatiale. Cette relation d'ordre du temps implique deux conséquences. *Premièrement*, on peut bien être dans le temps sans être dans la nature. Rien de plus qu'une absurdité. Whitehead observe même, non sans moquerie : « le temps s'étend au-delà de la nature. Nos pensées sont dans le temps (…) Nous pouvons imaginer des pensées liées temporellement sans aucune perception de la nature ».[114] *Deuxièmement*, on consacre l'irréversibilité du temps : ce qui est passé est révolu à tout jamais. On ne peut en aucune façon le revivre. Pas de place pour la mémoire et pour l'anticipation. Seul le présent instantané subsiste dans le passage de la nature. Même si elle peut avoir des aspects défendables, Whitehead conteste qu'une telle conception du temps soit celle qui nous est donnée dans la conscience sensible. Par rapport à la théorie de l'espace absolu, sa détermination à en démontrer le caractère abstrait et partiel le conduit à l'interpréter comme une théorie relative analogue à la théorie du temps absolu.

[112]G. RYLE, *La notion de l'esprit, o. c.,* p. 231.
[113]D. DEBAISE, *L'invention moderne de la nature…,* p. 305 – 306.
[114]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 57.

En effet, sous l'angle de la théorie relative, l'espace de la science classique ne serait qu'un système des points inétendus, des *relata* de relations d'ordre de l'espace, techniquement combinables en une seule relation, dont les propriétés sont exprimées par les mathématiciens à travers les axiomes de la géométrie.[115] À la différence de la théorie sérielle du temps, les points qui forment la relation spatiale ne se distribuent pas en une même série linéaire. Et la relation spatiale tend à se réduire en une relation d'occupation d'objets, une relation entre objets dans l'espace. L'occupation des objets semble être la condition de l'existence de l'espace.

Whitehead conteste justement que dans la conscience sensible les entités se dévoilent tout simplement par leurs relations spatiales ou temporelles. Cela va le conduire à s'interroger sur l'origine de ce qui distingue le temps de l'espace qui aurait ainsi induit en erreur la physique classique. Dans sa réponse, il reconnaît deux distributions des événements : celle qui table sur la conscience de l'immédiateté des événements et celle qui porte sur la conscience de l'entièreté de la nature maintenant. La première distribution est celle qui aurait été prise en considération par la théorie du temps absolu ; la seconde l'aurait été par la théorie de l'espace absolu. Pour Whitehead, la conscience de l'immédiateté et la mémoire constituent deux plans coordonnés de relations des événements traduisant le passage de la nature qu'on aurait tort à disséquer sous peine de compromettre le cours exact des événements de la nature. À titre illustratif voici un extrait de *CN* qui fait davantage ressortir le sens de cette génétique de l'espace et du temps, qui sera déterminante pour la compréhension de sa pensée. C'est en réponse à la question de l'origine de la théorie du temps et de l'espace qu'il convient de comprendre ce qui suit :

« le germe de l'espace se trouve dans les relations mutuelles des événements à l'intérieur du fait général immédiat qu'est la nature entière actuellement discernable, c'est-à-dire à l'intérieur de l'événement unique qu'est la totalité de la nature présente. Les relations des autres événements à cette totalité de la nature forment la texture du temps ».[116]

En fait, nous avons ici affaire à une fusion de l'espace et du temps qui s'écoule, analogue à un point focal coupé par deux droites perpendiculaires : d'une part, une coupe transversale des événements du passé reculé et des événements du futur, et d'autre part, celle horizontale de l'immédiateté des événements discernés immédiatement présents. Le passage de la nature ne dissocie

[115]*On Mathematical Concepts of the Material World*, un Mémoire de 1905 dans lequel Whitehead présente plusieurs propositions de l'unification des théories de l'espace et du temps dans une unique théorie du monde matériel. Il y utilise le symbolisme développé dans *Principia.* C'est une investigation mathématique visant à trouver un schème unique déduit à la fois des points *inter se* et des relations des points de la matière. Face à la séparation de la géométrie par rapport aux autres sciences physiques comme défi de la pensée théorétique, le but du mémoire est de proposer un concept alternatif au concept classique du monde matériel. Ainsi le « concept du monde matériel » est le nom qu'il donna à cette série complète d'axiomes, de définitions ainsi que de propositions qui en résulte. C'est la première critique whiteheadienne du « matérialisme scientifique ». La critique est logique et pas plutôt physique ou philosophique. Encore qu'il faille apporter une précision — non de moindre importance — sur ce dernier concept, le « matérialisme » : il n'apparaît que dans *Science and Modern World (*New York, 1925, p. 24). Voir aussi V. LOWE, *The Development of Whitehead's Philosophy,* in P. A. SCHILPP, *The philosophy of Alfred North Whitehead,* Tudor Publishing Compagny, New York, 2nd edition, 1951, p. 17 – 124 (surtout p. 34 - 40).

[116]*Ibid.,* p. 52.

pas la transition spatiale de la transition temporelle. La conscience sensible pose une totalité, une durée divisible en parties. La signification de cette propriété de la nature comme passage ou continuité implique que non seulement tout acte de la conscience sensible n'est que la perception de ce passage et rien d'autre, mais aussi, et surtout que le terminus de chaque acte est unique et ne se confond avec le terminus d'aucun autre.

Whitehead reconnaît ici une double unicité du *terminus* de la conscience sensible : unique pour chaque conscience individuelle, mais aussi unique pour tous les esprits opérant dans les conditions naturelles. Ainsi c'est par sa capacité à s'étendre au-delà de la nature que le temps traduit l'unicité du temps vécu par chaque conscience. À l'inverse, c'est par la possibilité de l'identité des relations spatiales des corps simultanés que Whitehead situe la possibilité de l'identité des durées pour la conscience sensible des esprits distincts. Par-là peuvent être liées à une même nature des expériences privées des êtres sensibles différents. Et c'est de cette façon que le passage de la nature, autrement dit le *flux,* déborde les limites de la nature jusqu'à l'esprit. Or, pour Whitehead, la continuité de la nature et la continuité des durées sont une seule et même chose parce que le caractère de passage est inextricablement lié à l'extension des événements. C'est pourquoi la relation d'extension constitue la relation fondamentale au sein de la nature. L'espace et le temps y participent, mais selon des modalités différentes. C'est par elle que Whitehead justifie la transition aussi bien spatiale que temporelle et, en définitive, croit surmonter la bifurcation de la nature. Mais elle n'est que l'une des six relations premières, qui se révèle à la perception sensible, appelée « constantes de l'externe ».

3. Constantes de l'externe

Whitehead part du principe que la science doit décrire le sensible en fonction du sensible. Elle doit montrer aussi comment les notions abstraites qu'elle véhicule sont fondées en dernière analyse dans la nature telle qu'elle offre à l'observation. Cela l'oblige tout d'abord à dénombrer les données concrètes de la nature, quitte ensuite à démontrer comment les structures abstraitement connues de la nature sont liées à ces données. C'est le sens de la *signification* de la nature telle que Whitehead l'entend. Une signification qui doit être uniforme. Explicitant le sens de l'adjectif « uniforme », G. Hélal précise qu'il l'entend comme unique, intelligible, nécessaire et universel, valable pour toute la nature et toutes les entités qui la composent.[117]

Dans *PNK* où le problème émerge pour la première fois, il se demande : « qu'est-ce que la signification ? » Sa réponse laisse entendre que la signification (*significiance)* est la relationalité des choses émergeant d'une expérience précognitive d'une totalité qualitative antérieure à la perception, à l'acte de *représenter* voire à la discrimination consciente.[118] La relationalité ultime de la nature est

[117]G. HELAL, *o.c.,* p. 94.
[118]A.N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 12.

ce que Whitehead appelle la signifiance uniforme des événements. Cette interprétation de la signification qui apparaît à la période épistémologique de la pensée whiteheadienne recourt à la géométrie spatio-temporelle de la relativité spéciale dans le sens d'une analyse de la texture de notre expérience des événements en termes d'extension et de cogrédience. « Nous ne pouvons jamais écarter une relationalité (*relatedness*) essentielle impliquant une multiplicité de *relata »,* insiste-t-il. Le fait ultime n'est pas le simple agrégat d'entités indépendantes qui sont des sujets pour des qualités.

Aussi « signifier » revient-il à relier le sensible à l'abstrait ; abstraire, c'est-à-dire exprimer le tout de la nature à partir d'une partie, en quelque sorte par analogie. Mais il faut aller plus loin. Dans la théorie de la signification whiteheadienne, c'est non seulement l'abstrait qui se donne dans les méandres du concret, mais aussi que dans toute la perception sensible se joue une activité d'abstraction. Vue sous le modèle hypothétique spatio-temporel de l'intersection des systèmes d'espace-temps, la nature, totale et une, est alors un ensemble structuré des durées. Or, la géométrie est au moins, selon la définition que Whitehead en donne dans *PNK*, une « expression du relationnisme uniforme »[119] de la nature. À cet effet, les propriétés géométriques doivent être déductibles de la description physique de la nature. La philosophie de la nature prend alors l'allure d'une géométrie de la nature à quatre dimensions devant clarifier les données premières de la nature.[120] À ce titre, les constantes de l'externe jouent le rôle de postulats d'une recherche scientifique soucieuse d'exprimer le relationnisme au sein de la nature réellement perçue. En d'autres termes, Whitehead veut répondre à la question suivante : à quelles conditions une théorie relationniste est-elle possible ?

On le voit, la réponse à une telle question appelle des définitions et des axiomes. C'est à ce niveau déjà qu'apparaît le génie de Whitehead. Il ne se contente pas d'interpréter la nouvelle physique ; il cherche aussi à la fonder. Il recourt tour à tour à un regard de physicien et de philosophe. En effet, les physiciens avaient découvert la relativité de l'espace et du temps aux circonstances de l'observateur, mais ils ne furent pas assez hardis pour construire entièrement sur le caractère général de la perception — à partir d'un point de vue ici et maintenant. C'est pourquoi sa démarche en physique s'est fondée sur cette conclusion à laquelle aboutissaient naturellement ses recherches et qui constituait le point de départ d'une recherche : quel est le caractère fondamental de la relation qui

[119]Cf. A.N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 126 – 127.

[120]Le concept « géométrie de la nature » a un sens différent de « géométrie naturelle » qui apparaît chez Descartes dans le Sixième discours de la *Dioptrique* — les Discours III à VI traitant des sens, de l'œil et de la vision (DESCARTES, *Œuvres et lettres,* Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 222). Traité portant sur l'optique, la *Dioptrique* tente d'expliquer la machinerie de la vision. Selon J.-P. CLERO, *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion,* PUF, 2000), ''la géométrie de la nature'' vient donc suppléer au déficit de la *Dioptrique* en forgeant une jonction entre ''le processus objectif'' (fonctionnement de l'œil qui n'implique pas perception) et son intériorité au sujet sous forme d'une activité inconsciente''. En d'autres termes, pour que la *Dioptrique* devienne une théorie de la perception, il faut que l'œil qui fonctionne soit celui-là même de ce qui perçoit (p. 69). A l'instar du schème linguistique, cette interprétation mécaniste de la perception part du rejet du mythe de la ressemblance entre un objet (l'image formée sur la rétine) et l'impression qu'on en a ; autant qu'entre le son d'un mot qu'on entend, il n'est pas de ressemblance possible entre le signifiant et le signifié.

existe entre l'événement percevant et les autres événements ? C'est-à-dire : quelle est la relation de base pour une cosmologie pluraliste et temporelle, discernable dans l'événement percevant ?[121]

Il estime faire de la science naturelle, mais alors une science à situer au stade qui précède le moment où une science se scinde en de multiples branches.[122] C'est à ce stade qu'il situe les principes (les universaux) de l'espace-temps. Il les obtient au moyen de l'abstraction extensive. C'est parce que ces principes sont intrinsèquement dans la nature qu'on peut les en extraire. À partir des constantes de l'externe, Whitehead élaborera sa géométrie à quatre dimensions et le modèle d'intersection des systèmes d'espace-temps. Selon V. Lowe, la première apparition de l'unification de l'expérience et de la nature dans un seul concept a son origine ici. Whitehead est opposé à l'idée que la nature à un instant (*an instantaneous configuration of material)* puisse traduire une conception fondamentale. Pour lui, cette conception est fallacieuse : elle masque l'erreur selon laquelle la relation fondamentale entre les points de la matière serait purement et simplement spatiale. Pour toute solution, Whitehead introduit dans les éléments non définis de la science la notion d'état de changement. Ainsi, il résulte, de l'introduction de la théorie relationnelle de l'espace, que la persistance de la matière ne peut être exprimable dans le schème traditionnel faisant recours à l'occupation des mêmes entités à des moments différents comme la base de la persistance. Il s'avère donc que le fait ultime pour la connaissance observationnelle est la perception à travers une durée. Ces durées ou unités sont des événements qui, selon Whitehead, apparaissent dans chaque observation de la nature externe. Il les appelle les constances de l'externe, c'est-à-dire les postulats communs à toutes les sciences. C'est sur elles que porte *PNK.*[123] Elles concernent principalement la relation de cogrédience (définition de l'expansion présentée par l'événement percevant) et de l'extension (le chevauchement mutuel des événements).

Venons-en aux constantes de l'externe impliquées dans la relation de cogrédience. Notons que nous nous en tiendrons aux six qui concernent l'espace, le temps et la matière. Quoique différents, étant donné la procédure de leur génération, les facteurs de la nature ci-dessous évoqués, plus précisément ces constantes, sont, pour Whitehead, « toutes semblablement des sujets présentés à notre connaissance par nos perceptions ».[124] Il les présente comme des « réquisits », les propriétés que doit avoir toute expérience perceptuelle comme conscience du passage de la nature. D'ailleurs, ce sont celles-là qu'il a développées en tenant compte du modèle spatio-temporel de l'intersection des systèmes d'espace-temps posé. Il s'agit notamment de l'événement, la relation d'extension, la durée, l'événement percevant, la cogrédience et la communauté de nature.

1° Notre conscience sensible discerne « le caractère d'un lieu à travers une période ». Rien d'autre. C'est ce caractère que Whitehead veut signifier par ce qu'il appelle *événement.* Un événement

[121]V. LOWE, *The Development of Whitehead Philosophy, a.c.,* p. 73.
[122]A.N. WHITEHEAD, *PRel.,* p. 5.
[123]V. LOWE, *a. c.,* p. 71 – 72.
[124]A.N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 82.

est un *relatum* dans une structure des événements. En d'autres termes, dans la conscience sensible, il n'est pas de séparation entre l'idée d'espace et celle du temps. C'est pourquoi, pour Whitehead, « ce que nous discernons est le caractère d'un lieu à travers une période de temps. C'est ce que j'entends par *événement.* Nous discernons des caractères spécifiques d'un événement ».[125] Nous y reviendrons.

2° Cette structure des événements constitue un groupement d'événements imbriqués les uns dans les autres par la relation d'extension. La *nature* est pour Whitehead un système d'événements en relation. À partir de cette structure des événements, il définit le temps et l'espace. Ainsi ces derniers s'expriment par des lois de l'extension qui est une propriété primitive de la nature. Chaque fois qu'on évoque un élément d'espace (comme situation, position, locus, palier, punct, etc.) ou de temps (comme période, instant, moment, etc.), on a affaire à un facteur que l'on a abstrait à l'aide d'un procédé logique appelé « méthode d'abstraction extensive ». Cette méthode consiste à montrer comment les concepts géométriques et scientifiques sont le fruit d'une abstraction à partir du donné spatio-temporel. Elle procède de manière analogue à la théorie des limites en analyse mathématique. Pour mieux la comprendre, Whitehead introduit la notion d'*ensemble abstractif* qu'il applique aux événements. Au départ, il l'avait appliquée aux durées. En l'appliquant par la suite aux événements, Whitehead en élargit la portée. Ainsi un ensemble abstractif d'événements est un ensemble qui remplit deux conditions : « 1) entre les deux membres de l'ensemble, l'un contient l'autre comme sa partie, 2) il n'y a aucun événement qui soit une partie commune de chaque membre de l'ensemble ».[126]

Whitehead le compare même au jeu chinois des boîtes gigognes. Dans ce jeu, les boîtes sont contenues l'une dans l'autre jusqu'à parvenir à la plus petite des boîtes. Avec l'ensemble abstractif, en revanche, on ne saurait avoir de classe abstractive qui soit la plus petite de toutes. L'ensemble ne converge vers rien. Chaque événement ne renvoie à rien d'autre ; il se limite à son rôle « de fournir un champ à la vie de la nature ». Dans ce sens, un événement a toujours une extension spatio-temporelle. Si on opère la convergence d'une donnée extensive temporelle vers un point idéal, on parvient à un événement qui garde son extension spatiale, mais perd toute extension temporelle. C'est par ce procédé que Whitehead déduit toutes les notions abstraites de l'espace instantané et de l'espace permanent ou atemporel, et par le fait même, de la nature observable. Tout tient ici, comme nous l'avons relevé précédemment, au sens que Whitehead accorde à l'abstraction. Abstraire est pour lui, saisir la réalité par un de ses aspects pris comme perspective de vue de l'ensemble. L'espace-temps est une abstraction de la durée : toute durée est spatiale, mais les lois de l'espace-temps ne sont pas purement et simplement une transposition de la durée. Elles la transcendent.

Par l'abstraction extensive, Whitehead déduit de l'espace-temps de la géométrie les notions abstraites de la physique telles que le temps et l'espace absolus. Mais il précise tout de même que le temps et l'espace ainsi isolés présentent un caractère fractionné de la nature qui est durée ou passage.

---

[125]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 71.
[126]*Ibid.,* p. 91.

Et les durées, pour leur part, se caractérisent par une relationalité fondamentale ; elles ont la caractéristique de s'étendre sur (l'extension), soit une relation entre deux événements limités, qui peut être une relation de *recouvrement.* Nous avons ici la base du modèle de l'intersection des systèmes d'espace-temps. C'est un modèle hypothétique sur lequel se fonde Whitehead pour rendre compte des multiples aspects de l'expérience, mais aussi pour justifier le rapport entre l'espace-temps de la perception, l'espace instantané de la physique et l'espace atemporel ou permanent de la géométrie. La nature comme l'ensemble des durées est un système de relations intrinsèques ou d'extension spatio-temporelle. Les sciences de la nature, quant à elles, expriment l'uniformité de l'espace-temps. Leur explication la simplifie en l'universalisant. Cependant en réduisant le temps à l'instantané, elles tombent dans le travers d'une juxtaposition qui en biaise le caractère sériel.

3° Un événement fait partie de la durée. Un événement est un « tronçon de la vie de la nature ». C'est la nature entière prise dans le prisme de la simultanéité. Une durée traduit le passage de la nature parce qu'en elle gît une épaisseur temporelle, c'est-à-dire des parties antécédentes et subséquentes. À la différence de l'instantanéité, un concept logique d'une procédure de pensée dépourvue de toute extension temporelle, un événement est par essence temporel. La simultanéité signifie ce qui est *maintenant présent*.

4° Dans les facteurs de la nature immédiatement offerte à la conscience sensible, chaque facteur a sa propre particularité. Notamment la durée que représente la nature entière à ce moment ainsi que le corps de l'observateur, c'est-à-dire « la vie corporelle de l'esprit incarné » — pour employer l'expression utilisée par le traducteur du *CN* — est ce que Whitehead appelle *événement percevant.* Le corps de l'observateur est un « *locus standi* dans la nature » ; « il est dans la nature ce à partir de quoi l'esprit perçoit. L'assiette complète de l'esprit dans la nature est représentée par la paire d'événements que sont la durée présente qui marque le *quand* de la conscience et l'événement percevant qui marque le *où* de la conscience et le *comment* de celle-ci ».[127] Il est le *ici, l'événement-ici, une position absolue.* Dans toute perception intervient le rôle du corps. C'est donc en tant que fait de chair que l'on perçoit un être *dans* la nature et jamais comme un esprit éthéré se représentant la nature. La vie corporelle, « événement corporel total »[128], est une expression utilisée pour désigner « une unité essentielle d'un événement » à distinguer d'un agrégat des parties. Qui plus est, cet événement fonctionne et produit la perception là où il se trouve en unifiant en soi divers aspects de l'univers.

5° Ainsi la perception n'est plus une relation dyadique entre un esprit impérial assujettissant un objet, mais polyadique dans laquelle interviennent la durée que représente la nature entière, l'événement comme position absolue, les événements dont l'objet sensible constitue la permanence

[127] *Ibid.,* p. 116.
[128] A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 94.

dans une nature en passage ainsi que d'autres événements que sont les facteurs actifs et passifs. Whitehead se focalise sur une perception à l'intérieur de la nature.

« L'événement percipient est le lieu dans la nature d'où l'esprit perçoit. On peut le confondre avec la vie corporelle de l'esprit qui perçoit. Mais l'esprit est extérieur à la nature et "l'événement percipient n'est pas l'esprit, c'est-à-dire celui qui perçoit. Il est dans la nature ce d'où l'esprit perçoit". Ainsi, l'événement percipient est l'événement dans la nature d'où se fait la perception. En outre, l'événement percipient est une partie d'une duration. Il est, pour ainsi dire, le centre d'une duration, l'événement autour duquel s'organisent les événements perçus. La relation particulière entre l'événement percipient et la duration qui lui est associée est la "cogrédience" ».[129]

Whitehead insère l'expérience perceptive dans la nature. Cette relation est la caractéristique commune aux événements de la nature, comprise à travers une tranche temporellement étendue de la nature tridimensionnelle et qui est considérée comme ce qui est donné dans la perception.

On le voit, la cogrédience constitue, à côté de l'extension, l'autre de deux relations principales au sein de la nature en tant que *terminus* de la conscience sensible. Mais l'extension est encore plus fondamentale que la cogrédience. Elle en est même la condition. Il n'est pas de cogrédience possible sans cadre spatio-temporel, à savoir la continuité des événements. Tandis que la cogrédience fait intervenir une dimension plus importante que la spatio-temporalité, à savoir le rôle et la place du corps vivant dans l'acte de perception. Empruntée à la mathématique, la cogrédience est la capacité d'une variable qui varie dans un espace vectoriel qui peut être dual. Elle exprime la relation qui connecte « un événement à un champ de coexistence » ; il signifie le repos, l'immobilité. « Un événement est cogrédient, écrit P. Cassou-Noguès, au champ de coexistence lorsqu'il s'y tient en repos et y conserve la même position ».[130] Whitehead recourt à cette expression pour montrer que notre perception est perspectiviste. Et il y a donc cogrédience quand la durée cogrédiente ou covariante à l'événement perçu est la même que la durée qu'est la totalité présente de la nature.[131] Autrement dit, quand l'événement global, pour notre cas, la nature comme système des facteurs et l'événement percevant, la vie de notre corps, sont cogrédients à la fois : un événement commence avec cette durée et finit avec elle. Quoique postérieur au *CN, SMM* continue le même combat contre la localisation simple. Whitehead y prône une théorie organiste de la nature qui nous permet de mieux comprendre cette notion de cogrédience :

« Notre perception se produit là où vous vous trouvez, et dépend entièrement du fonctionnement de votre corps. Mais ce fonctionnement du corps en un lieu apporte à votre connaissance un aspect de l'environnement lointain, lequel se fond dans la connaissance générale du fait qu'il existe des choses au-delà de votre environnement immédiat. Si cette connaissance véhicule un savoir relatif à un monde transcendant, ce doit être parce que l'événement qu'est la vie corporelle unifie, en soi, divers aspects de l'univers ».[132]

---

[129]P. CASSOU-NOGUES, *a. c.,* p. 444.

[130] P. CASSOU-NOGUES, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie,* Paris, PUF, 2010, p. 62.

[131]Dans la période métaphysique deviendra l'expression du vécu intime de l'occasion qu'elle s'est constituée. Elle sera le mode de l'immédiateté de présentation (Voir J. — Cl. DUMONCEL, *Whitehead ou le cosmos torrentiel,* dans J. — Cl. DUMONCEL & M. WEBER, *Whitehead ou le cosmos torrentiel. Introduction à Process and Reality,* Les éditions Chromatika, 2010, p. 48.

[132]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 115.

Dans la cogrédience, c'est l'événement corporel qui est au centre de la durée ; il est cogrédient à une duration.

6° Nos perceptions ont toujours un caractère de « bordures effrangées ». À travers elles, nous accédons à un monde limité. Précisons qu'un monde limité selon notre position absolue d'événement percevant. Les caractères subjectifs et fort limités de nos perceptions individuelles fragilisent en quelque sorte l'entreprise scientifique. En resterait-on chacun à la nature perçue selon son *point stand* constituant son petit monde, à la manière du *Petit monde* de Don Camillo, aucune science ne serait possible. Voilà pourquoi Whitehead pose à titre de réalisme provisoire, une *communauté de nature* comme condition d'intersubjectivité et cadre de l'interdisciplinarité. Mais seulement à la différence de la cogrédience qui s'enracine fortement dans les déductions géométriques, la constante de l'externe qu'est la communauté de nature fait appel à une interprétation. Whitehead l'exprime en ces termes : *«* la nature commune qui constitue l'objet de la recherche scientifique doit être construite comme une interprétation. Cette interprétation est sujette à l'erreur et appelle des rectifications ».[133]

Nous avons jusqu'ici parcouru deux étapes de la démarche whiteheadienne. D'abord, nous avons dénombré les composantes de notre connaissance de la nature que sont les faits, les facteurs et les entités ainsi que les concepts majeurs de la science (l'espace, le temps et la matière). Nous en avons décrit la génétique. Ensuite, nous venons de présenter les universaux de l'espace-temps. Par-là, nous entendons deux principes fondamentaux de la philosophie de la nature, à savoir : les relata sont les données dans l'expérience sensible immédiate et que ces relations sont uniformes. Fidèle à la méthode whiteheadienne, le moment est venu de nous pencher sur l'adéquation de sa théorie avec les faits de l'expérience. Nous répondons à la question : « de quoi la nature est-elle faite ? »[134]

4. Objets, durées, événements

Nous avons relevé ci-dessus que signifier est pour Whitehead un processus qui consiste à *relier* (mettre en relation). Précisément, ce processus met en relief la manière dont l'abstrait s'inscrit dans la perspective du concret et inversement, comment le concret de la perception sensible est indissociable d'une activité d'abstraction. Or, si notre conscience expérimente la durée, comment justifier les objets matériels comme les chaises, les voitures, les routes, mais aussi scientifiques (atomes, électrons, etc.) ? Peut-on être crédible et nier l'existence de toutes ces entités qui sont notre lot quotidien à nous tous, ou de celles que les hommes de sciences en laboratoire côtoient tous les jours ? Ayant démembré la nature en nous présentant des entités abstraites, le moment est, en tout cas, venu de la reconstruire en la rendant évidente autour de nous. Pour ce faire, nous avons à justifier en

[133]A.N. WHITEHEAD, *PNK*, p. 79.
[134]A. N. WHITEHEAD, *CN*, p. 54.

quoi précisément les durées, les entités scientifiques et les objets usuels sont du même monde, qu'on n'est pas obligé de créer une troisième catégorie dès lors qu'on échoue à assurer la cohésion et la continuité entre les deux premières de la bifurcation tant décriée par Whitehead.

Le chapitre V de *PNK* intitulé « l*es éléments de la nature »* se focalise sur ce que nous pouvons appeler notre connaissance perceptuelle de la nature. Il fait l'inventaire de tous les éléments de l'expérience perceptuelle. Ce processus de morcellement du contenu de l'expérience est ce qu'il qualifie de « diversification de la nature ». S'il est un défaut de notre capacité de connaître, il n'est pas inévitable. Toutefois selon les différents modes de diversification adoptés, on compte cinq types d'entités correspondantes : les événements (*events)*, les objets percevants (*percipient objects),* les objets de sens (*sense-objects),* les objets perceptuels (*perceptual objects)* et les objets scientifiques (*scientific objects).* En le disant, les durées et les événements ne disparaissent pas de la nature. Au contraire, c'est par eux, la pierre de touche de l'édifice, que tout commence. Il convient de nous arrêter sur chacun de ces concepts pour en avoir une vision synthétique.

4.1. La durée

Pour Whitehead, « une durée est une épaisseur concrète de nature limitée par la simultanéité qui est un facteur essentiel dévoilé dans la conscience sensible ».[135] Whitehead entend par épaisseur la conscience d'une totalité qui est objet de discernement immédiat. Disons en d'autres termes que la définition de la durée porte sur deux aspects essentiels : la totalité et la simultanéité : « le fait général, écrit-il, est l'*occurrence simultanée totale de la nature* donnée maintenant à la conscience sensible ».[136] Immédiatement, sans aucune médiation ni distanciation théorétique, le tout de la nature se donne, mais dans les limites étroites d'une conscience individuelle simultanée, sans *différence,* au sens de différer, remettre à plus tard. Cette totalité n'est pas le fruit d'une opération logique surimposée de l'extérieur de la nature. Elle ne résulte pas d'une opération de l'intelligence qui dissèque le réel pour mieux l'appréhender. Whitehead reconnaît que le terme durée peut prêter à confusion parce qu'« il suggère une étendue purement abstraite de temps ». Par exemple, la tranche de temps prévue sur un horaire de travail pour limiter la durée d'une tâche. On dit alors qu'une leçon dure une heure, de 10h 30 à 11h 30.

Avec la durée, on a affaire à une épaisseur de la nature, un bout par lequel on prend la totalité d'une nature en procès. Une épaisseur veut dire qu'une durée prend ensemble le temps et l'espace dans la continuité. La conscience sensorielle la connaît par ce facteur qui est la relation de simultanéité. Voici comment Whitehead l'explique.

« Une durée, écrit-il, est distinguée comme un complexe d'événements partiels, et les entités naturelles qui composent ce complexe sont de ce fait dites *simultanées avec cette durée.* Chaque

[135] *Ibid.,* p. 72.
[136] *Ibid.,* p. 72. C'est nous qui soulignons.

durée se distingue comme un complexe d'événements partiels, et ceux-ci sont dits simultanés avec cette durée. En un sens dérivé, les entités sont aussi simultanées entre elles par rapport à cette durée. Ainsi la simultanéité est une relation naturelle définie »[137].

La durée permet de résoudre le problème du passage spatio-temporel de la nature que le matérialisme avait escamoté. Le matérialisme se fonde sur une trinité naturelle des trois facteurs suivants : une série temporelle des instants inétendus, l'agrégat des entités matérielles et l'espace qui résulte des relations matérielles. En d'autres termes, subrepticement, la théorie matérialiste combine deux types d'espace. Elle passe tour à tour d'une succession d'espaces instantanés à un espace unique permanent sans savoir expliquer comment d'une juxtaposition peut naître une structure homogène. Une telle critique contre le matérialisme tient notamment, comme l'écrit Bergson, dont Whitehead partage une large part de vues sur le temps en tant que durée, en la critique de toutes les médiations qui voilent le réel afin de parvenir à l'immédiat.[138] Que tous ces obscurcissements trouvent leur source dans des habitudes du langage et dans un conditionnement mental ayant marqué la science depuis sa floraison à Alexandrie, cela semble évident, en tout cas, aussi bien pour Bergson que pour Whitehead. Et qui plus est, ces habitudes conduisent à un manque de précision sur ce dont on parle. Par exemple, en science, fréquemment, on parle du temps là où il est, en réalité, question de la trajectoire d'un mobile, du mouvement là où on devrait évoquer une série de positions, du changement là où en réalité tout porte à penser à une juxtaposition des moments figés. Dans cette veine, la science considère le temps comme une variable indépendante. En revanche, le temps réel comme mobilité de l'être échappe aux prises de la connaissance scientifique puisqu'on l'étale sur l'espace. La succession se mue en juxtaposition. Du coup, note encore Bergson, « elle ne tient compte ni de la succession dans ce qu'elle a de spécifique ni du temps dans ce qu'il a de fluent. Elle n'a aucun signe pour exprimer, de la succession et de la durée, ce qui frappe notre conscience. Elle ne s'applique pas non plus au devenir, dans ce qu'il a de mouvant, que les ponts jetés de loin en loin sur le fleuve ne suivent l'eau qui coule sous leurs arches ».[139] La science tient des bouts de la réalité en procès, mais la valeur de chaque unité ne compte pas parce qu'elle les perçoit de l'extérieur. Et tout effort visant à refaire le tout n'aboutit qu'à un forçage. Aussi les « mathématiques universelles » sont-elles la « chimère de la philosophie moderne ». À l'opposé, Bergson suggère qu'on doit se transporter à l'intérieur du devenir par un effort de sympathie pour suivre « l'écoulement du temps », « le flux même du réel ». Bien sûr, Bergson continue à utiliser le concept *temps.* Il entend par là une succession que la conscience vit comme une durée de la conscience, réalisée chaque fois que l'avenir est condamné à succéder au présent. L'avenir ne se donne pas à côté du présent dans une juxtaposition. Par ailleurs, il n'est pas totalement déterminé par le moment présent ; et le temps qui se joue dans cette succession n'est pas un nombre. Pour la conscience, au contraire, il a une valeur et une réalité absolue. Car, il s'y crée, en

[137] *Ibid*.
[138] H. BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences, «* Quadrige », PUF, 17e édition, 2013, p. 7.
[139] *Ibid.,* p. 366

tant que liés à ce système avec lequel la conscience fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Bref, disons qu'avec Bergson, la durée est transition continue, un écoulement sans fin. Pas question d'un instant qui succède purement et simplement à un autre. Autrement, il n'y aurait plutôt que du présent, pas de flux ni de durée concrète. Et pourtant, la durée est précisément « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant ».[140] La théorie de la durée ouvre à sa théorie de la mémoire comme cet aspect du bergsonisme qui, de l'avis de G. Deleuze, est à la fois le plus fondamental et le plus difficile.[141]

Du moins, chez Whitehead, la question de la durée prend deux aspects, à savoir la durée comme passage de la nature, procès de la nature et la conscience sensible comme procédure de l'esprit. D'un côté, pour mieux mettre en valeur la conscience de la durée, Whitehead se montre réticent quant à l'usage du terme temps, lequel pourrait, selon lui, prêter à confusion avec le temps mesuré de la science. À vrai dire, Whitehead reconnaît que la conception du temps émanant notamment de la science physique n'est pas fondamentalement une absurdité, mais plutôt une abstraction. Sa déficience, c'est de ne s'intéresser qu'à un aspect du passage fondamental de la nature, ou plus exactement de fixer l'attention sur l'aspect du temps qui en exclut le passage, à savoir l'instantanéité. Ce dernier concept est une entité logique de la pensée auquel recourt la science pour exprimer des propriétés de la nature saisies par la pensée. Un instant est dépourvu de toute extension temporelle. Les mathématiques appliquées y recourent pour exprimer une distribution de la matière dans l'espace. Ce faisant la science pétrifie le temps. Par ricochet, du temps, il ne reste que des lambeaux isolés. Whitehead est ferme : la conscience sensible ne nous offre aucune chose pouvant ressembler à la nature à un instant. Au sein de la conscience, l'espace ne se désolidarise jamais du temps. Pour Whitehead, fondamentalement, le procès de la nature entraîne une transition spatio-temporelle ; succession et étendue sont indissociables. De ce point de vue, Whitehead reconnaît le plein accord de sa doctrine avec celle de Bergson.

Pourtant contrairement à ce dernier, Whitehead est aussi préoccupé par l'adéquation entre la conception de la nature comme durée avec les entités de la perception, entre sa pensée et ce que la conscience sensible délivre, entre les êtres scientifiques et les entités de la conscience sensible. Pour cela, fidèle à sa procédure d'homogénéisation logique, il préconise qu'on puisse exprimer la relation des événements qui découlent du caractère spatio-temporel en tendant vers la simplicité idéale des relations structurelles des événements interreliés. À force de simplifier, on en arrive à un événement restreint, sans extension dans l'espace et dans le temps, un événement idéal nommé « particule-événement ». Les particules-événements sont des abstractions des relations des événements plus concrets. Mais Whitehead trouve le point de convergence de son entreprise logique dans la notion de

[140]H. BERGSON, *L'évolution créatrice,* Paris, Alcan, 1907*,* p. 5.
[141]G. DELEUZE, *Le bergsonisme,* 2e édition, PUF, 1968*,* p. 47.

moment. En effet, pour lui, le concept du moment concilie le fait observé avec l'idéal de l'ensemble abstractif :

> « il existe une simplicité restrictive dans l'expression quantitative des propriétés des durées, laquelle est atteinte en considérant un des ensembles abstractifs inclus dans le moment. Autrement dit, au caractère extrinsèque du moment comme agrégat de durées s'est associé le caractère intrinsèque du moment qui est l'expression restrictive des propriétés naturelles ».[142]

En fait, Whitehead procède à une dérivation des moments à partir des durées. Il préfère le concept *moment* à *l'instant*. Le premier permet de satisfaire « la tendance à une simplicité idéale quand on tend à une diminution idéale de l'extension ».[143] Cette tendance est finalement une procédure à laquelle recourt la science physique pour expliquer les interconnexions entre les facteurs de la nature. Mais on aurait tort de balayer d'un revers de main une notion comme celle des espaces instantanés dans des moments successifs, soi-disant qu'elle est purement conceptuelle. Ce qu'il faut plutôt entendre, c'est le fait que l'espace est une manière de se représenter une réalité naturelle.

De l'autre, en parlant de la conscience sensible comme procédure de l'esprit, Whitehead s'intéresse à la manière dont le temps concerne l'esprit. En effet, l'instantanéité concerne la dimension mesurable du temps. Elle est une abstraction. Il s'agit de se demander comment le passage de la nature peut concerner l'esprit, étant entendu que la nature est close à l'esprit. Nous avons jusqu'ici considéré la nature comme *terminus* de la conscience sensible. Et en tant que telle la nature ne se confond pas avec le donné global. D'autant qu'elle n'est que le système de facteurs tout simplement saisis par la conscience sensible. Chaque facteur est une limitation du donné global. Or l'esprit est, dans la conscience sensible, un *relatum,* c'est-à-dire que c'est par la conscience sensible que l'esprit est lié à la nature. Il y a une dimension d'idéalité que la conscience sensorielle ne révèle pas, comme les valeurs, qu'elles soient morales ou esthétiques, et même les appréhensions logiques. L'esprit révèle ainsi deux dimensions : la conscience immédiate et la mémoire. De cette double fonction de l'esprit découle aussi une double portée. D'une part, l'esprit n'a pas une même conscience de toutes les durées. D'emblée, on pourrait admettre que l'esprit ne prend pas part au passage de la nature. Pourtant l'expérience montre qu'il y prend part. Il y participe de manière médiate parce que l'esprit ne peut pas être dans l'espace à la manière des événements de la nature qui sont dans le temps et l'espace, mais toujours en un sens différent. Aussi Whitehead en vient-il à conjecturer un lien étroit entre le passage de l'esprit et celui de la nature : ils se signifient mutuellement, c'est-à-dire qu'ils sont liés. Pour découvrir ce lien, il convient de se situer sur le plan du donné global qui, comme tel, déborde du cadre de la philosophie de la nature. D'autre part, comme mémoire, l'esprit est hors du passage de la nature. Essentiellement, pour Whitehead, dans la mémoire, le passé demeure présent comme un

---

[142] A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 85.

[143] *Ibid.,* p. 76. Whitehead utilise alors le terme *moment* pour signifier *la nature entière à un instant (*p. 75). Si le concept s'oppose à *durée* à cause de son manque d'extension temporelle, au moins, il a l'avantage de rendre compte d'une procédure logique adéquate à l'expérience qui est le recouvrement des durées. Il traduit la relation de partie à tout.

fait immédiat pour l'esprit. C'est pourquoi en appeler à l'esprit, c'est figer la succession temporelle au présent : « la mémoire est un désengagement de l'esprit par rapport au pur passage de la nature ; car ce qui a passé pour la nature n'a pas passé pour l'esprit ».[144]

Nous nous sommes attardés sur la durée comme donnée immédiate de la conscience sensible. En somme, chez Whitehead, tout se ramène aux événements comme aux réalités les plus concrètes de la nature. Une durée se présente comme un ensemble d'événements. Les événements évoluent dans la durée de telle sorte que les événements et les durées constituent le flux du cours de la nature.

4.2. Les événements

Au sujet des événements et des objets, Whitehead opère des distinctions qui prennent pour critères l'interaction et la manière dont ces deux catégories entrent dans l'expérience. En parlant de l'interaction, Whitehead souligne que la première catégorie est incompréhensible sans l'autre : « les objets peuvent être considérés comme des qualités des événements, et les événements comme des relations entre objets ».[145] Ils s'impliquent mutuellement comme les relations et les *relata.* C'est probablement *CN* qui est le plus clair sur le type d'interaction qui existe entre les objets et les événements. Il parle d'une relation *d'ingression :* « l'ingression d'un objet dans un événement est la manière par laquelle le caractère de l'événement se forme lui-même en vertu de l'être de l'objet. Ou encore : l'événement est ce qu'il est parce que l'objet est ce qu'il est ; et quand 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 ».*[146] L'objet intervient donc comme un ingrédient dans le flux de l'événement.

Quant à la manière dont les objets et les événements entrent dans notre expérience, Whitehead dit que les événements sont appréhendés parce qu'ils nous enveloppent ; ils sont le milieu dans lequel nous vivons. Ils passent, mais ne changent pas. Tandis qu'à cause de leur caractère récurrent, les objets sont reconnus. Les objets entrent dans notre expérience par *récognition*. Un crime commis par un prévenu est un événement passé qui n'existe plus à l'heure du jugement. Il s'est produit une fois pour toutes, mais il ne change pas en tant que crime commis qui a transformé le monde : un être cher disparu, des vivants détruits à tout jamais, etc. Objectivement, on n'en a qu'un souvenir, mais on peut également le reconstruire pour appréhender, dans certaines circonstances, les motivations qui relient le crime à l'histoire de la vie (faite d'une suite d'événements) du meurtrier. D'une certaine manière, on peut dire que l'homme qui est jugé n'existe plus. Peut-être même n'a-t-il pas changé. Le jugement le fige à l'instant de son crime sans considérer le passage de la nature. Néanmoins, ce qui reste valable dans cette approche du jugement, indépendamment de sa fonction sociale, psychologique et morale

[144]*Ibid.,* p. 84.
[145]A. N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 82.
[146]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 114.

incontestable, que Whitehead veut mettre ici en exergue, c'est le fait que les événements ne sont pas extérieurs à la relation qui façonne la personne. Les événements qui passent sédimentent en quelque sorte en événements plus grands : « l'irrévocabilité du passé est l'immutabilité des événements : un événement est ce qu'il est, quand il est, et où il est ».[147] Quand un événement est passé, il est passé une fois pour toutes. On ne peut pas reconnaître un événement.

Mais ce n'est pas toujours le cas ; ce critère n'est pas repris partout. La notion d'événement a évolué au sein des trois livres qui concernent la philosophie de la nature de Whitehead. Dans *Le concept de nature*, lorsque Whitehead analyse la situation de l'ingression du bleu dans la nature, il distingue dans la relation de l'esprit en tant qu'acte de la conscience sensible quatre classes d'événements qui se chevauchent : les événements percevants, les situations, les événements conditionnants actifs et les événements conditionnants passifs. Dans cette classification, le corps vivant du percevant quoiqu'ayant de la permanence, est considéré comme un événement. Cela revient à dire que l'état corporel de l'observateur au moment précis de l'observation ne reste pas le même tout au long du procès de la nature. Le corps vivant comme toute la nature change à travers le temps qui passe.

En effet, c'est le courant d'événements qui maintient la permanence d'un caractère. Le corps de l'observateur n'est pas aussi permanent à travers chaque tranche de sa vie transitoire. On peut faire un relevé de toutes les réactions biochimiques qui s'y produisent et les modifications qu'elles font suivre à l'organisme. Telle est la notion de l'événement au sein de la nature. Whitehead voudrait que l'on se départisse de la conception mélodramatique que l'on a souvent attachée à l'événement comme ce qui vient opérer un changement brusque du cours de la vie de la nature. Par exemple, l'effondrement d'un pont, l'explosion d'une bombe. L'événementialité est le caractère du passage ou du changement qui s'opère dans la nature. Peu importe l'échelle de temps ou de la portée spatiale prise en considération. C'est le fleuve d'Héraclite qui coule sans cesse, dans lequel on ne peut se baigner deux fois. Ainsi la définition que Whitehead donnera deux ans plus tard dans *Le principe de la relativité* prend mieux en compte la complexité du concept événement :

« Je donne le nom "d'événement" à quelque chose qui arrive spatio-temporellement. Un événement n'implique pas du tout un changement rapide ; la persistance d'un bloc de marbre est un événement. La nature se présente à nous essentiellement comme un devenir, et toute portion de la nature qui garde le plus complètement possible l'aspect concret qui caractérise la nature elle-même est aussi un devenir, et constitue ce que j'appelle un événement. Par ce terme-ci je n'entends pas tout simplement une portion d'espace-temps. Un tel concept constitue une abstraction de plus. J'entends une partie du devenir de la nature, caractérisée par toutes les propriétés que celle-ci possède ».[148]

Le monde est *durée* parce qu'il est écoulement spatio-temporel. En d'autres termes,

« nous ne saisissons pas la nature à un instant donné ni en un point géométrique, inétendu, mais d'abord comme "*une extension qui dure",* autrement dit comme un "événement" ; le fait premier, c'est la relation interne d'extension, extension *ne se distingue pas encore en spatiale ou temporelle.*

[147]A.N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 84.
[148]A.N WHITEHEAD, *Prel.,* p. 21.

La distinction apparaît seulement avec l'introduction de la relation intuitivement donnée aussi de simultanéité ».[149]

Un événement est une tranche de nature spatio-temporellement prise dans cet écoulement ou ce procès de la nature. Selon la physique relativiste, un événement est un « hypervolume à quatre dimensions » : trois dimensions spatiales (hauteur, longueur et largeur) et une dimension temporelle. La spatio-temporalité est pour Einstein et Minkowski le *cadre* dans lequel un événement, par exemple, un rayon de lumière surgit. L'espace-temps est pour eux fondamental, là où, pour Whitehead *l'extension* est « une qualité physique » à l'origine de l'espace et du temps. En somme, Whitehead repense l'espace et le temps — ils ne sont pas de même nature — en postulant une entité antérieure, l'événement, une unité (une particule extensive) dont ils sont des abstractions. Cette « ontologie événementielle » ainsi initiée ne repose plus, comme le souligne F. Bothereau, « sur un quadri-vecteur, mais plutôt sur un événement "à une seule dimension". C'est bien ce vecteur à une seule dimension, mais extensionnel, qui constitue la grille ontologique qui, ajouté à d'autres événements, va permettre l'apposition de ce que l'on va appeler le "temps" et "l'espace" (…) l'idée que l'élément fondationnel de la Nature était extensionnel ».[150] Arrêtons-nous à présent sur les objets.

4.3. Les objets

Dans la section précédente, nous avons présenté l'objet en fonction de sa différence avec l'événement. Selon cette différence, les événements ont trait à ce qui coule, ce qui est non récurrent et, en plus, ils se recouvrent. À l'inverse, les objets correspondent à l'expérience du stable. Aussi est-il tout indiqué de les présenter d'après certaines caractéristiques qui permettront de les identifier au mieux. À bien y voir, ces caractéristiques sont la conséquence de ce que les objets, comme les événements, sont associés à l'expérience du temps. Dans cette optique, un objet est un facteur de la nature

1° qu'on reconnaît ;

2° qui a une certaine permanence : il n'est pas fugace ;

3° il peut être en plusieurs lieux ; il ne dépend pas des conditions de l'espace et du temps. Il peut être localisé dans un autre événement. L'identité des objets n'est pas fonction de leurs relations qui sont extérieures à leur être ;

4° il est toujours reconnu comme un *tout :* il n'a pas de parties spatiales et temporelles. Il demeure en dehors du temps et de l'espace. La chaise que je perçois est entière dans un même laps de temps de la perception. Aucune de ses parties ne jouit de la préséance temporelle. Ce qui distingue

---

[149]F. CESSELIN, *La bifurcation de la nature,* in *Revue de la métaphysique et de la morale* (1950), p. 45 – 46.
[150]F. BOTHEREAU, *Des compositions de l'expérience. Whitehead, l'hylémorphisme et le phénomène,* Préface de Maurice Élie, Zeta Books, 2015, p. 72 – 73.

un objet d'un autre, ce sont les différentes relations qui résultent de leur entrée dans les différents événements se produisant dans le temps et dans l'espace. Tandis qu'un événement a des parties, un objet n'en a pas ;

5° l'objet est *atomique,* il ne se répète pas alors que l'événement est continu. La continuité de la nature concerne les événements ; les propriétés atomiques de la nature se rapportent aux objets ;

6° deux relations majeures régissent les objets. Selon la relation *d'ingression,* un objet entre dans le flux d'un événement à titre d'ingrédient. C'est à cause de cela qu'il est extrinsèque au temps et à l'espace. Il peut se dérouler dans un temps et se reproduire dans un autre temps et un autre espace. En revanche, la relation de situation est la *localisation* de l'objet dans l'espace-temps. Disons que la situation est la position qu'occupe un objet et selon cette position, il peut influencer les autres événements dans un sens ou dans un autre. La situation est « un *relatum* dans la relation de situation ». La relation de situation est un cas particulier de la relation d'ingression qui est plus générale. En tout cas, Whitehead ne tranche pas sur la différence réelle entre les deux. Il ajoute cependant que l'idée de situation est déterminante dans la distinction entre trois types d'objets que sont les « objets sensibles », les « objets perceptuels » et les « objets scientifiques ».[151]

Notons que Whitehead évite la bifurcation en articulant l'événement et l'objet sans les opposer ni les hiérarchiser.[152] Les objets et les événements sont en effet les deux composantes dont nous faisons l'expérience dans la perception. Le passage de la nature, c'est-à-dire son caractère d'événement, est tout à la fois un caractère essentiel pour la nature et pour l'expérience sensible en elle-même. C'est ce passage au caractère neutre, l'événement qui fait le point de vue (dans la perception) que nous sommes « à titre d'occupant (…) dans la grande trame impersonnelle des événements ».[153] Par ailleurs, pour le même Whitehead, les événements ne sont ce qu'ils sont que grâce aux objets qui les modifient. On compte donc une pluralité de mode d'ingression des objets dans les événements. Passage et permanence, deux aspects qu'il maintiendra tout au long de sa pensée aboutiront dans sa période métaphysique à sa théorie hylémorphique de l'expérience conciliant

---

[151] A.N. WHITEHEAD, *CN,* p. 155 – 158. Sur ce sujet I. Stengers précise à juste titre : « le mode d'ingression de l'objet scientifique "électron" met en question la localisation comme propriété "objective" primordiale » (*Penser avec Whitehead,* p. 122).

[152]Voir G. DURAND, *Whitehead et Alexander,* in M. WEBER et R. DESMET, *Chromatikon V…,* p. 85 – 96. En tout cas, pour Guillaume Durand, il convient de faire la part des choses : à la question de savoir si les objets font partie de la nature (ce dont nous avons l'expérience) au même titre que les événements, les écrits de Whitehead donnent droit à deux réponses sont possibles. Non, si on considère les objets indépendamment des événements qui les singularisent. Mais si on définit les objets comme des configurations d'événements, des rythmes, on peut dire qu'ils sont les deux faces des durations. Dans ce sens, on peut admettre que « tout est événement » (G. Deleuze) ou encore que « dans la nature, il n'y a que des événements et des relations » (p. 87). C'est le sens de l'effort de Whitehead pour dépasser les multiples formes de bifurcation. Pourtant, il y a loin de la coupe aux lèvres : Durand note dans *PNK* « un primat ontologique des événements sur les objets — les rythmes ou Événements sont à la fois événement et objet, certes, mais essentiellement des Événements » (p. 87). D'où, « il semble difficile de soutenir une telle lecture à partir de *CN*. La relation *d'ingression* vient remplacer celle de *situation* et semble inévitablement conduire à un dualisme et à une transcendance des objets sur les événements : "'ingressio" signifie bien "entre dans" » (p. 87). Ce dualisme semble se poursuivre même dans *PR.* Durand reconnaît qu'une lecture moniste y est possible. C'est notamment la voie suivie par certains commentateurs à l'instar de E. Hall.

[153]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concept,* Seuil, 2002, p. 82.

actualité et éternité (entité actuelle et objet éternel).[154] Mais déjà à ce niveau, Whitehead établit une sorte de hiérarchie entre trois types d'objets, perceptuels, sensibles et scientifiques. Chez lui, « l'immuable s'établit à divers paliers ».[155] C'est une hiérarchie dans laquelle le stade inférieur est englobé dans le supérieur sous forme d'une intégration ascendante ; l'englobé constituant la condition indispensable, mais pas suffisante de l'englobant.

Il reste un dernier aspect du temps que nous avons effleuré tout au long de ce développement qui mérite une attention particulière parce qu'il représente l'enjeu décisif de la conception whiteheadienne de la nature. Il est en lien avec la simultanéité, mieux, celle-ci est l'occasion qui a conduit à celle-là.

5. La relation de cogrédience

La théorie de la relativité d'Einstein a eu une influence décisive sur la conception du temps. Elle a mis à mal la simultanéité qui allait jusque-là de soi. Tant qu'il n'y avait qu'un système unique de référence, la définition du temps relevait d'une intuition immédiate de la réalité objective, antérieure à tout procédé de mesure. On le voit, par exemple chez Kant, le temps est « une forme *a* priori de l'intuition ». Dans une nature homogène, il ne venait pas à l'esprit l'idée de comparer des systèmes de référence en mouvement relatif. Avec la définition scientifique du temps qui aura détrôné le privilège d'intuition du temps, surviendra alors ce que Jean Ullmo appelle « le renouvellement de l'explication du monde par la Relativité, en même temps que le renouvellement de la conscience intellectuelle ».[156] Du coup, la notion de simultanéité devient fort étroite pour expliquer comment plusieurs points de vue pouvaient cohabiter au sein d'un monde en transition. La simple constatation ne suffisait plus. En appliquant la relativité du temps liée à la diversité de point de vue, l'édifice whiteheadien était secoué. On en venait à se demander : en quel sens le passage de la nature comme terminus de la conscience unique pour un esprit individuel l'est-il aussi pour tous les autres esprits ?

En effet, le relationnisme whiteheadien se fonde sur la présupposition de l'uniformité de la nature dans laquelle la simultanéité définit l'être du temps. Comme le souligne L. Gaeta, la relativité einsteinienne « contredit le caractère d'uniformité de l'expérience, ou des relations spatiales qui s'y aperçoivent ».[157] Car, poursuivit L. Gaeta, avec la relativité Whitehead était mis en demeure de répondre à la question suivante : « comment sauvegarder dans l'interprétation physique de la théorie, c'est-à-dire dans l'espace-temps cosmique et microcosmique, le caractère d'uniformité que

[154] « Elle (la structure de la métaphysique de Whitehead) compose la permanence en des termes qui permettent le changement » (J.K. FEIBLEMAN, *Why Whitehead Is Not A ''Process Philosopher"* in R.C. WHITTEMORE (ed.), *Studies in Process Philosophy I,* New Orleans, Tulane University, 1974, p. 48 – 59).
[155] G. HELAL, *o. c.,* p. 95.
[156] J. ULLMO, *o. c.,* p. 36.
[157] L.GAETA, *La géométrie des événements : relativité et perception dans la période épistémologique de Whitehead,* dans B. TIMMERMANS, *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze,* Vrin, 2006, p. 94 – 95.

présupposent les jugements ordinaires sur la congruence, c'est-à-dire sur l'égalité (isomorphie) des figures spatiales ? Si Whitehead a tant défendu une version alternative de la relativité, c'est parce qu'il est convaincu, à cette époque, que la cohérence de la connaissance dans ses différents degrés d'abstraction requiert l'uniformité de la nature ».[158]

Pour Whitehead, la relativité sonne le relativisme de la relation selon le point de vue considéré. Une notion d'un espace-temps localement variable conduit à une bifurcation de la nature. Car, pourrait-on dire, on a affaire à une vision de surplomb dans laquelle chaque observateur est extérieur au procès de la nature. Ce que Whitehead semble contester, ce n'est pas au fond la valeur scientifique de la relativité, mais plutôt l'interprétation des symboles algébriques. Sur le plan philosophique, Whitehead soutient, au moins à cette époque, que si la nature est un système et que si le tout englobe la partie, l'espace et le temps ne peuvent que manifester la connexion générale entre les événements. Quand on se limite à des relations spatio-temporelles telles que nous les offre le modèle opérationiste, on tombe dans le travers de croire que le champ physique est la cause de la perception ou de l'objet perçu. Non seulement, pour Whitehead, la recherche de telles causes est un faux problème, mais surtout le champ physique échappe à la perception et, à la limite, on ne voit plus en quoi l'espace intemporel de la physique rejoint l'ordre naturel, terminus de la conscience sensible. Le champ révèle plutôt le caractère contingent des choses apparentes et n'a aucun effet sur les relations spatio-temporelles. Notre connaissance partielle est le *symbole* de l'uniformité relationnelle régnant à travers la totalité du système nature. Le champ physique est un concept qui dépend de la notion de la signification. Toute chose de la nature observée est l'expression de la signification par laquelle cette dernière apparaît comme un maillon dans une chaîne de relation. Pareillement l'homme est une durée au sein d'une nature entièrement durée. Une nature fermée à l'esprit telle que la préconise Whitehead se méfie d'un sujet panoramique en face d'une nature figée dont on omet la plupart du temps bon nombre des facteurs constants. Le principe d'adéquation évoqué ci-dessus est l'occasion pour la connaissance scientifique de consentir à l'uniformité de l'extension de la nature et à l'effectivité de son procès.

Nous ne saurons rendre compte en quelques lignes de l'ampleur d'un débat qui a fait couler beaucoup d'encre. On ne saurait ignorer que la théorie de la relativité provoqua une onde de choc dans le monde de la physique. Et pourtant, c'est la fragilité d'une simultanéité immédiatement donnée à l'intuition qui aura fourni à Whitehead, en dépit de ses réserves sur la cosmologie que drainait la relativité, l'occasion d'introduire un autre type de relation appelée *cogrédience.* Celle-ci est une forme de simultanéité dans la position absolue de l'événement percevant. Elle est établie non sur le mode du repos (inertie), mais sur celui de la durée. Whitehead reconnaît un premier degré de cogrédience dans ce qu'il appelle la relation de l'événement percevant à la durée correspondante :

---

[158] *Ibid.,* p. 95.

« ce que je veux maintenant examiner est la relation spéciale de l'événement percevant qu'est l'*ici* avec la durée qu'est le *maintenant* (…) À l'intérieur de la brève durée du présent, l'*ici* de l'événement percevant a une signification définie d'une certaine sorte. Cette signification de l'*ici* est le contenu de la relation spéciale de l'événement percevant à sa durée correspondante. J'appellerai cette relation la *cogrédience* ».[159]

Avec la cogrédience, la perception devient elle-même un événement dans lequel deux facteurs ingrédients universels à savoir la durée concrète, que la pensée représente comme la nature entière en ce moment, d'un côté, et le *locus standi* de l'esprit, siège dans la nature de cet acte de conscience, se croisent. En d'autres termes, la perception devient l'intersection de la simultanéité avec la perpendicularité, des ordres temporels avec les ordres spatiaux. Le lieu de cette intersection est *l'événement percevant* dans son rôle d'assiette complète de l'esprit dans la nature par laquelle le *quand* de la conscience rencontre le *où* et le *comment* de la même conscience. Whitehead le désigne par « la vie corporelle de l'esprit incarné », une périphrase qui en dit long sur ce qui est ici enjeu, à savoir une perception vécue à l'intérieur de la nature et dans laquelle la corporéité intervient comme un facteur de la nature, lui aussi pris dans le flux. Notre perception est un enchevêtrement complexe des facteurs qui gagnent en importance quand ils viennent à faire défaut. Dans cet enchevêtrement, certains facteurs constants passent souvent inaperçus à la conscience claire. Ce qui porte à croire que notre perception obéirait à un caractère dyadique, c'est-à-dire à « une relation binaire entre l'esprit et ce facteur ».[160] Cela implique au moins trois événements : l'événement percevant, l'événement du passage de la nature et l'événement que constitue l'acte de la perception de l'événement percevant impliqué dans le passage de la nature.

Whitehead souligne que l'esprit « habite » dans un corps. Tout se passe comme si le corps en tant que système était lui-même engagé dans un autre système, c'est-à-dire « la notion d'un corps *simultanément* en repos dans un système temporel donné, et en mouvement dans un autre système temporel ». [161] L'ancienne conception de la simultanéité partait de l'évidence que quand deux phénomènes ont lieu en même temps, ils doivent coïncider. Et la définition du temps dépendait du principe d'inertie : deux mobiles, soustraits à toutes forces, parcourent des espaces égaux en temps égaux. Or, pour Whitehead, on ne peut qu'admettre une position absolue dès lors qu'on fait référence au principe de repos. Dans ce cas, le changement dans la nature extérieure donne lieu à un présent qui se prolonge sous forme d'un repos ininterrompu. À l'inverse, un changement *dans* la nature entraîne un changement qualitatif de point de vue de l'événement percevant : on opère subrepticement « un passage de la nature de l'*ici* de la perception interne à la durée passée à l'*ici* différent de la perception interne à la durée présente ».[162] Quand deux ans plus tard, dans *PRel,* Whitehead définira malgré tout la cogrédience comme la position absolue dans la durée, ce ne sera point par nostalgie du

[159]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 116 – 117.
[160]*Ibid.,* p. 116
[161]L. GAETA, *Relativité et perception,* dans B. TIMMERMANS, *Perspective, Leibniz, Whitehead, Deleuze,* p. 100.
[162]A. N. WHITEHEAD, *CN*, p. 117.

système newtonien. Il voudra précisément mettre en valeur le fait suivant : l'événement percevant occupe malgré tout un point de vue absolu ; il est un foyer kaléidoscopique, mais sans compromettre la continuité qualitative de point interne à la durée.

Par ailleurs, chez Whitehead, nous savons que chaque durée a les propriétés d'une totalité. Elle représente sous un point de vue le tout de la nature. Dès lors toute la question est d'expliquer comment peuvent coexister plusieurs ordres temporels, ou des systèmes différents tant que chaque système a sa propre décision de la position absolue. Que pouvait bien signifier « espaces égaux en temps égaux » quand on est dans des systèmes de référence différents ? En d'autres termes, comment concilier la théorie de l'événement percevant avec le principe d'une nature extérieure et indépendante à la pensée, cheval de bataille de la philosophie de la nature ? Comment maintenir la différence entre le percevant et le perçu ?

Fidèle aux limites méthodologiques qu'il s'est imposé, à savoir ne s'en tenir qu'à la nature perçue par la conscience indépendamment de l'acte de pensée, Whitehead en appelle une fois encore à la relation de cogrédience qui connecte la nature autosuffisante à la position absolue de l'événement percevant. Whitehead élargit les limites de la relation d'extension. Par la cogrédience, la connaissance de la nature reste possible et acquiert un caractère de point de vue au sein d'une uniformité générale, c'est-à-dire que plusieurs points de vue deviennent possibles. En tant que *relatum* de la conscience, l'esprit peut manifester l'uniformité de l'espace-temps et la permanence atemporelle des objets sensibles. À travers l'événement percevant, Whitehead surmonte la bifurcation de la nature.

Conclusion

La philosophie de la nature telle que Whitehead l'entend a pour mission de générer des concepts de base des sciences de la nature. Ces concepts fondamentaux doivent être adéquats avec la structure spatio-temporelle de la nature. À ce titre, la philosophie de la nature se mue en une géométrie de la nature devant clarifier les données premières de la nature à partir des structures abstraitement connues de la nature liées à ces données. Mais de quelle nature s'agit-il ? Une nature accessible par la conscience sensible. Dans ce sens, une science ayant pour objet une nature spatio-temporelle doit être capable d'expliquer le physique à partir du physique, c'est-à-dire que tout en se basant sur les données observables, elle doit être capable de démontrer que toutes les notions abstraites auxquelles elle recourt se fondent bel et bien sur la nature.

Pour Whitehead, cette condition ne peut être remplie que si l'on présuppose le relationnisme : aucun facteur de la nature ne peut être considéré indépendamment d'un arrière-fond relationnel. La bifurcation de la nature découlerait de ce qu'on oublie ce caractère essentiel de la nature. Dans l'acte de connaître, on isole certains facteurs de la nature en les prenant pour des entités qu'on appréhende séparément. Et ensuite, on ne sait plus comment les lier. Selon Whitehead, cette habitude de la pensée

apparaît même dans le langage notamment lorsqu'il évoque des entités sans assise dans la nature. L'unité et l'intelligibilité du donné empirique dépendent de la reconnaissance nécessaire du relationnisme, lequel constitue la signification uniforme et universelle au sein de la nature. Une nature discernée comme durée. C'est une conception relationniste et moniste.

Whitehead pose en fait une nature unique aux multiples données spatio-temporelles. De celles-ci, il déduit diverses propriétés géométriques, la géométrie étant pour lui, l'« expression du relationnisme uniforme » de la nature. Pour lui, le fondement de la science est la nature, et le perçu spatio-temporel, une structure à quatre dimensions. Il est possible d'étudier les propriétés nécessaires et universelles de cette structure indépendamment des événements à partir desquels on les déduit par inférences de l'abstraction extensive, objet de la géométrie à quatre dimensions. Celle-ci se présente avant tout comme une géométrie de la convergence déduite des données immédiates de la perception et doit s'appliquer au monde perçu. C'est pourquoi, aussi paradoxal que cela paraisse, la théorie whiteheadienne de la relativité est déduite de la géométrie, plutôt que de la physique. Comme il le soulignera dans la *Préface* à son livre *PRel*, la physique s'occupe des « relations contingentes de la nature », là où « la géométrie en exprime le caractère relationnel uniforme ».[163]

Modèle d'intersection des systèmes d'espace-temps, sa géométrie de la nature explique les relations entre les facteurs de la nature en les déduisant d'une vue synoptique des propriétés universelles et uniformes spatio-temporelles, sans sortir de la nature. Whitehead aura pour cela recours aux constantes de l'externe. Celles-ci sont les propriétés de toute expérience perceptuelle dans la mesure où elle peut être reconnue comme observation du passage de la nature. C'est de cette façon qu'il pense expliquer le physique par le physique sans recourir à des entités en dehors de la nature, comme la pensée ou l'esprit.

Cependant y parvient-il réellement ? Rien n'est moins sûr. Comment peut-on expliquer la nature par elle-même sans avoir recours à un principe d'intelligibilité de quelque ordre qu'il soit ? Énoncée en termes d'une explication de la nature par la nature, l'entreprise de la philosophie de la nature passe pour l'affirmation d'un empirisme radical. Mais Whitehead semble quand même échapper à l'empirisme radical à la Hume. Sa théorie de la signification, clé de l'intelligibilité et de l'unité de la nature justifie comment la nature nous est connue. Au nom de la connaissance par relation, sa philosophie est aux antipodes de l'atomisme radical. La nature recouvre aussi bien ce que nous percevons de la durée comme système spatio-temporel que ce que l'on infère à partir des données sensorielles, même si les résultats de ces inférences ne sont pas perceptibles. C'est par l'abstraction extensive qu'on en vient notamment à l'élémentaire qu'affectionne la science pour expliquer la nature. Le relationnisme véhiculé par la signification vient atténuer le penchant *panphysique* qui découle de son critère méthodologique. En d'autres termes, le principe d'empiricité est nuancé par le principe

[163]A.N WHITEHEAD, *PRel.*, p. V.

d'intelligibilité unificatrice. À ce niveau, on peut parler d'une attitude empiriste plutôt que d'une théorie de la connaissance au sens habituel.

Ce faisant, n'est-on pas déjà sorti du principe méthodologique que Whitehead s'était fixé pour son étude ? Comment vouloir expliquer le sensible par le sensible en recourant à un principe d'intelligibilité qui ne se donne pas comme terminus de la perception, mais qui dérive d'une intelligibilité venue hors de la nature ? Dans quelle mesure Whitehead reste-t-il fidèle à cette option ? En tout cas, nous sommes devant un réel malaise. La nature offerte par la conscience sensible doit se dédoubler d'une grille de lecture venue d'ailleurs. Une ambiguïté que n'a pas manqué de relever G. Hélal: « le philosophe a voulu par principe s'en tenir à un empirisme rigoureux, mais ce qu'il connaissait de la science semblait difficilement pouvoir s'y conformer, ce qui l'a obligé à maintenir une position à la fois phénoméniste et non phénoméniste de la connaissance scientifique ».[164]

Whitehead fait d'ailleurs de la science le deuxième constituant de la nature qui nous garantit de la consistance du monde. Cela le conduit à admettre que les atomes, les cellules et électrons sont des éléments de la nature et que « la science n'est pas un conte de fées ». Ce choix phénoméniste, qui caractérise la philosophie whiteheadienne de la nature, cache mal, du reste, une ambiguïté et une hésitation certaines : « la conception whiteheadienne de la nature est donc ambiguë, hésitante. Tantôt la nature s'identifie au sensible, tantôt au senti. Cette ambiguïté ne pose pas de difficultés sérieuses excepté lorsqu'il est question de la bifurcation de la nature ».[165] Tout le problème réside à ce niveau. S'agissant de l'aperception immédiate de la simultanéité, F. Cesselin estime que Whitehead en rajoute. Selon lui, « quand on dit que la simultanéité de deux événements peut être connue par le témoignage direct, il faut en réalité distinguer : il y a en fait une simultanéité selon le témoignage de l'observateur ; mais on ne peut en conclure que cette simultanéité est objectivement valable, et vaut pour n'importe quel observateur. Whitehead a raison de dire qu'il y a une simultanéité donnée intuitivement au premier sens, mais Einstein a raison de soutenir qu'il n'y en a pas de donnée intuitivement au second sens, c'est-à-dire objectivement, en soi ».[166] Les deux sens de simultanéité — l'un de l'observateur individuel, et l'autre, public — ne s'opposent pas.[167]

En plus, certaines constantes de l'externe comme la communauté de nature, et comme d'ailleurs le relationnisme, idée-force de toute sa philosophie de la nature, sont posés comme évidents sans être démontrés nulle part. Tout semble s'appuyer par un côté sur le sens commun. Et par un autre, purement et simplement sur l'acception du présupposé scientifique selon lequel la nature est identique pour tous. L'homogénéité de la nature est un présupposé que Whitehead accepte — au moins dans *SMM* — sans le démontrer, et est difficilement accessible à la perception des sens. De même qu'il ne

[164]G. HELAL, *o.c.,* p. 88.
[165]*Ibid*., p. 59.
[166]F. CESSELIN, *La bifurcation de la nature, a. c.,* p. 47.
[167]V. LOWE, *a.c.,* p. 199 – 201.

démontre pas, à ce stade, l'idée de l'ordre régnant dans la nature participant à son unité.[168] Avec cette conception de la relation spatio-temporelle engagée par Whitehead, change aussi l'idée de la perception. Le sujet percevant devient un événement au sein de la nature qui focalise simultanéité et perpendicularité. La vision panoramique cède la place à un point de vue absolu.

Cette approche est donc double : elle ne se limite pas à une explication génétique de la nature. Bien plus, Whitehead aboutit à une interprétation compréhensive de la nature dans laquelle apparaît sa conception relationniste. Et le concept « compréhension », *prendre avec*, au sens d'une implication du sujet dans l'objet est tout l'enjeu de la géométrie de la nature ; il traduit une relation spécifique, celle de la cogrédience. Whitehead a sans doute ressenti l'étroitesse de sa vision malgré tout le potentiel intellectuel qu'il a déployé pour penser la perception et la connaissance. À ce titre, il convient de rappeler que si la distinction entre la « nature en elle-même » et l'acte par lequel on la pense demeure avant tout un choix méthodologique, c'est en fait une manière de démarquer cette étape de sa pensée d'une entreprise ultérieure. Parlant de la philosophie de la nature, Whitehead s'en tient à un effort qui écarte, pour le besoin de la cause, toute intrusion du sujet par l'acte de connaître. Le perspectivisme adopté à ce stade par Whitehead est l'œuvre d'une interprétation où est privilégiée la continuité de la nature. C'est sans doute ce qui le poussera à se tourner vers la métaphysique qui fera une plus grande place à la subjectivité.

[168] Au sujet de « empirisme spéculatif » de Whitehead D. DEBAISE, *L'empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité,* Paris, 2006 ; D. DEBAISE, *Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson,* dans *Noesis* 13 (2008), p. 269 – 282 ; U. GADIOU, *L'immanence de l'ordre de la nature dans la philosophie de Whitehead,* dans *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 26(2018), p. 265 – 283..

CHAPITRE DEUXIÈME
STRUCTURE ESTHÉTIQUE DE L'EXPÉRIENCE

Introduction

Dans le premier chapitre, nous avons tenu, en première approximation, que l'effondrement du mécanisme matérialiste était dû à l'inadéquation entre l'ordre métaphysique et l'ordre observationnel. En effet, quoique revendiquant haut et fort son caractère empirique, il est apparu que dans sa veine, il drainait encore une conception de l'être à laquelle puise abondamment le rationalisme. Cette conception d'un être ne requérant que lui-même a alimenté les prétentions du sujet connaissant et de la philosophie de la conscience. Dans cette conception, le sujet est alors passé pour une épure détachée de tout contact avec le monde, autosuffisant, sans sentiment, sans aspiration et à la limite, désincarné. Partant, le monde en est venu à être réduit à un phénomène, sans vie, comme l'écrit Whitehead, une nature morte. Le romantisme est l'écho de ce désenchantement. Là où le rationalisme et le mécanisme ont répudié la vie, le romantisme opte pour l'expérience commune, la joie de l'attachement, le sentiment bucolique de la nature, bref l'expérience de la valeur.

Nous ne voulons pas laisser entendre que le mécanisme n'avait aucune considération pour la valeur, mais ce qui lui manquait, c'est une théorie de la valeur, celle qui apparaît dans la poésie, l'art, l'expérience esthétique. Whitehead plaide, à juste titre, pour une science qui ne se détache pas de la vie concrète. La philosophie de Whitehead a remis au goût du jour la notion de valeur. Chez lui, non plus, il n'y a pas de théorie élaborée de la valeur. Cependant, à bien y regarder, cette notion est centrale dans sa conception de l'expérience entièrement guidée par ce qui vaut dans chaque processus de concrescence, l'autoréalisation du sujet en concrescence.

En revanche, nous tenons à faire valoir que, chez Whitehead, l'expérience est un processus esthétique dans la mesure où, en elle, gît une intention subjective, marquée par une émotion dirigée vers la réalisation de la beauté. Et selon la définition grecque, la beauté résulte de la convergence harmonieuse des parties qui forment un tout. C'est l'un qui naît du multiple, l'unité qui résulte de la pluralité des parties, qui constitue la forme et l'essence de la beauté[169]. Whitehead est de cet avis quand il définit la beauté comme « adaptation mutuelle des divers facteurs dans une occasion d'expérience (…) une qualité qui trouve son exemplification dans des occasions actuelles ; ou (…) une qualité à laquelle ces occasions peuvent participer ».[170]

Mais là où il se démarque de la conception, dirait-on, traditionnelle, c'est quand il admet que non seulement l'expérience n'est pas le propre des humains, mais aussi, et surtout qu'elle peut être

[169]P. GUASTALLA, *Esthétique,* Préface de M. Ch. Lalo, Paris, Librairie J. Vrin, 1925, p. 91.
[170]A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées,* Traduit de l'anglais par Jean-Marie Breuvart et Alix Parmentier, Paris, Les éditions du Cerf, 1993, p. 325. Dans la suite du travail, nous le désignerons par le signe *AI.*

dite « belle ». La beauté devient le propre de la réalité, non plus comme les modernes un secteur réservé à l'art. L'esthétique déborde donc le domaine de la création artistique : aux fondements du monde se trouve l'expérience esthétique. Cela sous-entend deux dimensions. La première, une philosophie de l'organisme qui appelle une conception des relations internes. La seconde, une nature dynamique guidée par la valeur, qui s'autocrée ; et cette autocréation est une expérience esthétique de création des formes harmonieuses, mue par une entité actuelle non temporelle.

1. Les relations internes

L'un des partisans célèbres de cette théorie des relations internes est sans doute F.H. Bradley pour qui la pluralité est un leurre : « la réalité est une. Elle doit être simple parce que la pluralité, considérée comme réelle, est contradictoire en soi. La pluralité implique des relations et, à travers ses relations, elle ne cesse pas d'affirmer involontairement une unité supérieure ». [171] La relation n'advient pas de l'extérieur, d'une loi imposée, mais de la structure des termes reliés. Pourtant selon Russell*,* fort opposé aux relations internes, l'axiome de l'internalisme tient à deux principes. Toute relation interne suppose : 1° « des propriétés intrinsèques de deux termes » ; 2° « une propriété de l'ensemble qu'ils composent ».[172] En d'autres mots, toute relation interne se fonderait « dans la nature des termes en relation ». L'auteur de *Histoire de mes idées philosophiques* en tire la conclusion que la théorie des relations internes conduit à un monisme métaphysique rejetant toute relation et, au bas mot, la pluralité même dont dépend la relation.[173] Selon cette interprétation, Bradley ne reconnaîtrait qu'un sujet à l'expérience, et ce sujet, ce serait l'absolu.[174] Citant un article paru en 1907, dans la revue de l'*Aristotelian Society* qui traitait du livre d'Harold Joachim, intitulé *Nature de la vérité*, Russell relève ce qui est retenu comme l'axiome principal des relations internes, à savoir « l'hypothèse du monisme ontologique » et de « la négation de toutes les relations » — seule l'unité est réelle, les multiplicités ne sont qu'apparence ou des aspects de cette unité. En effet, poursuit-il, « partout où il semble que nous ayons une relation, il s'agit en réalité d'un attribut du tout composé des termes de la relation supposée ».[175] Les raisons ?

« D'abord, le principe de la raison suffisante, selon lequel une chose ne peut être un simple fait brut, mais doit avoir une raison d'être comme elle est et pas autrement (…) Ensuite, le fait que, si deux termes ont une relation, ils ne peuvent que l'avoir, et que, s'ils ne l'avaient pas, ils seraient

---

[171]F.D. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Metaphysic Essay,* Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 519. Cette unité supérieure correspond à la « relation idéale », dite « passivement interne » dans laquelle l'existence d'un terme, à quoi il est lié, est impliqué par l'existence du premier terme considéré. En d'autres termes, les termes et les relations sont des « abstractions d'un individu plus profond qui les enveloppe tous deux ». Voir M. GIREL, *Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green,* dans *Archives philosophiques* 69 (2003/3), p. 399.
[172]B. RUSSELL, *Histoire de mes idées philosophiques,* p. 68 – 69.
[173] Pour Russell, l'asymétrie des relations des relations sérielles détruit la doctrine des relations internes et le monisme de Bradley (J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de philosophie* 56 (1993), p. 22).
[174]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 314.
[175]B. RUSSELL, *o.c.,* p. 71.

différents ; ce qui semble démontrer qu'il y a quelque chose dans les termes eux-mêmes qui leur commandent d'être en relation comme ils le sont ».[176]

Russell rejette les deux principes sur lesquels s'appuie F.H. Bradley. Contre le principe de la raison suffisante, il constate toute la difficulté de le mettre en pratique d'autant que F. H. Bradley lui-même se contente plus de l'affirmer que de le démontrer. Quant à l'argument concernant la « nature » d'un terme, Russell se demande si elle est différente ou la même chose que le terme. On aboutit à un dilemme aux allures d'un cercle vicieux :

« Si elle (la nature d'un terme) est différente, elle doit être en relation avec le terme, et la relation d'un terme avec sa nature ne peut pas, sans régression à l'infini, être réduite à quelque chose d'autre qu'une relation. Ainsi au cas où nous accepterions l'axiome, nous devrons supposer qu'un terme n'est pas autre que sa nature. Dans ce cas, toute proposition vraie attribuant un prédicat à un sujet est purement analytique puisque le sujet est entièrement sa propre nature, et que le prédicat est une partie de cette nature. Mais dans ce cas, quel est le lien qui fait de prédicats les prédicats d'un sujet ? ».[177]

Et même ce qu'il appelle « identité dans la différence » est incompatible avec la théorie des relations internes. Russell opte tout simplement pour les relations externes (« les relations externes à leurs termes ») ; c'est la condition de l'existence d'un monde composé des choses simples en relation. Voici une démonstration simple qu'en donne Stéphane Madelrieux dans son article publié dans le revue *Archives de Philosophie :*

« Russell identifie très clairement le monisme à la doctrine reposant sur "l'axiome des relations internes", et le pluralisme, par opposition, à celle reposant sur "l'axiome des relations externes" [...] si la relation entre deux choses est fondée dans la nature de ces deux choses, autrement dit, si cette relation leur est essentielle, alors ces deux choses n'en font en réalité qu'une, car elles ne sont que les deux parties nécessaires interdépendantes d'un même tout.[...] Au contraire, affirmer que les relations sont extérieures, c'est donc affirmer qu'il y a plusieurs choses ».[178]

D'origine logique (*relation* contre *attribution*), elle conduit à une théorie de la connaissance rejetant l'idéalisme.[179] Depuis les Grecs, les efforts constants des cosmologies successives qui ont été ébauchées sont une réponse à ce facteur de l'expérience. Cependant sans base commune, dans le sens d'un principe donnant forme, l'univers n'est qu'une avalanche d'entités cloisonnées, presque un chaos, et avec lui, s'envole l'idée de trouver un principe d'ordre, justifiant l'idée du « cosmos grec ». Il devient alors difficile d'expliquer le lien entre les phénomènes et les événements. Cependant, accepter les yeux fermés un ordre d'avance donné ne résout pas non plus le problème qu'il crée : le caractère unificateur du cosmos ne peut mettre entre parenthèses la tension exigeante au processus de constitution, quitte à sacrifier les parties à l'idée d'un tout. C'est au fond revenir à la case du départ dès lors qu'on laisse entendre que la forme préexiste aux parties qui viennent s'insérer dans un moule où la matière prend forme. Dès lors, cette conception de la prééminence d'une forme d'avance

[176]*Ibid.,* p. 72.
[177]*Ibid.,* p. 74 – 75.
[178]S. MADELRIEUX, *Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James,* dans *Archives de Philosophie* 69(2006), p. 379 – 380.
[179] *Ibid.,* p. 380.

constituée génère un déterminisme et affaiblit le rôle des interactions et de la tension inhérente à la diversité, ainsi que la nouveauté qui vient de la cohésion avec sa diffusion de puissance et d'énergie des éléments réunis dans un tout. Au fond, on peut bien se poser la question : la relation (l'être-ensemble) se réduit-elle tout simplement à des liens sans plus entre les termes, par exemple, sur base des qualités externes (se trouver à x endroit au moment y) ? Ou bien se fonde-t-elle sur un lien plus profond, qui serait, par exemple, une communauté de nature, tel un lien génétique ? Mais plus encore, pour le cas de l'appartenance à un même continuum spatial, la spatialité est-elle vraiment externe ?

Whitehead, pour sa part, reconnaît les faiblesses de cette formulation tributaire de l'essence scolastique des choses en relation, piège auquel, selon lui, ni Newton ni F.H. Bradley n'ont pu échapper. Il avance plutôt que la relation doit être prise comme une chose concrète, et non pas comme un universel, car concrètement, la relation dépend de la nature des éléments en relation, et inversement, les éléments en relation dépendent de la relation. Par exemple, note Whitehead, *aimer, croire, entre, plus que* induisent des relations entre au moins deux termes. Pourtant chaque relation est un cas particulier exemplifiant l'universel abstrait. Ce faisant, les relations ne peuvent pas être partout les mêmes.

Il est d'accord avec Bradley quand ce dernier admet qu'une relation suppose un fond commun entre les termes, qui rend possible la relation et en même temps un horizon ou un « tout englobant » vers lequel converge la relation. Ce « tout englobant » est, d'après Whitehead, ce que Platon désignait par « Réceptacle », autrement dit un « *médium* d'interconnexion ». Platon l'appelle même « la matrice de toutes choses ». Dans le sillage de Bradley, Whitehead adopte le *sentir* comme activité primitive à la base de l'expérience. Mais il rejette le fait que par l'analyse du sentir l'on parvienne à révéler ce qui se situe au-delà de la nature des termes. « Il faut, écrit-il, une doctrine de la connexité [*connectedness*] »[180]. Dans la philosophie de l'organisme, les termes renvoient aux occasions d'expériences qui entrent en relation. Une telle relation d'immanence de la cause et de l'effet est à décrire non pas comme un « universel abstrait », mais plutôt comme « un fait actuel complexe qui (…)(exemplifie) un universel abstrait ».[181] Elle est l'expression d'une signifiance élémentaire. En fait,

[180]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 299.

[181]*Ibid.* Voici la citation de *Essays on Truth and Reality,* chap. VI, *Sur notre connaissance de l'expérience immédiate,* Appendice, p. 193 que Whitehead donne à l'appui de la « connexité des choses » : « Existe-t-il, enfin, une relation qui soit simplement *entre* des termes ? Ou bien, au contraire, une relation n'implique-t-elle pas une unité qui la sous-tend et un tout qui l'englobe ? » Cette citation en dit long sur le sens qu'il donne à l'objection bradleyenne : une théorie des relations internes implique donc un principe d'unité qui légitime et actualise la relation — processus de mise-ensemble — et un principe d'immanence lié à l'ordre des choses, qui ne soit imposé de l'extérieur ni par l'entendement ni par la fiat de la volonté divine. On ne peut parler des relations externes que lorsqu'il y a « indétermination tolérant de telles relations » (A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 188). Les premières relations (internes) sont constitutives, mais les autres s'offrent comme une possibilité d'implication dans les faits, variable selon le degré de tolérance de l'activité de mise-ensemble. La doctrine des relations internes est la conséquence de la conception de la loi-immanente de la pensée de l'organisme dont le principe majeur tourne de l'idée autour que l'ordre de la nature est l'expression des caractères des éléments de la nature. A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 164 : « les caractères des choses correspondantes dans la nature sont la résultante des interrelations, la résultante de ces caractères : ce qui implique une théorie des relations internes » ; « Once the influence from the past has entered, the window closes and the entity forms itself in response to past influences. Whitehead calls this drawing upon the past via relations a prehension, and in this activity the production of novel togetherness occurs. The relations that an event has with past events are its internal relations; the relations it will have with events to come are its

Whitehead plaide pour une conception organiste de la nature qui concilie — distinguer sans opposer — les activités physiques et mentales, le passé et le présent, et qui rend compte de la composition concrète des réalités physiques, conçues à la fois comme différentes et individuelles.

Comme alternative à l'atomisme mécaniste, la pensée organiciste récuse les tentatives d'assimiler la nature à un mécanisme, et pouvoir ainsi l'étudier à l'aide d'une démarche purement analytique. Il faut le dire, Whitehead ne rejette pas l'analyse comme méthode, mais le danger qui lui est récurrent, celui de pétrifier une démarche d'esprit en caractéristique des choses, ce qui est, pour Donato Bergandi, « l'erreur de l'hypostase inconsciente », quand on substantialise une procédure de l'esprit ou on confond l'abstrait et le concret.[182] En tant qu'« holisme ontologique » allié d'un « relationnisme universel » que Whitehead partage avec H. G. Lewes, la théorie organiste est émergentiste : « l'entité est constituée par ses relations ».[183] C'est donc une conception des relations internes sous-tendant l'activité d'individuation et qui la constitue par cette activité même : une « interconnexion » *constituante,* [184]une sorte d'anticipation du principe du procès de *PR : l'être* d'une entité équivalent à son *devenir.* Whitehead élargit le concept organisme.[185] C'est sur cette base qu'il fonde son rejet de l'externalité des relations spatio-temporelles. Un événement, notamment le caractère de ce qui *émerge*, ne se comprend qu'à travers le processus des relations internes : il est une durée « donnée *avec* ses parties ».[186] Notons que l'atomisme mécaniste prend pour élément de base de la compréhension de la réalité la structure atomique. Les relations ne constituent pas les atomes ; elles sont externes, abstraites, voire imposées de l'extérieur. Whitehead ne se contente pas d'une simple alternative au point d'accepter l'homogénéité cosmique. Il joue à l'équilibriste : il adopte un monisme pluraliste faisant place alternativement aux relations internes (causales) et externes (objets éternels) :

« une occasion se rapporte intérieurement à ses antécédents, mais ses antécédents n'ont pas de relations internes à elle, c'est-à-dire que les relations internes d'une occasion sont de caractère sériel ou asymétrique […] l'analyse de Whitehead maintient les relations internes dans le contexte d'une doctrine pluraliste de la différence asymétrique ».[187]

---

external relations ». Un troisième type de relation, à la fois externe (accueil d'une autre possibilité) et interne (suggestion d'un but subjectif : il n'y a jamais en effet de meilleure possibilité absolue, le but varie au gré des situations) est la persuasion divine préconisant un nouveau schème de la relation de Dieu au monde (Th. J. OORD, *Whitehead, Alfred North,* in J.W. VREDE VAN HUYSSTEEN, (Ed. in chief), *Encyclopedia of Science and Religion,* Macmillan Reference USA, 2003, p. 926; P.M.F. OOMEN, *Immanence and Divine Persuasion : Whitehead's Provocative View on the Laws of Nature,* Amsterdam, New York, NY, 2003, p. 92. À l'opposé, la doctrine de la loi imposée de l'extérieure implique la doctrine des relations externes (A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 170 – 171). Pourtant tout en rejetant « la notion d'une loi imposée de l'extérieure par le *fiat* du Dieu Un » (p. 173), Whitehead maintient tout de même une transcendance (p.186).

[182] D. BERGANDI, *Les métamorphoses de l'organicisme en écologie : De la communauté végétale aux écosystèmes,* dans *Revue d'histoire des sciences,* vol.52, 1 (1999), p. 5 – 31.

[183] G. H. LEWES, *Problems of life and mind,* London, Thübner & Co, 1875, p. 96 – 97.

[184] P. RODRIGO, *L'onto-logie de l'événement chez Whitehead,* dans *Les études philosophiques* 4 (Octobre — décembre 2002), p. 479 ; A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 37.

[185] D. BERGANDI, *a. c.,* p. 11 – 12.

[186]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 153.

[187] J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale… a. c.,* p. 22.

Par ailleurs, il est assez étonnant de voir la manière dont, dans sa critique contre le matérialisme, Whitehead loge à la même enseigne Aristote, Kant et Descartes.[188] Pour lui, ces trois penseurs — d'ailleurs, ils ne sont pas les seuls — auraient construit une conception de la réalité incapable d'expliquer comment les choses peuvent se relier. La théorie substantialiste héritée d'Aristote tombe dans le piège du langage qui tend à concevoir la nature en termes des choses qui durent. Elle découlerait donc d'une généralisation naïve des catégories du langage. Comme l'erreur de la localisation simple, elle assume le matérialisme dans son erreur à croire que la réalité est formée des particules de matière dont les relations sont externes. Descartes adopterait purement et simplement le substantialisme. À la différence de ce dernier, Kant exclut la substance (la chose en soi) du champ de ce qui est possible à connaître, mais tout de même il assumerait, dans une version plus subtile, cette notion d'*être ne requérant que lui-même pour exister,* celle qui apparaît à travers le sujet transcendantal, version kantienne du cogito cartésien. Pour Whitehead, ces deux philosophies partagent les présupposés du matérialisme scientifique corollaire de la théorie cosmologique suivante :

> « la notion de matière continue comportant des attributs permanents, durant sans différenciation et maintenant son identité à travers toute plage temporelle — plus ou moins étendue — a été fondamentale. La matière subit le changement sous le rapport de qualités et de relations accidentelles ; mais elle est quantitativement identique à elle-même, possédant le caractère d'être une entité actuelle unique au travers de ses aventures accidentelles ».[189]

On sait que Kant assume la physique newtonienne, mais selon Whitehead il « n'a sauvé cette conception qu'en la réduisant à la description d'une construction au moyen de laquelle l'"intuition pure" introduit un ordre dans les données chaotiques ».[190] Quant à Descartes, sa philosophie peine à concevoir un médium solide d'interconnexion entre l'étendue et la pensée là où, à l'inverse, Newton se limite à conjecturer « un *medium* matériel emplissant l'espace ».[191] C'est en ce sens que l'on peut comprendre que, selon Whitehead, le matérialisme est la base de la philosophie de Descartes et de Kant. En effet, la philosophie de Kant est la correspondante de la conception cartésienne précisément parce que par elle-même, la matière n'est pas capable de construire une relation interne ; les relations qui sont à la base notamment des lois de la physique doivent être attribuées à l'activité du sujet transcendantal, un sujet externe à la nature, lequel en fournit la loi et le sens. En réduisant la nature à la matière, on cautionne l'idée selon laquelle la matière doit recevoir son sens (forme) de la pensée. De ce point de vue, il apparaît que le matérialisme et l'idéalisme sont des points de vue complémentaires auxquels fait défaut le concept de l'immanence de la nature. D'où s'impose la nécessité de concevoir une relationalité interne à la nature.[192]

---

[188] Voir C. HARTSHORNE, *Recollections of Famous Philosophers — and Other Important Persons,* in *Southern Journal of Philosophy* 8(1970), p. 67 — 82 ; L.J. ESLICK, *Substance, Change, and Causality in Whitehead,* in *Philosophy and Phenomenological Research* 18(1958), p. 503 – 513; J.W. FELT, *Whitehead's Misconception of 'Substance' in Aristotle, Process Studies* 14.4(1985), p. 224 – 236.
[189] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 153 – 154.
[190] *Ibid.,* p. 145.
[191] *Ibid*.
[192] L. VANZAGO, *Il bergsonismo de Whitehead, a.c,* p. 257.

Whitehead semble dépasser la position du monisme pur et simple en s'ouvrant à la pluralité qui converge vers l'unité grâce à la créativité, c'est-à-dire à l'apport de nouvelles possibilités qui n'avaient pas pu s'exemplifier dans les concrescences antérieures. L'extension est donc cette relation qui fonde la continuité de la nature. Elle a chez Whitehead un rôle de fondement. Mais dans *PR,* cette relationalité interne à la nature apparaît à travers le continuum extensif.

2. Continuum extensif

La relation d'extension est, comme nous l'avons relevé au chapitre précédent, l'interprétation philosophique de l'unification opérée par la théorie scientifique de la relativité entre espace, temps et matière. Dans la cosmologie newtonienne, on compte trois sortes d'existence alors que chez Whitehead, les trois types sont ramenés à un existant unique réel, l'événement. L'événementialité (passage de la nature) est la réalité originaire alors que les objets sont une manière de réifier le passage. C'est ainsi que les événements sont uniques et irréversibles.

Avant d'aller plus loin, il convient de préciser deux aspects qui nous semblent importants dans la compréhension de la relation d'extension. Le premier est le fait d'une évolution de la pensée de Whitehead concernant la nature. En effet, dans *CN*, Whitehead se donnait pour tâche d'élaborer une physique spéculative, à cheval entre la physique et la métaphysique, censée offrir la base philosophique de la relativité, qui manquait à la physique moderne notamment à la Relativité einsteinienne. Einstein a opéré un changement important, Whitehead en convient, à savoir le dépassement d'une idée d'un espace et d'un temps distincts en même temps que nécessairement universels, mais il n'est pas allé au bout de la refonte cosmologique qu'exigeait une telle transformation, en ruinant l'idée traditionnelle de la nature[193]. Einstein reste kantien « au sens vulgaire du terme » quand il prétend que l'existence des choses scientifiques comme les atomes n'est qu'une simple construction conceptuelle et ne nous fait pas atteindre la réalité elle-même. D'autant plus que la réalité ne peut être un produit de la conscience[194]. Contre l'idéalisme kantien, Whitehead adopte un réalisme fondamental qui, dénonçant la bifurcation de la nature, veut penser la nature comme une entité extérieure et antérieure à l'esprit qui la pense. Comme le fait encore remarquer J. Douchement, la thèse de l'extension, « racine commune de l'espace et le temps », et dont s'occupe prioritairement *CN*, « suit essentiellement le rejet de la vision de la nature comme totalité instantanée ; l'espace n'est pas relation entre des choses, mais entre des événements et ne saurait donc être dissocié du temps. Il devient impossible de la considérer comme une relation statique entre des objets, de même qu'il devient impossible d'assigner à une entité concrète une position unique ».[195] Car, elle est, aux yeux

[193]J. DOUCHEMENT, *Préface* à C*N,* p. 8 – 9.
[194]*Ibid.,* p. 10 -11.
[195]*Ibid*., p. 15 – 16.

de Whitehead, « une relation naturelle fondamentale dont le champ comprend plus que les durées. C'est une relation que deux événements-limites peuvent avoir l'un avec l'autre »[196]. On sait aussi que dans le même *CN,* Whitehead introduit la relation de cogrédience ; une relation qui était destinée à expliquer comment notre perception dépend de notre vie corporelle, pour donner suite à l'incapacité de la théorie de l'extension à en rendre compte. Nous n'allons pas y revenir ; cela a fait l'objet du chapitre précédent. Mais il importe à ce niveau de souligner que l'approfondissement de cette théorie dans *PR* conduira à un changement de vue assez significatif. Whitehead ne reviendra plus sur la cogrédience décrivant la structure relationnelle de la connaissance perceptuelle. On passe donc de l'extension comme point de vue (*stand point)* à l'extension comme structure relationnelle ontologique de la réalité. Telles sont au moins les ambitions que se donnent tour à tour *CN* et *PR,* qui apparaissent dans la distinction problématique que Whitehead opère entre ce qu'il appelle « philosophie de la chose perçue » et la « métaphysique de la réalité »[197].

Corrélativement au premier, le second aspect porte sur la difficulté métaphysique à laquelle Whitehead a été confronté quant au statut ontologique d'une extension continue. *PR* résout le problème en distinguant potentialité et actualité. A. Parmentier relève à ce sujet que le reproche que Whitehead formule à l'endroit de Newton le concerne aussi. Au moins dans *CN*, il est lui-même aux prises avec cette confusion. C'est en abordant le problème d'un point de vue métaphysique qu'il apportera une précision majeure et qui éclairera désormais sa cosmologie d'une lumière nouvelle :

> « Le statut ontologique de l'extension est la possibilité ; l'extension ne peut pas être elle-même l'actualité, elle est un ensemble, un ordre de relation entre les entités actuelles ; elle n'est donc plus facteur fondamental de l'actualité, qui est essentiellement atomique (…) le continuum étendu constitue une "potentialité réelle", le schème le plus général de relation entre les actualités »[198].

Au sujet des relations extensives, Whitehead affirme même : « ces relations comprennent l'"extensivité" de l'espace et l'"extensivité" du temps », mais ce n'est que selon le mode de perception appelé « immédiateté de présentation » que nous appréhendons consciemment le monde contemporain comme un « continuum de relation d'extension ».[199] Sous cet angle, l'extension est à la fois relation d'inclusion, transitive, asymétrique au sens à la fois spatial et temporel ou disjonctivement. Globalement, Whitehead demeure constant dans sa méthodologie. Lorsqu'il publie en 1914 son écrit intitulé *La théorie relationniste de l'espace,* c'est pour préconiser une conception relationniste de l'espace qui aboutit à la fusion de l'espace physique et de l'espace géométrique à travers le médium de la perception. On a affaire à une perception à l'intérieur de la nature. Mais avec *PR,* il en élargit le cadre, mais pour mieux intégrer tous les acquis antérieurs. Le problème de l'espace

---

[196]A. N. WHITEHEAD, *CN*, p. 76 – 77.
[197]*Ibid.,* p. 53.
[198]A. PARMENTIER, *Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* p. 101. Dans cette analyse, A. Parmentier fait référence à l'article de Ivor LECLERC, *Whitehead and the Problem of Extension* publié dans le *Journal of Philosophy,* LVII (1961), p. 559 – 565. Article qui a été réédité dans A.N. W*hitehead, Essays on his Philosophy,* édité par G.L. KLINE, Prentice-Hall, 1963, p. 117 – 123.
[199]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 130.

et temps, du passage de la nature et de la durée ainsi que celui de la perception fusionnent en un seul, celui de la réalité et du procès. L'esprit et la vie étant introduits dans la nature, ils deviennent des éléments à part entière de la nature. Plus besoin de sortir de la nature pour connaître la nature. La question qui se pose est la suivante : comment la nature se pense-t-elle elle-même ?[200] Le problème de la nature se radicalise ; il devient ontologique. On passe de la connaissance de la nature à la cosmologie. À cet effet, la conception du cosmos comme un continuum extensif ouvre la voie à la relationalité complexe dans laquelle potentialité et actualité, continuité et atomicité deviennent désormais deux aspects d'une même réalité : « la continuité concerne ce qui est potentiel ; tandis que l'actualité se révèle irrémédiablement atomique ». [201] La potentialité porte sur la possibilité d'atomisation du continuum extensif alors que l'actualité se réfère à l'effectivité de la division dudit continuum. Dans un autre passage, Whitehead précise que ces deux caractéristiques apparemment paradoxales sont pour lui, complémentaires :

> « Ces possibilités de division font du monde extérieur un continuum. Car un continuum est divisible ; dans la mesure où le monde contemporain est divisé par les entités actuelles, ce n'est pas un continuum, mais il est atomique. Le monde contemporain est ainsi perçu comme potentiellement susceptible de division extensive, et non comme actuellement ».[202]

Dans le même *PR,* Whitehead lie directement le problème cosmologique à la perception par l'intermédiaire du processus d'actualisation. C'est ainsi que chez lui la question de la réalité et celle de la perception forment un seul et même problème. On dira sans exagérer qu'il généralise la perception pour en faire, à travers un mécanisme assez complexe des préhensions, le processus par lequel tout advient : chez Whitehead, *esse est percipi*, à condition d'ôter à la perception toute connotation empiriste ou rationaliste. Car, somme toute, « l'extension est une forme de relation entre les actualisations d'un nexus ».[203] En revanche, de la nature comme totalité à l'actualisation comme processus élémentaire, il y a une régression, mais qui ne va pas à l'infini. La méthode par laquelle on étudie la manière dont l'espace et le temps s'enracinent dans notre expérience, Whitehead l'a appelée dans *CN* « l'abstraction extensive ». Whitehead expose cette méthode dans *PNK* en partant de la dualité événements-objets. Le but est de montrer comment les concepts de temps, d'espace et matière, une fois mis ensemble, sont l'expression des relations fondamentales entre événements et de la reconnaissance du passage de la nature, à la fois spatial et temporel.[204] Whitehead insiste sur la manière dont il faut entendre l'abstraction. Cela ne signifie pas, souligne-t-il, que l'espace et le temps « n'expriment pas pour nous des faits réels concernant la nature », mais qu'il veut tout simplement dire « qu'il n'y a de faits spatiaux, ou des faits temporels, indépendamment de la nature physique » ;

---

[200]Voir L. VANZAGO, *Il bergsonismo de Whitehead, a.c.*, p. 259 : « l'esigenza di compredre come la natura pensa se stessa, se intesa nel senso di auto-manifestazione (…) La natura del pensiero e il pensiero della natura sono lo stesso. La natura pensa e il pensiero ha una natura ».
[201]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 130.
[202]*Ibid.,* p. 131.
[203]*Ibid.,* p. 470.
[204]A. N. WHITEHEAD, *PNK,* Traduit et préfacé par Henri Vaillant, Les éditons Chromatiques, 15.1., p. 85.

l'espace et le temps « ne sont que des manières d'exprimer certaines vérités concernant les relations entre les événements »[205].

Mais on ferait erreur à n'entendre cette expression que comme « une manière de dire ». Dans la philosophie de Whitehead, la méthode d'abstraction extensive est une voie pour comprendre la réalité, des lunettes à travers lesquelles la réalité est conçue, au sens d'un schème de compréhension, et une manière de conduire sa pensée, un ordre de procession dans l'analyse de l'expérience : « Le fait qu'un événement *a* recouvre un événement *b* sera exprimé par l'abréviation *aKb.* Le symbole "*K"* doit donc être lu "recouvre" [*extends over*], et constitue le symbole de la relation fondamentale d'extension ».[206]

Commentant Whitehead, A. Parmentier explique le déploiement de cette méthode comme une réduction de l'expérience à ses entités élémentaires indivisibles. Elle note précisément ce qui suit :

« Pour arriver à exprimer les relations entre les événements – relations constituant leur structure spatio-temporelle — on diminue progressivement l'étendue (spatiale ou temporelle) des événements considérés, ce qui permet d'obtenir une plus grande simplicité. On peut arriver ainsi progressivement à un événement (idéal) si limité en extension qu'il soit *sans* extension dans l'espace aussi bien dans le temps (…) un "événement-particule", "pur point-éclair spatial d'une durée instantanée" (…) ce courant continu qu'est le monde que nous connaissons peut être décomposé par analyse en événements finis dont nous avons vu que, se chevauchant, en se contenant mutuellement et en étant aussi séparés, ils forment une structure spatio-temporelle. »[207]

C'est donc par l'application de cette méthode que Whitehead en arrive à une conception relativiste de l'univers. Le temps et l'espace deviennent fusionnés et chaque événement devient un point de vue (*standing point)* dans l'univers. Whitehead recourt, dans sa recherche, à « la caractérisation la plus ultime du fait ». Cet ultime n'est plus un point particule, mais un processus : « la créativité ».[208] En fait, la meilleure caractérisation de la réalité n'est plus la substance, en tant que ce qui demeure le même à travers les variations aléatoires, mais bien le processus par lequel la réalité se manifeste. Et ce processus est l'actualisation.[209] Whitehead déplore qu'Aristote se soit trompé à ce sujet lorsqu'il concevait l'actualisation en termes d'entéléchie, c'est-à-dire d'une forme prédéfinie ou d'une virtualité ou une activité qui se calque sur le modèle de ce qui est déjà passé. Il convient plutôt de dire que l'actualité est le mode par lequel la potentialité se réalise : la potentialité et l'actualité étant deux facettes de l'événement général que constitue le procès immanent au cosmos. Or, pour Whitehead, en lui-même, le cosmos est une interconnexion générale des entités actuelles. En ce sens, et quoique, par moments, il identifie les entités actuelles à des « faits têtus », on est loin des « événements-particules ». Les entités actuelles sont à comprendre dans ce qu'elles sont : des processus. L'essence d'une entité actuelle réside dans le devenir, le périr et l'immortalité objective

[205]A.N. WHITEHEAD, *CN*, p. 168, note 104.
[206]A. N. WHITEHEAD, *PNK,* p. 131.
[207]A. PARMENTIER, *o. c.,* p.103 — 104.
[208]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 51.
[209]« Creativity is the twofold power of a unified event – which Whitehead calls an ''actual occasion'' - to exercice self-determination (final causation) and then to exert causal influence (efficiente causation) on subsequent events » (D.R. GRIFFIN, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy. An argument for its Contemporary Relevant,* State of New York Press, 2007, p. 28.

par lesquels elle participe à l'avancée créatrice du monde. On ne peut la comprendre que comme « un nœud de relations ». Et c'est encore ici un aspect qui distingue la pensée de Whitehead de celle de Bergson. Whitehead ne s'accommode pas de la spatialité, mais il élabore une métaphysique de la relation autour du schème cosmogénétique de l'actualisation :

« toute relation a son fondement dans la relation des actualisations ; et une telle relation se trouve complètement impliquée dans l'appropriation du mort par le vivant — c'est-à-dire dans l'« immortalité objective » par où ce qui est dépouillé de sa propre immédiateté vivante devient un élément réel dans d'autres immédiatetés vivantes du devenir ».[210]

Les divers processus de la nature deviennent à leur tour des canaux de transfert de l'énergie entre des entités non décomposables en entités plus simples, interconnectées les unes aux autres par les relations spatio-temporelles.

3. Une nature énergétique

L'espace-temps succède à la conception traditionnelle d'un temps et d'un espace absolus. La cosmologie newtonienne, qui les a mis en valeur, se fonde sur la supposition d'un *espace absolu*, entendu comme « réceptacle de toute la matière et qui lui préexiste ». Dans le sillage d'Euclide, l'espace newtonien est tridimensionnel, décrit comme un objet mathématique qui modélise l'espace. Le temps a aussi valeur absolue, c'est-à-dire un temps universel présidant à l'ordre des choses. L'adjectif *absolu* veut dire que ce temps et cet espace sont sans relation avec quoi que ce soit d'extérieur (une chose ou un observateur) qui puisse les affecter ; ils sont « les mêmes pour tous ». Ce qui posait un problème dans cette conception, c'est la quintessence du mot « absolu ». Newton concevait un espace et un temps immuables, les mêmes pour tous, que rien ni personne n'affecte. Un espace conçu comme un réceptacle inerte de la matière, là où Descartes conçoit un espace étendu, n'existant que par la présence de la matière. C'est justement ces deux postulats que Einstein va rejeter, au nom de leur relativité.

Un espace en soi et un temps en soi tombent au profit d'une union entre l'espace et le temps, désormais gages d'une adéquate conception de la réalité. Aux notions solides et autonomes, on a substitué un système de relations. Cette conception va s'imposer comme paradigme scientifique. À preuve, même B. Russell, dont on connaît le divorce avec Whitehead, partage, dans ce qu'il évoque comme sa « conception actuelle du monde », la vision de l'espace-temps issue de Hermann Minkowski. On peut aisément lire ces propos émanant de lui :

« Les physiciens modernes les ont réduits — l'espace, le temps, la matière et la force du système newtonien — à rien (…) Il a fallu remplacer la matière par des séries d'événements. A la force, qui fut le premier des concepts newtoniens à être abandonné s'est substituée l'énergie ; et l'on en est venu à ne plus pouvoir distinguer l'énergie du pâle fantôme qui est tout ce qui reste de la matière. La cause, qui était la forme philosophique de ce que les physiciens appelaient la force, est, elle aussi, devenue

[210]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 41

caduque. Je ne veux pas admettre qu'elle soit devenue morte, mais elle n'a rien de sa vigueur d'autrefois ».[211]

Il ressort de ce constat que la masse et l'énergie, grandeurs physiques reconnues, jusqu'alors différentes, n'en sont plus réduites qu'à une seule. Cependant sous les apparences des mêmes appellations, les concepts physiques utilisés pour désigner la matière, la masse et l'énergie changent complètement. Whitehead capitalise les acquis de cette longue tradition de la science physique dans sa cosmologie. En intégrant entre autres les travaux de Poynting en électrodynamique et ceux de Clerk-Maxwell, il va désormais interpréter le temps et l'espace comme un champ dominé par des trajectoires de l'énergie. Ainsi pour lui,

« La science physique conçoit l'occasion naturelle [238] comme le lieu d'une énergie. Quoi que puisse être par ailleurs cette occasion, elle est un fait individuel recelant cette énergie. Électrons, protons, photons, ondulations, vitesse, rayons durs ou mous, éléments chimiques, matière, espace vide, température, dégradation de l'énergie, tous ces mots indiquent bien que la science physique reconnaît des différences qualitatives entre les occasions en fonction de la manière dont chaque occasion entretient son énergie. Ces différences sont constituées entièrement par le flux d'énergie, c'est-à-dire par la manière dont les occasions en question ont hérité leur énergie du passé de la nature, et par la manière dont elles vont transmettre leur énergie au futur (…) La seule conclusion qui nous intéresse ici est que l'on peut reconnaître les trajectoires de l'énergie dans le temps et l'espace. L'énergie passe d'une occasion particulière à une occasion particulière. À chaque point il y a un flux qui se définit par le volume d'écoulement et une certaine direction ».[212]

L'énergie ci-haut décrite n'est rien d'autre que ce qu'il appelle une poussée émotive présente dans chaque occasion d'expérience. En introduisant l'esprit dans la nature, il introduit la mentalité jusque dans les recoins où ni les mécanistes, ni les empiristes, ni les rationalistes ne pouvaient l'admettre. Et cela change du tout au tout la nature de l'expérience, qui a désormais une structure esthétique. Faire expérience signifie construire une unité esthétique[213] ; c'est poser un acte créateur. Mais seulement à condition de bien convenir de ce qu'il en est de cet « acte créateur ». Il n'est pas le fait de l'homme, mais indépendamment de l'homme, toute la nature crée, s'autocrée parce que mue par l'immanence de l'énergie créatrice. M. Weber a une expression juste lorsqu'il parle de pancréatisme. Trois conséquences découlent de cet énoncé : le primat de l'émotion, la structure vectorielle de l'expérience et l'élimination perspective.

3.1. Primat de l'émotion

Pour Whitehead, ce qui est premier dans l'acte d'expérience, ce n'est pas l'acte de l'entendement qui organise le donné chaotique du divers sensible, selon la formule kantienne restée célèbre selon laquelle « une intuition sensible sans concept serait vaine et un concept sans intuition

[211]B. RUSSELL*, o. c.,* p. 18.
[212]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 242.
[213]A.N. WHITEHEAD, *La Religion en gestation,* Traduction de Henri Vaillant, relue par Vincent Berne, Préface de Bertrand Saint-Sernin, Les éditions Chromatiques, p. 54. En sigle, *RG.*

serait vide », — parce que la sensibilité est réduite à une faculté de la réceptivité, l'entendement, celle de la spontanéité, et que le lien s'établit sur le terrain de l'expérience, c'est-à-dire du sensible, ce qui semble être contesté ici. Précisément Whitehead conteste que l'on réduise l'expérience au rapport connaissant/connu dans lequel le sujet humain est le connaissant et l'objet le connu. Il résulte de cette relation que plus cette relation est discernable, plus on est assuré de l'utiliser dans l'interprétation de l'expérience. Le point de départ de l'expérience n'est, ni la certitude, ni la pensée cohérente et certaine : « Le fondement de l'expérience est émotionnel. D'une façon générale, le fait fondamental est la naissance d'une tonalité affective à partir des choses dont l'adéquation (*relevance*) lui est donnée ».[214] L'expérience débute dans sa forme primitive du point de vue physique par une émotion aveugle reçue telle quelle par une occasion d'expérience et devient ce qui la passionne et un programme de son autocréation. Une occasion naît, dirions-nous de manière caricaturale, d'une poussée énergétique qui reconfigure le divers sensible selon une valeur déterminée faisant naître une créature nouvelle. La « relation » sur laquelle Whitehead est revenu tant de fois, en en faisant dans sa philosophie, le substitut de la « qualité » de l'ontologie aristotélicienne, se concrétise à travers une émotion qui *attache*.[215] Ce qui attache, c'est au fond une sorte de « ferment intérieur », une énergie intérieure d'un sujet, pour le cas présent, d'une occasion d'expérience ayant une *tonalité affective*, force par laquelle elle intègre dans sa propre vie (expérience) les expériences des autres. À condition que ces expériences soient aptes à la conduire à sa réalisation plénière. L'aptitude est fonction de la convenance à un but subjectif défini.

Effectivement l'*attachement*[216], concept d'une grande densité sémantique, est, pour Whitehead, beaucoup plus qu'un lien fortuit et extérieur. Bien au contraire, il signifie la naissance d'une *sympathie* au sens fort du terme de l'étymologie grecque, partage qui découle de l'attrait instinctif des mêmes passions (sentiments subjectifs) qui lient, d'un lien de participation, dans la jouissance et le penchant vers l'action, pour les meilleurs et pour les pires. Ce disant, Whitehead vise à mettre hors circuit toute connotation d'ordre cognitif qui n'aurait pour effet que de nous éloigner de la structure esthétique de l'expérience. À juste titre, pourrait-on lire chez Whitehead un passage du genre : « L'occasion, en tant que sujet, a un *attachement* pour l'objet. Et cet *attachement* fait entrer aussitôt

---

[214]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 230.

[215]Cette conception est proche du principe de sympathie universelle préconisée par le stoïcisme. La *sympatheia* stoïcienne est une « communauté de souffle » qui fonde la « communauté du monde » : à partir d'un souffle (*symponia)* qui s'individue dans « tous les êtres » sont maintenues « leur union et la cohésion du monde ». De ce fait, « le souffle assure les relations à distance d'éléments qu'il maintient pourtant séparés ». À ce sujet voir V. LAURAND, *La sympathie universelle, union et séparation,* dans *Revue de métaphysique et morale* n° 48 (2005/4), p. 517 – 535 ; A. PLIGIER, *La réception plotonicienne de la notion stoïcienne de la sympathie universelle,* dans *Revue de philosophie ancienne*1 (2001), p. 45 – 78.

[216]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 67. Rendu par le concept anglais de *concern*, *attachement* se réfère, dans ce que l'on peut désigner comme étant la philosophie sociale de Whitehead, à l'histoire anglo-américaine de la lutte anti-esclavagiste. Il renvoie aux Quakers qui eurent, d'après Whitehead, beaucoup d'admiration pour l'Église de Rome parce qu'elle aurait montré, selon eux, un grand *attachement (concern)* aux races douloureusement exploitées par les Européens, en surpassant de beaucoup celui de toutes les Églises protestantes. L'anglais lui trouve d'autres synonymes comme *sollicitous, regard, anxiety* (Note 16).

l'objet, à titre de composant, dans l'expérience du sujet avec une tonalité affective »[217]. En langage écologiste, nous dirions que l'entité qu'est l'homme vit en interaction avec son milieu. Ce dernier le marque autant que l'homme peut l'influencer positivement ou négativement, dans le sens d'une surexploitation des ressources voire d'une pollution qui peut conduire à la rupture des équilibres des écosystèmes et surtout des cycles biogéochimiques.

Ainsi conçue, la relation d'*attachement* qui s'institue par l'expérience est révélatrice d'une interaction entre le sujet — amputé dans sa prétention autofondatrice — et l'objet rehaussé au rang de coacteur. Le but poursuivi par Whitehead est de débarrasser l'expérience de la prédominance cognitive. [218] En effet, l'expérience n'est pas que cognitive. Et d'ailleurs, il y a une frange importante de l'expérience qui échappe à l'analyse. On aurait donc tort de lui dénier toute valeur. Car, l'expérience résiste à l'analyse :

« Les recoins de l'expérience présentent d'énormes difficultés pour l'analyse. Le simple fait d'interroger la conscience immédiate à un moment immédiat ne nous apporte que fort peu de choses. La faculté analytique s'évanouit sous une lumière aussi accrue ».[219]

L'analyse est une opération qui dissèque, isole et pétrifie des aspects de l'expérience qui ont caractère de fluidité, de totalité et de massivité. Le recours à la conscience comme critère d'analyse révèle, aux yeux de Whitehead, trois lacunes majeures :

1° par rapport à la forme subjective, la conscience n'apparaît plus dans les phases primitives de la concrescence ;

2° elle n'éclaire directement les phases les plus primitives que si elle continue à faire partie de la composition des étapes supérieures ;

3° si l'on doit se référer à l'ordre génétique de surgissement des choses, « la conscience n'est pas l'ordre des priorités métaphysiques ».[220] Elle porte tout simplement sur les préhensions sur le mode de l'immédiateté de présentation.

3.2. Structure vectorielle de l'expérience

Whitehead affirme que l'expérience a également une structurelle vectorielle. Elle institue une relation entre un sujet et un objet. À la différence de la relation cognitive, la relation expérientielle de Whitehead accorde une antériorité à l'objet, devenu le premier maillon de la chaîne des événements. Il s'entend donc que les rôles du sujet et de l'objet reçoivent une configuration nouvelle. Les concepts « sujet » et « objet » tout en demeurant bel et bien ceux de l'épistémologie moderne, se chargent néanmoins de nouveaux contenus qui s'adaptent aux besoins de la construction cosmologique. La

[217] *Ibid.,* p. 230.
[218] E. ESCOUBAS, *L'Esthétique,* Paris, Ellipses, 2017, p. 70 – 71.
[219] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 159.
[220] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 274.

relation du sujet à l'objet qu'institue Whitehead implique une adaptation à la cohérence nouvelle. C'est toute la différence avec le point de vue de la logique formelle dans lequel, aux dire de Whitehead, la relation sujet-objet reste formelle et extérieure.

Comme nous avons eu à le montrer plus haut, Whitehead prend le parti des relations internes. Dès que l'on peut saisir les transformations que subissent les *relata* sous le jeu de la relation, et inversement, la *relation* elle-même qui change suivants les termes reliés, on peut saisir l'ampleur du changement qu'apporte l'expérience. « On peut concevoir, observe-t-il, la relation sujet-objet comme ce-qui-reçoit (*Recipient*) et ce-qui-provoque (*Provoker*), le fait provoqué étant une tonalité affective concernant le statut de ce-qui-provoque dans l'expérience provoquée »[221]. Plus de place pour une subjectivité autofondée : le sujet n'a plus le primat dans le procès d'expérience. C'est l'objet qui est cause de *l'affection* dans le sujet, poussant plus ou moins ce dernier, par son potentiel d'*attachement,* à faire le premier pas dans son expérience. Malgré tout, l'expérience reste une prérogative du sujet. En revanche, elle cesse d'être pure réceptivité pour devenir activité, car c'est le sujet qui a l'intention — à condition d'ôter à ce concept toute odeur de conscience — d'atteindre un but.

Mais tel ne semble pas l'avis de X. Verley lorsqu'il observe : « Le sujet qui fait l'expérience n'est donc qu'une simple occasion dans un processus naturel où l'on ne sait plus très bien si c'est le sujet qui s'approprie l'objet ou bien l'objet le sujet »[222]. Effectivement le sujet est une occasion de l'expérience, mais quant à savoir qui intègre l'autre, nous ne pouvons pas y répondre pour l'heure ; c'est un aspect sur lequel nous allons revenir vers la fin de ce chapitre quand nous aborderons les rythmes dans la nature. Disons pour l'instant tout simplement que nous avons à affaire à un processus vectoriel irréversible où se jouent potentialité et actualité, causalité efficiente et finale. L'expérience entraîne une oscillation entre le passé et le futur. Quand une entité actuelle, individu dans son immédiateté, atteint la satisfaction, elle passe à l'immortalité objective et ne retourne plus jamais à la potentialité réelle. L'occasion est un carrefour entre deux routes : celle de la route historique des occasions physiques et l'autre, des possibles du monde spirituel. L'une ne vaut pas sans l'autre. Il y a préséance du sujet sur l'objet, mais jamais une indépendance. L'occasion concrescente émerge comme une unité créée d'un sentir qui reconfigure divers éléments.

Par ailleurs, X. Verley voit juste en disant :

« En tant qu'occasion d'expérience, le potier met en relation la forme pressentie dans l'expérience avec l'efficience de ses mains et de ses pieds et avec les entités données dans son champ perceptif. C'est pourquoi, loin d'être une condition *a priori*, le sujet de l'expérience se découvre comme le lieu où se produit une suite continue d'événements à propos d'un corps d'où émanent toujours de nouvelles émotions, à propos d'entités en interconnexion et d'objets qui attendent l'occasion de se réaliser »[223].

---

[221]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 230.
[222]X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité,* dans *Les études philosophiques* 4 (2002), p. 517.
[223]*Ibid.,* p. 517.

Mais à condition de toujours garder à l'esprit que le processus créateur est une conspiration du monde entier où interviennent liberté et limitation. Liberté parce qu'il n'y a pas de modèle prédéterminé sur lequel l'occasion à naître est calquée comme copie édulcorée. Devant un éventail illimité des possibilités, elle *choisit* — infirmité du langage oblige ! — ce qui vaut pour elle d'après son milieu. Et ce n'est qu'ainsi qu'apparaît forcément une certaine limitation des possibilités.

3.3. Élimination perspective

En parlant de l'expérience comme un processus vectoriel, nous évoquons en d'autres mots le principe de procès selon lequel chaque entité ou occasion d'expérience « ne peut être comprise qu'en termes de devenir et de périssement *[perishing]*. Il n'est aucune halte à laquelle l'actualité est exactement son soi statique, auquel viennent s'appliquer par accident des qualifications dérivées du changement des circonstances. (…) l'actualité (est) dans son essence un procès »[224]. C'est le fameux « tout coule » d'Héraclite. Dans ce paragraphe, nous parlerons du deuxième principe dit de la finitude du procès : « C'est la conception selon laquelle chaque occasion d'actualité est, de sa propre nature, finie. Il n'existe pas de totalité qui soit l'harmonie de toutes les perfections ».[225] Cela veut dire que le procès par lequel toute la nature conspire à la création d'un nouvel individu aboutit forcément à des choix. Et tout choix a pour corrélat préférence et exclusion pour envers. Ainsi donc comme la monade de Leibniz, chaque occasion d'actualité est un point de vue sur le cosmos. Elle est le cosmos entier en miniature, mais selon son point de vue. C'est pourquoi jamais deux occasions de l'univers ne peuvent être en tout pareilles tant que le monde existera. Chaque occasion hérite du monde directement antécédent selon ses possibilités, dans le présent contexte, selon sa forme subjective dépendant, elle, de son milieu ou enracinement dans la chaîne des héritages. Sa liberté appelle l'amputation parce qu'on n'est vraiment libre que limité : « Les limitations sont les opportunités. L'essence de la profondeur de l'actualité — c'est-à-dire de l'expérience vive — est la définitude. Or, être défini signifie toujours que tous les éléments d'un tout complexe contribuent à quelque effet *unique,* à l'exclusion des autres. Le procès créateur est tout autant un procès d'exclusion qu'un procès d'inclusion. En ce sens, *exclure* signifie refuser une possibilité comme ne convenant pas à l'unité esthétique, et *inclure* signifie la choisir comme convenant à cette unité »[226]. Henri Vaillant, le nouveau traducteur en français de *Religion in the Making,* dans la note 38, insiste sur le concept de « définitude » comme essence de l'actualité, voulant souligner que le procès est dans sa veine visée de création d'individus. Ce qu'il évoque en citant Whitehead lui-même : « L'accomplissement d'une définitude particulière est la cause ultime qui anime un procès particulier ». C'est également le sens

[224]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 351.
[225]*Ibid.,* p. 352 -353.
[226]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 54.

de cette affirmation paradoxale de *PR* : il n'y a pas de « continuité du procès, mais un procès de continuité ». Le procès est donc une dynamique instanciée, saccadée, c'est-à-dire « une détermination progressive », ajoute la note 38 relevée ci-dessus.

Le monde actuel est le facteur d'exclusion. Il oblige l'entité en voie de concrescence de sélectionner dans ce qu'il hérite du monde immédiatement antérieur ce qui lui convient. Par ce mécanisme, le *datum* initial est transformé en *datum* objectif.

4. Une nature atomique

Sans la conception de l'harmonie, le principe de finitude reste incomplet. Le troisième principe de la cosmologie whiteheadienne insiste sur l'individualité reliée à une histoire. En effet, comme le souligne Whitehead lui-même, « les faits individuels réels du passé sont au fondement de notre expérience immédiate dans le présent. Ils constituent la réalité dont jaillit l'occasion, la réalité dont celle-ci tire la source de son émotion, dont elle hérite ses propres visées, sur laquelle elle dirige ses passions. Au fondement de l'expérience, il y a une masse confuse de sentiments, dérivée des réalités individuelles ou dirigée vers elles ».[227] Ainsi donc une expérience tire du nouveau de l'ancien, l'un du multiple dans une nouvelle reconfiguration.

4.1. Unité concrescente

Étymologiquement *cum crescère,* la concrescence est la reconnaissance de la réalité de la diversité des matériaux multiples qui aboutissent en une unité harmonieuse. En d'autres termes, chaque occasion d'expérience est « une unité de multiples occasions liées ensemble par la force d'un héritage commun. Chacune de ces durées *[endurances]* individuelles réunit dans son unité les qualités changeantes de ses nombreuses occasions »[228].

Le procès en tant qu'unité concrescente comporte deux pôles. Il a un côté physique, le milieu, c'est-à-dire le périssement des occasions du passé ou encore le *datum* initial dont part le procès de concrescence, qui aboutit à la nouvelle créature. Cette dernière deviendra à son tour potentialité pour le futur. Il a aussi un pôle mental représentant les formes, les possibilités à concrétiser. La fusion du mental avec le physique est le processus par lequel naît l'occasion actuelle. Elle est une préhension. Et une préhension est une expérience esthétique. En effet, une préhension est un processus à travers lequel l'occasion, mue par une poussée émotive, atteint sa satisfaction par la reconfiguration de l'héritage physique des occasions passées sur les possibilités (modèles !) mentales qui lui

[227]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 356.
[228]*Ibid.,* p. 356.

correspondent. C'est donc une activité d'harmonisation qui vise la beauté dont se satisfait l'occasion. Mais en même temps, celle-ci doit tempérer son zèle. Autrement à trop vouloir en faire, on gâche tout.

« L'expérience s'accomplit en tant qu'élément de ce qui dure à jamais (…) et comme incorporation du composant pérenne de l'univers. Cet acquis ne comporte pas forcément la conscience, mais il comporte un accent subjectif plus marqué (…) Le sentir de cette ampleur, avec l'accroissement de la permanence, prend la forme d'un enthousiasme aveugle qui peut aller à sa propre destruction par excès subjectif »[229].

Un accent de visée personnelle marque fondamentalement la concrescence parce que c'est de cette visée personnelle que l'identité de l'occasion comme individu issu d'un milieu qui le limite, d'une part et dont, d'autre part, il n'est pas le répétiteur servile. Liberté conditionnée, décision limitée sont les marques de l'occasion sans lesquelles l'occasion dégringole dans les limbes de la substance.

4.2. Procès et nouveauté

En disant que le procès n'est pas répétition, nous sommes mis en demeure d'expliquer comment intervient la nouveauté dans la cosmologie whiteheadienne. Si le maintien de la stabilité dans le cosmos est à l'opposé de ses vues, cela demande à justifier comment dans le cosmos le changement fait bon ménage avec l'identité. Le lac de mes rêves d'enfant est le même que celui de mes promenades d'adulte. Nous reconnaissons comme mêmes les choses et les personnes qui nous entourent. C'est un fait incontestable de notre expérience d'homme. Cette problématique est déjà une anticipation de la théorie de la perception prévue dans la deuxième partie de ce travail. Mais son ancrage dans la cosmologie est une affaire de réalité. Whitehead répond à cette question dans la perspective de sa méthode extensive. Nous en restons donc au niveau des occasions d'expérience, lieu d'exemplification du procès du cosmos. Par généralisation extensive, nous pourrons donc appliquer aux autres stades supérieurs de regroupement d'entités ce qui s'applique au point-éclair de la réalité. Une fois de plus, nous devons nous tourner vers la créativité. La cosmologie de Whitehead est une entreprise qui veut découvrir la morphologie de l'univers à travers la morphogenèse des êtres.

De fait, chaque fois qu'il y a concrescence, il y a du nouveau dans le monde. Sans doute, cette nouveauté s'opère à un niveau tellement infinitésimal qu'elle n'est pas forcément perceptible. Mais au moins, pour Whitehead, chaque concrescence repose sur deux principes :

« 1. Le conséquent nouveau doit avoir un degré de relevance tel qu'il maintienne une certaine identité de caractère avec le terrain. 2. Le conséquent nouveau doit avoir un degré de relevance tel qu'à l'intérieur de cette même identité de caractère il maintienne un certain contraste avec le terrain »[230].

[229]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 275.
[230]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 55.

Contraste et identité sont les deux faces de la médaille du procès créateur. Une occasion d'expérience est unique parce qu'il révèle un moment spécifique de concrétion des divers éléments des formes du passé. Mais cette spécificité lui vient de sa perspective perceptive de deux routes dont elle est la jonction symbolique, entre le fond physique aveugle et le supplément de vie mentale, par un effet d'ingression dans le monde actuel d'un nouvel ensemble des possibilités idéales. La nouveauté qui en découle est une création dont l'ampleur dépend de l'intensité de la force d'aspiration, essentiellement contraste fort, de l'occasion concrescente. C'est comme dirait-on, un maître de maison qui tire du nouveau de l'ancien.

4.3. Principe de subjectivité

Dans *PR*, Whitehead consacre tout un chapitre au principe de subjectivité. Il y fait un « examen du caractère qu'on doit attribuer au donné dans l'acte d'expérience » parce que, selon lui, « tout le système de la philosophie en dépend ».[231] En fait, il revisite trois présupposés dont découle la subjectivité qui a émaillé l'histoire de la philosophie occidentale, à savoir le concept de substance-qualité, la définition aristotélicienne de la substance-sujet et le concept de la substance expérience première. Après en avoir dénoncé les erreurs et insuffisances, il en arrive à un principe de subjectivité remanié. Nous en avions déjà parlé plus haut, notamment quand nous avons abordé la structure sujet-objet comme caractérisant l'expérience selon la conception que Whitehead tirait de sa philosophie de l'organisme. Cependant ce qui est ici relevé, c'est l'idée que le principe de subjectivité remanié est une autre version de la Catégorie de l'explication : « la *manière* de devenir de l'entité actuelle constitue sa *nature* ».[232] La « *manière* de devenir » entend l'art d'acquérir un but subjectif. Cet art passe forcément par la manière d'éprouver le monde en tant que sujet.

En effet, le principe de subjectivité veut mettre l'accent sur la relativité de chaque concrescence par rapport à l'ensemble du procès de l'univers. Il est la réponse à la question : que représente pour les entités à venir une créature actuelle ? Si aucune concrescence n'est une fin en soi, c'est-à-dire si elle est un moment important, certes, dans l'avance créatrice, mais pas une fin en soi, il en découle que chaque occasion actuelle n'est qu'un potentiel pour chaque devenir. Et donc elle n'est qu'une instanciation dans la conspiration de toute la nature, et que sa vie n'est qu'actualité instantanée, aussitôt qu'elle naît elle périt : son être, c'est son devenir.

Par ailleurs, sa valeur dépend aussi ce que les autres font de son héritage passé dans l'immortalité subjective (pour elle-même), à titre de ferment pour l'activation du futur : toute entité actuelle reste malgré tout « le résultat d'une synthèse créatrice, individuelle et passagère »[233]. Elle est

---

[231] *Ibid.,* p. 266.
[232] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 279.
[233] A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 44.

dans ce sens un bref intermède entre le passé et le futur. Le principe de subjectivité est, sous un autre aspect, une réponse à la question de savoir comment le futur s'insinue dans les maillons du présent.

Pour le dire autrement, Whitehead distingue deux types d'existence : l'actualité et la potentialité pure. La concrescence mène à l'actualité, tandis qu'une occasion ayant atteint sa satisfaction périt. Elle devient donc une potentialité pour les autres occasions. Et l'occasion d'expérience, de son côté, a deux aspects indissociables : son moi individuel et sa signification pour l'univers. Sous le premier aspect, elle est jouissance de soi, de son importance, elle est moisson de valeur. C'est cette jouissance de soi qui accroît la qualité de l'expérience. Consécutivement au premier, la jouissance de soi inclut la jouissance des autres et la transition vers le futur. L'immédiateté est la réalisation des potentialités du passé, et par le fait même le réservoir de potentialités du futur. Seul un individu relié participe réellement au procès dès lors qu'il est en relation avec les autres. Un individu isolé, voilà le drame du cosmos. Ainsi, aux yeux de Whitehead, « ces deux modes se requièrent l'un et l'autre : l'actualité est l'exemplification de la potentialité, et la potentialité est la caractérisation de l'actualité »[234]. Dans la réalité, l'être et le non-être font bon ménage, le fini et l'infini cohabitent, l'unité de l'univers exige sa multiplicité. [235] C'est la même chose que de dire que « chaque existence immédiatement présente exige son passé, qui lui est antérieur, et exige son futur, facteur essentiel de sa propre existence ».[236] Chaque entité est un ego jouissant d'une importance qui s'étend au-delà de lui-même, de l'immédiateté présente.

5. Expérience et beauté

En soutenant le primat de l'émotion, Whitehead revalorise la sensibilité comme participant de la réalité autant que la mentalité. Et il va même plus loin en soutenant que le monde est fondamentalement expérience de la beauté. Il est un ajustement constant en quête de la valeur. Les expériences morale et cognitive n'en sont que des abstractions dans la mesure où elles isolent de la complexité et de la fluence de la réalité certains éléments distincts. Elles sont superficielles et déficientes tant qu'elles ne peuvent révéler le fond des choses, [237] qu'elles requièrent l'ordre esthétique à titre de présupposé fondamental. Le monde est tissé d'une toile esthétique.

« La doctrine métaphysique, considère le co-auteur de *Principia Mathematica*, exposée ici découvre les fondements du monde dans l'expérience esthétique, et non pas — comme chez Kant — dans l'expérience cognitive et conceptuelle. Tout ordre est dès lors un ordre esthétique, et l'ordre

[234] A. N. WHITEHEAD, *Modes de pensée,* Introduction de Guillaume Durand, Traduction de Henri Vaillant, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 92.
[235] A.N. WHITEHEAD, *Le devenir de la religion,* p. 49) ; C. HARTSHORNE and W.L. REESE, (eds.)*, Philosophers Speak of God,* Chicago, University of Chicago Press, 1953 ; C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes,* Albany, State University of New York, 1984, p. 134 – 135).
[236] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 105.
[237] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 54 – 55.

moral n'exprime que certains aspects de l'ordre esthétique. Le monde actuel est le résultat de l'ordre esthétique, et l'ordre esthétique dérive de l'immanence de Dieu »[238].

Cette conception demande à être étayée.

5.1. Valeur esthétique et ordre du monde

La cosmologie de Whitehead est une option pour l'immanence du principe divin dans l'actualisation des occasions d'expérience.[239] Elle pivote autour de l'idée d'un cosmos tourné vers la quête de la perfection que l'on obtient non pas en s'éloignant des formes sensibles, mais dans et à travers elles, dès que le ferment divin des possibilités latentes acquiert une potentialité suffisante sous forme d'intensité émotive ressentie par une créature. En un mot, quand l'être et le non-être fusionnent. Être et non-être, une manière de dire que faits physiques et Idées ou objets éternels fusionnent selon un rapport de convenance dans une dynamique d'appétition vers un but immédiatement individuel.

On sent tout de suite la proximité avec la philosophie de l'histoire de Hegel qui se décline comme une phénoménologie de l'Esprit ; une histoire universelle dans laquelle l'Esprit se sert des hommes historiques pour mener à bonne fin sa mission. Ces hommes semblent agir en toute conscience des défis de leurs époques : ils analysent, planifient et atteignent peu ou prou leurs objectifs. Pourtant quoi que l'on en dise, ils ne restent pas moins des marionnettes possédées par l'Esprit dans son mouvement dialectique. On reconnaît une similarité Whitehead et la doctrine hégélienne de la cause.[240] Whitehead reconnaît dans le procès l'expression de l'éros divin, qui vibre au sein de l'ensemble du cosmos et qui conduit chaque entité à sa satisfaction. À la différence des grands hommes, doués de conscience immédiate de leurs actions, sans toujours être à même d'en mesurer l'ampleur dans le déploiement de l'Esprit à travers l'histoire, chez Whitehead, il n'y a au niveau des entités actuelles aucune conscience, pas de prise de distance de l'entité comme se saisissant dans l'acte de désirer une fin, qui serait son autoréalisation. Le rôle que Whitehead fait jouer à l'entité actuelle est celui d'un *analogon : «* (l) » entité actuelle est *analogiquement* partout *en tant que* symbole, analogon, de l'expérience ».[241] Dans son interprétation de la cosmologie whiteheadienne F. Bothereau découvre un « *hylémorphisme entitaire de l'expérience* ». La condition de toute expérience est la conjonction de deux rythmes ; un principe éternel et ordonnateur qui *in-forme* un principe actuel et contingent.[242] Et partant à chaque concrescence un stade est franchi dans l'avance créatrice :

---

[238]A. N. WHITEHEAD*, RG,* p. 50.
[239]Cf. I. LECLERC, *Process and Order in Nature,* in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *Whitehead and The Idea of Process. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, p. 119 -136.
[240] A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality,* Dovers Publication, Inc., p. 132.
[241]F. BOTHEREAU, *Des compositions de l'expérience. Whitehead, l'hylémorphisme et le phénomène,* Zeta Books, 2015, p. 28.
[242]*Ibid.,* p. 77.

« l'ajustement [de la valeur] est la raison d'être du monde. Le monde n'est *pas* un monde auquel il arrive accidentellement de manifester un ordre dans la nature. Il y a un monde réel parce qu'il y a un ordre dans la nature. S'il n'y avait pas d'ordre, il n'y aurait pas de monde. Et puisqu'il y a un monde, on sait qu'il y a un ordre. L'entité ordonnatrice est un élément nécessaire dans la situation métaphysique que présente le monde actuel »[243].

Le concept de monde requiert ceux de l'ordre et d'un principe d'ordonnancement. L'ajustement à l'ordre est la raison d'être du monde, il n'est pas le fruit d'un accident dans la volonté divine, pas plus d'une coïncidence aléatoire des événements fortuits. C'est au contraire une dynamique irrésistible à laquelle toutes les entités sont soumises. Elle est quête de la valeur, et cette valeur est la beauté. Beauté individuelle, certes, mais également une exemplification de l'ordre du monde, comme *cosmos,* beauté : « la téléologie de l'univers est orientée vers la production de la beauté ».[244] Bien plus, pour Whitehead, « Dieu est (…) la mesure de la consistance esthétique du monde. Il y a de la consistance dans l'action créatrice parce que celle-ci est conditionnée par son immanence »[245].

Ainsi la nature est le reflet de la splendeur de la beauté divine qui s'exemplifie dans chaque créature. Cette beauté se cache dans « la richesse de la nouveauté inépuisable qui attend le futur pour se révéler (…) elle dépasse notre capacité de pénétration »[246]. Le procès, expression de l'*éros* divin devient le moyen par lequel Dieu persuade chaque entité de choisir le meilleur possible.[247] En revanche, chaque concrescence est une expérience esthétique par laquelle l'occasion participe à l'intention créatrice à travers la fusion du conséquent idéal avec le terrain actuel, de l'être et du non-être, sous forme d'une concrétion ; c'est le mode par lequel les divers éléments se reconfigurent en une unité réelle. Telle est, selon Whitehead, la beauté : « adaptation mutuelle des divers facteurs de l'expérience dans une occasion d'expérience ».[248]

Whitehead reconnaît que chaque occasion exemplifie la beauté à sa façon, et par suite, qu'il existe plusieurs types de beauté, plusieurs façons pour les occasions d'être belles. La beauté est donc un concept prolifique. Cette assertion ouvre une série d'interrogations. Toutes ces beautés sont-elles également belles ? Quel est l'étalon de comparaison ? Comment concilier beauté du monde (au

---

[243]A. H. JOHNSON, *o. c.,* p. 132.
[244]A.N WHITEHEAD*, AI,* p. 339.s
[245]A.N. WHITEHEAD, *RG,* p. 47; D.R. GRIFFIN, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy. An argument for its Contemporary Relevant,* State of New York Press, 2007, p. 27).
[246]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 100.
[247]Disons que trois problèmes conduisent Whitehead à introduire le principe de la nature primordiale de Dieu. 1. comment de nouvelles possibilités peuvent-elles surgir des entités déjà réalisées ? 2. Comment le but subjectif de la phase initiale apparaît-il ? Si la subjectivité « périt » dans la décision, comment l'immédiateté vivante de l'expérience subjective débute-t-elle ? En d'autres mots, selon le principe ontologique, tout s'explique par l'actualité. Alors il faut bien que le but vienne de quelque part. 3. Quel est le fondement de l'ordre et de la valeur ? Tout ceci mis ensemble montre qu'une entité temporelle est incapable de l'offrir au regard de sa limitation. D'où la nécessité d'une entité non temporelle qui soit 1) réservoir des possibilités et qui serve de domaine de médiation entre les objets éternels et le monde temporel des occasions actuelles, 2) la source initiale des buts subjectifs et 3) fondement ultime de l'ordre et le référentiel dernier de la valeur cf. A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World :* Lowell Lectures, 1925, p.250*,* 256 – 257 ; Th.E. HOSINSKI, *Stubborn Fact and Creative Advance…,* chap. 6 : *The Primordial Nature of God : Ultimate Ground of Possibility, Order, Value, and Actuality,* p. 155 – 180.
[248]A.N WHITEHEAD*, AI*, p. 325.

singulier, *un* ordre du monde) et une pluralité des beautés ? Et plus fondamentalement quelle est la cause de la beauté ? Quelles sont les raisons d'être belle que possède la nature.

5.2. Beauté et forme

Il est des penseurs pour qui la nature ne peut être dite belle au sens propre du terme, mais simplement de manière analogique parce qu'une telle beauté ne peut être soumise à aucun jugement de valeur. Ce faisant, ils n'accordent « de valeur esthétique qu'aux créations humaines ».[249] Leur esthétique à eux se tourne vers l'étude de la beauté uniquement dans les œuvres d'art ou — et c'est la même chose d'ailleurs — dans l'expression humaine.[250] La beauté est dans cette veine, « une qualité des fictions, des œuvres expressives [251] ». Et la conséquence d'une telle conception de l'esthétique saute aux yeux : elle se tourne vers la recherche de critère de beauté des œuvres ; elle devient critique de l'art, de l'histoire de l'art et de la société, des activités d'art et des activités personnelles ou sociales.

Le mérite que peut avoir l'art est sans doute de souligner une vérité importante : on ne peut imaginer d'esthétique sans idée de valeur. En ce sens, ils ont relié l'art à la réalité humaine. C'est dans la même veine que l'on peut, par exemple, comprendre le sens des critiques de J. Dewey contre l'isolement de l'art, une certaine idée de l'art qui le coupe de la vie, dont les musées sont la parfaite illustration. Le danger de l'art pour l'art n'est pas chimérique : dans les musées, les arts sont coupés de leur enracinement dans l'expérience directe au point de leur faire perdre leur signification du fait de la rupture du lien étroit entre les beaux-arts et la vie quotidienne. Pourtant, souligne J. Dewey, « si l'art n'avait été éloigné des intérêts de l'existence, personne n'aurait eu cette idée (…) l'art réfléchissant les émotions et les idées associées aux grandes institutions de la vie sociale »[252]. Dans ce sens, les œuvres d'art sont d'abord des choses de la vie humaine. Cela le conduit à penser le problème de la « perception esthétique » comme « un processus sensible, voluptueux, actif, où la contemplation n'a qu'une petite part. À l'homme-spectateur s'est substitué l'homme-acteur » [253].

---

[249] P. GUASTALLA, *L'esthétique et l'art,* p. 28. C'est le cas notamment de M. Lalo — que Guastalla cite à la même page — disant : « On dit souvent que l'esthétique a pour objet une des principales formes de l'idéal humain : la beauté. Cette formule est juste, si par idéal on ne veut désigner que l'irréel, ou le caractère de fiction, commun aux jeux d'art. Mais si l'on entend par là une modification de la réalité dans le sens d'un perfectionnement, alors cet idéalisme exclut le réalisme qui est pourtant aussi une des formes de l'art et une conception légitime du beau. Or, l'esthétique doit constater et comprendre toutes les écoles, aussi bien le réalisme que l'idéalisme, le classicisme que le romantisme, les primitifs que les décadents ».

[250] GUASTALLA, *o. c.,* p. 29 – 30.

[251] *Ibid.,* p. 32.

[252] J. DEWEY, *L'art comme expérience*, Traduit de l'anglais (USA) par Jean-Pierre Cometti, Christophe Domino, Fabienne Gaspari, Catherine Mari, Nancy Murzilli, Claude Pichevin, Jean Piwinica et Gilles Tiberghien, Préface de Richard Shustermann, Postface de Stewart Buettner, Publication de l'université de Pau, Farrago, 2005, p. 26.

[253] S. BUETTENER, *John Dewey et les arts visuels aux USA, Postface* à *Art comme expérience,* p. 407.

Toujours est-il que, comme les autres théories, celle de J. Dewey souffre, aux yeux de Konrad Fielder, du même défaut réductionniste[254]. Mais quant à savoir pourquoi ceci vaut plus que cela, on peut reconnaître que la valeur esthétique relative n'est pas d'emblée évidente. Ajoutons aussi que Lola et Croce héritent de la situation de l'esthétique d'après Hegel, celle de l'affirmation du beau artistique comme le bel idéal, sans commune mesure avec le beau naturel. L'art n'imite pas la nature. Car, comme expression de liberté dans la dualité extérieur/intérieur, l'art est déjà dépassement de la nature ; le beau (idée et idéal) est de l'ordre de l'Esprit. Hegel rejette en effet la théorie de l'imitation au profit d'une théorie de l'expression qui place l'art dans le déploiement de la philosophie de l'Esprit. En tant que production sensible, l'art est l'expression d'un contenu (signification) par l'intermédiaire d'une forme. Il en ressort trois éléments : un contenu (idée), un matériau adéquat et une configuration ou figure sensible qui exprime l'idée. Si l'idée est donnée, la signification, elle, ne l'est point ; elle est une tâche. Elle consiste à matérialiser l'idée à travers une apparence sensible pour l'extérioriser. De là découle une succession des « formes figuratives » et une diversité des systèmes des arts singuliers repartis en genres et espèces (architecture, sculpture, peinture, musique et poésie). Hegel aborde la question de l'art dans sa Phénoménologie de l'Esprit. Une histoire où se succèdent trois phases de formes figuratives : symbolique, classique et romantique. La période de l'art symbolique se caractérise par l'inadéquation de la forme et du contenu au sens même où Hegel entend le symbole comme image d'un contenu d'idée complètement inadéquat à la signification. Dans le symbole, la relation d'un contenu à sa forme est tellement large et universelle qu'elle est insuffisamment perçue ou reconnue. L'admiration hégélienne porte sur l'art grec, à la fois art idéal et idéal de l'art, « moment de la religion de l'art » dont l'expression achevée est la figure humaine. L'art classique est le moment de la concordance réussie de la forme et du contenu puisqu'en lui, « l'artiste modèle la signification jusqu'à la transformation en figure ». À quoi succède le romantisme, époque de la décadence de l'art. Entendons : dans l'art symbolique l'idée reste insuffisamment formée alors que dans le romantisme, le contenu est en dehors de l'art. Car l'élément vrai de l'expression romantique n'est plus, comme au stade précédent, la figure humaine, mais une intériorité consciente de soi. À cet égard, cet art, dont la poésie constitue le dernier moment de sa fin, doit céder la place à la philosophie.[255] L'art passe alors à cette époque pour une étape sur le chemin vers les formes supérieures de la conscience (la religion et la philosophie). Hegel distingue l'histoire du « sujet » de celle de l'esprit. En évoquant la fin de la

[254] Konrad FIEDLER, *Aphorismes,* Pars, éd. D. Cohn, Images Modernes, 2004, p. 217.

[255]Cf. E. ESCOUBAS, *L'Esthétique*, Ellipses, Paris, 2017, p. 14, 121 – 129. Au sujet du dépassement de l'art ou de sa fin, voir aussi Etienne SOURIAU, *Clés pour l'esthétique*, Editions Seghers, Paris, 1970, p. 37 – 41. Une nuance importante y apparaît. Hegel, selon Souriau, ne nie pas l'importance de l'art. « Comme la religion ou la philosophie, l'art appartient à la sphère de l'esprit absolu. Il révèle à la conscience la vérité. Le besoin général et absolu auquel répond l'art tire son origine du fait que l'homme est un être doué de conscience. Le besoin général de l'art est le besoin rationnel qui pousse l'homme à prendre conscience du monde intérieur et extérieur et à en faire un objet dans lequel il se reconnaisse lui-même », mais « l'art ne donne plus par lui-même pleine satisfaction, et où l'on doit soumettre ses œuvres à un examen critique » (37). Contre le classicisme, Hegel donne quand même de la place à l'art de l'Orient, mais « par rapport à son temps, (Hegel semble) mal informé sur ces formes de l'art » (p. 39).

théorie du sujet ou de l'esthétique, qui correspond à l'art romantique, époque de la dissolution de tout art, il signifie la fin du sujet ou de la quête de l'intériorité consciente de soi.

En creux, Hegel est réticent à l'égard de l'esthétique. Définie comme la science de la sensibilité ou du ressentir. Cette science aura contribué à la méprise consistant à voir les œuvres d'art sous le rapport des sensations d'agrément, d'admiration, de terreur. L'esthétique confine l'art dans la subjectivité, c'est-à-dire la vie et l'âme de la conception et de l'exécution. Face à une telle superficialité, il préfère l'examen du « beau artistique », mission qu'il assigne à la philosophie de l'art.

Il existe un point de vue médian qui décèle une quête de la beauté présente aussi bien dans l'art que dans la nature. Il ouvre ainsi la porte à deux esthétiques auxquelles on assigne la mission de justifier la manière dont les arts évoquent la beauté ainsi que celle de rendre compte des éléments que la nature met en jeu pour faire naître la beauté. On est en fait devant deux types de lois différentes qui régissent la beauté, la nature et les œuvres d'art. À ce niveau, il convient de relever un aspect important de l'entreprise philosophique que François Jullien évoque, certes, dans un autre contexte, mais qui peut être instructif. La philosophie est connaissance et action. Ainsi quand on exploite sa ressource, on ne peut que d'un coup faire l'un et l'autre : « *com-prendre* le monde, c'est-à-dire le saisir dans les corrélations qui le font advenir, et faire *co-habiter* les hommes entre eux ».[256]

L'entreprise de Whitehead, en tant que cosmologie, nous semble s'inscrire dans cette dynamique qui consiste à relier cosmologie et art, sous forme d'un travail d'ajustement esthétique truffé d'inventivité conceptuelle. Et de fait, sa cosmologie présente ce que nous nous autorisons à appeler *art de la nature*. Un grand artisan dispose d'une infinité des formes possibles à réaliser, mais se refuse à les imposer à la « matière » qui n'est plus, comme dans la cosmologie platonicienne découlant du *Timée*, inerte, mais dans laquelle est en gestation un *sujet* mû par le désir de se réaliser. L'expérience esthétique devient chez Whitehead la manière d'exprimer la créativité au sein du monde, le passage de la potentialité à l'acte. Il ne parle pas de « création » pour décrire le processus par lequel la nouveauté intervient dans le monde, ou plutôt pour désigner l'avancée créative. Il n'y a plus de Grand Artisan du monde, le Démiurge qui porte la responsabilité. Mais quand même il recourt à tout un ensemble d'expressions esthétiques qui sont pour le moins évocatrices de la création artistique : les *ajustements* qu'apportent les coups de ciseaux, sous forme d'une poussée subjective, le désir de créer, qui ramène la diversité à l'unité, expression de la *satisfaction* qu'un artiste éprouve devant son œuvre. Comme dans la création artistique, les formes doivent se concilier les contraintes de l'environnement, à l'image d'un enfantement dans la douleur.

Chez Whitehead, l'*art de la nature* devient donc le paradigme de compréhension de la réalité dans son ensemble et une grille d'interprétation de l'activité artistique, du progrès social découlant des *Aventures d'idées*, et plus globalement de l'harmonie sociale comme reflet de l'harmonie de la

[256]F. JULLIEN, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et dialogue entre les cultures,* Fayard, 2008, p. 56.

nature. Il ôte à l'art son caractère autoréférentiel : l'art n'est pas un monde à part réservé à des initiés ; et l'objet d'art n'a pas le monopole du pouvoir magique de susciter une « expérience esthétique ». Whitehead ne pétrifie pas non plus la dynamique esthétique de la réalité au point de l'enfermer dans les espaces closes des galeries des musées en mal de muse. L'esthétique fait partie intégrante de la dynamique de la nature. La beauté de la nature découle de la pluralité faisant concrétion dans une unité. Celle-ci est l'expression d'une téléologie qui sous-tend l'univers, la réalisation de la beauté comme perfection de l'harmonie. La beauté est, à son premier sens, la qualité de l'occasion de l'expérience dans laquelle elle s'exemplifie. Chaque entité participe à la beauté du cosmos qu'elle reflète dans l'activité préhensive grâce à laquelle elle se réalise comme individu et microcosme.

Mais Whitehead ajoute aussi que la beauté est la qualité de certaines parties du contenu objectif de l'occasion « en vertu de la contribution conforme qu'elles apportent à la perfection de la forme subjective de l'occasion complète » ; car, « la beauté réalisée dans une occasion dépend à la fois du contenu objectif dont émane cette occasion, ainsi que de la spontanéité de l'occasion. Le contenu objectif est "beau" en raison de la beauté qui serait réalisée en cette occasion par un exercice heureux de sa spontanéité ».[257] Il apparaît donc ici deux aspects de la beauté qui se requièrent l'un l'autre : la beauté peut être une forme réalisée, c'est-à-dire actualité et, le cas échéant, virtuelle ou une potentialité.

Par ailleurs, la notion de beauté fait aussi appel à la différence de stade selon le développement de l'activité mentale. À un type inférieur d'activité mentale correspondent les fins physiques qui régissent le monde de l'inanimé et qui ont le propre, au pire, d'altérer les intensités données et, au mieux, de les maintenir sans amplification. L'apparence qui se manifeste dans les stades élevés réalise la beauté par la simplification des objets et des contenus qualitatifs du monde donné. Elle peut agir en avant-plan, mais en maintenant en arrière-plan les intensités et les massivités qui, selon Whitehead, ont « à charge de créer des expériences vives de tonalités affectives, bonnes ou mauvaises (…) (rendant) possible le comble de la beauté et le comble du mal ; car elle les sauve tous deux d'une banale élimination ou d'une banale décroissance »[258]. Il ressort de tous ces sens que la beauté est un complexe d'ajustements, d'adaptations conformément à une fin. La beauté demeure donc un processus qui doit vaincre les discordances à la base des inhibitions et des frustrations en misant sur la force de la potentialité.

5.3. Force de la potentialité

En se définissant comme visée de l'harmonie par réajustements constants du divers sensible des préhensions antécédentes, la beauté se présente comme une lutte contre les inhibitions par adaptation.

[257] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 328.
[258] *Ibid.,* p. 335.

Vue sous cet angle, elle peut impliquer « absence d'inhibition mutuelle entre les diverses préhensions ». Les inhibitions empêchent les sentirs d'atteindre leur forme d'intensité subjective maximale, du fait que les divers individus formant le substrat sont réduits alors à leur insignifiance, c'est-à-dire sans massivité ni intensité. La beauté est, au contraire, quête de perfection, d'épanouissement du potentiel émotif qui doit s'exprimer de manière harmonieuse, par la force d'implication des individus dotés de signification. Si elle n'en reste qu'à une « absence de heurts pénibles, l'absence de la vulgarité », alors elle n'est qu'un type fort mineur de beauté ; elle est une forme d'*anesthésie,* car elle élimine purement et simplement, par préhension négative les sentirs discordants.

À côté de la première, figure une forme majeure de beauté. Celle-ci se caractérise par le fait que dans la conjonction de diverses préhensions s'introduisent de nouveaux contrastes de contenu objectif à contenu objectif, lesquelles apportent de nouvelles intensités qui élèvent l'intensité du sentir conforme dans les sentirs primitifs élémentaires. Dans ce cas, l'élimination des incompatibilités se fait par une préhension positive d'une violente dislocation de la tonalité affective. Le degré d'harmonie ici réalisé est supérieur au premier parce qu'il s'accompagne d'une intensification de la forme subjective. Il en découle que les parties qui ont introduit des contrastes contribuent au sentir massif du tout, et inversement, le tout à l'intensité des parties.

En effet, pour Whitehead, « la perfection de la beauté est définie comme étant la perfection de l'harmonie, et la perfection de l'harmonie est définie en termes de perfection de forme subjective, dans le détail et dans la synthèse finale. À son tour, la perfection de forme subjective est définie en termes de "force". Dans le sens qu'on lui donne ici, la force a deux éléments, à savoir la diversité de détail, dotée de contraste effectif, ce qui constitue sa massivité [*massiveness*], et l'intensité propre, qui constitue sa grandeur relative, sans référence à la diversité qualitative ».[259]

Cet élément de *force* n'est pas dans la cosmologie whiteheadienne un détail de style. Nous retrouvons un aspect important de la métaphysique des relations internes que Whitehead développe dans *Aventures d'idées* sous l'appellation « conception de la loi considérée comme immanente ». Sur un plan spéculatif, Whitehead examine la *nature* de l'ordre dans la nature. Cette *nature* est relationnelle ; elle traduit les caractères des choses réelles en tant que reliées (leur *togetherness*). Des caractères des choses réelles (leur relationalité), il découle que la nature ne reçoit pas son principe d'ordonnancement d'une instance hors d'elle. L'ordre régnant dans la nature n'est pas un commandement imposé de l'extérieur, par exemple par Dieu, tel que cela apparaît avec le principe leibnizien de l'harmonie préétablie.[260] Au contraire, chez Whitehead, l'ordre dans la nature est l'expression de la loi de solidarité des éléments de la nature. En transposant la théorie platonicienne du Réceptacle héritée du *Timée*, Whitehead en déduit « une communication réelle entre les entités

[259] *Ibid.,* p. 325 – 326.
[260] *Ibid.,* p. 185.

ultimes. Cette communication n'est pas accidentelle (…) C'est la conception de l'immanence de la loi, dérivée de l'immanence mutuelle des actualités ; c'est la conception platonicienne d'un médium d'intercommunication ».[261]

Cette loi rappelle la force de la mise ensemble dans la créativité régnant dans le monde ainsi que de son avancée ; et pas seulement celle du passé dans la relance du procès du cosmos. Ce qu'est le monde aujourd'hui ne dépend pas seulement ce qui s'est réalisé, mais également de ce qui aurait pu se réaliser. Cette vérité se vérifie quand deux systèmes de préhension harmonieux aboutissent, dans l'unité d'une seule expérience, à des incompatibilités majeures ; peut alors naître un troisième sentir dit discordant ou de destructivité mutuelle de deux premiers.[262] À première vue, cette expérience apparaîtra comme une destruction esthétique, mais même le mal peut contribuer à la beauté. Par la force du potentiel en immanence dans le substrat, le nouveau sentir marquera un changement d'orientation. D'une perfection affaiblie et sans vigueur, on passe à un idéal plein de fraîcheur et de nouveauté. C'est là toute la différence entre incompatibilité logique et incompatibilité esthétique. Toutes les fois qu'il y a incompatibilité ou discorde, les forces à l'ombre deviennent l'opportunité d'une nouvelle relance de l'avancée créatrice. Le mal est donc à mi-chemin entre la perfection et la trivialité. En somme, aussi paradoxale que cela puisse paraître, si l'harmonisation inhérente au procès créateur du monde ne se réalise pas sans heurt, c'est en fonction de Dieu, comme sauveur et artisan suprême qui transforme discordance en harmonie supérieure, assure l'unisson entre les faits et garantit la profondeur de la valeur. Dieu est la « mesure de la cohérence esthétique du monde » ; « une cohérence toute dynamique, ou progression incessante vers l'idéal de perfection auquel tend l'Éros de l'univers, qui est un idéal de Beauté »[263]. La perte dans l'avance créatrice est un service rendu au tout, une manière de prêter sa beauté individuelle au tout.

Conclusion

Whitehead élabore une métaphysique de la relation qu'il entend essentiellement comme une « cosmologie esthétique » mettant la concrescence au centre de l'activité créatrice, en même temps avancée créatrice. Il lui reconnaît toutes les caractéristiques de l'activité de la création en art. Y sont mis en valeur l'émotion qui pousse à créer, la conception des formes que peuvent revêtir les créations grâce aux contraintes du milieu, les réajustements qu'exige la diversité pour former une unité de

[261] *Ibid.*, p. 186. Whitehead a une grande admiration pour Platon. Au sujet de cette notion de Réceptacle qu'il adapte dans son système, il y a à se demander si Platon l'entendait aussi dans le même sens. Quoiqu'il en soit à la même page où il parle du Réceptacle (la « matrice naturelle de toutes choses » ou la « mère nourricière de tout devenir »), il le compare au vide de Lucrèce, au Dieu de Leibniz et *Sensorium* de Dieu. Pour lui, toutes ces concepts jouent un rôle similaire dans leurs théories cosmologiques respectives.

[262] *Ibid.,* p. 327.

[263] A. PARMENTIER, *Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* Paris, Éditions Beauchesne, 1968, p. 483 ; A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 13, 341.

concrétion et finalement la satisfaction qu'on savoure dans une finalité subjective réalisée. Cette expérience, qui se décline comme art de la nature, est le propre de tout le cosmos conspirant chaque fois que passe à l'actualité immédiate un individu.

Même l'actualité intemporelle n'est pas en reste. Par lui, la fonction de moyen cohabite avec la fonction de la fin, à savoir la quête de la beauté comme harmonie de la perfection. Le sens de la valeur au-delà de soi-même est vécu comme un élément stimulant l'autoréalisation ; et l'ordre du monde est possible parce que l'actualité intemporelle met en relation les entités du monde avec le monde de possibilités infinies. Cependant il ne contraint aucunement les occasions d'expérience à choisir des formes prédéfinies d'ajustement de la diversité qu'elles préhendent selon leurs perspectives particulières. Elles gardent, dans leur limitation et leur finitude, leur liberté et leur relation avec le monde immédiatement passé. Il se mêle liberté et limitation dans la mesure même où la moisson de valeur se transforme en un investissement pour la valeur. Celle qui meurt n'est pas à tout jamais perdue, elle se transforme en ressource pour de nouvelles possibilités, au point que toute la cosmologie esthétique de Whitehead est un éloge à de nouvelles possibilités d'harmonie toujours enfouies dans le cœur de la nature, et vibrant de l'émotion dans l'attente de leur réalisation.

Ainsi Whitehead concilie-t-il stabilité et changement dans le monde, expérience de l'espace et du temps, unité et diversité, ordre et expérience du chaos inhérent au monde, être et non-être comme des dimensions qui s'impliquent mutuellement. Il réhabilite la sensibilité, laquelle n'est plus un reliquat d'inconsistance que la raison a mission primordiale d'exorciser, mais plutôt l'expression d'un pathos qui hante tout le cosmos, à la limite de l'obsession pour la nouveauté. Elle n'est pas non plus la base d'une connaissance inférieure ; au contraire, l'un des compossibles, avec primauté de rôle dans l'expérience, et même sans laquelle il n'y a rien de réel au monde. À la conception d'un monde créé (selon la conception judéo-chrétienne d'une création *ex nihilo*) succède une théorie de la créativité cosmique panthéiste qui n'est pas sans problème. Le concept « créativité » se résout dans la reconfiguration des individus signifiant par leur mise en contact avec les existants dans la nature antécédente de Dieu, réservoir infini de toutes les possibilités. Mais alors pourquoi ces possibilités ne s'épuisent-elles pas ? Sous-entend-il l'infini des mathématiques ? C'est pour plaider son innocence que finalement Whitehead prive son Dieu de la transcendance. Mais la réduire à une poussée cosmique narcissique résout-il vraiment le problème ? Pourquoi Dieu serait-il innocent du mal du monde ? Car, après tout, même dans cette cosmologie, le programme de reconfiguration, quand bien même chaque entité l'adapte à sa mesure, c'est bien lui qui le donne. Comment expliquer les déficiences des entités qui deviennent causes du mal ? Car, tout compte fait, les entités sont en lui et la communauté du monde ne déborde pas sa nature. Existerait-il des recombinaisons dangereuses et moins heureuses que d'autres ? Whitehead semble nous dire que le mal qui, à ses yeux, a aussi valeur esthétique — avant d'être jugement moral —, n'est que discordance ; par ruse de la nature, il peut devenir « un tribut aux mérites de l'Imperfection ». À condition que, par le concours du pôle mental,

l'occasion trouve dans le substrat physique une nouvelle reconfiguration qui devienne symbole de ses propres aspirations.

CHAPITRE TROISIÈME
FONDEMENTS ESTHÉTIQUES DU SYMBOLISME

Introduction

La généralisation descriptive est la méthode que Whitehead préconise pour analyser ce qu'il appelle les « évidences », c'est-à-dire le lot quotidien de l'expérience humaine la plus basique : la présence des objets ordinaires et des objets plus usuels, des animaux et des hommes, et même des évidences scientifiques, etc. Par elle, Whitehead vise à saisir les fondements ultimes de la réalité, lesquels sont, d'après lui, « des caractères dont l'importance est constante, en rejetant le banal et l'éphémère. Elle s'élève d'un fait particulier, ou d'une espèce, au genre qu'il exemplifie ».[264] En ses débuts cette méthode procède par transposition. Grâce à une audacieuse interprétation de certains problèmes présents dans un domaine, par exemple la situation des propositions en logique et de la théorie de la relativité en physique, elle aboutit ensuite à leur élargissement au domaine ontologique, plus concrètement aux problèmes de la vie. Aussi toute sa cosmologie se résume-t-elle à « la notion d'une actualisation ultime conçue sous la forme d'une généralisation d'un acte d'expérience ».[265] Pour comprendre comment coexistent au sein du cosmos changement et stabilité, conscience de l'espace et du temps, satisfaction et tristesse, divinité et humanité, êtres inanimés et vivants, Whitehead adopte comme paradigme de compréhension de la réalité le processus par lequel l'entité actuelle s'autocrée.

Cette cosmologie monosubstantielle qu'il qualifie de « philosophie de l'organisme », voulant par-là suggérer l'idée d'un cosmos pris globalement, mais aussi au niveau le plus élémentaire comme structure dynamique aux relations complexes et variables entre les éléments du tout, a pour maître-mot la « sympathie entre les choses », les entités actuelles, qui en constituent la base ; son principe général : « considérer les occasions d'expérience comme la base de la connexité ».[266] C'est la fonction de l'immanence ou celle qu'on peut nommer, en langage platonicien, « Réceptacle commun », pour désigner la « communauté du monde », elle-même expression de « l'unité essentielle de l'univers ».[267]

Sous ce point de vue, une entité se qualifie par sa fonction d'appartenir à un Réceptacle commun, comme un exemple de la connexité générale appelé *nexus.*[268] Si le réceptacle sous-entend la continuité, l'actualité, elle, est atomique. Le système doit alors soutenir une cohérence interne face à trois défis. Premièrement, comment concilier atomicité et continuité sans tomber dans le matérialisme

[264]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 304.
[265]*Ibid.,* p. 306.
[266]*Ibid.,* p. 302.
[267]*Ibid.,* p. 351.
[268]*Ibid.,* p. 263.

mécaniste tant fustigé ? À ne considérer que l'actualité qui est forcément finie, il faut rendre compte de la continuité de la nature. Deuxièmement, la nature que nous expérimentons est formée des choses qui sont loin d'être des atomes, d'ailleurs invisibles à l'œil nu : comment distinguer le monde inorganique de celui des êtres vivants ? Encore que l'homme, dans cet univers biotique, est vivant d'une manière différente des plantes et des animaux. Quelle est la caractéristique des êtres vivants dans ce flux de la nature dans laquelle la vie a été décrétée ? Troisièmement, et corrélativement au deuxième, comment la mentalité s'introduit-elle à différents stades de regroupement ? Ou plus précisément, comment se réalise la rupture marquant à la fois la différence et un point de non-retour à l'inorganique ?

Notre hypothèse : sous son aspect bipolaire, l'expérience apparaît fondamentalement co-extensive au processus symbolique qui n'obtient la plénitude de sa signification que quand les deux morceaux de poterie se trouvent joints de manière adéquate, actualisant des possibilités enfouies dans le cœur du cosmos, par une adéquate limitation. Ainsi *l'art de la nature*, comme corollaire du procès, fait advenir au monde, à travers le point de vue par lequel chaque occasion interprète le monde et l'introduit dans son champ, un modèle de perfection qui a valeur de symbole.

Nous voulons faire valoir que chaque actualité est un symbole dont la valeur se mesure non pas à sa capacité d'être faux ou vrai, mais à l'aune de sa force subjective que lui offre Dieu. Mais en amplifiant, nous pourrions aussi dire qu'en procédant par correspondance analogique entre physique et mentalité, à l'ombre de la concrescence, s'effectue un échelonnement des niveaux d'intégration selon des degrés d'envisagement déterminés par les différentes préhensions qui se succèdent. Ainsi dans le présent chapitre, qui se veut une génétique de l'actualité, nous allons, tant que faire se peut, montrer en quoi l'expérience esthétique est corrélative d'un processus de symbolisation. Nous le ferons en montrant comment après avoir théorisé son expérience, Whitehead se trouve face au défi de la cohérence horizontale (continuité du procès) et verticale (regroupement des entités) de cette cosmologie esthétique.

1. Nature et rythme

Les faits derniers, à partir desquels la réalité peut être analysée, sont les entités actuelles ; elles sont des « gouttes d'expériences », des « choses réelles dernières » au sens de l'infiniment petit au-delà duquel aucune réduction n'est plus possible. Car, pour Whitehead, c'est à ce niveau que se joue la créativité par laquelle la nouveauté intervient dans le monde, que l'on peut saisir l'une des vérités fondamentales que le platonisme lègue à la postérité philosophique occidentale, à savoir que l'actualité du monde est un procès qui se résout dans la réalisation des potentialités abstraites au sein d'une unité synthétique, expression de l'élément divin dans le monde qui en assure la stabilité et l'ordre. Il en découle que le devenir est une avancée créatrice qui produit de la nouveauté et ce faisant,

de manière atomique. D'ailleurs, Whitehead affirme qu'« il existe un devenir de la continuité, mais pas de continuité du devenir ».[269] En effet, si l'étendue devient, le devenir, lui, n'est ni étendue ni fluidité continue ; il est atomique. Un devenir individuel s'achève à chaque création, quand la satisfaction est atteinte, mais le procès du monde n'est malgré tout pas arrêté : le périssement d'une entité est une forme de contribution qu'elle apporte à l'avancée créatrice globale de l'ensemble du cosmos, mais n'explique pas pourquoi une entité doit être suivie par une autre. Toute la question est de concilier potentialité et actualité.

1.1. Rythme binaire

Le procès de concrescence est, selon la théorie du périr, rythmique parce qu'il est sans cesse une oscillation entre le passé et le futur, entre la causalité efficiente et la causalité finale, bref, le passage de l'immortalité objective du passé à l'immanence du futur. Remarquons que dans la philosophie de l'organisme, l'entité actuelle est l'atome de la réalité prise globalement. Elle englobe tout à la fois l'expérience du monde inanimé et animé, les dimensions spatio-temporelles et émotivo-rationnelles. Elle rend compte de la stabilité et du passage de la nature. Et comme on peut le savoir, l'expérience du temps corrélée à celle de l'espace, dans sa transition du passé vers le futur, toujours perçue de quelque part, y a une part belle. D'autant plus que le présent y apparaît comme un non-moment de passage, un point focal, un point de vue par rapport au passé et au futur.

En plus, par rapport à l'expérience de l'ordre, l'entité actuelle est un processus de mise en forme, de passage de l'incohérence à la cohérence où se mêlent intention, émotion, décision, activités mentales de toute sorte, etc. Bref, c'est le lieu d'évoquer ce que Whitehead écrit au début de *PR* pour décrire l'ambition que s'est donnée sa cosmologie, à savoir une tentative de production d'un schème philosophique cohérent, logique et adéquat à partir duquel l'expérience devrait être interprétée avec, pour méthode, la généralisation philosophique, qui s'emploie à « l'utilisation de notions spécifiques s'appliquant à un groupe restreint de faits, pour révéler les notions génériques s'appliquant à tous les faits ».[270]

La notion d'entité est le point d'effectuation de la philosophie de l'organisme : l'être-ensemble des choses du monde, leur solidarité, le procès qui explique leur passage « de la pluralité à l'unité » et inversement, « de l'unité à la pluralité ». C'est de ce passage que résulte la créativité, ou plus exactement, la créativité en tant que ce passage qui est, selon la catégorie de l'ultime,

« la "production d'un nouvel être-ensemble", et comme le reconnaît Whitehead, l'ultime notion représentée par le terme de "concrescence". Ces notions ultimes de "production de nouveauté" et d'"être-ensemble concret " sont inexplicables aussi bien en fonction d'universaux plus élevés qu'en

[269]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 95.
[270] *Ibid.,* p. 49.

fonction des composants participant à la concrescence [22]. L'analyse des composants s'opère à partir de la concrescence et par déduction abstraite. La seule instance d'appel est l'intuition »[271].

La nouvelle occasion est à la fois une synthèse préhensive de la pluralité d'entités qu'elle hérite du monde actuel et une nouvelle créature au sein de la pluralité qu'elle laisse en périssant. À première vue, le rythme de la nature passe pour une oscillation qui prend la forme d'un mouvement pendulaire.

Selon le principe ontologique, chaque entité est non seulement cause de soi, mais également, dans la nature, toute chose est quelque part. Et être quelque part, c'est faire partie du monde actuel, dans la potentialité générale de l'univers. En effet, même pour les entités actuelles que l'entité exclut, il doit y régner une relation d'adéquation immédiate. L'univers sur lequel l'entité « calque » sa créativité devient la cause finale réglementant l'unité synthétique. Son adéquation immédiate devient un symbole de l'adéquation qui règne dans l'esprit primordial de Dieu. Pour le dire autrement, par l'oscillation de l'efficience à la finalité, le divers multiple, passé à travers les mailles de l'adéquation aux objets éternels, est ce qui permet l'exclusion des possibilités inadaptées. Comme tout objet éternel se comprend dans sa relation à l'entité atemporelle, il s'ensuit qu'aucune adéquation ne peut se faire sans référence à la cohérence de sa nature primordiale. Par son immanence au cosmos, l'entité atemporelle (Dieu) est alors le principe de cohérence du monde parce qu'elle suggère à chaque entité des modèles de cohérence individuelle.

Il s'agit d'une activité rythmique binaire pas simplement parce qu'elle se produit en deux temps, c'est-à-dire le premier moment qui est celui de la force de l'efficience qui s'exerce sur la multiplicité disjonctive du monde antérieur objectivé, recevant une forme, et le second, qui est celui de la finalité engageant l'entité comme un moment important dans le devenir du cosmos. Il y a bien plus : dans le passage de l'efficience à la finalité, « le procès implique, nous dit Parmentier, essentiellement la relation un-multiple, c'est-à-dire la relation de multiples entités actuelles à une entité actuelle et de cette entité actuelle à de multiples entités actuelles. S'il y a continuité du procès, c'est en raison du double mouvement du procès, de son rythme binaire, dont répond la catégorie de l'Ultime ».[272]

Le procès de concrescence est donc une continuité saccadée : l'entité périt, mais ne change pas en passant à l'immortalité objective, en se préparant à devenir ferment d'une nouvelle concrescence. Pour Whitehead, le devenir dans sa forme créatrice est un processus rythmique auquel prend part le monde dans sa totalité. Un art rythmé qui n'est pas répétition d'une création à l'identique, comme s'il pouvait arriver que deux occasions d'expérience soient en tout point identiques ; chaque concrescence est une station fugace de la vie du cosmos. Il fait rimer réunification de la multiplicité et addition à la multiplicité. Quand les données, les émotions, les appréciations, les buts et les phases du but subjectif sont parvenus à traduire la causalité efficiente, il reste toujours la réaction finale de l'unité

[271] *Ibid.,* p. 73.
[272] A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu,* Paris, Editions Beauchesne, 1968, p. 294 – 295.

autocréatrice de l'univers, parachèvement de l'acte créateur sur les déterminations de la causalité efficiente[273].

Selon Parmentier, la notion de rythme de la nature sauve l'édifice whiteheadien de l'incohérence horizontale. Elle permet la transition entre deux concrescences. C'est une oscillation rythmée en deux temps, allant de l'efficience à la finalité et qui fait intervenir deux pôles convergeant à une unité organique.

1.2. Nature bipolaire

Whitehead s'oppose non seulement à toute conception d'une connaissance pure, sensation pure ou même d'une perception pure, mais aussi, et surtout à leur identification à l'activité des facultés perceptives. Pour lui, l'expérience est beaucoup plus large que sa focalisation sur les facultés perceptives. En intégrant l'interprétation d'ensemble de la philosophie platonicienne, il en arrive à la thèse selon laquelle les choses temporelles surgissent de leur participation aux choses éternelles. Ainsi, pour lui, toute l'expérience tient sa consistance de l'hybride. Cette affirmation est une manière de dire que toute expérience est une préhension d'un sujet qui saisit les éléments désordonnés de son milieu avec les lunettes des formes éternelles.

> « Le procès du devenir est donc bipolaire, 1) en raison de la qualification qui lui vient du caractère déterminé du monde actuel, et 2) du fait des préhensions conceptuelles qu'il opère de l'indéterminité des objets éternels. Ce qui constitue le procès, c'est l'influx des objets éternels en une nouvelle déterminité du sentir, qui absorbe le monde actuel en une nouvelle actualisation ».[274]

Contrairement au Platon de la *République* dont la cloison étanche entre deux types de réalité aboutit à un dualisme inconciliable, entre le monde des Idées (des formes éternelles) et celui des réalités matérielles, Whitehead prône un monisme dual mixte. Potentialité et actualité, pôle mental et pôle physique caractérisent la construction qu'opère chaque procès de concrescence. Son ontologie est un monisme. Pour comprendre ce qu'est donc la réalité, il faut procéder par description du processus par laquelle elle advient. Elle peut se faire par l'analyse du procès qui constitue son propre devenir ou par l'analyse de la potentialité pour l'objectivation dans le devenir des autres entités. C'est en fait revenir toujours à l'entité actuelle, une autre manière de dire que l'entité actuelle est une suite des préhensions. De même, l'analyser sous le point de vue de ses préhensions, c'est la diviser pour mettre en valeur tous les liens déterminés par lesquels chaque occasion d'expérience est parfaitement solidaire à chaque élément au sein de l'univers. Alors apparaît que chaque préhension se divise en trois facteurs, ou plus exactement est un lien déterminé à partir de trois facteurs : le sujet, le donné et la forme subjective. C'est en effet ce qu'atteste ce propos de Whitehead : « Une entité actuelle a donc

[273] *Ibid.,* p. 103.
[274] *Ibid.,* p. 106.

un triple caractère : 1) celui que lui "donne" le passé ; 2) celui, subjectif, qui est visé dans son procès de concrescence ; 3) celui, *superjectif,* de la valeur pragmatique de sa satisfaction propre, qui définit la créativité transcendante »[275] Elle est l'expression de diverses façons pour diverses sortes d'entités d'être-ensemble dans une quelconque occasion actuelle. Or, l'être-ensemble qui naît des liens, c'est la forme qui demeure. L'accomplissement total, le nouvel être venant au monde, est un fait esthétique dans la mesure où l'unification qui s'ensuit est d'une grande profondeur de sentiment. C'est pour cela que le procès du devenir est de constitution formelle, c'est-à-dire le fait de l'ingression des objets éternels en une nouvelle déterminité absorbant le monde actuel en une nouvelle concrescence synthétique[276].

En effet, selon Whitehead, quel que soit le point de vue sous lequel l'univers est considéré, il n'est aucun type d'être isolé ; par exemple, un sujet en dehors de toute immersion avec les réalités du milieu où se jouent émotion, intention, évaluation et causalité est inconcevable. La réalité est lien ; se réaliser, pour une entité actuelle, c'est tisser des liens. Toute entité actuelle naît de la relation surgissant d'une mise en perspective de la communauté du monde de telle manière que dans la cosmologie whiteheadienne, elle surgit d'un lien unissant deux bouts de la chaîne. Les choses sont par leur jonction ; autrement dit, sans liens quasiment fusionnels, les deux bouts isolés l'un de l'autre ne demeurent que partiels.

Or, dans son concept, le symbole est jonction de bouts rompus au départ qu'on rapproche pour voir s'ils constituent deux morceaux d'une réalité unique. Et étymologiquement, c'est la dynamique du lien qui après une brisure initiale (une chose coupée en deux), signe d'alliance, rendant les protagonistes solidaires dans la dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre, fonde le symbole. L'écart entre les aïeux, qui avaient brisé la poterie en contractant, et les descendants qui reconstituent l'unité de la poterie brisée en renouant, est vécu à la fois comme une crise et une épreuve faite, par suite, sans doute de contestation, d'émotion, de crainte et d'excitation se dénouant en une satisfaction qui relance l'alliance entre deux partis. La poterie, dimension physique palpable d'une réalité invisible, scelle dans les cœurs une signification qui est venue d'elle (parce qu'on la brisait avec intention de faire alliance), mais à travers le détour d'une histoire complexe qui la surenchérit avec un surcroît d'émotion. Il est alors « signe de reconnaissance ».[277] Ainsi la vérité du symbole comme signe de

[275] *Ibid.*
[276] *Ibid*.
[277] Dans la distinction établie par R. Alleau entre synthèmes et symboles, il retient le sens topologique de lien de reconnaissance (indice, signe de ralliement, contrat, présage, convention, etc.), bref toute espèce de lien mutuel » pour le synthème tandis qu'il réserve au domaine du religieux, à savoir ce qui élève l'âme vers le sacré et le divin (R. ALLEAU, *La science des symboles,* Payot, 1976, p. 17). Mais pour F. CREUZER, *Religions de l'Antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques,* traduit de l'allemand, refondu en partie, complété et développé par J.D. Guigniaut, t. 1, 2e partie, p. 530 – 533, et J. BORELLA, *o.c.,* p. 21 – 23, c'est ce sens de « signe de reconnaissance » qui est premier et que c'est la dynamique du *balleïn* que la moitié de l'anneau rompu notre autre moitié qui lui rendra sa pleine réalité. De là découle deux fonctions du symbole : « d'une part il guide et oriente la recherche de la réunion, d'autre part il *garantit* et *certifie* cette réunion lorsqu'elle a enfin été effectuée : signe de reconnaissance parce que l'exact emboîtement des deux moitiés de l'anneau prouve objectivement que nous nous sommes effectivement reconnus » (p. 23).

reconnaissance se résout dans la convergence de deux pôles fusionnant en une unité de sens, après un cheminement parsemé d'obstacles. Mutatis mutandis, il nous apparaît aussi que la concrescence est un processus symbolique de ce genre.

En effet, comme souligné plus haut, la concrescence procède par oscillation, mais cette fois, nous avançons en ajoutant que d'une brisure initiale, d'où l'on abstrait le mental du physique, on aboutit, dans la phase finale, à une intégration du pôle physique avec le ferment conceptuel :

« Le pôle mental tient son contenu objectif à la fois d'une abstraction à partir du pôle physique et de l'immanence de *l'éros* fondamental qui donne à toutes les possibilités idéales d'être opérantes. Le contenu de l'univers objectif, qui avait pour fonction d'être la base d'une individualité nouvelle, est devenu instrument de fins »[278].

L'expression « instrument de fins » n'est pas innocente. La concrescence d'où naît une créature sert de médiation à la réalisation d'une finalité. L'entité jouit de son soi, mais en même temps elle a le rôle de *moyen* pour l'avance créatrice. En chaque occasion d'expérience, c'est le cosmos dans sa totalité qui conspire à l'unité. Dans « le rythme d'individuation », comme le montre F. Bisson,

« *la liaison organique entre l'identité du pattern qu'il actualise et la différence qualitative continue qu'il lui soutire en le répétant, et à laquelle la répétition même est dédiée.* La structure cristalline dans l'objet éternel se double et s'enveloppe toujours d'un brouillard émotionnel ou d'un éther dans l'événement qui l'actualise ».[279]

Le rythme est plus qu'un mouvement pendulaire. Car il est non seulement ontologique, mais plus encore, il engage une double démarche de reconnaissance et création, de continuité et de rupture, propre au processus symbolique. Ainsi pouvons-nous admettre avec Whitehead :

« Le symbole, y compris la transmission par symboles, par quoi il s'opère, n'est donc qu'une illustration du fait que l'unité de l'expérience provient de la convergence de plusieurs composantes. Cette unité est complexe. Elle peut être analysée. Les composantes de l'expérience ne forment pas une collection sans structure, de pièces rapportées au hasard. Chaque composante, par sa nature propre, se trouve faire partie d'une trame possible de rapports aux autres composantes. Le passage de cette virtualité à l'unité réelle construit le fait concret — l'acte d'expérience ».[280]

En ce sens, chaque occasion d'expérience est une représentation du monde résultant d'une mise en forme de la diversité disjonctive du monde immédiatement antécédent d'après la perspective de la saisie conforme à l'objet éternel appréhendé. En tant que microcosme, l'occasion d'expérience est une saisie du monde global sous la perspective de ses éléments les plus significatifs. C'est un « choix » guidé par la valeur. C'est cela la beauté pour Whitehead. Et c'est dans cette dimension esthétique que l'expérience et le symbolisme se rejoignent : « Dans tout symbolisme effectif, il y a certains traits communs d'ordre esthétique. La signification acquiert une valeur affective, et le symbole provoque immédiatement un sentiment et une émotion ».[281] Une entité sélectionne les éléments d'après leur

[278]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 275.
[279] F. BISSON, *Eléments arythmétiques. Le rythme selon Whitehead et Deleuze,* dans *La part de l'œil* n°27/28 (2012/2013), p. 176.
[280]A. N. WHITEHEAD, *FR*, Préface de Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 95.
[281]*Ibid.,* p. 93.

adéquation à des configurations des relations au sein des formes constituant le *cela* de sa satisfaction. La convergence symbolique tient son mérite de cette fusion entre le pôle physique et le pôle mental. Sans ingression du mental dans le physique, point de « réalité » pour Whitehead.

Précisément la symbolisation nous introduit dans l'axiologie. Selon l'enseignement que nous tirons de cette cosmologie, la valeur se traduit dans la construction des symboles qui sont en réalité des mises ensemble de la diversité sous une forme de cohérence érigée en devoir être, dont on tire satisfaction chaque fois qu'on s'y conforme peu ou prou. Que l'on se situe sur le plan élémentaire ou celui des entités plus développées au niveau de la conscience, l'expérience est caractérisée de la même manière comme bipolaire. Nous développerons la théorie whiteheadienne de la perception dans la deuxième partie de notre travail. Pour l'heure, il nous importe de relever que la conception whiteheadienne de la réalité, à la fois processus de choix de modèle de beauté, d'autoréalisation des occasions d'expérience et activité consistant à lier deux pôles, mental et physique, est fondamentalement symbolique.

1.3. Actualité et regroupement des occasions

Nous savons par ailleurs que la division de l'entité relève de l'ordre de l'opérativité théorique. Au fond, dans la réalité — nous en convenons le premier —, à aucun moment de l'histoire du cosmos, on ne pourrait trouver une entité esseulée et surtout pas dans une phase où il y aurait deux morceaux en attente de fusion. Aussi nous situons-nous à un point de vue schématique des conditions de possibilité de la réalité comme expérience du lien symbolique. Car, évoquer ce lien symbolique sur lequel se tisse la relation entre deux pôles, c'est une autre manière d'affirmer qu'à tout moment, les entités sont regroupées au sein d'un nexus. Comme on peut le savoir, Whitehead définit le nexus comme un fait particulier d'être-ensemble au sein des entités actuelles[282]. Il s'ensuit que ce processus de symbolisation apparaît de manière éminente aussi à travers le regroupement des entités d'après leur caractéristique déterminante constituant l'identité de l'ordre social. Autant la force des symboles peut mettre ensemble des individus qui partagent les mêmes aspirations à participer à un même ordre social sur base des valeurs en commun, autant à aucun moment du procès du cosmos l'évaluation ne se fait sans recours au symbole de ce qui vaut pour chaque entité. Ainsi parvenir à l'actualité immédiate pour l'entité actuelle, c'est faire preuve d'une capacité à se « représenter » la forme de beauté qui apporte satisfaction à son but subjectif en lien avec la caractéristique déterminante du regroupement auquel elle est rattachée.

C'est pourquoi nous pensons que la structure symbolique serait caractéristique de la créativité commune à tout le cosmos. Dans la mesure où, dans la cosmologie whiteheadienne, elle est liée à

[282]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 76.

l'expérience de chaque entité actuelle, on peut dès lors affirmer que sans convergence symbolique, il n'y a pas de concrescence. La symbolisation est le propre de toute l'activité créatrice au sein du cosmos. Dans la pensée de Whitehead, avant d'être une théorie de la perception pour les animaux supérieurs, le rapport symbolique est le propre de toute la réalité au point qu'on peut y voir un pansymbolisme. Il nous importe de préciser notre propos.

Dans la pensée de Whitehead, il est loisible de distinguer d'une part, une théorie générale du symbolisme (symbolisme ontologique) et, d'autre part, une théorie de la perception comme référence symbolique dans le sens où, comme le relève Bogdan Rusu, celle-ci était destinée, — au moins dans l'intention de Whitehead, telle qu'elle se déploie dans *Symbolism —,* à être une exemplification de celle-là, quoique ce dernier se refuse à admettre que Whitehead y soit réellement parvenu[283]. Nous pensons justement que cette intention est fortement affirmée dans la pensée de Whitehead quand non seulement, pour lui, la différence entre le vivant et l'inorganique se ramène à une différence de degré, pourtant c'est une différence qui change du tout au tout,[284] mais plus exactement lorsqu'il reprend dans *PR* sa théorie de la référence symbolique pour la relier à la matrice symbolique de la concrescence. Le passé causale – causalité efficiente du *S* – commun à tous les êtres est cette capacité de sentir commune à tout le monde actuel. C'est à travers l'expérience corporelle que l'humain perçoit la causalité alors même que la perception reste causale. Les êtres vivants inférieurs ne sont pas insensibles à la causalité, à l'expérience de la dérivation du passé et l'ouverture aux conditions d'un futur immédiat. Ce qui leur fait défaut, c'est plutôt la faible acuité de l'immédiateté de présentation des phases de supplémentation et mentale. D'autant plus que tout ce qui est reconnu aux êtres doués de conscience est déjà, un tant soit peu, à un degré embryonnaire dans les êtres inanimés. Sans cette capacité de signification élémentaire, ces germes de sens ou la matrice symbolique de l'actualisation, le symbolisme de la perception de la perception tourne à vide. *PR* est donc une métaphysique du symbole qui inscrit une potentialité de signification, *l'expressivité* de Ruyer, dans la nature des choses. Or tout l'enjeu du symbolisme consiste à dire que le rapport n'est pas automatique qu'il peut réussir ou échouer, comme le chien d'Esope. En somme, quand il réussit, l'acte de perception sous le rapport symbolique par lequel naissent les états de conscience, les croyances, les émotions, etc. est un passage de « l'expressivité à la signification ».[285] D'où cette affirmation qui réinterprète la théorie de la référence symbolique dans les termes de la philosophie de l'organisme :

« Tout au long du ''trajet historique'', le rapport symbolique produit un héritage de sentirs. Or, si les sentirs concernant un élément déterminé de l'expérience sont dus à deux origines, l'une d'héritage, l'autre de perception directe sur l'un des deux modes purs, alors le rapport symbolique est vrai si les sentirs en provenance des deux sources s'intensifient réciproquement par synthèse ».[286]

---

[283] B. RUSU, *Symbolisme et perception chez Whitehead,* dans A. BRUZAN, J.-M. CHAVALIER, R. MOCAN et R. VICOVANU (dir.), *La perception, entre cognition et esthétique*, Rencontres 156(2016), Série *Etudes de philosophie* 3*,* Paris, Classiques Garnier, p. 51 -52.
[284] A.N. WHITEHEAD, *PR*, p. 297.
[285] R. RUYER, *L'expressivité,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1/2 (1955), p. 69.
[286] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 300.

Whitehead démocratise la perception inconsciente à l'ensemble du cosmos, sous le mode d'efficacité causale — ce qui constitue finalement pour lui aussi une subjectivité ontologique. Ce faisant, il subordonne la perception consciente à celle-là. Et cela n'est pas un détail parce que finalement, dans le rapport ténu qui relie le symbole à sa signification, c'est l'émotion qui est première, caractérisée comme « appât du sentir » guidant la créature autocréatrice, issue du monde créateur, vers une création transcendante, son idéal d'elle-même, sa satisfaction individuelle, laquelle constitue le symbole de ce que le monde actuel signifie pour chaque entité. Dut-on le reconnaître, notion pas très précise au départ de l'essai ci-dessus évoqué, c'est dans la suite de l'analyse que Whitehead définira ce qu'il entend par symbolisme (et en quelque sorte aussi le symbole) plus globalement. Une définition qui met au centre un rapport de symbole à sa signification : « le processus organique allant du symbole à sa signification (…) Il requiert un principe fondé sur une certaine communauté de nature entre le symbole et sa signification ».[287] Il nuance tout de même que la communauté de nature n'est pas décisive, pas plus que ce qui est symbole ne saute toujours aux yeux[288]. La communauté de nature n'est pas décisive parce qu'en plus de sa dimension naturelle, le symbole a aussi un côté institutionnel (artificiel ou conventionnel). Un élément peut être symbole dans un tel contexte, signification dans un autre. Ce qui fait l'essence du symbolisme est selon Antoine Vergote « le fait d'une médiation de la pensée qui transforme le réel ».[289]

Mais toujours est-il que l'élément premier reste le symbole ; et dans le cas de chaque concrescence, c'est le pôle physique, point d'émergence à partir duquel l'occasion d'expérience, en travail d'elle-même, se fixe son but subjectif, préoccupée qu'elle est d'elle-même en tant qu'individu en devenir. À ce niveau, le symbolisme porte sur le rapport de la diversité disjonctive « en attente » de signification, c'est-à-dire de sa forme de beauté et du pactole de possibilités que lui suggère l'entité atemporelle. Vu comme diversité initiale, le monde est sans signification ; il est désordre et chaos, discordance et antipathie. Ce n'est que sous le mode de la sympathie que les choses nous semblent avoir l'air de dire quelque chose. Chaque concrescence est le fait d'une sympathie naissante entre un objet et un sujet, une occasion par laquelle se tisse le lien qui fonde l'expérience et qui fait l'expérience en actuation. Sans causalité efficiente du monde, le but subjectif de l'occasion tourne à vide dans la mesure où elle reçoit d'elle sa consistance à signifier. Le symbole jouit d'une antécédence

[287]A. N. WHITEHEAD*, FR,* Préface de Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 29. «
[288]*Ibid.,* p. 29. Dans le même ordre d'idées, il sied de reconnaître avec G. Dumas que deux conditions sont requises pour qu'il y ait symbolisme : 1° deux plans de réalité et 2° passerelle de traduction par analogie, le passage d'un plan à un autre (G. DUMAS, *Le symbolisme dans le langage,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 1/2 (Janv. — Février 1934), p. 5 – 38 (ici c'est la p. 30). Le symbole fonctionne sur base d'une loi interne qui est l'analogie. Cela fait défaut au *signe* [lien arbitraire — signe et chose signifiée sont indifférents l'un à l'autre], à *l'image*, au *schème* (« figure simplifié et concrète, représentant les traits essentiels d'un objet concret ou d'un mouvement ») ou *l'emblème* (« signe visible choisi pour représenter un parti politique ou religieux, une famille, une corporation, etc.) p. 6 - 10.
[289] A. VERGOTE, *Le symbole,* dans *Revue Philosophique de Louvain,* t. 57, 54(1959), p. 199.

pragmatique par rapport à la signification ; il n'y a ici de signification que pour ce qui est ici pris pour symbole. Même si, au demeurant, symbole et signification se requièrent inextricablement.

Mais corrélativement, *ipso facto*, chaque occasion est symbole du monde, il en constitue une certaine manière de construire un tout harmonieux, une autre façon d'exprimer la cohérence du « cosmos ». Sans occasion d'expérience passée à l'immortalité objective, la réalité perd toute consistance parce que rien alors ne pourrait la sauver du mal de la nature comme périssement, passage sans arrêt vers le non-être. Chaque entité est donc une médaille à deux faces : pile, elle est jouissance de l'idéal d'elle-même ; face, elle est une instanciation du flux du cosmos. Ainsi, dans la phase initiale, chaque occasion tient sa signification du monde immédiatement antécédent dont le but subjectif, au fur et à mesure du processus, devient symbole de sa satisfaction ; puis, c'est le monde qui se mue en symbole, tandis qu'elle se mue en sa signification, c'est-à-dire qu'elle en détient le code d'interprétation, notamment à l'issue de la concrescence. Et une fois qu'elle périt, chaque occasion devient un symbole dont le monde perçoit la signification (la valeur) en proportion de celle qu'elle apporte dans l'avancée créatrice. Elle est le monde entier perçu dans une perspective particulière. Ce faisant, on ne revient pas au même point, chaque satisfaction individuelle est une création transcendante. Chaque entité actuelle est un créateur partiel.[290] Effectivement, c'est comme cela que se poursuit le procès du monde comme procès de symbolisation.

Il ressort de ce qui précède que dans la pensée de Whitehead, le symbolisme opère globalement en coupes selon deux perspectives. Une coupe horizontale nouant le lien entre pôle mental et pôle physique, celle de la concrescence comme service à une finalité, d'un côté, ainsi que celle d'une réplique également horizontale, tournée vers l'efficience, de l'autre côté. Ce n'est pas sans rappeler ce que nous avons reconnu jusqu'ici que les divers liens découlant des préhensions à la base de la concrescence sont de nature symbolique. Le moment est venu de passer en revue les différentes préhensions qui forment en fait les phases de la concrescence pour y démontrer comment se déploie à chaque phase de la concrescence le lien symbolique.

2. Concrescence et liens symboliques

S'il n'y a pas de continuité du procès, parce que le procès est, pour Whitehead, essentiellement fini et indivisible, au moins, il admet qu'il y a un procès de la continuité entre différentes concrescences, c'est-à-dire qu'il n'y a pas entre elles de rupture définitive arrêtant le procès du cosmos. Au contraire, on pourrait dire que ledit procès s'opère par instanciation. Chaque concrescence, en tant que processus conduisant à la création d'une nouvelle entité, est un tout indivis dans lequel s'opère, par ailleurs, une certaine succession d'opérations constituant ce que nous

[290]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 163.

désignons par phases de la concrescence. Globalement, il s'agit de la réactivation (phase initiale), du passage de l'efficience causale à la finalité ainsi que de la satisfaction (phase finale) qui relancent la machine du cosmos. « L'individualité d'une entité actuelle consiste, note justement Alix Parmentier, en ce qu'elle est une unité de devenir, un procès de devenir distinct d'autres procès de devenir. Ces procès, en se succédant, fondent la continuité (temporelle et spatiale) de l'univers »[291]. Le terme succession évoqué ci-dessus peut être trompeur : « le passage génétique de phase en phase » n'a rien à voir avec la succession dans le temps physique. Elle est une manière de parler pour signifier la croissance des traits formateurs : la créativité, les objets éternels et Dieu.

De manière on ne peut plus détaillée, il s'agit en somme de quatre phases que nous allons décrire en relevant chaque fois le lien symbolique qui se noue à travers chaque préhension. Mais il faut pour cela d'abord déterminer ce qui est symbole, c'est-à-dire a valeur de fondement dans la relation de signification, au sens où il conditionne la manifestation de son autre, son corrélat ; ensuite, cet autre lui-même comme sa moitié, qui n'est pas son auxiliaire aléatoire, mais ce sans lequel le signifiant se vide, à l'instar du fameux « torrent » de Thérèse de Lisieux[292], donne toute sa valeur à la « capacité » du signifiant. Vue de manière coextensive à sa concrescence, l'entité actuelle est au point de confluence d'une tension, qu'exerce la causalité finale de son but subjectif, entre l'indétermination et la détermination, Dieu et le monde. Selon J.-M. Brevart, chez Whitehead, la relation de signification déborde le cadre de la connaissance tel qu'il apparaît dans le modèle classique de la linguistique à travers la problématique du signe, sur la base de notions comme celles d'intentionnalité, de conscience. Elle est beaucoup plus fondamentale, elle a affaire à « une réalité plus élémentaire d'ordre émotionnel, échappant à la conscience »[293]. La signification revêt une dimension ontologique. Elle fonde l'expérience en tant que réalité en procès. Elle se tisse à ras de l'expérience, à ce point où les entités actuelles se constituent, marquées qu'elles sont par une créativité vécue comme but subjectif. Plus familièrement, nous dirions : « ça symbolise dans le cosmos parce qu'en son sein gît une quête inexpugnable de signification », qui est avant tout une quête de valeur-pour-soi. Et cette quête est bien plus qu'un besoin d'autoréalisation pour chaque entité. L'être-pour-soi constitue la nature de chaque entité. Mais toujours est-il que cet être-pour-soi dépend du donné dans l'acte d'expérience.

---

[291]A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu, o.c.,* p. 242. En effet, Whitehead lui-même le précise dans PR, p. 53 : « Les occasions actuelles sont les créatures qui deviennent, et elles constituent un monde étendu de façon continue. Autrement dit, l'extension (*extensiveness)* devient, mais le devenir lui-même n'est pas étendu ».

[292]« Fais-toi capacité, et je me ferai torrent », s'entend-elle dire dans une expérience mystique, instant qui établit une nouvelle forme de conscience de son existence. Car, désormais elle se sent devenir symbole de la présence de Dieu à un titre spécial. C'est une union sponsale.

[293]J.-M. BREUVART, *Les directives de symbolisation et le les modèles de référence dans la philosophie d'A.N. Whitehead. Thèse présentée devant l'Université de Lille III (1976),* Pairs, Librairie Honoré Champion, p. 210.

2.1. Primat du donné

Avant d'analyser comment se déploie le processus symbolique dans la concrescence, il convient de se demander si cette activité a la même ampleur dans les structures vivantes et inorganiques. C'est au fond se demander de quoi il en retourne, dans la pensée de Whitehead, de la « différence de qualité » évoquée ci-dessus entre le monde inorganique et organique. En effet, quand on parcourt cette notion centrale de sa cosmologie qu'est l'entité actuelle ou occasion d'expérience (qu'il désigne comme goutte d'expérience, la chose la plus réelle ou atome de la réalité), on ne peut manquer de constater que la différence fondamentale entre les entités n'est ni la conscience ni la raison, — ce qui amènerait à placer au point de départ les entités constituant la route historique des humains sur un piédestal. Mais agir ainsi est-ce rendre justice aux différences qui, rien qu'à s'en tenir à l'expérience la plus commune, sautent aux yeux ? Au pire, en nivelant les entités actuelles constituant le trajet historique des structures organiques et inorganiques n'est-ce pas une solution de facilité ?[294]

En tout cas, c'est se méprendre sur Whitehead que de lui reconnaître la propension aux solutions de facilité. Disons, pour commencer, que pour notre philosophe, la recherche d'un schème explicatif par lequel toute l'expérience puisse être expliquée constitue en fait le nerf de sa cosmologie. Cela le conduit à l'élaboration des standards à exemplifier dans chaque cas concret d'expérience, quelle qu'elle soit. Son credo tient en l'hypothèse d'un seul genre d'entités actuelles applicables à tous les êtres au sein du cosmos :

> « Jusqu'ici, la recherche a principalement porté sur la distinction des modes de fonctionnement qui sont représentés en germe, ou comme simple possibilité, dans la constitution de chaque entité. L'hypothèse selon laquelle il n'y a qu'un seul genre d'entités actuelles constitue un idéal de théorie cosmologique auquel la philosophie de l'organisme s'efforce de se conformer ».[295]

Et la notion de la « communauté du monde extérieur » dépendant de « l'être-ensemble dans l'expérience vécue » semble être à la base de l'hypothèse d'une nature commune à toute la réalité qui, elle-même, justifie l'ordre dans le monde.[296] Il apparaît donc que la démarche de Whitehead est double : au point de départ de sa démarche s'affirme la recherche d'un principe général applicable à tous les aspects du réel, et c'est seulement ensuite qu'intervient une approche relevant les divergences au cas par cas. Rien d'étonnant pour un philosophe qui se réclame de l'école platonicienne de mettre en exécution le double mouvement de l'ascension dialectique et de la dialectique descendante. Remarquons que Whitehead parle de divers types *d'occurrences* à travers lesquelles se révèle, ce qu'il désigne dans *AI*, la « connexité générale » (appelée nexus), « la propriété fondamentale de

---

[294] P. EDWARDS, *Panpsychism*, dans *Encyclopedia of Philosophy,* vol. 6, New York, Macmillan, 1972*,* p. 23 – 31 ; GRIFFIN, *Unsnarling the World-Knot : Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem,* University of California Press, Berkeley, 1998, p.96-97).

[295] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 198.

[296] *Ibid.,* p. 313 ; Th.E. HOSINSKI, *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead,* Rowman & Littlefield, Inc., 1993, p. 12 – 15, 118 – 127.

l'immanence mutuelle » des occasions d'expériences.[297] C'est la fameuse extension, commune à tous les regroupements d'entités, qui est principalement expression de la « divisibilité en des groupes ayant un type d'être analogue ».[298] Dans *MP*, il dénombre six occurrences où apparaît l'extension : l'existence humaine, la vie animale, la vie végétale, les cellules vivantes individuelles, les agrégats inorganiques et les événements à échelles infinitésimales[299]. Bien sûr, la bipolarité est reconnue à toute actualité, y compris à toutes les occurrences. Cependant, c'est l'ampleur ou l'étendue du donné et l'intensité de la satisfaction des entités qui font toute la différence entre les six types d'entités, parce que le critère décisif de différenciation des entités se fonde sur la vie.

À ce sujet dans *AI*, il se demande : « Quelles sont, dans l'autoformation des occasions actuelles, les activités qui, si elles sont coordonnées, donnent les sociétés vivantes ? »[300] Cette question intervient après deux sections où il distingue une occasion d'expérience d'un nexus dont ressortent des classifications de regroupements des sociétés, parmi lesquels il reconnaît les « objets persistants » (tables, étoiles, etc.). Ces derniers sont des canaux de transmission à l'identique de l'héritage du passé. La vie, quant à elle, est facteur de nouveauté. Elle se caractérise par « l'introduction téléologique de la nouveauté, avec une certaine conformation des objectifs. Ainsi la nouveauté de détail [*novelty of circumstance*] se prolonge-t-elle dans celle d'un fonctionnement adapté à la stabilité d'une finalité [*purpose*] (…) La vie est la coordination des spontanéités mentales à travers toutes les occasions d'une société ».[301] Parfois, et même souvent, quoique la matière inorganique reste intacte au sein des cellules vivantes, il reste que la vie se caractérise par un niveau élevé de mentalité. Elle favorise l'« innovation d'appétition »[302] qui apporte intensification dans la satisfaction, laquelle est, en elle-même, conditionnée au départ par le donné. Qu'on le désigne, à son tour, par « extension », « immanence mutuelle » ou « donné », ce dernier est premier dans tout acte d'expérience. Il est à ras de toute occurrence dans le cosmos.

Par rapport au donné, Whitehead admet que le « caractère vectoriel du donné est la causalité efficiente ».[303] La dérivation du passé est le sentiment de toute actualité. L'objet comme être-donné est premier parce que c'est lui qui marque l'enracinement dans le milieu, de même que toute concrescence en dépend de manière significative quant à son ampleur de réalisation. Car, l'héritage du passé est constitutif de l'occasion d'expérience, fixant les bornes au sein desquelles se déploieront les activités postérieures. Il est clair, pour Whitehead, que la distinction entre les types d'entités se joue à deux niveaux : le donné au départ de l'activité créatrice ainsi que les développements des phases ultérieures. Mais entre les deux, c'est le point de départ qui est décisif :

---

[297]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 263.
[298]*Ibid*.
[299]A.N. WHITEHEAD, *MP* p. 175 - 176.
[300]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 271.
[301]*Ibid.*
[302]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 187.
[303]*Ibid.,* p. 213.

« les différences existant entre les occasions actuelles, résultant du caractère de leurs données et du mode restreint ou ample de l'étendue de leurs sentirs ainsi que de l'importance relative de leurs diverses phases, permettent d'établir une classification qui regroupe ces occasions en différents types (…) Le caractère d'une entité actuelle est finalement régi par son donné (…) Le donné limite et dispense tout à la fois. Il résulte de cette thèse que le caractère d'un organisme dépend de celui de son milieu ».[304]

Le milieu d'une entité, c'est le monde immédiatement antérieur dont dépend le procès du devenir. Ce milieu peut être organique ou inorganique. Chez l'homme, c'est la nature directement reliée au corps qui constitue le donné de chaque expérience. Même si, par ailleurs, selon Whitehead, on ne sait pas toujours dans le concret dire ni où commence le corps ni où il finit, s'il faut le délimiter par rapport à la nature environnante. Il prend très au sérieux le conditionnement du milieu au sens le plus large. Du point de vue de l'expérience humaine, l'influence du milieu ou du donné n'est pas la seule variable de l'équation expérience. Il faut compter aussi avec la satisfaction. Sans cette dernière, l'activité créatrice est amputée de son but.

Quant à ce qui concerne le classement des entités par rapport à la satisfaction, Whitehead souligne qu'elle aussi est déterminée par le donné. Le donné, pôle physique ou milieu, correspond à la phase initiale ; tandis que la satisfaction, à la phase finale, dans laquelle les pôles physique et mental, celle-ci tirée de celle-là, fusionnent.

2. 2. Valeur de la satisfaction

Toutes les opérations aboutissant à la satisfaction dépendent du caractère du donné. Autrement d'où la satisfaction tirerait-elle de nouvelles possibilités si ce n'est de ce qui est donné au départ du processus selon le principe ontologique ? Le procès est assujetti au donné, mais il convient d'ajouter que la détermination du donné n'est pas drastique. Le procès de l'entité naît du pôle physique, mais le procès d'accomplissement est motivé par son expérience conceptuelle. La dépendance du milieu ne détermine que partiellement une entité actuelle. Conséquemment, cette affirmation conduit à faire la part des choses.

Effectivement, Whitehead reconnaît qu'il se présente des cas où « les satisfactions peuvent être classées par rapport à l'"insignifiance", au "flou", à l'"étroitesse" et à l'"ampleur" (…) En d'autres termes, la constitution spécifique de l'entité actuelle en question n'est pas de nature à susciter la profondeur du sentir à partir des contrastes présentés. L'incompatibilité a pris le pas sur le contraste. Dès lors, le procès ne peut comporter d'intensification coordinatrice provenant soit d'un renforcement de l'étroitesse, soit d'un gain d'adéquation résultant de contrastes plus marqués, issus d'une ampleur harmonisée ».[305] Une satisfaction entachée de flou est celle dans laquelle l'excès d'assimilation prive

[304] *Ibid.,* p. 198.
[305] *Ibid.,* p. 200.

les éléments de la pluralité des différences salutaires ; parfois même les différences virent aux incompatibilités ; la coordination n'atteint pas le degré de cohésion nécessaire, avec pour conséquence que les sentirs de divers facteurs du donné n'arrivent pas au renforcement de leur potentiel. Tout culmine en une harmonie faible dans laquelle la coordination du chaos, du flou, de l'étroitesse et de l'ampleur n'atteint pas le degré convenable au surgissement de la nouveauté.[306]

Telle est la différence de degré de satisfaction qui distingue la persistance de la nouveauté que fait éclater la vie. Différence qui sépare entités du monde organique d'avec celles de l'inorganique. Là où la persistance condamne « une occasion à une ligne généalogique unique », la vie est facteur de nouveauté, selon la catégorie de Réversion conceptuelle. Comme nous le verrons plus loin, dans la vie, l'opération du mental active de nouvelles possibilités d'être restées inopérantes. Dans ce sens, la vie est quête des fins ; elle est marquée d'une entéléchie. À ce propos, Whitehead semble catégorique : « la vie est donc passage de l'ordre physique à la pure originalité mentale, et de celle-ci à l'originalité mentale canalisée ».[307] Elle s'accompagne d'intensification et des contrastes qui font éclater la nouveauté.

Mais le dire, ce n'est pas encore trouver une réponse définitive à la différence qui nous préoccupe d'autant que pour Whitehead, c'est toute la nature qui est vivante ; l'esprit y a été introduit. Il suffit de se souvenir du grand reproche formulé contre le matérialisme mécaniste, celui d'avoir abouti à une nature morte. Une différence doit tout de même être trouvée. Les activités telles que la reproduction, l'alimentation, la respiration, la naissance et la mort ne suffisent pas à fonder la différence. Au moins, si elles lui réussissent par rapport au règne minéral, elles ne distinguent pas foncièrement l'homme des végétaux et des animaux. Whitehead se contente d'une distinction entre l'expérience de niveau inférieur et celle des êtres supérieurs. On le voit, son anthropologie ne va très loin, même si, par son insistance sur la primauté de la causalité efficiente, il va à contre-courant de ceux qui ont prôné la primauté de la conscience, ou selon le point de vue scolastique, d'un esprit donnant forme au corps, ou encore, pour être plus précis, la philosophie cartésienne avec sa conception d'une interaction causale entre deux substances.

Whitehead semble plus se pencher du côté de ce qui fonde la communauté du monde entre les occasions d'expérience. La conscience est réduite à n'être qu'une forme subjective parmi tant d'autres comme les émotions, les intentions, les attractions, les répulsions.[308] Il prône plutôt une pluralité des centres : « dans tout organisme se trouvent des millions et des millions de centres de vie ».[309] Mais alors, comment expliquer le contrôle central qui fait que nous n'ayons pas seulement un comportement unifié, mais surtout une conscience d'une expérience unifiée ? Sa réponse : la philosophie de l'organisme présente le problème de manière différente :

---

[306] *Ibid.,* p. 112.
[307] *Ibid.,* p. 194.
[308] *Ibid.,* p. 76.
[309] *Ibid.,* p. 195.

« l'occasion qui prend les commandes, s'il en est une, est la clé de voûte ou l'intersection d'une structure complexe d'objets persistants en nombre. Une telle structure investit le corps humain. Les relations harmonisées des parties du corps transforment la richesse d'héritage en harmonie de contrastes, se résolvant à son tour en intensité d'expérience. L'inhibition des opposés a été aménagée en contrastes d'opposés. L'esprit humain est ainsi conscient de son héritage corporel. Il existe aussi cet objet persistant que forme le legs d'une occasion dominante à une autre (…) Il est probable que le trajet des occasions dominantes, bien distinctes en cela des atomes physiques de la matière, sillonne au hasard le cerveau. Mais la régie personnelle centrale n'est que partielle, et dans des cas pathologiques, sujette à disparaître ».[310]

Whitehead ne relativise pas simplement le rôle de la conscience dans sa description de l'expérience, puisqu'elle n'est plus centrale, comme relevé plus haut. Mais plus encore, c'est le sentiment de dérivation de notre passé immédiat ou la causalité efficiente ou encore l'action du milieu — tous ces concepts sont synonymes —, qui obtiennent une place centrale dans sa cosmologie. Ainsi pourrait-on dire que chez Whitehead, l'homme est un être de *feeling.* On est donc bien loin de l'animal rationnel d'Aristote. La conscience n'est pas déniée à l'homme de Whitehead, mais simplement elle n'est pas l'ultime élément de sa définition. Ce n'est pas sans raison que dans un article qu'il signe comme contribution à *L'effet Whitehead*, publié sous la coordination scientifique d'Isabelle Stengers, J.-M. Breuvart parvient à ce constat : « Il manque à Whitehead le moment réflexif, qui conduit à la conscience de soi, et par là même à la dimension pratique de la philosophie ».[311] Chez lui, toutes les entités actuelles ont une activité mentale à quelque degré. Cependant seules quelques-unes parviennent à la conscience intellectuelle. Prime notre sentiment de dérivation, joint à une opération de transmutation, qui conduit notre prétention à l'unité, corps et âme. Nous avons donc une conception générale de l'expérience qui s'exemplifie dans l'expérience humaine.

Par ailleurs, l'idée qui guide notre analyse dans ce chapitre est la bipolarité de l'expérience à la source du symbolisme dans la philosophie de l'organisme. Corrélativement, ce qui s'exemplifie dans l'expérience perceptive de niveau supérieur doit donc déjà être en germe dans la concrescence. Remarquons que chez Whitehead, « toute actualisation est essentiellement bipolaire, physico-mentale, et le legs physique est essentiellement accompagné d'une réaction conceptuelle qui, d'un côté, lui correspond et d'un autre côté, introduit un contraste original et pertinent, qu'accompagnent toujours accent, évaluation, projet. L'intégration des pôles physique et mental, dans une unité d'expérience, est une autocréation comme procès de concrescence qui, conformément au principe d'immortalité objective, caractérise la créativité transcendant ce procès ».[312]

Lors donc que Whitehead admet la bipolarité comme fondamentale à l'acte d'expérience — par conséquent, à toute expérience —, il insinue, par le fait même, qu'aussi important que soit la causalité efficiente exercée par le monde actuel, désignée tantôt comme milieu, tantôt comme donné, elle

---

[310] *Ibid.,* p. 196 -197.
[311] J.-M. BREUVART, *Y a-t-il une philosophie de l'histoire dans Aventures d'idées ?,* dans I. STENGERS, (Coord. sc.), *L'effet Whitehead,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 137.
[312] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 195.

n'apporte pas tout. L'intensité, l'ordre et la nouveauté, indispensables à l'aboutissement du procès de concrescence, avec ses diverses phases d'intégration, viennent de l'activité de la source divine, dans l'immanence de sa nature primordiale objectivée, qui confère aux entités actuelles leur cause finale. Cette cause devient pour ainsi dire leur « créateur », quoique nous soyons obligés de mettre un bémol dans l'usage de ce terme dans la philosophie de Whitehead. Il n'agit pas d'une création *ex nihilo.* Pour simplement dire encore, dans le sillage d'Alix Parmentier commentant la notion de la persuasion divine, que Dieu communique aux entités « les Idéaux qui sont dans sa nature », à titre d'« éléments de persuasion dans l'avance créatrice »[313]. Idéaux ou objets éternels que Whitehead désigne aussi par « germes de l'esprit », ne sont pas forcément intellectuels, mais le but subjectif, déploiement de la cause finale et un attrait sous-tendant la concrescence. À dessein, Whitehead opte pour la créativité pour désigner une activité engageant deux acteurs ou deux niveaux de création. D'un côté, Dieu qui offre à l'entité en voie de création une infinité de possibilités, de l'autre, l'entité qui, tout en faisant un choix parmi celles-ci, s'autocrée.

Comme chaque concrescence met en œuvre des préhensions où se nouent, à partir du donné, des liens de caractère symbolique, il nous importe de suivre finalement comment l'activité symbolique structure chaque concrescence.

2.3. Phases de la concrescence

S'il faut se demander laquelle des deux, entre la satisfaction et la potentialité réelle (le continuum étendu, ensemble des entités actuelles unies par leurs relations mutuelles) précède l'autre, on s'enfermerait dans la traditionnelle querelle d'antécédence entre l'œuf et la poule, sans jamais s'en sortir ; l'un vient forcément de l'autre. Tout est une question de perspective. Convenons, pour le besoin de l'analyse, que nous devons cibler un angle de vue qui permet de comprendre le processus. Globalement, il se joue en deux étapes importantes divisées en quatre phases[314], à savoir l'étape

[313]A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu, o.c.,* p. 380.

[314]Dans *AI,* le procès, défini comme « passage de la réactivation à l'anticipation » (p.250), est présenté en trois phases intercalées par une phase dite « intermédiaire ». Cette classification considère tout simplement le donné comme déjà acquis et passe à la phase suivante. En effet, elle est tout simplement réception. Cependant, sont mises en exergue les trois phases successives de sentirs qu'il appelle dans *PR* : phases de « sentirs conformes », de « sentirs conceptuels » ainsi que de « sentirs comparatifs ». L'étape initiale correspond ici à la première phase, alors que celle de la supplémentation aux deux dernières. Notons également que les variations observées dans les termes employés pour désigner toutes ces phases n'est pas très aisée. Par exemple, dans le même *PR*, la phase de « supplémentation » fait étape à part avec la phase « mentale » : « En passant aux occasions actuelles inorganiques, nous perdons les deux phases originaires les plus élevées du "procès" : la phase de "supplémentation" et la phase "mentale" (p. 295), alors que, plus haut, il distinguait trois étapes dans le procès du sentir : 1) la phase réactionnelle, 2) l'étape de supplémentation, et 3) la satisfaction » (p.235). Ce qui est décisif pour notre analyse est de comprendre le rôle de « supplément esthétique », du point de vue de l'intensité émotive, de la clarté et de la beauté, qu'apporte le pôle mental (forme subjective reçue de Dieu, ou objet éternel extirpé du donné) à la phase finale de la satisfaction. Au fond, c'est le double mouvement de rupture par sélection des objets éternels, devenant programme de reconfiguration par concrétion et, de fusion dans l'unité nouvelle, qui nous intéresse. Dans ce sens, la quatrième phase vient de l'éclatement de la dernière phase pour mettre en relief, comme le fait A. Parmentier à la suite de D.W. Sherburne, les deux sous-phases des sentirs conformes simples et complexes (*PhW,*

initiale de réception suivie de celle de supplémentation. Ainsi avec la *vingtième Catégorie d'Explication*, nous avons les grandes articulations des opérations des différentes phases :

> « dans un procès de concrescence, il y a une succession de phases dans lesquelles de nouvelles préhensions surgissent par intégration de préhensions apparues dans les phases précédentes. Dans ces intégrations, les "sentirs" contribuent par leurs "formes subjectives" et leurs "données" à la formation de nouvelles préhensions intégrales ; mais les "préhensions négatives" n'y contribuent que par leurs "formes subjectives". Le procès continue jusqu'à ce que toutes les préhensions composent une seule satisfaction intégrale déterminée ».[315]

À ce niveau d'analyse, évoquer le procès de concrescence, c'est mettre en lumière les différentes préhensions qui constituent les liens fondamentaux qui se nouent dans la création de soi de l'entité actuelle. Ce faisant, nous schématiserons au maximum. L'espace de quelques lignes, en effet, ne peut suffire à rendre compte de la complexité du procès d'actualisation chez Whitehead. Disons simplement qu'en tant que notion majeure de la philosophie de l'organisme, une préhension est une opération par laquelle une entité qui n'est encore que projet — parce que non encore réalisée, mais en voie de l'être — intègre dans son expérience subjective les éléments variés du milieu d'où elle émerge. Comme par exemple, elle peut s'approprier d'une autre entité, d'un objet éternel ou d'une proposition. C'est chaque appropriation qui est appelée préhension de telle sorte qu'une analyse génétique d'une entité consiste à relever les différentes préhensions du procès de l'autocréation de l'entité. Toutefois, Whitehead désigne par « sentir » une préhension positive, celle dans laquelle il y a effectivement saisie. Il l'oppose à celle dans laquelle les éléments du milieu sont exclus, sauf leur forme subjective. Chaque phase met en lumière les divers liens qui se nouent au gré des préhensions conduisant à la reconfiguration totale et définitive qu'est une entité actuelle comme concrétion esthétique. La présente analyse est génétique parce qu'elle relève les différentes opérations d'unité subjective incomplète d'un procès aboutissant à l'unité esthétique complète appelée « satisfaction ».

2. 3.1. La phase I

La genèse de chaque entité actuelle se situe dans un milieu structuré par une diversité d'autres entités actuelles réalisées, qui ont déjà atteint leur satisfaction, qui constituent le « matériau » de sa niche écologique. Ainsi essentiellement celle de la réception dudit donné, c'est-à-dire du divers multiple passé à la potentialité réelle, la première phase est celle où le monde actuel comme donné objectif de la synthèse esthétique, présente une multiplicité de centres des sentirs physiques simples. Chaque entité passée à l'immortalité objective est un centre privé, mais au sein d'un nexus. La « nouvelle entité », celle à naître, reproduit partiellement, selon sa perspective, les formes subjectives des sentirs par lesquels les entités actuelles données s'objectivent pour elle. Un transfert procédant par abstraction, et c'est pour cela que Whitehead le désigne par « sentir ». Car, ce n'est pas la totalité

p. 369). Cette distinction est d'autant plus importante que dans les degrés les plus élevés des entités actuelles, comme chez les êtres humains, la modification du but subjectif par l'apparition de nouveaux contrastes fait éclater la nouveauté.

[315]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 79.

du donné qui est objectivé, comme cela est le cas pour une cause dans l'effet ; c'est en raison de cela même qu'il a alors valeur de sentir subjectif.

Cependant en dépit de la multiplicité caractéristique de cette phase, une certaine unité idéale se dessine déjà, à titre de sentir physique constituant son but subjectif ; elle lui vient de la nature primordiale de Dieu, en tant que réservoir de toutes les possibilités, par laquelle s'obtient la mise en lien de tous les objets éternels. On pourrait dire qu'en préhendant Dieu dans sa nature primordiale, l'entité reçoit de ce dernier « les possibilités qui lui conviennent, l'idéal de réalisation des intensités de valeur maxima, réalisation à laquelle va tendre toute la concrescence. D'où le caractère décisif, bien qu'inchoatif, de cette première phase, caractère décisif dû à l'immanence de la nature primordiale de Dieu (objectivée) »[316].

À ce stade initial de symbolisation, l'entité actuelle décide de l'idéal de ce qu'elle « sera » dans sa satisfaction individuelle, en tant que superject, par abstraction à partir des conditions du milieu. Par-là, elle se projette dans l'avenir comme « autocréation de créature une ». Ce faisant, le but subjectif de l'entité actuelle opère le lien de médiation entre, d'un côté, les entités actuelles qui sont saisies par l'un de leurs sentirs physiques, et de l'autre, Dieu primordial saisi par l'un de ses sentirs conceptuels. Par une préhension conceptuelle, l'entité actuelle préhende l'objet éternel convenable au donné. En revanche, Dieu s'objective par une préhension de ses objets éternels constituant la possibilité capable de mener la concrescence à sa pleine satisfaction.

Ce qui est déterminant dans cette phase, c'est l'intervention du pôle mental, expression de la cause finale, à partir du pôle physique, d'où apparaît le caractère hybride de cette préhension : une entité actuelle objective une entité actuelle donnée en préhendant l'une de ses préhensions conceptuelles ; sans pourtant perdre son caractère physique, bien plus, elle renforce son caractère hybride, puisqu'il s'agit d'une préhension d'une entité actuelle. Ce faisant est fixé le « but conceptuel initial », par lequel naît conceptuellement l'entité actuelle parce que sans cette réalisation conceptuelle dans la nature primordiale de Dieu, il n'y a pas concrescence. Ainsi est bien présente au départ une tension entre autoréalisation et conditions présentées, entre une fin pour soi, c'est-à-dire comme valeur ou évaluation de soi-même, et persuasion divine, entre la liberté du pôle des idéaux et les contingences du milieu. Dans *La science des symboles,* R. Alleau affirme que la langue des symboles est « la langue universelle [...]la langue de l'esprit, mais aussi celles des profondeurs du corps ».[317] On est donc à la base de l'affirmation sur laquelle insiste fortement *AI* : la force des idéaux, qui ont leur origine dans l'enracinement dans le milieu et pourtant créent du nouveau par la force des émotions conduisant à leur effectuation et par l'attrait de la transcendance : « dans tout symbolisme effectif, observe Whitehead, il y a certains traits communs d'ordre esthétique. La signification acquiert une valeur effective, et le symbole provoque immédiatement un sentiment et une

[316]A. PARMENTIER, *o.c.,* p. 371.
[317]R. ALLEAU, *La science des symboles*, Paris, 1982, p. 76.

émotion ».[318] Ce mécanisme à la base du symbolisme est présent dans l'expérience dès la première phase. Les intégrations successives vont le mener à son terme.

2.3.2. Phase II

Elle est celle où commence à se mettre vraiment en place une orientation pour la nouveauté par l'intervention de la reproduction conceptuelle. Réplique de la première phase centrée sur la réception de la pluralité des entités physiques du monde antécédent, la reproduction conceptuelle est un processus d'exfiltration des objets éternels des sentirs physiques et de mise en valeur de leur fonction métaphysique de purs potentiels. Elle est relayée par trois opérations majeures successives. 1° Par l'évaluation conceptuelle, acte intentionnel émanant du but subjectif, un objet éternel peut être exclu, renforcé ou diminué ; elle est une activité de décision sur base de la correspondance entre le matériau et l'objet éternel ou le pôle mental, ici avec la casquette de but subjectif. Il peut en découler un « attrait » ou une « aversion ». L'attrait a lieu lors d'une évaluation positive dans les sentirs conceptuels. Dans ce cas, les sentirs physiques sont transmis à la nouvelle concrescence avec une intensité accrue de sa forme subjective. À l'inverse, il y a aversion lorsqu'il y a une évaluation négative dans les sentirs conceptuels. Deux cas se présentent : il y a ou bien élimination pure et simple des sentirs physiques, ou bien leur transmission avec une intensité atténuée. Mais dans un cas comme dans l'autre, ils n'apparaîtront pas dans la concrescence.

2° Par la réversion conceptuelle, le procès de devenir fait naître des sentirs conceptuels en contraste avec la base d'identité. En ce sens, elle est une phase d'autoformation, de fermentation et de valorisation qualitative ; le contenu initial est là, mais « il est recouvert et entremêlé de préhensions hybrides nouvelles provenant de l'intégration du pôle physique avec le ferment conceptuel »[319]. L'enrichissement d'ordre qualitatif et intensif, assorti à cette intégration, introduit la nouveauté dans le monde, par la revalorisation des objets éternels demeurés jusque-là non réalisés. Notons que la réversion conceptuelle est une préhension positive qui s'opère à partir d'un sentir physique hybride, une intégration par compatibilité, par contraste ou par identité entre le pôle physique et l'élément nouveau, le « conséquent nouveau » venu du pôle physique. Et par suite, 3° lors de l'intégration de chacun des sentirs physiques avec les sentirs conceptuels qui en ont été tirés naissent des sentirs conceptuels analogues. Cette opération est appelée « transmutation », selon la quatrième *Obligation Catégorielle*. Dans les intégrations ultérieures, son rôle se fait mieux ressentir. Disons simplement qu'elle est une opération d'intégration au cours de laquelle les sentirs physiques simples de la première phase et un objet éternel, lui-même donné d'un sentir conceptuel, fusionnent, sur base d'une correspondance par analogie, en un sentir « physique transmué » absorbant la pluralité initiale.

---

[318]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 93.
[319]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 274-275.

En d'autres termes, la transmutation est le transfert des qualités des individus multiples au nexus à un sentir conceptuel analogue qui a pour *datum* un objet éternel impliqué dans les diverses *data* analogues du milieu. Elle a toute son importance à deux égards. Primo, comme le note Whitehead, « elle est la manière dont le monde actuel est senti comme communauté en vertu de son ordre prédominant. Car il surgit du fait des analogies existant entre les divers éléments du nexus préhendés et il élimine leurs différences. Faute de transmutation, nos pauvres opérations intellectuelles ne parviennent pas à pénétrer les caractères dominants des choses. Nous ne pouvons comprendre que par élimination ».[320] Nous nous trouvons ici, selon Whitehead, au cœur de la difficulté qui a entravé la construction de la cosmologie leibnizienne, à savoir l'intégration des sentirs simples (monades) en un sentir physique complexe par laquelle les différentes monades tout en gardant leur diversité se nécessiteraient mutuellement. En langage whitéheadien, nous parlerions de l'analogie des sentirs physiques dont le caractère exhibe le même objet éternel en ingression, pour parler de la communication entre les monades supposées sans fenêtres pour Leibniz. Mais comme on le sait, ce problème ne s'est pas posé qu'à Leibniz seul.[321] La cohérence du système de Whitehead en dépend aussi. La transmutation est donc aussi un essai de solution au problème whiteheadien de cohérence entre continuité et atomicité que la théorie de l'événement n'avait pas pu solutionner.

Secundo, dans toutes les entités, l'attrait ou l'aversion, décisions découlant de l'obligation catégorielle de transmutation, ne se produisent pas. Il appert que la transmutation acquiert toute son importance dans les organismes supérieurs. De même, comme Whitehead se plaît à le répéter, ces organismes supérieurs ont, en plus, le propre de « la simplicité d'un système intelligent », privilège dont ne bénéficient pas, à ce qu'il semble, les organismes inférieurs ; car, ils ne sont qu'une « somme des formes d'énergies (…) en la multiplicité de leurs détails »[322] qu'ils reçoivent et transmettent comme tels. Il en découle que la transmutation est alors « la phase préliminaire » des phases supérieures de l'expérience dans laquelle se justifie de manière éminente une thèse fondamentale de la cosmologie de Whitehead :

> « toute expérience sensible produit des opérations mentales. Elle ne signifie cependant pas que d'autres opérations mentales ne trouvent pas leur origine dans ces opérations mentales primaires dont elles dérivent (…) Le pôle mental prend naissance comme contrepartie conceptuelle d'opérations du pôle physique. Les deux pôles sont inséparablement liés à l'origine ».[323]

Il y a donc ici un double mouvement de prise de distance du pôle mental par rapport au pôle physique d'où il naît, et de sa réintégration avec ce dernier, par fusion sur base de correspondance analogique, après réactivation de la forme subjective, en fonction de l'évaluation positive ou négative

---

[320]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 399.
[321]T. LEVANON, *The Grounding of Phenomenal Continuity: Reevaluation of Whitehead's Criticism of Leibniz,* in *Journal of Philosophical Research,* Volume 40, 2015, pp. 237-260
[322]A.N. WHITEHEAD, *PR*, p. 404.
[323]*Ibid,* p. 395.

du sentir physique primaire. C'est ce double mouvement qui est à l'origine du processus symbolique, appelé à s'intensifier dans les phases supérieures de l'expérience.

2.3.3. Phase III

Les phases supérieures de l'expérience tournent autour des sentirs comparatifs qui ont pour données des contrastes génériques, c'est-à-dire des intégrations qui confrontent au sein de nexus *fait* et *potentialité* dérivée de lui-même, limitée à lui-même et exemplifiée en lui-même. En d'autres termes, un contraste générique est « une synthèse d'une pure abstraction et d'un fait réel, comme c'est le cas dans le sentir ».[324] Conséquemment, dans un sentir comparatif, on a affaire à une intégration du sentir physique de la première phase avec le sentir conceptuel qui en a été extrait à la deuxième phase. Sous l'appellation « sentirs comparatifs », Whitehead classe une variété des sentirs, les uns simples, les autres plus complexes. Mais à ce qui apparaît, certains offrent des cas d'intégrations plus primaires que d'autres. C'est notamment le cas des desseins physiques, qu'il distingue des sentirs intellectuels.

En nous basant sur le critère de degré d'intégration, lui-même fonction d'une certaine graduation de l'activité du pôle mental, on peut dire que les desseins physiques sont à un stade d'intégration inférieur — par conséquent, plus simple — par rapport aux sentirs intellectuels. En effet, ces derniers impliquent la conscience dans laquelle apparaît une intégration plus complexe : « là où émergent les sentirs intellectuels, la conscience pénètre, en fait, dans les formes subjectives ».[325] D'autant plus que selon Whitehead, « la constance des desseins physiques explique la persistance de l'ordre de la nature et, en particulier des objets persistants ».[326]

Même si Whitehead distingue deux phases voire deux espèces des desseins physiques, avouons que c'est l'un des enjeux majeurs de la cosmologie whiteheadienne : il a voulu expliquer l'« ordre » *de la* nature, et par conséquent *dans la* nature, sous l'apparent chaos du cosmos, le fait des bouleversements de toutes sortes, de la diversité des êtres et des écosystèmes, par le schème de concrescence. Dans *RG*, il la désigne comme une « fusion perceptive », dans la mesure où, selon lui, elle est le processus-témoin de l'ordre esthétique du cosmos. Ce qui l'amène parfois, comme nous l'avons relevé plus haut, à hésiter sur le critère de distinction entre monde vivant et inorganique, organismes inférieurs et supérieurs. On voit d'ailleurs pourquoi il répète constamment que les opérations mentales n'impliquent pas nécessairement l'activité de la conscience. En d'autres termes, il dissocie mentalité et conscience. Mais alors quand la conscience intervient-elle ? Ce n'est pas très clair, mais au moins on voit par-là s'afficher sa volonté de surmonter le dualisme corps/esprit par

[324] *Ibid.,* p. 434.
[325] *Ibid.,* p. 436.
[326] *Ibid.,* p. 434.

l'affirmation de la continuité de l'expérience à travers ses différentes phases. Ainsi la troisième phase est dédiée à l'activité des desseins physiques.

Comme relevé ci-dessus, il y a plutôt deux espèces des desseins physiques. Dans la première espèce formée des desseins plus simples où intervient l'évaluation conceptuelle, nous avons à la base 1° un sentir physique, dont est engendré, par la suite, 2° un corrélat conceptuel primaire et les deux, finalement, 3° fusionnent pour former les desseins du premier niveau. Le résultat : le donné est un contraste générique, c'est-à-dire un nexus d'un côté, senti par le sentir physique et dont, de l'autre, l'objet éternel est évalué dans le sentir conceptuel. Remarquons que dans le trajet historique aboutissant aux desseins physiques, le donné objectif demeure le même nexus. L'intégration du pôle physique avec le pôle mental n'entraîne pas la réduction du donné du sentir physique en une multiplicité de purs sujets logiques. Ce qui est cependant nouveau, c'est le fait que le même nexus est senti par le sentir physique comme un *fait* (au sens de ce qui est déjà réalisé), tandis que, par le sentir conceptuel, il est évalué comme une *possibilité abstraite*. Et dans l'évaluation conceptuelle du sentir physique, la créativité transcendante acquiert un caractère d'attrait ou d'aversion. L'attrait favorise la stabilité parce que la reproduction ou la transmission en chaîne ouvrent à des incompatibilités qui atténuent la force des sentirs, les modifient voire les éliminent quand la persistance se prolonge. À l'inverse, en cas d'aversion, la créativité transcendante a un effet inhibiteur sur la possibilité du sujet présent dans le sentir de se prolonger dans le futur. Une fois de plus, dans l'un comme dans l'autre cas, stabilité ou élimination du contenu, le procès n'aboutit pas à une nouveauté.

La seconde espèce de desseins physiques regroupe des opérations plus complexes, à savoir l'intégration des sentirs physiques primaires, conceptuels primaires et secondaires. Schématiquement, voici comment Whitehead en explique le processus :

« Se détachent (…) le sentir physique évalué par son intégration au sentir conceptuel primaire, l'intégration au sentir conceptuel secondaire contrasté, l'élévation de l'échelle d'intensité subjective par l'introduction du contraste conceptuel et la concentration de cette intensité accrue sur le sentir par réversion, du fait que celui-ci est le facteur nouveau introduisant le contraste. Le dessein physique dote ainsi la créativité d'un caractère complexe, lequel est gouverné : 1) par la Catégorie de Réversion Conceptuelle, grâce à laquelle le sentir conceptuel secondaire émerge ; 2) par la Catégorie de Transmutation, grâce à laquelle le sentir conceptuel peut être transmis comme sentir physique ; 3) par la Catégorie d'Harmonie Subjective, grâce à laquelle les formes subjectives de deux sentirs conceptuels sont ajustées pour fournir le but subjectif, et 4) par la Catégorie d'Intensité Subjective, grâce à laquelle le but est déterminé pour obtenir une intensité équilibrée provenant de sentirs qui sont intégrés grâce à une quasi-identité et contrastés grâce aux réversions ».[327]

La deuxième catégorie de desseins physiques concerne aussi les objets persistants, mais plus précisément les rythmes et les vibrations dans le monde physique. Nous pouvons donc considérer que les desseins physiques de second niveau illustrent les différents processus naturels à l'œuvre dans l'ensemble du cosmos. Par ailleurs, cette dernière catégorie, tout en bénéficiant des acquis des

[327] *Ibid.,* p. 438.

précédentes, peut, dans certains cas, être le lieu des intensifications et des équilibres complexes plus poussés par lesquels émerge la conscience. Un organisme vivant, il va sans dire, est un lieu où la conscience émerge des fonctionnements physiques, physiologiques et/ou biochimiques. Rien d'étonnant donc que le minéral fasse bon ménage avec l'organique.

Il ressort aussi de cette phase la mise en exergue du caractère bipolaire de l'expérience concrescente : un sentir physique originaire enrichi par l'évaluation conceptuelle provenant de son corrélat. Le pôle physique touche le côté objectif de l'expérience (le monde extérieur actuel) ; le pôle mental le côté subjectif de l'expérience, les évaluations conceptuelles subjectives corrélées aux sentirs physiques. Toutefois le rôle de décision qui marque le lien entre la causalité efficiente et la causalité finale, par lequel se poursuit le procès, revient au pôle mental.

Cependant à cause des réversions venant du pôle mental, même dans les desseins physiques de la seconde espèce, l'achèvement de l'expérience est subordonné à l'intensification et à la complexité équilibrée des sentirs. Par complexité, Whitehead entend la réalisation d'un jeu de contrastes : de contraste des contrastes, de contraste des contrastes des contrastes jusqu'à l'infini. Par équilibre, on entend, selon l'obligation catégorielle de l'unité subjective, de l'identité et de la diversité objectives, « une absence d'atténuations dues à l'élimination de contrastes que quelques éléments du modèle sont susceptibles d'introduire et d'autres d'inhiber ». [328] Ainsi, observe Whitehead, « la réversion s'explique par la tendance à la complexité comme condition de l'intensité ».[329] La beauté est plus belle, d'une intensité plus grande, lorsqu'elle harmonise une unité plus complexe. Mais pour les desseins physiques, leur essence même s'oppose à des réintégrations supérieures. Et leur procès s'arrête là.

2.3.4. Phase IV

À l'opposé de la précédente, cette phase comporte diverses opérations plus complexes. Les sentirs comparatifs dits « intellectuels », que met en œuvre cette phase, se subdivisent en deux groupes, à savoir les perceptions conscientes et les jugements intuitifs. Outre le fait qu'y est affirmée l'intervention de la conscience, ces sentirs sont l'intégration d'un sentir propositionnel au sentir indicatif. Notons à l'occasion que les sentirs propositionnels sont d'une intégration déjà complexe. C'est pourquoi ils émergent dans la phase plus tardive du procès, au sein de laquelle s'opère l'intégration du sentir indicatif et du sentir prédicatif. En tant que tels, les sentirs propositionnels sont appâts pour les sentirs. Leur fonction est de conférer aux sentirs une définité de satisfaction et de dessein qu'on ne peut trouver dans la pure et simple évaluation du sentir physique en intégration au

[328] *Ibid.,* p. 436.
[329] *Ibid.,* p. 437.

sein des desseins physiques ni dans les intuitions instinctives. Les sentirs propositionnels ont pour donnés les propositions.

Et les propositions, contrairement au sort que les logiciens leur ont réservé, celui d'être des « enveloppes de jugements », sont, dans cette veine, avant tout des donnés pour les sentirs, c'est-à-dire en attente d'un sujet qui les sente. Elles sont des entités hybrides, situées à mi-chemin entre l'actualité et la potentialité. Avec Whitehead, elles acquièrent un statut ontologique. Elles se comptent parmi les huit catégories d'existence caractérisant les « entités » peuplant le cosmos, mais seulement comme « possibilités Impures pour le fait d'être Déterminé Spécialement ».[330] Leur intérêt est qu'elles préparent donc la voie à l'avancée créatrice. Elles ouvrent toujours la voie à des intégrations successives. Car elles sont facteur de nouveauté ; même dans les cas où elles sont fausses, elles apportent changement dans le monde.

Quant au rôle de « contrastes génériques » marquant le tissu des sentirs comparatifs, que les propositions peuvent être amenées à jouer, il faut l'entendre comme un « rôle unique comportant un double aspect », joué par un facteur au sein d'un niveau d'intégration. Il s'agit d'un « fonctionnement double » parce qu'il confronte un fait avec une potentialité dérivée de lui-même, une intégration qui confronte un fait avec une de ses possibilités qui avait été exclue, un fait avec d'autres possibilités d'être du même fait. Dans le cas des propositions, il se décline à travers cette citation : « C'est le contraste entre l'affirmation du fait objectivé dans le sentir physique et la pure potentialité, qui est la négation d'une telle affirmation dans le sentir propositionnel. C'est le contraste entre *"en fait"* et *"il se pourrait",* rapporté à des instances particulières dans ce monde actuel ».[331]

Et puisque nous sommes ici au niveau des sentirs comparatifs dits « intellectuels », les sentirs propositionnels s'élèvent au niveau de la conscience. De la sorte, « la forme subjective du sentir de ce contraste est la conscience (…) (C'est pourquoi) la conscience est une lumière vacillante et, même quand elle atteint sa pleine intensité, il y a une petite région focale d'illumination claire et une vaste région de pénombre qui révèle une expérience intense appréhendée confusément. La simplicité de la conscience ne donne pas la mesure de la complexité de l'expérience complète (…) la conscience est le couronnement, rarement atteint, de l'expérience, mais qu'elle n'est pas la base nécessaire ».[332]

Nous touchons là au point marquant la ligne de défense de l'argumentaire whiteheadien. La conscience est l'aboutissement d'un long processus empruntant des chemins divers, selon les types d'intégrations différents des sentirs conceptuels. Elle est comparable à une pointe d'iceberg cachant une montagne de glace.

---

[330]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 74. En fait, pour préciser ce rôle de la proposition plus loin dans le même livre, Whitehead note : « Dans une proposition, les sujets logiques sont ainsi réduits au statut d'être les aliments d'une possibilité. Leur rôle réel dans l'actualisation consiste à s'abstraire ; ils n'agissent plus en fait sinon pour permettre leur indication physique. Chaque sujet logique devient, parmi les actualisations, un pur et simple "cela" comportant l'assignation de *sa* pertinence hypothétique au prédicat » (p. 409).

[331]*Ibid.,* p. 421.

[332]*Ibid.,* p. 421 – 422; A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125: "la conscience n'est pas un élément nécessaire de l'expérience mentale".

Précisons tout d'abord que même si Whitehead regroupe les sentirs conceptuels (sous-groupe des sentirs comparatifs) en deux grands ensembles, les « perceptions conscientes » (« sentir de ce qui est adéquat au fait immédiat par opposition à son inadéquation potentielle ») et les « jugements intuitifs », ces deux derniers contiennent des subdivisions assez complexes qu'il nous est ici difficile de détailler. Nous pouvons au moins relever que la conscience n'émerge pas de la même manière entre les deux groupes de sentirs conceptuels évoqués ci-dessus. Dans cet ordre d'idées, la « perception consciente » est un sentir comparatif qui résulte de l'intégration du sentir perceptif au sentir physique initial, tandis qu'un « jugement intuitif » intègre le sentir physique d'un nexus à un sentir propositionnel dont les sujets logiques sont les entités actuelles au sein du nexus. Mais à lire Whitehead, la différence décisive entre les jugements intuitifs et les perceptions conscientes, au-delà de leur analogie, réside en ceci précisément : les premiers impliquent les « sentirs perceptifs », les seconds, les « sentirs d'imagination ». Par-là, la différence se fonde non sur la proposition sentie, mais sur les « structures émotionnelles de deux sentirs ». Le concept de « structures émotionnelles », quant à lui, évoque leur « procès d'émergence », c'est-à-dire dans le sentir d'imagination, la structure émotionnelle « reflète la disjonction initiale entre le prédicat et les sujets logiques ». En revanche, dans un sentir perceptif, elle dépend de « l'étroite liaison, tout au long du procès d'émergence, du prédicat avec les sujets logiques ».

Cette différence de structures émotionnelles a une grande incidence sur la définition même de la conscience. Il s'en suit, pour Whitehead, que la conscience ne naît pas d'une certaine *mente concipio*, mais d'un sentir que l'on peut désigner par l'expression « sentir de l'absence ». Autrement dit, chez Whitehead, la conscience naît d'une préhension négative par laquelle un sentir est amputé de certains de ses composants de sorte que « ce qui aurait pu être, mais n'est pas » laisse des traces sur le caractère de ce qui est réellement présent. Une préhension négative est, en effet, celle dont le matériau n'est pas intégré dans la concrétion en vue à cause de son incompatibilité avec la définité de l'objet éternel représenté par le but subjectif. Pourtant, tel est le paradoxe, ce qui n'est pas là continue à affecter ce qui est là, par sa forme subjective. C'est une manière paradoxale pour cette préhension d'apporter sa contribution à l'unité esthétique en vue : « nous ne pouvons comprendre que par élimination »[333] des différences, selon la condition catégorielle de la transmutation. Aussi la conscience est-elle un triomphe survenant sur le jugement intuitif négatif. « Ainsi le caractère explicite de la négation, qui est, pour Whitehead, le caractère distinctif de la conscience, parvient à son plus haut degré ».[334] Cela revient à dire que la conscience est en un sens une brèche ouverte à travers un complexe de sentirs inconscients qui couvent dans une zone de non-conscience. Elle n'est pas le point de départ clair de toute analyse, mais une compagne qui, telle une personne ayant survécu à un accident mortel, qui laisse forcément des traces indélébiles, s'efforce de faire bon ménage avec

[333]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 399.
[334]Cf. A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 430 - 431.

cette conscience. La nature de la conscience se décline comme « un contraste entre un sentir physique et un sentir conceptuel, ou entre l'affirmation (d'un donné), et sa négation ».[335] En d'autres termes, l'unification de l'expérience voulue par Whitehead suggère une intensification de l'expérience qui commence par les sentirs (feelings), en passant par la perception jusqu'à la conscience.

La cosmologie whiteheadienne est bâtie sur cette idée de préhension ; celle-ci a des conséquences, comme nous le verrons dans la deuxième partie de notre travail, sur sa théorie de la perception, sa philosophie sociale, voire sur sa conception de l'éducation. Dès lors comme a pu le relever J.-M. Breuvart, dans un passage de sa thèse sur le symbolisme de Whitehead, au regard de la portée du concept lui-même et de sa position dans le système de référence whiteheadien, l'activité qu'indique le terme « préhension » participe au processus symbolique. Certes, pour la compréhension du système, une manière de dire que l'expérience n'est pas avant tout *cogitatio* au niveau de la conscience, mais qu'elle est fondamentalement une « unification préhensive » à situer à un niveau plus élémentaire d'analyse.[336] Ajoutons, à ce niveau d'intégration de la phase VI de la concrescence correspondant à la satisfaction comme couronnement de l'expérience esthétique, que le symbolisme fonctionne comme l'aboutissement de la dynamique de l'appétition en tant que perception du possible, des potentialités non encore expérimentées, tirées du substrat ou du donné. En somme, aux yeux de Whitehead, « l'une des caractéristiques de chaque sujet d'expérience [*experiencing subject*] est une mystérieuse tendance à interpréter son monde intérieur de qualifications ressenties, comme l'indication et la définition symbolique d'un ensemble dans lequel communiquent des réalités ultimes ». [337] C'est précisément ce « symbolising process » ou « symbolising relation » que K. Robinson identifie à l'occasion d'expérience comme solution spéculative au problème de la bifurcation déjà présent depuis la période épistémologique. [338] Whitehead, lui, l'exprime en ces termes :

« Chaque occasion d'expérience a deux pôles. C'est une expérience mentale intégrée dans une expérience physique. L'expérience mentale est l'inverse de l'expérience corporelle. C'est l'expérience de formes de détermination eu égard à leur séparation d'avec toute expérience physique particulière, mais avec une évaluation abstraite de la contribution qu'elles *peuvent* apporter une telle expérience ».[339]

Ce disant, il ne s'agit pas ici seulement pour Whitehead de la reconnaissance de la convergence des composantes de l'expérience qui forme le symbole, mais plus précisément de la mise en exergue

[335]J.-M. BREUVART, *Les directives de la symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie de Whitehead, a.c.,* p. 332.
[336]Voir le chapitre premier de la 2e partie où il analyse la notion de Préhension, p. 269 – 300.
[337]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 185.
[338]K. ROBINSON, *Originary Symbolism: Whitehead, Deleuze and Process View on Perception,* dans R. FABER, J.A. BELLE & J. PETEK, (eds.), *Rethinking Whitehead's Symbolism: Thought, Language, Culture,* Edinburgh University Press, 2019, p. 51.
[339] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125.

d'une structure fonctionnelle, d'une trame possible des rapports entre composants engageant le passage d'une virtualité à l'unité réelle, constitutive du fait concret.[340]

Conclusion

Que pouvons-nous dire au sujet de la co-naturalité esthétique du symbolisme avec le procès dans la cosmologie de Whitehead ? En optant pour une approche génétique de l'actualité, notre attention s'est portée sur les différentes étapes que franchit le procès de concrescence, vues à partir du pôle physique. Ce que Whitehead appelle « procès génétique ». C'était là une autre manière de reconsidérer la notion de relation (qu'exemplifie une autre notion, la préhension) sur laquelle repose sa cosmologie esthétique, à partir de laquelle il devient possible de parler de l'expérience.

Fondé sur la fusion perceptive, cet ordre esthétique est un procès de devenir privilégiant un principe de correspondance analogique au sein de différents niveaux d'intégration aboutissant à la satisfaction, qui est en même temps la réalisation d'un idéal esthétique et, par conséquent, le moyen par lequel la nouveauté entre dans le monde. Ainsi compris, cet ordre envisage ce procès à différents niveaux d'intégration, mais toujours dans une tension écart-évaluation-fusion entre les pôles engagés à partir du donné initial : du donné déjà réalisé, on tire, en tant que ferment de nouveauté, des nouvelles possibilités qui sont évaluées par rapport à leur convenance ou disconvenance, leur degré d'intensité, de complexité ou de flou, puis qui fusionnent dans une unité nouvelle, image d'un monde autrement. De ce fait, est assurée, à travers la transmission des sentirs au sein de l'expérience, la médiation par laquelle de nouvelles possibilités d'être inscrites dans l'étoffe de la réalité des choses entrent dans le monde.

C'est là, à notre humble avis, qu'il convient de rappeler le virage important opéré par Whitehead au cours de sa réflexion philosophique. Nous en avons l'écho dans cette phrase de *SMM*[341] au sujet de l'« opposition du mécanisme et de l'organisme » : « c'est vers la littérature qu'il nous faut nous tourner, et en particulier vers ses formes les plus concrètes, poésie et théâtre » (p. 97). Il marque ainsi sa révolte contre une « vision de la nature, que nous impose la science moderne, (…) guindée et paradoxale » (p.106), et une certaine suprématie de la science dont les abstractions sont « irréformables et inaltérables » (p.105). Cela nous permet de comprendre les fondements esthétiques de son symbolisme.

En effet, il puise à la source du romantisme pour exprimer, à son corps défendant, le fond des choses que les limites étroites des concepts standardisés de la science ne peuvent exprimer, à savoir « l'unité préhensive constituant l'être de la nature » (p.108). Cette dernière seule est capable de rendre compte du changement et de la permanence, mais également de la « relation spatio-temporelle des

[340] *Ibid.,* p. 95.
[341] Cf. A.N. WHITEHEAD, *SMM,* Chapitre 5 : *La réaction romantique*, p. 96 – 118.

choses » et surtout du lien entre les expériences mentales et les actions du corps (p. 109) ; que ni le vitalisme, comme solution de compromis, ni le mécanisme matérialiste n'ont pu saisir à leur juste valeur. En introduisant la vie dans la nature (une nature rythmée), contre une « nature morte » qui ne peut aspirer à aucune valeur, sa cosmologie esthétique se trouve du coup enflammée du « sentiment de la présence obsédante de la nature » (p.106) – avec Ruyer, nous parlerons de l'*expressivité*, une réalité plus fondamentale que la signification[342] – qu'il tire de son interprétation de la poésie de Wordsworth. Et le recours à la littérature qu'il préconise prend toute son ampleur dans le recours aux tournures langagières, chères à la poésie. Le procès du cosmos devient alors expression de l'« art de la nature ». L'entité naît de la réalisation d'un contraste à l'intérieur de l'identité au cours de la deuxième phase pendant laquelle a lieu la révision conceptuelle dont la caractéristique principale est l'enrichissement et l'intensification, et à la faveur desquels apparaissent des contrastes ; ces derniers signifiant que de nouveaux objets éternels non réalisés jusque-là, mais présents dans les sentirs de Dieu, entrent en contribution pour la concrescence.

On comprend dès lors qu'il parle du Réceptacle comme modèle de compréhension des relations entre les choses de la nature. Un symbole global qui a du répondant au niveau plus élémentaire où les choses adviennent. Là où les liens se tissent sur base d'un principe de correspondance analogique qui n'est pas sans ressemblance avec les activités de l'esprit (imagination, intuition), au bout desquelles éclate la beauté : une beauté du bien dire incarnée par la poésie, qui, comme chez *Le Sublime* de Longin , est à son summum quand, « par l'emploi des hyperbates, l'imitation s'approche des actions naturelles ».[343] Qu'il s'agisse des sentirs conformes, analogues ou comparatifs, on peut bien voir que l'« art de la nature » à la base de la concrescence participe d'un symbolisme langagier, mais avec cette différence : il nous semble que chez Whitehead, c'est la nature qui imite le langage, même si la beauté est dans la nature. Ou plus exactement, la nature devient un livre contenant un algorithme qui s'interprète en analogie avec le mécanisme symbolique du langage.

Notons que Whitehead ne se contente pas d'une simple transposition. Sa large culture lui fait puiser à plusieurs sources. Ainsi des éléments allochtones se trouvent reconfigurés dans un contexte nouveau. Plusieurs niveaux de symbolismes apparaissent dans sa philosophie. Au niveau élémentaire que nous avons jusqu'ici examiné, il fonctionne sur le modèle de la correspondance nature/langage. Il faudra bien examiner alors sa théorie générale du symbolisme en son exemplification à travers la perception pour découvrir des articulations nouvelles et, sans doute aussi, des limites et des réductions qu'elle occasionne. Mais tout de même, il y a lieu de s'interroger déjà sur les implications des mutations opérées par ce symbolisme esthétique.

Whitehead conteste la suprématie de la raison sur la nature et la bifurcation qui en découle. Il semble les remplacer par un symbolisme ontologique prenant modèle sur le langage et qui culmine

---

[342] RUYER, *L'expressivité*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1- 2(1955), p. 69 – 100.
[343]LONGIN, *Du sublime,* Traduit du grec, présenté et annoté par Jackie Pigeud, Rivages poche/Petite Bibliothèque, p. 92.

sur un statut spécial accordé aux propositions. Celles-ci n'ont désormais d'autre fonction que d'être des « appâts du sentir ». En ce sens, le point de départ de l'expérience n'est plus *cogitatio,* mais « unité préhensive », une fusion entre le pôle physique (actualité) et le pôle mental (potentialité). Ce modèle rend-il vraiment compte de toute la complexité de l'expérience humaine ? Comme nous le verrons, la théorie de la référence symbolique ne fonctionne pas toujours sur le rapport pôle physique/pôle mental.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Nous avons voulu retracer à travers la première partie de ce travail le parcours qui aura conduit Whitehead, dans le domaine de la philosophie, de l'épistémologie à la métaphysique. En effet, si Whitehead est bien obligé de revenir à la métaphysique, c'est l'inconfort de l'idée d'aborder la nature indépendamment de la pensée qui la pense. À l'occasion, il s'en est pris à la théorie de la perception qui a non seulement exacerbé la bifurcation de la nature, mais encore a cru recourir aux ajouts psychiques. Whitehead en examine le mécanisme général. Ainsi la cosmologie qu'il va, dans la suite, mettre en route casse les limitations de la métaphysique spéciale la bornant à la théologie et à la psychologie. Whitehead étend la perception à l'ensemble du cosmos au point d'en faire le principe même du mécanisme de la réalité saisie comme procès de réalisation. Il trouve ainsi le moyen de penser la consistance du cosmos et de son unité à travers ses différentes relations physiques, biologiques, psychiques, sociales, politiques.

Fondamentalement Whitehead s'élève contre un ensemble des formes de défiguration de l'expérience humaine. Dans certains cas, il les appelle « abstraction » quand on prend la partie pour le tout, une vérité certes, valable dans un secteur, on en absolutise les résultats sous forme d'une généralisation intenable. Mais plus généralement, il s'en prend à toutes les formes de bifurcation qui pourfendent la réalité en deux tranches inconciliables. Le cas typique étant, sur la plan gnoséologique, le dualisme séculaire sujet/objet, qui a ses corollaires anthropologiques (corps/esprit, pensée/matière), logiques (sujet/prédicat), ontologiques (substance/accident), cosmologiques (espace-temps). La perception n'a plus chez lui pour point de départ l'activité subjective d'un sujet plénipotentiaire, mais à partir du processus élémentaire, l'activité de préhension, autrement dit, « le procès d'appropriation et d'unification » des éléments du cosmos qui aboutit à l'unité subjective. Le processus s'inverse donc, mais à deux niveaux.

Premièrement, ce n'est ni le sujet, ni la conscience, ni l'acte de pensée qui sont premiers dans le processus de perception, mais les objets, ou plus exactement le milieu ou le monde ambiant. Whitehead démocratise l'acte de la perception en l'étendant à l'ensemble des éléments du monde. Aucun élément du monde n'advient en dehors de ce processus qu'il appellera désormais concrescence. Chaque goutte d'expérience (entité actuelle) est un procès dans lequel a lieu une multitude de perceptions inconscientes (préhensions). Chaque goutte d'expérience a le caractère d'une durée qui condense dans un point de vue l'ensemble du cosmos. Ainsi dans le cosmos, une multitude d'activités perceptives conspirent. Chez Whitehead, l'origine de la perception est cosmologique dans la mesure où elle découle de la caractéristique fondamentale du cosmos, à savoir l'unification et la satisfaction. En effet, le cosmos ne peut être saisi dans sa réalité profonde si l'on met hors circuit son *passage.* Le cosmos n'est pas statique ; la réalité ou la réalité du cosmos — c'est la même chose pour Whitehead — relève d'un procès constant et diversifié introduisant la nouvelle entité actuelle comme une

nouveauté dans la permanence éternelle de celles qui ont péri. En tant qu'une perception qui synthétise l'ensemble du cosmos, chaque entité est un jalon dans l'avance créatrice du cosmos.

Deuxièmement, dans la mesure même où chaque entité reprend l'ensemble du cosmos dans la finitude de sa perception limitée, elle est une unité esthétique. C'est à ce titre que chaque entité est guidée par un sentiment subjectif vers l'autoréalisation. En unifiant l'ensemble du cosmos dans son point de vue, elle atteint la satisfaction. Whitehead revalorise aussi le plaisir l'esthétique, comme pour la perception, il étend l'esthétique à l'ensemble du cosmos. Nous pouvons même dire, en prolongeant *l'esse percipi* de Berkeley, l'être est une activité de perception par laquelle le sujet « saisit en une prise unique » l'ensemble du cosmos et trouve sa satisfaction quand il se réalise comme unité esthétique. L'activité de perception aboutissant à la satisfaction ou la concrétion en une unité esthétique devient dès lors chez Whitehead, une donnée fondamentale. Dans un article publié dans *Lo Sguardo* et consacré à la comparaison entre les dimensions cosmologiques et esthétiques des pensées de Whitehead et de Bergson, Giulio Piatti observe :

> « l'univers ne peut être décrit que de la part d'une unité réelle qui l'unifie (le "préhende") à un moment donné, en synthétisant chaque préhension précédente. L'acte de perception n'est pas, par conséquent, une modalité autonome d'entrée dans le réel, réservée aux êtres vivants, mais (…) étendue à la réalité dans son ensemble. L'origine de la perception est alors cosmologique, liée à la totalité de l'univers et prend une "perspective" seulement à cause des "préhensions négatives" qui transforment (et en même temps limitent) les données initiales en données objectives pour un sujet ».[344]

En revalorisant le potentiel de la sensibilité et de l'émotivité, et sans diluer la spécificité du domaine de l'esthétique, ni non plus en faire un domaine autonome, Whitehead inscrit l'esthétique à la base de sa cosmologie. La cosmo-esthétique permet donc à Whitehead de construire une architecture cosmologique reliant les intérêts esthétiques, moraux, politiques, religieux aux conceptions du monde offertes par les sciences naturelles. Le lien qui permet ce passage est sa conception de la valeur. Effectivement même si Whitehead n'élabore pas de théorie de la valeur au sens strict, on ne peut comprendre sa cosmologie si on perd de vue que l'unité esthétique est une « moisson intrinsèque de valeur », ce qui vaut pour l'entité actuelle à naître. Car, chaque concrescence est un processus de sélection qui va de pair avec l'activité des préhensions négatives. La perspective du monde dont se targue chaque entité est une victoire sur un ensemble des possibilités données au départ, mais qui ne seront pas retenues dans la phase finale du procès de concrescence. Un tel processus est une activité de symbolisation : en fusionnant au sein de l'unité esthétique, les deux pôles (physique et mental) de l'expérience réalisent l'essence du symbolisme comme fusion de deux morceaux de pots cassés au départ.

Ainsi selon le point de vue que nous avons soutenu, la cosmologie esthétique de Whitehead est indissociable du mécanisme de symbolisation. Même si la position de Whitehead ne semble pas

---

[344]G. PIATTI, *Cosmo-esthétique : Bergson, Whitehead et la perception dans la nature,* in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 26(2018), p. 290.

tranchée quant à savoir si oui ou non les entités du monde inorganiques ont aussi part au pôle mental, mais au moins sa formulation de la théorie des préhensions laisse entendre qu'elles perçoivent. Du fait de la « cosmologisation » de la perception, il devient aussi logique de comprendre le symbolisme comme un algorithme dont se sert le procès de la nature. Puisque Whitehead soutient la continuité de la perception comme différence de degré, et non comme différence ontologique entre les êtres de l'univers, il faut bien que ce qui apparaît dans les phases de l'expérience existe, même à l'état embryonnaire dans les phases élémentaires. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'en naturalisant la perception, c'est-à-dire à l'ensemble de la nature, Whitehead offrira au fur et à mesure de son évolution une recompréhension du procès de l'univers dans laquelle la perception deviendra un élément fondamental. En effet, déjà à l'époque où il assume, en partant la « notion de la physique de champ de Maxwell », l'idée de la totalité, comme « antérieure » aux éléments reliés en un tout, il n'hésite pas à relier le problème de l'espace à celui de la perception. Selon Lucas Vanzago, la direction prise par Whitehead a consisté à recourir à la perception pour relier l'espace réel ou physique à l'espace géométrique ou idéal. Ainsi apparaît l'originalité de la posture adoptée par Whitehead : la perception n'implique pas l'activité du sujet percevant, elle inscrit au contraire le sujet au sein d'une nature comme totalité et durée. Même si à l'époque métaphysique Whitehead ne reconduit pas purement et simplement sa théorie de la perception de la période précédente, il reste que le lien qu'il établit entre la réalité et la perception d'une part, et celui entre la perception et la durée d'autre part sera déterminant pour la suite de sa pensée. Il complétera sa conception de la totalité : celle-ci résultant d'un procès ; elle n'est jamais donnée d'avance. Il devient clair pour G. Piatti :

> « le cosmos (tel que vu par Whitehead) n'est pas une substance, une "chose" solide, mais il existe en tant qu'unifié, et seulement à travers une entité réelle capable de le synthétiser. Seul un acte spéculatif, enraciné dans la perception, peut composer un monde, c'est-à-dire voir dans la multiplicité indéfinie des modes d'existence la voix univoque de l'univers : de l'esthétique à la cosmologie (…) on traverse ainsi la possibilité d'un futur *consistant ».*[345]

En somme, il convient de retenir que la cosmologie esthétique whitéheadienne procède d'un double mouvement. Par une sorte de régression à l'élémentaire (goutte de l'expérience), Whitehead a, dans un premier moment, mis en place une métaphysique de la relation à travers laquelle le cosmos devient un unisson des perceptions mineures engagé dans un « devenir de continuité ». De cette étape, il aboutit à la conclusion que l'expérience ou procès d'autocréation devient le schème général de compréhension de toutes les expériences possibles.

Après avoir disséqué la totalité, Whitehead en est venu, dans un second moment, à justifier à travers sa théorie des regroupements des entités actuelles qu'en dépit de la diversité des perceptions, l'être demeure un. Il en découle que la perception et la satisfaction esthétique sont chez Whitehead un processus à plusieurs étages. Comme nous l'avons relevé ci-dessus, le symbolisme est un

[345] *Ibid.,* p. 296.

processus constitutif de chaque perception mineure. Mais c'est avec en rapport avec l'expérience humaine que Whitehead élabore à proprement parler une théorie du symbolisme qui marque à la fois la continuité et le point de rupture avec les autres êtres du cosmos. La cosmologie esthétique ouvre à la sociologie[346], elle permet de poser, en partant de la reconnaissance de la « solidarité ontologique » au sein de l'univers, le problème de la solidarité, pourtant pas toujours évidente, entre les hommes. En d'autres termes, la philosophie du procès souligne l'interconnexion générale de la nature : l'être-relié ou la relation est l'essence de la réalité. À partir de ce qui est commun à tous, nous voudrions, non pas tant insister sur « l'exception humaine », mais, malgré tout sur ce qui fonde sa différence, sur ce qui constitue un point de non-retour dans la longue chaîne de l'évolution. Cette évolution qui, aux yeux de Whitehead, ne fait pas de l'homme le survivant à une lutte impitoyable, mais essentiellement un héritier participant à une gradation « (1) d'inventivité conceptuelle (…) (2) de réception et d'interprétation esthétique, (3) de pensée, c'est-à-dire du retournement de la réalité en *symbolisation,* soit l'étape ultime du vivant ».[347]

[346]Le concept « société » dont découle la « sociologie » — et comme d'ailleurs l'ensemble des concepts que Whitehead introduit dans son système transformation — n'a plus le sens habituel qu'on lui reconnaît. Chez lui, il a d'abord partie liée avec la manière dont les entités actuelles se regroupent. Par exemple, dans *PR,* Whitehead le précise en ces termes : « lorsque l'on parle de société — et à moins que le contexte ne réclame expressément une autre interprétation — la qualité de membre renvoie toujours aux occasions actuelles, et non aux objets persistants subordonnés que composent les occasions actuelles, comme la vie d'un électron ou d'un homme » (p. 172). Et ce n'est qu'ensuite qu'il signifie la manière dont les hommes s'associent. Et ceci dépend de cela. Pourtant ce n'est pas cet ordre qui est suivi dans d'*AI.* La deuxième partie consacrée à la sociologie vient avant la troisième consacrée à la cosmologie. Whitehead y expose les jeux des forces, notamment celle des idées dans les changements sociaux. Quant à la manière dont les entités se regroupent, il fait l'objet d'un chapitre qui vient après ceux consacrés aux « sujets et objets » ainsi qu'« au présent, passé et futur ». Dans ce travail aussi, le premier permet de passer au second : comment de la solidarité supposée entre les éléments du cosmos peut-on concevoir la solidarité entre les hommes éloignés dans l'espace et/ou par la culture ?

[347]F. BOTHEREAU, *o.c.,* p. 108.

DEUXIÈME PARTIE

LE SYMBOLISME AU CŒUR DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE

Whitehead assigne à la métaphysique la tâche de critiquer les abstractions, au sens de faire le tri entre les abstractions vicieuses et celles qui sont nécessaires. Dans la mesure où nous expérimentons plus que nous n'analysons, il convient de faire la part des choses entre ce que nous expérimentons et ce dont nous sommes conscients.[348] En effet, Whitehead pense que notre compréhension est une sélection portée sur quelques éléments de notre expérience. Et si l'on y prête l'attention voulue, on découvre qu'il y a forcément des présuppositions inconscientes de nos visions du monde qui sont en décalage avec nos idées consciemment formulées. Au point même que celles-ci peuvent être en conflit avec celles-là. On pourrait dire que critiquer les abstractions, c'est remonter à la croisée des chemins de l'expérience et de la conscience pour voir si la continuité est bien assurée, ou, le cas échéant, démontrer que certains aspects de la réalité ont été omis. Pour Whitehead, chaque fois qu'il y a aporie, c'est-à-dire absence de chemin, il y a là un indice que l'acte de la bifurcation est consommé.

Ainsi s'expliquent les erreurs telles que celles du « concret mal placé », de la « localisation simple » ou encore celle du « solipsisme du moment présent » dont le matérialisme, en tant que conception erronée de la réalité, est la conséquence. À la base, Whitehead pointe du doigt la logique aristotélicienne et la théorie de la substance qui ont les mêmes difficultés. Et à cause de leur impossibilité à rendre compte de la relation, toutes les deux ainsi que la conception atomiste qu'elles drainent ont généré des formes insurmontables des dualismes. Pour Whitehead, un dualisme est le signe que « le fait complet » a été mutilé, c'est-à-dire que la multiplicité n'a pas été ramenée à l'unité à travers un plan cosmologique de communication. C'est en ce sens que la critique des abstractions conduit à ramener la question métaphysique à ce qui est, à ses yeux, le vrai problème, à savoir : comment « concevoir le fait complet » ?

Chez P. Montebello, nous trouvons une conception analogue. Elle peut être synonyme de ce qu'il appelle « pensée cosmomorphe ». Celle-ci consiste à ramener tous les êtres sur un même plan de réalité, en l'occurrence placer l'homme dans un réseau ontologique et cosmologique qui n'oppose plus nature et culture, corps et âme, extériorité et intériorité, etc. Dans la même veine, on peut comprendre que pour Montebello la thématique centrale de son livre intitulé l'*Autre métaphysique* se ramène à la négation de toute extériorité : tout ce qui nous est extérieur est intérieur. Le dualisme est dépassé par la constitution d'une cosmologie univoque. Montebello y parvient à travers la mise en

[348]« We experience more than we can analyze. For we experience the universe, and we analyze in our consciousness a minute selection of its details » (A.N. WHITEHEAD, *MT,* p. 89).

valeur de la conception de l'être comme relation, trait caractéristique d'une métaphysique *autre* que celle de la subjectivité qui s'est imposé. Cette *autre* métaphysique a été développée par un certain nombre des penseurs tels que Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. En effet, contrairement à ce qui découle de la spatialisation engendrant l'hétérogénéité et la juxtaposition, la cosmologie univoque penche vers une multiplicité de compénétration :

> « l'être tel qu'il se donne à nous dans le psychisme est une multiplicité de compénétration, un processus temporel dont la loi n'est pas l'*agrégation des parties, la sommation des éléments*, mais la différenciation continue d'un mouvement où *le multiple ne préexiste pas* à ce qu'il crée quoique la création la contienne en puissance ».[349]

On pourrait dire même que cette multiplicité n'est pas actuelle ; elle gît au sein d'une compénétration réciproque d'états formant une unité psychique irréductible, que l'on qualifierait volontiers de « tonalité centrale ». Chez Whitehead, cette tonalité est ce qu'il appelle l'expérience de la durée. Également pour Whitehead, elle est le tréfonds de notre être ; c'est une expérience originaire irréductible, indépendante des causes objectives, de leur action ou de leur étendue, des éléments extérieurs palpables, tangibles, objectifs. Elle est originaire dans ce sens qu'elle nous envahit plus qu'on en a le contrôle. Ainsi se pose la question de savoir : comment faut-il articuler le niveau psychologique et le niveau ontologique pour dépasser l'extériorité ? À notre humble avis, la réponse à cette question est entre autres cette fine fibre qui démarque le point de vue de Whitehead de l'analyse de Montebello.

Contrairement à ceux qui ont taxé la pensée de Whitehead de panpsychisme,[350] il convient plutôt de reconnaître — M. Weber est formel — un *panexperientialisme.*[351] Fondamentale et inévitable, cette expérience (de la durée ou de la fluence) est antérieure à toutes les sophistications de la théorie. Elle devient le *lieu* à partir duquel la diversité de choses est réduite à l'unité concrète, bref, l'unité de l'être peut être envisagée. Pour Whitehead, la philosophie a pour but d'élucider cette « expérience ultime et vécue dans son intégralité ».[352] En rejetant toute idée d'une actualisation vide, le système philosophique whiteheadien en arrive à une mise en équivalence de l'expérience et de l'être. D'ailleurs, dans *L'autre métaphysique,* sauf dans quelques rares passages où il fait référence à Whitehead, Montebello n'analyse pas vraiment la pensée de Whitehead comme il le fait, par exemple, pour Nietzsche. Il nous semble que dans le livre cité ci-dessus Montebello considère encore la conscience comme le point central de l'expérience de l'unité.

---

[349] P. MONTEBELLO, *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson,* Desclée de Brouwer 2003, p. 228.
[350] Voir B. MAGNUS, *Postmodernism,* in AUDI, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Second Edition, Cambridge University Press, 1999.
[351] M. WEBER, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead. Introduction à la lecture de Process and reality (1929),* Préface de Jean Ladrière, Ontos Verlag, 2005.
[352] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 340.

La nature cesse d'être réduite à un « corrélat de la conscience absolue »; sa constitution ne résulte plus d'un enchaînement ordonné de la conscience. Il reste que chez Montebello sans rapport à notre conscience, l'intensité affective présente dans la multiplicité reste séparée de notre être, et de ce fait, extérieure. Et le contact tant préconisé aura du mal à surmonter le dualisme dans une cosmologie alliant biodiversité et univocité du sens de l'être.[353] Il faudra sans doute attendre *Métaphysiques cosmomorphes* pour que se mette en place une pensée réellement cosmomorphe pour désigner « une métaphysique de la non-indifférence ontologique ». Dès cet instant, il devient pour lui clair qu'« on ne pense pas l'être avec des idées générales, un schéma uniforme, des multiplicités abstraites. La variété des êtres n'est pas indifférente à ce que l'on doit penser comme être ».[354] Plus loin dans le même livre, il poursuit : « l'unicité étend de la sorte à toutes les différences la nécessité d'une communication ».[355] Autrement on retombe dans le chaos.

C'est l'intention qu'affiche justement Whitehead au début du PR, celle d'élaborer un concept général. Mais Whitehead y va selon un procédé méthodologique (*généralisation descriptive)* à double mouvement évoquant la fameuse image du vol d'un avion : dans un premier moment, il part de l'expérience humaine pour en dégager les caractéristiques les plus générales (prendre de l'envol), et dans un second moment, il faut vérifier que le schème ainsi élaboré fait preuve de cohérence et est applicable à l'expérience humaine concrète (retour sur le sol de l'expérience).

Le premier aspect de cette méthodologie est ce qui a conduit Whitehead à la généralisation de l'expérience (*panexpérientalisme)*[356] ou même à la généralisation de la perception par laquelle il assurait le principe de la continuité de la nature. À travers le rôle joué par l'entité actuelle (le procès de concrescence) au sein de sa cosmologie esthétique, Whitehead a construit un plan cosmologique de communication d'où se dégage une conception univoque de l'être comme « procès de devenir ». Le passage de la potentialité à l'actualité est un processus dans lequel sont impliqués tous les éléments du cosmos, de la roche jusqu'à l'être humain en passant par les autres formes de vie. La subjectivité gît au sein de tout ce qui devient. Disons plus précisément que ce procès de devenir est essentiellement une activité de préhension oscillant entre la mort subjective (*perish subjectively)* et l'immortalité

---

[353]« L'analogie de l'être » pose les grands plans de similitudes du cosmos : structure similaire du physique, puis du vital, enfin du social, avec au sommet l'homogénéisation finale et harmonique. C'est la question de la communicabilité de l'hétérogène.

[354]P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humains*, Les Presses du réel, Dijon, 2005, p. 37. Voir aussi B. LATOUR, *Une méthode pour composer notre monde,* dans *Pasteur guerre et paix des microbes,* La Découverte, 2001 ; *Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer, Multitude* 2, 45 (2001)*,* p. 38 – 41 ; *Changer de société refaire de la sociologie,* La Découverte, 2007 ; I. STENGERS, *Cosmopolitiques II,* La Découverte, 2003, p. 338 – 339.

[355]P. MONTEBELLO, *Métaphysiques cosmomorphes...,* p. 42. Montebello opte pour l'hétérogénéité de la multiplicité. Celle-ci implique deux aspects : d'une part, les multiplicités diffèrent à chaque niveau où l'on se place ; il existe diverses manières d'être hétérogènes. La multiplicité n'est jamais homogène et discontinue, mais continue, hétérogène, différentielle. D'autre part, l'univocité est cette vision qui, tout en maintenant la réalité de chaque aspect, fait communiquer tous les aspects (p. 43).

[356]Voir D.R. GRIFFIN, *Whitehead Radically Different Postmodern Philosophy. An Argument for its contemporary Relevance,* Albany, State University of New York Press, 2007, p. 59.

objective *(immortal objectively).* Il en découle trois conséquences : 1° la transformation de la notion de la causalité qui prend racine dans le sentir ; 2° la reconnaissance d'un mode de perception non sensible (efficacité causale) ; 3° la conscience n'est plus désormais que la forme subjective d'un sentir intellectuel, c'est-à-dire que la conscience suppose l'expérience, mais pas l'inverse.

Le deuxième acte de la généralisation descriptive est l'occasion de confronter les résultats de la cosmologie avec l'expérience humaine dans toute sa diversité. En d'autres mots, il s'agit de se demander : dans quelle mesure l'expérience humaine dans sa complexité se ramène-t-elle à l'actualité comme processus primaire de la jonction de la poterie brisée ? En effet, si nous prenons au sérieux l'énoncé du principe ontologique (tout doit s'expliquer par l'actualité), même le symbolisme de la perception que Whitehead donne pour symbolisme de référence doit être une caractéristique de l'actualité. L'actualité et la perception sous le mode synthétique deviennent les deux moments symboliques, l'un de la brisure de la poterie et l'autre la jonction des tessons. Or, justement Whitehead conteste les définitions aristotélicienne et cartésienne de l'homme comme *animal rationnel* ou comme *cogito*. Pour Whitehead, l'homme n'est rationnel que par intermittence, mais le plus souvent émotionnel. Entre les deux, « il y a le procès d'abstraction émergeant de la totalité concrète de l'expérience de valeur, et ce procès renvoie à son origine ».[357]

Notre hypothèse est que l'expérience humaine est de part en part un procès symbolique. Dans la première partie de notre travail, nous avons présenté la cosmologie whiteheadienne pour en relever le caractère originairement esthétique et symbolique. Dans la deuxième partie, il sera question de suivre le fil d'Ariane du symbolisme dans son déploiement à travers la perception, le langage et son expansion rationnelle. En un mot, il s'agira de démontrer que le symbolisme est corollaire du processus de rationalisation, c'est-à-dire qu'il se déploie comme passage du symbole à sa signification. Nous le ferons en trois chapitres. Le premier confrontera le symbolisme de Whitehead à ceux de Kant et Hume. L'idée principale sera la justification de la « loi whiteheadienne de la perception » selon laquelle l'expérience complexe naît des expériences extrêmement triviales et que notre conscience a une base empirique.[358] La perception humaine est à ce prix. Le deuxième chapitre, quant à lui, tirera les conséquences du panexpérientalisme sur le langage. Il essaiera de monter notamment comment cela conduit Whitehead à contester la conception selon laquelle le langage est le siège de la pensée en même temps que la théorie de la vérité comme correspondance en lien avec le concept matérialiste de la réalité. Autrement dit, si la réalité devient expérience, alors le langage en devient l'expression. Dans le troisième chapitre, nous mettrons en rapport symbolisme et rationalité. Le but est de montrer que la connaissance n'est pas une activité sans échange. Ainsi la génétique de

[357]A. N. WHITEHEAD, *MP*, p. 143..
[358]D. R. GRIFFIN, *o. c.,* p. 68.

la rationalité telle qu'elle découle d'Aristote, c'est-à-dire comme fondée sur trois principes que sont l'identité, la contradiction et le tiers exclu est superficielle, elle se fonderait sur un choix moral.[359]

[359]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 89. Voir aussi J. LUKASIEWICZ, *On the Principe of Contradiction in Aristotle,* in *Review of Metaphysics,* 24 (Mars 1971), p. 485 – 509.

CHAPITRE QUATRIEME
PERCEPTION SOUS LE MODE SYNTHÉTIQUE DU RAPPORT SYMBOLIQUE

Introduction

Si pour Whitehead, il n'y a de réalité que le procès de relation, plus exactement de mise ensemble, c'est à travers ce processus que le multiple devient l'Un, et l'Un ajoute sa part à l'avancée créatrice. Or, il n'y a nulle part ailleurs, sinon dans la création de l'entité par elle-même, que le processus de relation s'accomplit au plus haut point comme passage. D'où, selon la philosophie du procès, l'être se donne à voir dans l'excentricité inclôturable de l'ouverture à la nouveauté. Pour les mêmes raisons, l'ontologie substantialiste et la logique prédicative ne sont plus les fondements d'une cosmologie crédible. C'est donc tout un monde qui s'effondre, ou plus exactement l'illusion d'un monde qui s'évanouit. Whitehead est alors mis en demeure de justifier comment le monde advient. Autrement dit, comment la relation est-elle primitive à l'expérience du monde ? Comment la relation *cause*-t-elle le monde ? Et surtout comment l'expérimentons-nous ? Pour lui, c'est à travers la perception.

En effet, c'est à travers celle-ci qu'apparaît notre caractère d'être au monde, un monde spatio-temporel d'entités interconnectées et notre insertion en son sein comme être corporel, doués d'une existence finalisée prise dans la relationalité d'un univers solidaire. Ce monde-là est à la fois, pour Whitehead, efflorescence de vie, monde de significations et réseau des relations complexes : l'homme est inséré dans la nature, une nature désormais vivante. Ce faisant sans perception, il n'y a ni temps ni espace, ni signification, ni nouveauté, ni discernement conceptuel, et par conséquent pas de monde du tout. De la sorte, le lien symbolique qui se tisse à travers l'acte perceptuel est tout autre chose qu'une exemplification. Il l'excède. Il manque à cette dernière un fond d'émotion. Précisément, par rapport à la perception des animaux, nous sommes face à une activité qui ne se limite guère à nous offrir le spectacle du monde. Dans l'acte que constitue la perception des animaux supérieurs, la conscience n'est pas première, pas plus que le jugement ne précède l'accueil d'un donné que le sujet ne construit nullement. Voudrait-on dire par là qu'il faut dès lors donner toutes ses lettres de noblesse à la voie des sens ? Rien de tout cela. Il ne s'agit pas non plus de prôner le primat de la perception sensible : les sens, sans leur continuité avec le cerveau et avec le reste du corps, et le corps lui-même en continuité avec le reste du monde naturel, répond Whitehead, sont muets (*dump).*

Whitehead renvoie dos à dos l'empirisme, le rationalisme et l'esthétique kantienne. Whitehead fait dépendre la subjectivité de l'objectivité. Métaphoriquement, nous dirions que dans l'acte de percevoir, les hommes sont assimilables à des scribes *désireux* de devenir disciples du Royaume : ils sont appelés à tirer du nouveau à partir de l'ancien. Le désir (être *désireux)* est une dimension

essentielle à la base de cette dynamique. *Mutatis mutandis,* dans toute perception, nous aurions affaire à un symbole à décrypter selon une orientation fonctionnelle conditionnée par le désir d'autoréalisation. Pour dire autrement les choses, Whitehead épouse l'*esse percipi* de Berkeley. Et comme Berkeley dans sa *Nouvelle Théorie de la vision,* Whitehead défend l'idée que la perception est entièrement tramée par une activité symbolique.[360] En d'autres mots, pour Berkeley, nos représentations sensibles sont des représentations des mots : le langage structure la perception. La thèse symboliste selon laquelle la constitution des objets de la perception (vision) requiert une activité symbolique s'oppose à une interprétation innéiste : dans la perception, il y a quelque chose d'irréductible, antérieur à toute convention langagière. Berkeley reconnaît que l'activité langagière résulte d'un long apprentissage consistant à associer deux simulations sensorielles distinctes, l'une qui fait *signe* et l'autre qui fait *sens,* afin d'aboutir à une seconde nature. Mais est-il sûr que toutes les autres séries perceptuelles ne se mettent pas en place tant que les séries perceptives tramées par le langage ne peuvent nommer les choses ?

Rappelons que Berkeley cherche une position confortable entre l'immatérialisme (l'inexistence de la matière) et le réalisme empirique (la réalité des corps) contre le scepticisme et le modèle cartésien de la représentation causale et projective de la vision. Ce dernier modèle doit son succès de la conjugaison d'une approche subjective et physico-mathématique grâce à laquelle un double lien reste malgré tout maintenu aux choses du monde, à savoir ontologiquement, lien causal et épistémologiquement, lien de signification. Pourtant Berkeley déplore que la relation sémiotique cartésienne reste assujettie au lien causal. Si pour sa part, Whitehead admet que et nos perceptions, et les choses du monde et nous-mêmes nous sommes dans le même bateau, son pari consistera à résorber la bifurcation de la nature en conjuguant le modèle causal avec le modèle sémiotique. Pour Whitehead donc les questions de sens et de l'être sont inséparables : la perception est inséparablement ontologique et sémantique. Il convient de mesurer l'ampleur d'une telle entreprise de refondation de l'expérience en ayant pour point de mire le processus de symbolisation dans la perception.

1. Figures de parent pauvre dans la théorie de la perception

Pour comprendre le sens de la démarche Whitehead, il convient de fixer l'attention sur ce qui, selon lui, a été omis dans l'analyse de la perception humaine. En comprenant où les erreurs se sont introduites, on pourrait produire les réajustements qui conviennent. Cette erreur se situe fondamentalement pour Whitehead dans la conception même de l'expérience. Or, l'empirisme est dans sa veine, cette philosophie qui en appelle à l'expérience. C'est par elle qu'il faut commencer.

---

[360]G. BERKELEY, *Nouvelle théorie de la vision,* § 106, 135. J. — P. CLERO, *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion,* Paris, PUF, 2000, p. 104.

1.1. Théorie sensualiste de la perception

Dans *CN*, Whitehead définissait la nature comme « ce dont nous avons l'expérience dans la perception ». Il s'agit bien de « ce dont », et non pas « ce que » nous percevons. On n'est bien au-delà d'une nuance syntaxique. Il convient plutôt d'y voir un enjeu qui implique trois orientations qui constituent trois champs de recherches différents explicitant la manière dont la nature entre dans l'expérience humaine. Dans *CN*, par « ce dont » nous avons l'expérience dans la perception, Whitehead a voulu avant tout différencier sa démarche, au moins à cette étape de ses recherches, d'une autre démarche dite « métaphysique ». Dans cette dernière démarche mettant l'esprit aux prises avec la nature, c'est l'esprit qui est considéré comme l'ultime dans la mesure où il s'agissait de penser l'esprit au-delà de la nature. À en croire Whitehead, la première orientation (ce dont) mettait le sujet dans la nature, autant que l'esprit, tous éléments de la nature. Et le sujet, en l'occurrence, en tant que « événement percevant » se limitait à un point de vue. Ainsi pour Whitehead, la nature était d'abord ce qui vient à nous sous une expérience dans laquelle nous sommes impliqués. C'est autant dire que la nature est avant tout ce que nous expérimentons dans une frange d'expérience indéterminée, avant les opérations intellectuelles.

Ensuite, quand on évoque cette tranche indéterminée de l'expérience, ce n'est pas sans allusion à W. James pour qui elle signifie « l'expérience pure ». À ce stade de l'expérience, en effet, le sujet n'est *immédiatement* pas conscient de ce qu'il a senti (expérimenté). Quand le sujet vient à en prendre conscience, cela signifie que le présent a déjà basculé dans le passé et qu'il est devenu un passé signifié par le présent : le fameux « présent spécieux » qui traduit l'expérience de la perception du passage de la nature comme ultime. On a affaire à cette tranche indéterminée de l'expérience indépendante de la reprise que peut en faire un sujet conscient sous le mode d'une qualification comme jugement, discrimination ou comparaison. Dans l'analyse qu'elle réalise du cheminement entrepris par Whitehead pour échapper au piège récurrent de la bifurcation qu'il récuse comme erreur de procédure, I. Stengers souligne volontiers une invitation de la part de Whitehead au « dessaisissement » : « 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 ».[361]

Un choix méthodologique qui appelle sans doute à résister aux simplifications. Qu'on fixe l'attention sur la conscience, on laisse hors du champ l'expérience humaine une part de *l'expérience* qui est facteur de la nature. À en croire Stengers, par ce geste, Whitehead ne veut pas se livrer à une théorie de la connaissance ou de la subjectivité. Son intérêt le porte plutôt vers un réflexe sur la

[361]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts,* Paris, Seuil, p. 89.

connaissance comme un aspect important de l'expérience humaine, mais qui ne se détache pas de notre insertion dans le monde.

« Il reste une troisième orientation, celle du « ce que » de la perception que Whitehead n'a pas daigné aborder dans le *Concept de nature*. Plus tard quand le concept de la nature sera abandonné, la dénonciation de la bifurcation ainsi que du danger des abstractions indues, elle, restera malgré tout récurrente. Le « ce que » de la perception est justement pour Whitehead indicateur de l'esprit réducteur de la méthodologie inhérente à la science physique. Comme toute méthodologie qui se respecte, elle sélectionne ce qui tombe dans son champ jusqu'à parfois réduire à l'insignifiance ce qui ne répond pas au critère choisi. En soi, pour Whitehead, cela n'a rien de blâmable. Mais une fois qu'on a fait le choix, on devrait en reconnaître ses limites. Or, la principale limite de la science physique, c'est de reposer sur la perception sensible, laquelle n'offre pour toute moisson de connaissance qu'une série des formules à titre de « règles de succession pure et simple ».[362]

Pour cause ? La réponse de Whitehead est sans ambiguïté :

« la raison de cette cécité de la science physique réside dans le fait qu'une science de ce type ne s'attache qu'à la moitié de la preuve fournie par l'expérience humaine. Elle divise le manteau sans couture. Ou, pour exprimer la métaphore sous une forme plus heureuse, elle examine le manteau, lequel est superficiel, et néglige le corps qu'il couvre, qui est fondamental ».[363]

La distinction entre ce qui est superficiel et ce qui est fondamental, tout en privilégiant le second au détriment du premier, voilà, au fond le problème qui préoccupe Whitehead, encore en 1934 alors qu'en 1929 il avait déjà publié son œuvre majeure, *PR. Nature et vie,* donnée d'abord comme une conférence à Chicago, destinée à vulgariser auprès du grand public ses idées, reprend plus ou moins les grandes thèses soutenues dans *PR,* notamment sa cosmologie. Il y reprend également la critique de la « localisation simple », mais plus précisément, les failles et les contradictions de la cosmologie de Newton, à savoir « la notion newtonienne d'occupation correspondant à la valeur d'une fonction en un point choisi ».[364] Aux yeux de Whitehead, la simple succession des morceaux d'espace mise en avant-plan n'explique pas pourquoi on passe d'un fragment discontinu à un autre. Ce qui lui a donc manqué, c'est une vraie théorie de la causalité.

Mais il y a une autre raison à cette superficialité que déplore Whitehead. Il la reproche globalement aux partisans de l'empirisme qui prétendent que l'expérience est un discernement conscient. Selon eux, tous les percepts seraient constitués de *sensa purs* reliés selon certaines configurations données dans le présent immédiat. En ce sens donc, la connaissance serait pure réceptivité. Les choses seraient-elles aussi claires comme le prétendent les tenants de la tradition empiriste ? Une fois de plus, il faut se méfier même de ce qui a l'air rassurant. Aussi Whitehead remet-il en cause la doctrine sensualiste sous ses diverses versions. Leur lacune principale tient au fait qu'ils ont omis deux aspects importants. Premièrement, le vrai rôle du corps et de ses organes de sens dans

[362] *Ibid.,* p. 205.
[363] A.N. WHITEHEAD, *FR,* Préface de Ph. Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 205. *FR* en sigle.
[364] *Ibid.,* p. 196.

toute perception. Il n'y a aucune perception qui se fasse sans la médiation des sens de notre corps, tels que les yeux, le palais, les oreilles et l'organisation corporelle diffuse qui produit les sensations tactiles, douloureuses. Il s'agit de leur fonctionnement causal. Deuxièmement, au lieu d'une pure réception, notre expérience du monde est une réaction interprétative, c'est-à-dire en tant qu'expérience émotionnelle et finalisée, l'acte de perception est une réaction qui apprécie et interprète une expérience diffuse primitive. En réalité, la détermination n'est que partielle. De plus, il n'y a pas passivité, mais une activité fonctionnelle.

Dans un autre essai issu d'une conférence donnée à Princeton en 1929 et paru en français sous le titre *La fonction de la raison*, Whitehead garde la même orientation. On dirait même qu'il semble plus tranchant : « l'idée d'une expérience finie, propre et nette, sous un éclairage uniforme. Rien de plus éloigné de la vérité ».[365] Il y a deux raisons à cela :

> « En premier lieu, mettre sur un pied d'égalité l'expérience et la clarté de la connaissance est à l'encontre de l'évidence. Dans notre propre vie, il y a, à tout moment, un foyer d'attention, quelques éléments clairement conscients, mais vaguement reliés, encore que d'une manière constante, à d'autres éléments confusément perçus ; cette imprécision s'estompe imperceptiblement pour devenir sentiment indifférencié. En outre, la clarté ne peut être séparée du vague. L'assemblage de choses claires refuse de livrer son secret à une intuition analytique claire (…) Notre perception consciente est fluctuante, fuyante, incontrôlée. Elle manque de pénétration ».[366]

Le malaise réside dans le fait qu'on répond à la question « que percevons-nous ? » par les *sensa.* Il y a deux problèmes : pour commencer, les termes dans lesquels la question est posée sont inadéquats. Ils renvoient à une ontologie inacceptable. Dans une nature entièrement en transition, en procès, ce n'est ni plus ni moins qu'un contresens que de vouloir chercher un noyau stable en dehors de tout changement. On dirait même que c'est réduire le changement à un vernissage. Et dès lors qu'on récuse à l'ontologie aristotélicienne toute prétention à rendre compte de l'expérience la plus fondamentale, beaucoup de choses doivent changer. Ensuite, la perception sensible est en elle-même incapable d'expliquer pourquoi les objets sont nécessaires à une occasion d'expérience. L'expérience recèle beaucoup de recoins obscurs qui échappent à l'analyse. On n'y accède que par voies détournées comme le témoignage des autres et leurs souvenirs, la mémoire, l'analyse syntaxique et étymologique langage. Parfois même, on recourt au témoignage des institutions de l'humanité.

Cependant peut-on vraiment douter que les tenants de la doctrine sensualiste de la perception ne sachent pas comment nous observons la nature ? À ce sujet, au fond, Whitehead ne doute pas non plus qu'ils sachent que les sens interviennent dans la perception. Le problème est qu'à ses yeux, on n'en tire pas toutes les conséquences : on a tendance à privilégier la vue et on passe sous silence le rôle des autres sens. Il s'agit bien de tous les sens, sans aucun privilège pour la vue. Quand on cible uniquement le « ce que » de la perception, on fixe l'attention sur l'aboutissement plutôt que sur le

[365] *Ibid.,* p. 160.
[366] *Ibid.,* p. 160.

processus qui reste globalement le même dans chaque occasion expérience. En l'occurrence, la perception par les yeux est le produit final d'une longue chaîne d'êtres commençant par une multitude de « formes de vie » qui perçoivent tout en n'ayant point d'yeux. Cette évolution que l'on peut présenter sous la forme des six *modes d'existants,* ou pour employer le langage de Whitehead, *six types d'événements dans la nature,* va des événements qui se situent à l'échelle infinitésimale jusqu'à l'existence humaine en tant que corps et esprit, en passant par les vastes agrégats inorganiques, les organismes unicellulaires, les végétaux et toute l'efflorescence de la vie animale sous toutes ses formes : les vertébrés et les invertébrés. À travers tous ces échelons d'événements, il y a bien des preuves que la plupart des existants tiennent compte de leur environnement ; ils réagissent aux changements qui interviennent dans leurs milieux. La capacité humaine à voir s'arrête quand nous fermons les yeux. D'ailleurs s'il fallait vanter les prouesses de l'acuité visuelle, en tout cas ce ne sera pas aux humains qu'on décernerait la prime de la plus haute performance. Pour la vision comme pour l'ouïe et l'odorat, il y a des espèces animales qui n'ont rien à envier à l'homme. Elles doivent leur survie à travers l'évolution à ces performances qui leur ont permis de trouver de la nourriture et d'échapper aux prédateurs. Whitehead va même plus loin : l'information fournie par les yeux est fort pauvre et dépouillée ; elle ne porte que sur des régions extérieures colorées. Elle reste stérile tant qu'il n'y a pas de mémoire. Par exemple, comment *reconnaîtrait*-on le passage entre les différentes couleurs sans une faculté qui serve d'étalon de comparaison ? C'est pour ne pas avoir pris la mesure des limites de l'efficacité tant vantée des yeux qu'on en est venu, selon Whitehead, à une cosmologie basée sur une distribution spatiale des substances matérielles passives. Pour dire les choses autrement, la perception sensible réduit l'expérience à la dichotomie apparence-réalité qui non seulement est incapable d'embrasser l'expérience dans sa totalité, mais est surtout superficielle.

1.2. Du statut de l'apparence

Avec *PR*, on peut considérer fixée, une fois pour toutes, la cosmologie de Whitehead : la machine du cosmos étant lancée, le procès de l'expérience se poursuit désormais sans arrêt, en tant que surgissement de l'actualité dans les tréfonds de la potentialité. Pourtant la transformation conceptuelle n'est pas finie, pas plus que la traque des formes superficielles des modes de pensée. Pour le dire positivement, la recherche de la juste compréhension de l'ordre des choses se poursuit malgré tout. Effectivement, *AI,* qui vient immédiatement après *PR,* Whitehead n'y ajoute pas grand-chose. Mais son apport dans l'évolution de la pensée de Whitehead aura sans doute été un effort réellement consenti à inclure l'expérience humaine dans le schème développé dans sa cosmologie. À cette occasion, il aborde des questions d'ordre social comme l'identification des facteurs intervenant dans les changements sociaux, l'idéal humanitaire, etc. D'ailleurs, à plusieurs reprises, il y reviendra

surtout pour démontrer que tout mode de pensée draine avec lui une cosmologie sous-jacente. Pour peu qu'on y prête attention, on devrait se rendre compte que, pour une large part, dans l'histoire de la philosophie occidentale une cosmologie unique a pu s'imposer sur les autres. Dans *AI,* cette cosmologie se décline notamment à travers la dichotomie *apparence/réalité.* Non seulement qu'elle est, aux yeux de Whitehead, superficielle, en tant que vision des choses, mais elle a traversé les siècles depuis les Grecs en infectant l'histoire de la pensée occidentale. Chez Platon déjà, elle se décline en un dualisme entre monde des ombres, des réalités illusoires, et monde des idées. La réalité du monde sensible ou la vie de tous les jours est réduite à une scène de théâtre dont la réalité se joue dans les coulisses inaccessibles au commun des mortels. On connaît également bien la dépréciation de Platon pour le corps et ses passions basses caractérisant entre autres le métier de marchand, la plus basse classe de son ordre social. Descartes aurait tant bien que mal pu échapper à « cette infection » dans son anthropologie disséquant l'homme en deux parts, les substances pensée et espace, s'il n'avait eu recours à une catégorie fortement viciée par l'erreur aristotélicienne d'un reliquat à l'abri de tout changement, somme toute, consécration de la scission entre apparence et réalité. Kant n'est pas non plus indemne de cette contamination. Nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, il nous importe de souligner qu'il semble juste, aux yeux de Whitehead, de chercher le fondement de la métaphysique dans la parfaite intelligence de la structure sujet-objet de l'expérience et dans les rôles respectifs des fonctionnements physiques et mentaux. Avec Kant, Whitehead convient que l'expérience est une construction. Par ailleurs, il déplore que la prédominance de la dichotomie apparence/réalité ait amené la métaphysique à adopter pour point de départ cette caractéristique, du reste, superficielle.[367]

Mais d'abord, que faut-il entendre par « apparence » ou par « réalité »? Comme susmentionnée, la distinction, voire l'opposition entre *l'apparence* et la *réalité,* qui apparaît dans *AI,* est à relier au procès d'autoformation de chaque entité actuelle. Pour rappel, chez Whitehead, la réalité est procès, c'est-à-dire qu'elle est l'opération réelle du passé actuel, exception faite de sa fonction d'immortalité objective. Elle est le contenu objectif de la phase initiale, le monde réel antécédent dans la mesure où il est donné pour cette expérience.[368] Et l'apparence est l'effet de l'activité du pôle mentale, grâce à laquelle les qualités et les coordinations du monde physique donné subissent une transformation. Elle est dans le procès intérieur l'activité d'*élimination* des caractères accessoires de la réalité. En d'autres termes, l'apparence est la différence entre le contenu objectif de la phase initiale du pôle physique et le contenu objectif de la phase finale après intégration des pôles mental et physique. Sans le pôle mental, il n'y a pas d'apparence parce que celle-ci est un des produits de la mentalité. C'est au fond « la fusion de l'idéal avec l'actuel ».[369] Le problème est qu'avec le temps, l'apparence a perdu sa

[367]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 273.
[368]*Ibid.,* p. 274.
[369]*Ibid.,* p. 275.

note de dérivation. Subrepticement, elle en est venue à occuper dans notre connaissance le rôle du monde offert à notre jouissance et à nos fins. Ainsi pour Whitehead, il n'y a pas de doute :

« c'est le statut de l'*apparence* dans la constitution de l'expérience qui explique la désastreuse doctrine métaphysique selon laquelle la matière physique manifeste passivement des qualités et est dépourvue de jouissance de soi. Dès l'instant où l'on fait de la clarté et de la distinction le critère de l'importance métaphysique, on se méprend entièrement sur le statut métaphysique de l'apparence ».[370]

Pourtant l'ordre des choses est tout autre : même si la fusion intime de l'idéal et de l'actuel est le facteur de nouveauté dans les fonctionnements du monde, tout spécialement dans les degrés supérieurs de l'expérience, on ne peut ignorer le processus où prend source l'activité intellectuelle. Plus fondamentalement, il convient de reconnaître qu'en toute apparence se cache un élément de transmutation. En effet, la catégorie de la transmutation, sixième des neuf catégories de l'obligation retenues par Whitehead, n'est pas générique comme l'est la catégorie de l'évaluation conceptuelle. Elle est une possibilité qu'ont en propre les entités actuelles des phases supérieures de l'expérience. Le sujet peut ou ne pas dériver d'une multitude des sentirs physiques dont l'objet éternel, fait un nouveau mode d'ingression. La catégorie de la transmutation est notamment déterminante pour l'expérience humaine. Et elle s'applique aux *sensa.* Voici comment Whitehead présente l'enjeu du problème :

'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'.[371]

Évidemment quand on connaît combien Whitehead est déroutant dans le sens qu'il donne aux concepts d'autres philosophies, on ne devrait pas prendre au pied de la lettre le concept « spatialisation » emprunté à Bergson. Si chez ce dernier, il porte sur la différence entre l'expérience du temps vécu par la conscience et celle représentée par le cadran des montres, chez Whitehead, le concept de « non spatialisée » nous situe au cœur de l'autocréation des entités actuelles : quand une entité hérite des entités accomplies passées à l'immortalité objective, alors qu'elle-même n'est que désir d'être (projet), mais non encore « actuellement », cette relation ne se situe pas sur le mode d'un rapport de vis-à-vis. Le sujet ne vit pas cette relation sur le mode spatial d'un ici vis-à-vis d'un datum — *là*. La relation est beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine. Elle est le passage de l'immortalité objective à l'immédiateté subjective. Disons que si l'entité actuelle est le schème type de compréhension du monde comme solidarité du multiple, et que par ailleurs, dans la perception

[370] *Ibid.,* p. 276.
[371] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 203.

humaine, la transmutation rend bien compte de la manière dont la complexité des intégrations des « petites perceptions » (diverses préhensions) joue un rôle déterminant dans « notre perception des choses », alors nous ne sommes jamais en face d'une entité unique ou isolée. Nous ne percevons jamais une entité isolée, mais les choses endurantes et qui, en tant que telles, sont des regroupements d'entités. Une entité statique et isolée est à l'opposé du concept même de la philosophie de l'organisme : elle n'est pas une théorie de la structure statique. Le concept a l'avantage d'exprimer la notion d'un tout qui ne se réduit pas à la somme de ses parties. Plus exactement, l'organisme nous met en face d'un système (unité) dans lequel des relations complexes entre les éléments font naître de nouvelles propriétés.

Dans la philosophie de l'organisme, il serait plus juste de concevoir cette structure au sens d'un organisme vivant : son être est une complexité naissant des interactions dynamiques des éléments entre eux, mais aussi avec le milieu, et les différents éléments étant eux-mêmes des organismes aux intégrations multiples qui, finalement, peuvent être ressenties par le sujet comme un tout dans un sentir unique. Aussi la transmutation est-elle l'illustration de la manière dont le multiple converge vers l'unité, le monde vécu comme une solidarité dans laquelle le sujet est pris sur le mode d'une transe qui le saisit.

En effet, la transmutation est le processus par lequel les objets éternels simples que sont les *sensa,* en se prêtant à la dérivation impartiale, deviennent une occasion complexe qui peut désormais caractériser un nexus. En d'autres mots, elle est une opération qui rend possible notre acte de perception par lequel des sentirs physiques simples d'une pluralité d'actualisation deviennent l'unique sentir physique d'un nexus lui-même unique, appelé « sentir transmué ». De la sorte, il n'y a pas de perception sans transmutation, mais la perception sensible ne se réduit pas à la transmutation. Dans le chapitre qu'elle intitule « L'aventure des sens » de son livre « Penser avec Whitehead », I. Stenger situe la transmutation dans une chaîne ascendante de la perception confuse entre la « perception sensible » et la « détection » d'une présence indéterminée :

« 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 ».[372]

La transmutation est une étape décisive vers l'unité, mais elle est transitoire. Dans la transmutation, l'héritage qualitatif provenant des occasions individuelles impliquées dans ces fonctionnements est commuté, transformé en une caractéristique de régions indiquées manifestement pour leurs connexions géométriques. Au fond, le problème de la transmutation porte sur la question du transfert de qualité des individus multiples au nexus en tant qu'unité. En elle-même, la transmutation est la manière dont le monde actuel est senti comme communauté en vertu de son ordre

[372]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead, o.c.,* p. 385.

dominant. C'est un exploit qui allie solidarité et simplicité. Elle est donc à la base du sens de l'unité de l'homme avec son corps, essentiel à toute expérience sensible. Dans une occasion d'expérience sont permanents les fonctionnements corporels et les nexus qui leur correspondent par des relations géométriques. Le corps signe la solidarité de l'homme avec la réalité comme procès d'héritage et d'activation.

Whitehead plaint la tradition philosophique érudite d'avoir laissé échapper la dimension caractéristique principale des *sensa* qui est leur considérable signification émotionnelle, en la substituant par la pure réceptivité à laquelle la réflexion vient ajouter une tonalité affective. L'explication correcte devrait s'engager dans le sens inverse : les caractères qualitatifs des tonalités affectives inhérentes aux fonctionnements corporels sont transmués en caractère de région. Dans la perception sensible, il s'opère un passage des perceptions microscopiques émotionnelles vagues, dont les *data* ne portent pas d'objets éternels objectivés — les *sensa* étant la catégorie d'objets éternels à très faible définité à situer dans la gradation au niveau des préhensions des entités actuelles — à la perception macroscopique, celle de notre expérience courante. Les régions sont perçues comme associées à ces qualités caractérisées, mais également ces mêmes qualités sont partagées par les formes subjectives des préhensions. Aussi Whitehead en vient-il au constat suivant : 'l'organisation corporelle (faite de sociétés géométriques) est telle que finalement elle favorise une transmutation en masse des *sensa* hérités des fonctionnements corporels antécédents en caractéristiques des régions ayant avec les structures géométriques de ces fonctionnements des relations géométriques bien marquées'.[373] C'est à ce titre que Whitehead conteste que dans l'acte de perception nous ayons affaire avec des universels. Il s'agit d'une perception des existants particuliers (un nexus causal), c'est-à-dire des événements globaux pris dans l'influx d'un sentir fondamentalement marqué par la fonction vectorielle. En d'autres termes, dans une perception normale, il s'établit un 'rapport isomorphique rendu possible par la nature hylémorphique de l'entité actuelle : *ce* qui perçoit ne perçoit *qu'une partie de l'entité,* et jamais l'entité entière (c'est la caractéristique in-finie de la Nature), mais *ce* qui est perçu provient de la relation adjectivale'.[374] Telle est l'action ergonomique qui permet de réaliser en quoi tout corps est en soi une *somme* d'expériences minuscules, une unification à l'aide d'une parenté éternelle reprenant un élément commun de forme (objet éternel). Ainsi sans transmutation, nos pauvres et infirmes opérations intellectuelles ne parviendraient pas à pénétrer les caractères dominants des choses. La prédominance de la qualité physique scalaire y aura beaucoup contribué notamment.

Whitehead démonte pour ainsi dire ce qu'il appelle la « mythologie sensualiste », théorie selon laquelle le monde extérieur naîtrait de la médiation des sensations privées ou encore les sentirs

[373]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 280.
[374]F. BOTHEREAU, *o.c.,* p. 118.

émotionnels dériveraient nécessairement des sensations. Selon Whitehead, l'ordre exact et conforme à la vérité des choses devrait être le suivant : « nous préhendons d'abord d'autres entités actuelles par la médiation du tonus émotionnel, et ensuite seulement de manière intermittente par la médiation directe des sens ».[375] Au bout du compte, le fonctionnement corporel, mis entre autres en valeur par la théorie de la transmutation, relève d'une complexité inouïe et appelle un renversement important. Avant de « sentir le monde contemporain », nous sentons d'abord « notre corps comme fonctionnant ».[376] Cette distinction entre « le sentir du monde contemporain » et « le sentir du fonctionnement de notre corps » comme fragment particulièrement intime du monde est tout l'enjeu de la spécificité de la conception whiteheadienne de la perception. Le sentir du monde contemporain ou la perception ordinaire par l'intermédiaire des sens, constituant chez les empiristes le tout de la perception, c'est-à-dire la perception sensible, n'est plus désormais chez Whitehead qu'un « mode » appelé « immédiateté de présentation ».

2. Immédiateté de présentation

Pour mieux comprendre ce que Whitehead sous-entend par « immédiateté de présentation », il faut revenir à une notion qu'il emprunte à la physique, à savoir le « continuum extensif ». *PR* lui consacre tout un chapitre dans la deuxième partie consacrée aux « questions discutées et applications ». Dès le début du chapitre, il affirme que l'immédiateté de présentation est « le mode perceptif selon lequel il y a une conscience claire et distincte des relations "extensives" du monde. (…) Selon ce "mode", le monde contemporain est appréhendé consciemment comme un continuum de relations extensives ».[377]

Le terme « mode » ici utilisé laisse entendre que la perception humaine est un processus global et complexe. Celui qui perçoit a une histoire qui est en partie celle de sa vie corporelle et qui, à elle seule, a plusieurs chemins historiques. Sans oublier que ce que ce sujet perçoit fait partie du monde, comme lui-même est un produit de son milieu, et dont il ne s'affranchit que partiellement à cause de la nouveauté que fait surgir la vie. Dans le *CN,* Whitehead insistait sur le passage de la nature. Le sujet percevant passait pour *«* l'événement percevant » engagé dans une relation de cogrédience avec le monde.[378] Dans cette relation, on pouvait dès lors le considérer comme « un point de vue » au sein

[375]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 243 – 244.
[376]*Ibid.,* p. 158.
[377]*Ibid.,* p. 130.
[378]La géométrie naturelle apparaît dans la manière dont « une société plus spéciale (réside) à l'intérieur de la société de la pure extension. C'est la société "géométrique" ». (*PR,* p. 97). Si donc l'extension est la qualité physique fondamentale, pour qu'une chose durable apparaisse, il faut de la géométrie naturelle. Mais Whitehead ira plus loin : à « la *naturalisation* des lignes dans l'espace », il va infuser une « action ergonomique » — une poussée émotive — comme un vecteur opérant la continuité entre le monde et le corps humain. « L'agencement (*agency),* écrit F. Bothereau, est le fait de la géométrie naturelle. La géométrie ne produit pas l'agencement, elle le permet » (F. BOTHEREAU, *Des compositions de*

du passage de la nature. Whitehead entend ainsi dépasser la bifurcation de la nature en impliquant « la vie corporelle » du sujet percevant dans le passage de la nature. Il en a résulté une conception perspectiviste de la perception. Whitehead avait lui-même senti l'inconfort d'une telle position qui mettait déjà en valeur le rôle du corps dans le procès de transition, mais ne rendait pas avec suffisamment de clarté la dualité sujet-objet.

Dans *PR,* une théorie généralisée du procès que Whitehead appelle aussi théorie de l'objectivation se voit substituée à la théorie de l'événement. Selon cette théorie, il faut distinguer au sein du cosmos deux fluences ou deux procès : la concrescence et la transition. Par le premier, c'est l'expérience individuelle qui se subordonne les origines ou le monde actuel, composé par l'ensemble des entités actuelles passées à l'immortalité objective. La causalité finale conduit l'entité à son but subjectif. Dans le second type, l'efficacité causale y exerce sa puissance par l'engendrement du présent conformément à la vivacité du passé. Quand on se place dans la perspective de l'avancé créatrice de l'ensemble du cosmos, la seconde forme de procès, comparativement à la première forme, est le but au service duquel se réalisent les synthèses esthétiques particulières. Aussi la concrescence est-elle subordonnée à la créativité ; elle lui rend service. La *passation* — qui est synonyme de la *transition* — est plus fondamentale que le *fait individuel privé* qui reste malgré tout têtu, car, lorsqu'il périt, il ne disparaît pas, mais devient immortellement objet qui vient s'ajouter au long cortège de la trame vectorielle comme potentialité réelle. Disons, en d'autres termes, que la transition offre potentiellement la *matière* à informer pour la *venue au jour* de nouvelles créatures. Potentialité et actualité se requièrent mutuellement et elles sont deux modalités à ne pas confondre. Ainsi à l'ombre de chaque actualité gît une potentialité sous-jacente.

Or, justement, pour Whitehead, les difficultés des théories sensualistes de la perception viennent de ce que l'on a confondu la pure potentialité avec l'actualité. Le monde contemporain, objet de la perception sous le mode de l'immédiateté de présentation, est une potentialité : les entités contemporaines ne sont pas actuelles. Elles sont des entités passées à l'immortalité objective. Les relations qui les unissent sont extérieures ; elles sont dues au fait d'appartenir au même espace, c'est-à-dire au même continuum. En même temps, cette appartenance leur donne la possibilité de participer à la création d'une nouvelle entité. Chaque nouvelle création atomise le continuum. En cela, le monde contemporain est potentiellement divisible : « le continuum est présent en chaque entité actuelle, et chaque entité actuelle se répand dans le continuum ».[379]

l'expérience, o. c., p. 117). En effet, « (l) es détails géométriques de la perception sensorielle sont fonction des tensions géométriques dans le corps, les sensations qualitatives sont fonctions des excitations physiologiques des cellules appropriées du corps » (*PR,* p. 222). Whitehead fonde ontologiquement l'immédiateté de présentation sur le caractère atomique des sociétés géométriques.

[379]A. N. WHITHEAD, *PR,* p. 67.

Ainsi la manière adéquate d'expliquer le processus de perception sous le mode de la conscience claire est de recourir à la capacité du monde d'être un continuum extensif. À ce sujet, Whitehead écrira alors :

« notre perception directe du monde contemporain est ainsi réduite à l'étendue, définissant 1) nos propres perspectives géométriques, 2) des possibilités de perspectives mutuelles pour d'autres entités contemporaines *inter se* et 3) des possibilités de division. Ces possibilités de division font du monde extérieur un continuum. Car un continuum est divisible ; dans la mesure où le monde contemporain est divisé par les entités actuelles, ce n'est pas un continuum, mais il est atomique. Le monde contemporain est ainsi perçu comme potentiellement susceptible de division extensive, et non comme actuellement divisé en atomes ».[380]

Ce que Whitehead veut justement mettre en valeur est la potentialité originaire du continuum extensif, mais non sans accorder à l'actualité toute sa place dans le procès de devenir. Rappelons par ailleurs que pour Whitehead l'expérience humaine n'échappe pas à l'activité du procès présent à travers tout le cosmos. En effet, l'extension est le schème le plus général de la potentialité réelle, il fournit la base de toutes les autres relations organiques. Et toute perception qui se focalise uniquement sur la contemporanéité ne peut qu'atomiser le continuum. Quand on connaît l'opposition de Whitehead contre toute tentative de « bifurcation » entre la nature perçue dans l'expérience ordinaire et la nature conçue dans le discours scientifique, on ne peut que réaliser sa dénonciation de la double illusion d'un « continuum indépendant », d'une part, et celle des *sense data* réduits à leur caractère subjectif », d'autre part. L'allusion d'un peintre enrichissant sa toile qu'utilise Nathaniel Lawrence éclaire mieux le lien inextricable entre les deux formes ou aspects du procès. En effet, comme il l'écrit :

« if we isolate the geometrical properties of the continuum from the process that underlies them, any reference to nongeomerical properties in relation to this pure space and time presents these qualities as adventitiously laid on or into the continuum, as a painter impregnantes a canvas ».[381]

Les lois de la physique présentent les événements contemporains dans une « relation » d'indépendance causale les uns par rapport aux autres. De même, selon la perception sensible, les qualités comme les couleurs, les sons, les goûts, les odeurs sont discriminées dans leur indépendance alors que fondamentalement elles ne peuvent être comprises en dehors de la perspective des relations extensives où interviennent les objets relationnels appelés sensibles. C'est ici qu'apparaît l'originalité de sa théorie whiteheadienne de la perception : il fait dépendre la perception du procès. Et ce dernier est expliqué à partir de la géométrie : « le continuum extensif est donc à la fois une propriété du monde extérieur et de l'expérience : ce qui est objectif est aussi ce qui donne sa structure opératoire à l'expérience, rend réelle son unité. Par un même processus, chaque entité se singularise et toutes les

[380] *Ibid.*, p. 131.
[381] N. LAWRENCE, *Alfred North Whitehead. A Primer of his Philosophy,* Twayne Publishers, 1974, p. 101.

perspectives individuelles sur l'univers se corrèlent ».[382] Le continuum spatio-temporel devient ainsi un vecteur se nourrissant de relations transitoires. L'émergence de nouveaux atomes fait place à un juste équilibre entre dépendance causale et indépendance contemporaine.

Ainsi en appliquant le schème géométrique relevé ci-dessus à la perception humaine, on a la situation suivante : sous le mode de l'immédiateté de présentation, le monde ou l'espace est une juxtaposition des points élémentaires qui s'offrent sous un mode qui exclut le temps, le passé et le futur. Elle isole le moment présent de la dépendance causale avec les occasions passées et avenir. Ce mode nous présente le « monde tel qu'il est au moment présent (…) en projetant (dans l'univers) nos sensations immédiates, de manière à déterminer ce que sont pour nous les propriétés physiques, contemporaines de ces sensations. Cette catégorie de contenus constitue notre expérience du monde extérieur, tissu de données sensibles, dépendant des états immédiats des régions respectives de notre corps ».[383]

En d'autres termes, que se passe-t-il, selon le mode de la présentation de l'immédiateté, quand je dis que je perçois « le mur » ? Whitehead répond : « ledit "mur" que découvre la présentation immédiate, ne s'insère dans notre expérience, à son mode pur, que sous les apparences de l'étendue combinée avec la perceptive spatiale et les données sensibles — réduites dans cet exemple à la couleur ».[384] En tout cas, notre expérience ne nous offre jamais des amas d'espace avec des points colorés. Ce qui signifie que le mode de l'immédiateté de présentation n'existe pas à l'état isolé. On ne saurait même pas le disséquer dans sa forme absolue de notre expérience. L'immédiateté de présentation apparaît toujours mêlée à l'efficacité causale à travers le rapport symbolique. Ainsi tout l'intérêt de le relever pour Whitehead a été de montrer que sans l'autre mode, qui est celui de l'efficacité causale, l'immédiateté de présentation aura, certes, la clarté et la précision reconnues au pôle mental de l'expérience ; on aura une description très précise du monde si l'on pense à la perception en termes de tache de couleur, mais elle demeurera stérile. L'immédiateté de présentation ne donne aucune information quant à l'atomisation réelle contemporaine. En tout état de cause, laissée à elle-même, elle ne peut fournir des données pour l'expérience. Elle est sans critère d'ordre, sans possibilité d'implication des sens, elle offre des « entités vides ». Sans subjectivité, il n'y a pas d'expérience : en dehors de l'expérience des sujets, il n'y a rien, et alors rien ! Nous ne pouvons échapper à la subjectivité parce que nous la portons en nous. C'est elle qui donne à la vie tout son dynamisme fait d'émotions, d'évaluation, de desseins. C'est en cela que le mode perceptif de l'immédiateté est stérile puisqu'il ne révèle que les liens du nexus objectivé des relations mathématiques.[385] En réalité, il n'y aura pas du tout de perception. Et même pas d'expérience au sens

[382]B. SAINT-SERNIN, *Whitehead : un univers en essai*, p. 114.
[383]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 33 – 34.
[384]*Ibid.,* p. 35.
[385]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 505.

où l'entend Whitehead. Précisément dans le processus de perception, l'expérience est une quête de valeur. Notre perception conscience se fonde sur ce socle. Les tenants de la perception sensible qui ont privilégié la « perception par les yeux » semblaient l'oublier.

Selon Whitehead, pour *reconnaître* la pierre dans la tâche grise, il faut bien que soit pris en considération un temps non instantané, une épaisseur où puisse advenir la confrontation entre la tache grise et la pierre. Dans l'instant absolu — qui n'existe pas — que suppose l'immédiateté de présentation, la tache comme telle ne pourrait pas non plus exister. En effet, pour qu'elle soit tache, elle doit s'opposer au reste de la donnée de l'expérience, à ce qui n'est pas cette tache-là. Une *différence* est nécessaire. Ce dont est incapable la perception sur le mode de l'immédiateté de présentation parce qu'elle isole les données sensibles dans la froideur intemporelle. Tel est le sens du grief du solipsisme du moment présent.

À l'inverse, voici ce qui se passe, selon la théorie de la perception whiteheadienne, quand nous disons : « je perçois une pierre ». Une perception authentique ne peut se limiter à la pierre à ce moment présent, ni non plus à une scène se produisant en dehors de toute implication de l'émotivité et de la vie corporelle à l'instant t1, t2, etc. L'ingression d'un donné sensoriel visuel suppose l'objectivation de causalité de divers organes corporels antécédents et l'objectivation de présentation de la forme de vue. Et dans cette ingression des données sensorielles, le corps animal n'est rien de plus que la partie du monde antérieurement établie et fondamentalement la plus importante. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que nous percevons une forme étendue et contemporaine que nous nommons « chaise », « maison », « pierre ». Les données sensorielles qui interviennent dans ce processus ne sont pas nécessairement des éléments de la constitution réelle interne de cette chaise, maison ou pierre en image. Ce sont des éléments composant quelques sens intimes au sein des constitutions internes réelles de ces organes antécédents du corps humain avec lesquels nous percevons la chaise, la maison ou la pierre. C'est ainsi que la reconnaissance directe de telles entités actuelles, avec lesquelles nous percevons les choses contemporaines, peut être gênée et, sauf cas exceptionnel, rendue impossible par le flou spatial et temporel qui contamine de telles données sensorielles.[386]

Disons d'abord que la chaise est un objet endurant. Le passage de cette société corpusculaire à la chaise réelle perçue est une interprétation. Celle-ci est l'aboutissement de divers trajets historiques d'objectivation au sein du milieu qui fusionnent avec le trajet historique qu'est la chaise-image. En somme, pour Whitehead, notre perception met en jeu d'une part, la perception directe que nous avons par nos sens d'une forme extensive immédiate se donnant à nous sur une certaine perspective géométrique, et d'autre part, un monde contemporain sans certaines relations géométriques. Car si les corrélations familières entre les traces physiques et l'histoire naturelle d'une chaise et du corps

[386]N. LAWRENCE*, o. c.,* p. 131.

animal ne sont pas satisfaites, nous aurons tendance à croire nos perceptions trompeuses. Alors il ne sera point question de prétendre : « nous n'avons pas perçu directement ce que nous avions cru percevoir directement ». Les inférences ont tout simplement été trompeuses du fait qu'il y a eu « erreur dans l'inférence finale ».[387] Rien de plus. C'est ainsi qu'une fois corrélées immédiateté et efficacité expriment la manière dont les choses actuelles s'insèrent comme constituants de notre expérience individuelle. Dans l'expérience humaine, cogrédience et concrescence renvoient à ces deux modes que Whitehead désigne par « immédiateté de présentation » et « causalité efficiente ».

Whitehead classe dans le domaine de la présentation immédiate les *sense data* comme le rouge, le vert, l'amer, et même les illusions perceptives. Pour prouver que l'immédiateté joue un rôle partiel dans notre perception, Whitehead identifie justement des cas où la perception n'aboutit pas à nous donner une image (objet en image) correspondant à la réalité du monde telle qu'elle existe dans l'expérience ordinaire (objet réel), notamment dans les cas des « illusions perceptives ». Il y a bien illusion, pour Whitehead, parce que « l'on ne doit pas imputer l'objet médiateur à la donation de la zone perçue ».[388] Toute perception humainement « réussie » objective pour nous des choses réelles constituant le milieu dans lequel nous vivons. Par milieu, il convient d'entendre à la fois le proche et le lointain. Notre propre corps fait partie de ce milieu qui s'étend sur le monde. Il constitue cet environnement qui constitue le milieu le plus proche dont nous faisons partie. Ce faisant en évoquant le milieu nous sommes déjà en train de parler de la perception sous le mode de l'efficacité causale.

---

[387] *Ibid.,* p. 134.

[388] A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 215. On dira que le processus n'aboutit pas parce qu'il est déficient. Whitehead relève quelques cas. Le premier, celui de l'image d'une pierre grise vue dans un miroir mettant en évidence l'espace situé derrière le miroir. Le miroir fait bien voir un espace qui est en image, mais qui ne correspond à rien dans la réalité. Le deuxième se rapporte aux illusions nouvelles causées par un délire ou par une excitation imaginative mettant aussi en évidence une chose ou un espace alentour. Nous en avons une illustration avec l'expérience relevée par Hervé Georges dans *Tintin au pays de l'or noir* avec les mirages. Dupond et Dupont, excédés par la chaleur et la soif, se retrouvent devant quelque chose qui est, manifestement, pour eux, un point d'eau alors qu'il n'en est rien du tout :

— Que dirais-tu d'un bon bain ?
— Hourra ! c'est une riche idée !
Quand ils plongent…
— Zut ! c'était un mirage !
— Je dirais même plus…

Ils se retrouvent sur un banc de sable où il n'y a aucune goutte d'eau. La diplopie, défaut de parallélisme de deux axes des yeux, du strabisme constitue un exemple analogue. Les yeux ne regardent pas exactement dans la même direction en même temps. Les yeux voient en double. Le troisième cas est celui de la vision nocturne des étoiles, les nébuleuses et de la voie lactée mettant en évidence les régions floues du ciel, et même parfois un écart dans le temps. Dans ce cas, on perçoit bien une chose qui n'existe plus. Avec le progrès de l'astronomie, nous savons désormais que les étoiles que nous percevons dans un ciel illuminé paisible n'existent plus. Un autre cas, lié lui aussi à un lieu qui n'existe plus, concerne les sensations des membres amputés qui mettent en évidence l'existence d'espaces s'étendant au-delà du corps actuel. Manifestement, ici, la douleur corporelle ressentie se rapporte à une partie du corps qui n'en est plus la cause. La partie douloureuse responsable de la douleur n'existe même plus.

3. Efficacité causale

Si immédiateté et efficacité expriment la manière dont les choses actuelles s'insèrent comme constituants dans notre expérience individuelle, chacune de deux modalités apporte sa touche spécifique. L'une se caractérise par la clarté et la stérilité, tandis que l'autre par la profondeur et la finalité. C'est ce deuxième aspect qui constitue le socle de la déconstruction de la théorie traditionnelle de la perception connue sous le nom de perception sensible.

En effet, Whitehead clame qu'il n'y a jamais de perception humaine où n'intervienne un élément relatif à l'émotionnel, au viscéral et au mémoriel, bref sous forme d'une poussée vectorielle vers l'autoréalisation. En fait, dans chaque perception nous sommes en quelque sorte « affectés », il y a une foi que ce que nous avons vu existe et que nos perceptions du passé interagissent avec le présent jusqu'à conditionner en quelque sorte ce dernier. Les philosophes auraient, selon lui, peu tenu compte de l'information que nous transmettent sur l'univers nos sensations viscérales, notre « foi animale » et la mémoire des expériences passées.

Dans cette insuffisante qualification de l'expérience, Whitehead pointe du doigt deux philosophes décisifs, Hume et Kant. De son côté, Hume est, avec Locke, l'un des représentants fameux de l'empirisme. La critique humienne du rationalisme dogmatique du 17e siècle a ouvert la voie à Kant. On sait, selon une formule kantienne célèbre, que Hume l'a réveillé de son sommeil dogmatique, même s'il est, par ailleurs, sûr que le second ne partage pas tous les points de vue du premier. Il en a réajusté des aspects majeurs, ce qui fait de lui un rénovateur à un point inégalé. Quoiqu'il en soit, aux yeux de Whitehead, les deux penseurs partageraient un préjugé commun. Ce serait donc au regard de cette proximité qu'il les accuse de tronquer l'expérience humaine pour n'avoir pas accordé toute sa valeur à la causalité. La principale difficulté de la non-valorisation de la causalité et qui justifie, selon Whitehead, les embarras de la philosophie, dérive de ce que et Hume, et Kant après lui, ont conçu le caractère premier de nexus causal en tant que conséquence de l'immédiateté de présentation.

3.1. Rejet de la causalité

Et Hume et Whitehead, tous les deux, disent partir de l'expérience. Pourtant sur le point précis de la causalité leur désaccord est manifeste : le premier la rejette l'assimilant à « une simple opinion subjective », tandis que le second en fait son cheval de bataille. Notons, pour commencer, que la causalité telle que Whitehead l'entend n'a pas le même sens que chez Hume. Tout se joue ici dans le rapport entre la perception de la causalité et la causalité de la perception. Chez Whitehead, elle signifie le « mode de perception » qu'il désigne par « efficience causale » ou « causalité efficiente ».

Cependant, Hume est intéressé par la vie de l'esprit, laquelle est, à ses yeux, tout entière truffée de perceptions, les unes vives (les impressions), les autres images affaiblies des précédentes (les idées). Le rationalisme ramène d'emblée l'idée de relation nécessaire entre les idées à celle de rapport logique entre deux termes. Il suffit qu'il y ait la cause pour que l'effet suive nécessairement. Tout se joue sur le « rapport logique » qui conduit *a priori* à la notion de raison suffisante de l'effet, c'est-à-dire à partir des données, des principes antérieurs à toute expérience. À telle enseigne que si la cause est donnée, on n'en peut que déduire *a priori* l'effet. Pour Hume, l'association des idées est la manière dont les représentations s'appellent les unes les autres sans l'intervention de la volonté. Car, les idées qui se succèdent sans trêve n'ont en réalité aucun lien entre elles. Seule la contiguïté ou la ressemblance les caractérisent. Tout ce que nous donne au fond l'expérience, c'est un rapport spatio-temporel de contiguïté et de succession entre les phénomènes. En eux-mêmes, les phénomènes ne nous donnent aucune connexion causale. C'est de la répétition de la succession des événements que notre habitude de la pensée nous conduit à les relier sous la causalité. Celle-ci permet en effet de passer par la pensée d'une cause donnée à un effet non encore donné, mais attendu dans l'avenir. La connexion causale est quelque chose que nous n'expérimentons jamais réellement. Puisqu'elle n'existe pas dans l'ordre des choses telles qu'elles adviennent, Hume va néanmoins examiner comment cette idée naît dans notre esprit. Elle naît précisément d'un sentiment : comme à l'accoutumée, l'espérance que nos expériences passées des événements similaires se reproduiront toujours dans l'avenir.

Effectivement, Whitehead note à travers la démarche de Hume une philosophie adonnée à une double recherche : « d'abord la recherche des modes d'unité, par quoi une pluralité de simples devient une seule impression complexe, ensuite la recherche de critère de convenance par quoi critiquer la production des idées ».[389] Il est vrai que Hume oppose les *idées* aux *impressions* sur le critère de leur force et leur violence. Les premières sont des faibles images des impressions dans la pensée et le raisonnement. Les autres impressionnent par leur force et leur violence. En quelque sorte, elles captivent. C'est le cas des émotions, des passions et des sensations. À ce groupe, Hume ajoute les perceptions provenant de la vue et du toucher, étant entendu, pour lui, qu'une perception est ce qui « rend présents aux sens les objets et les relations qui les unissent ». Sur ce point, Whitehead reproche à Hume de supposer par « rend présents au sens » la passivité de l'esprit, là où il saisit principalement une « activité d'autoproduction du sujet percevant ». Quant au lien entre les idées pour former une idée complexe, Hume l'attribue à la force de l'imagination. Whitehead reproche à Hume d'être anti-intellectualiste. Sa philosophie pécherait contre le principe de non-contradiction : on ne peut rejeter

[389]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 231.

sur le plan théorique un principe et l'admettre sur le plan pratique.[390] En effet, selon Whitehead, Hume est formel à propos la causalité : sur le plan des faits, rien ne la justifie. La tendance à en admettre l'existence dériverait de l'habitude. De là, Whitehead insinue que Hume l'accepte quand même.

Mais Whitehead fait-il vraiment justice à la pensée de Hume ? Rien n'est moins sûr.[391] Peut-on à ce sujet, évoquer le principe herméneutique de l'indépendance de l'œuvre, à savoir qu'une fois l'œuvre produite, l'auteur mourrait à celle-ci et que par-là, plusieurs interprétations seraient possibles ? Il nous semble bien que Whitehead interprète la pensée de Hume avec les idées de Locke et qu'il applique à la pensée de celui-là un critère pris dans la pensée de celui-ci, c'est-à-dire « comment naissent des idées complexes ». Une fois qu'il a fait ce choix, Whitehead ne fait plus marche arrière. Il demande tour à tour à Hume : pourquoi n'a-t-il pas réservé à la causalité le même traitement qu'à la répétition ? Pourquoi a-t-il été inconséquent dans son rejet de la causalité ? Si la causalité ne trouve pas de fondement métaphysique, pourquoi alors l'introduire subrepticement par la voie de l'expérience ? Quand il confronte Locke à Hume, il clame la supériorité métaphysique de Locke sur « l'emploi très large du terme "idée" » notamment au sujet du « principe d'une sorte de perception d' '' existants particuliers'' ». Ainsi poursuit-il, « la philosophie de l'organisme (…) vise à reconstruire Locke en abandonnant les parties de sa philosophie qui sont incompatibles avec ce principe. Mais on trouve le principe lui-même très clairement énoncé par Locke ».[392] Et quel est ce principe ? La réponse de Whitehead ne se fait pas attendre :

> « le principe de Locke revient à affirmer ceci : il existe une pluralité d'existants actuels et, en un certain sens, tout existant actuel se répète en un autre existant actuel, si bien que l'analyse de celui-ci permet de découvrir un composant "limité à" celui-là. La philosophie de l'organisme exprime ce principe par sa thèse de la "préhension" et de l' '' objectivation'' ».[393]

Dans ce sens, Locke aurait découvert les deux formes de fluence : la concrescence ou ce qu'il appelle « la constitution d'un existant particulier » et la transition ou le « périr perpétuel », mais que son incapacité à l'exprimer avec suffisamment de clarté viendrait d'un défaut coutumier à l'histoire de la pensée. Les penseurs aux intuitions pénétrantes jouiraient rarement de la même pénétration quand ils doivent passer à la phase de la systématisation de leurs idées. Ainsi dans la même veine, selon Whitehead, il y aurait dans l'histoire des écoles de pensée, un inventeur doué d'une grande pénétration et un successeur aux talents de systématisation avérés. Les deux feraient la vie de ce

---

[390]Voir à ce sujet Th.E. HOSINSKI, *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead,* Rowman & Littlefield Publishers, Anc., p. 33 – 45.

[391]À S. GOMES, *Whitehead on the Experience of Causality* in *Process Studies* 44.1 (2015), p. 63 – 82. Dans la même veine, M. VETÖ (*Satisfaction et décision : approches de la notion whiteheadienne de l'individu,* in *Archives de Philosophie* 3 [2002], p. 479 – 502) affirme : « il (Whitehead) ne cesse de recourir aux doctrines de Locke et de Hume pour expliquer et appuyer ses propres théories (…) Or Hume est lu ici à partir d'une perspective qui n'est certainement pas la sienne » p. 480.

[392] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 239.

[393]*Ibid.,* p. 240.

courant de pensée, mais malheureusement, pour Whitehead, toute systématisation initierait déjà *per se* un processus de rouille de la pensée.

On le voit, l'analyse de la pensée de Hume est, pour Whitehead, l'occasion, comme le relève I. Stengers, de constituer « son cahier des charges ».[394] Il prend son bien là où il le trouve quitte à lui faire subir les changements qui correspondent à son système. Quand il revient à la morphologie de l'entendement humain où Hume se montre de loin supérieur à Locke, c'est pour reconnaître qu'il existe aussi dans l'*Essai concernant l'entendement humain* une conception du procès : « Hume a aussi découvert qu'une entité actuelle est d'emblée un procès, et qu'elle est atomique ; si bien qu'en aucun sens elle n'est la somme des parties. Hume a proclamé la banqueroute de la morphologie ».[395] Ainsi l'affirmation de la contiguïté à la base du rejet de la causalité est une manière d'« atomiser le continuum ». Dès l'instant où Hume, d'après Whitehead, reconnaît qu'une entité peut être impliquée dans un procès qui lui est transcendant, l'aspect morphologique devient indissociable de la fonctionnalité. Or, la fonctionnalité de l'entité, c'est son aspect « formel » par lequel le procès lui est immanent. Sous l'aspect formel, l'entité est considérée du point de vue de ses conséquences sur la créativité du monde. Nous avons donc des entités (passées à l'immortalité objective) qui s'objectivent pour devenir, en phase initiale, la cause dont l'entité constitue, en phase de satisfaction, la conséquence. C'est ce caractère métaphysique général, constituant la solidarité de l'univers, lié au fonctionnement des entités comme objets contigus qui, une fois accepté devrait conduire inévitablement à l'acceptation du principe de la causalité :

« l'entité actuelle telle que la dépeint la morphologie de sa propre satisfaction est l'entité actuelle "spatialisée", pour user des termes de Bergson. Ainsi spatialisée, l'entité actuelle est un fait individuel donné, effectivement actualisé par sa propre "forme substantielle". Son propre procès, qui est sa propre existence interne, a disparu, épuisé et satisfait ; mais ses effets sont tous à décrire en termes de "satisfaction". Les "effets" d'une entité actuelle sont ses interventions dans d'autres procès concrescents que les siens ».[396]

Pour Whitehead, il est donc inconcevable d'accepter le procès de concrescence, d'un côté, et d'ignorer, de l'autre, le procès de transition. Cela est un indice d'inconséquence qui, comme tel, a coûté cher à Hume. Whitehead ne manque pas tout de même de louer les qualités de grande clarté de Hume en d'autres aspects de sa pensée, mais qui viennent à lui faire défaut là où elles auraient apporté un éclairage significatif sur l'expérience. À ce sujet, Whitehead évoque à titre illustratif un passage du *Traité* qui illustre là où conduit l'inconséquence qu'il déplore :

« d'après cela, nous ne devons considérer comme raisonnement aucune observation faite touchant *l'identité* et la *relation temporelle et spatiale,* car il n'y a pas une seule des observations où

[394]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead,* p. 166.
[395]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 242.
[396]*Ibid.,* p. 354.

l'esprit puisse dépasser ce qui est immédiatement présent au sens ni découvrir l'existence réelle et les rapports des objets ».[397]

« Existence réelle » et « rapports entre les objets » ou bien « identité » et « relation temporelle et spatiale » sont les enjeux décisifs de la critique whiteheadienne de la conception humienne de la causalité. Dès l'instant où une philosophie qui prétend se focaliser sur l'expérience authentique rejette l'« habitude de l'expérience » au nom « des habitudes formées par l'opinion » à partir de l'illusion causale, là où, dans le langage de Hume, il n'y aurait que succession ou contiguïté des êtres particuliers, il isole le moment présent. Par conséquent, elle n'a plus rien à voir avec le monde réel de l'expérience. L'identité, la mémoire, le temps et l'espace disparaissent. De plus, d'après Whitehead, quand on sait comment Hume peine à justifier l'idée de la causalité, difficulté provenant de ce que cette dernière se situerait au-delà les impressions immédiates de notre mémoire et de nos sens, on ne peut que constater que Hume omet le caractère vital de la mémoire comme mémoire du passé. Il ne peut qu'en être réduit à interpréter le temps comme une succession pure et simple, omettant de la sorte une propriété du temps essentielle à l'expérience humaine, à savoir notre connaissance du temps en fonction de la succession de nos actes et des événements perçus. Comme il l'écrit : « nous connaissons la notion de temps par la succession de nos actes au cours de l'expérience et par la succession des événements perçus objectivement au cours de ces actes ».[398]

Une telle expérience du temps n'a rien à avoir avec la pure succession que Whitehead taxe d'abstraction et qui comme toute abstraction est une réduction. Le temps inclut toujours le présent dans les mailles du passé et avec une ouverture sur l'avenir. Pour Whitehead, « le passé existe dans une communauté d'actes réunis d'une façon déterminée et établissant, à travers la composition objective de l'acte présent, les conditions auxquelles cet acte présent doit se conformer ».[399] Ainsi Whitehead justifie la causalité par la potentialité. La causalité trouve sa source dans la capacité du monde actuel à s'offrir pour une création future. « Être potentiel pour le sentir », c'est au bout du compte être cause d'un effet. Rejoignons-nous ici le principe des petites causes qui engendrent de grands effets ? Cette idée n'est pas indifférente à la pensée de la solidarité. Mais parvenu à ce point, ce qui nous importe, c'est le constat suivant : Whitehead a transformé la notion de causalité. Elle signifie désormais la dépendance causale de l'entité concrescente de ses antécédentes. Celles-ci sont la cause, elle-même la conséquence. La reconnaissance du procès à l'œuvre dans le cosmos marque fondamentalement l'idée de la causalité et de la perception qui en dépend. La conception whiteheadienne se joue au fond sur deux aspects : le rejet des relations externes et une certaine homogénéité caractérisant la relation entre la cause et l'effet, le tout scellé par l'activité du sentir.

---

[397]D. HUME, *Traité, IIIe partie, 2e Section* cité par A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 51.
[398]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 54.
[399]*Ibid.*

Nous dirions même que l'activité du sentir est ce qui dicte la loi à la causalité, et par ricochet, à la perception : « les sentirs sont inséparables de la fin à laquelle ils tendent ; et cette fin est le sentant. Les sentirs sont ce qu'ils sont afin que leur sujet puisse être ce qu'il est ».[400]

Xavier Verley l'a bien perçu : en établissant la perception de la causalité, il estime que le problème de la causalité de la perception ne se pose plus. Là où Hume, et Kant après lui, analysent « la causalité en partant de l'idée que la causalité de la perception implique la perception de la causalité », [401] pour expliquer comment les choses du monde interviennent dans l'esprit, chez Whitehead, il en va tout autrement : la nature étant vivante, le lien entre la nature et l'esprit est une relation qui va de soi.

« En effet, réductible ni à une idée ni à une habitude, la causalité efficiente est, pour Whitehead, un concept, non pas une simple notion subjective (ni habitude ni catégorie), mais elle relève de l'engendrement du monde impliqué dans le schème cosmologique […] comme toutes les choses du monde ont en elles une face mentale et sont des centres de puissance ».[402]

Et à en croire cette cosmologie dont les traces sont déjà présentes dans *Le Symbolisme,* le monde est « construit uniquement en termes de causalité efficiente d'interconnexions purement physiques ». [403] « La vérité universelle provient, écrit-il quelques pages avant, de la relativité universelle, qui fait qu'il incombe à chaque chose particulière de se conformer à l'univers ».[404] En fait, pas plus qu'il n'y a pas de « phénomène simple donné », « il n'y a rien (non plus) qui ''se produit simplement'' ».[405] C'est en ce sens que la causalité efficiente « aiguille » le temps par « dérivation », elle « conforme » à l'espace, bref, elle façonne pour ainsi dire l'expérience comme « sentiment primitif directe du monde ». Aussi Verley observe-t-il au sujet de cette « activité productrice » de l'expérience :

« le sentir ou la perception est déterminé à tout point de vue puisqu'il fait intervenir la causalité sous son double aspect de cause efficiente et de cause finale, mais aussi une relation particulière qui permet de comprendre comment le physique agit sur le psychique et aussi comment le corps et ses organes engendrent la représentation ».[406]

Il faut distinguer deux activités liées. Le sujet d'expérience est d'une part le produit de son milieu. Le milieu agit efficacement sur le sujet : il est héritier de son milieu. Mais sous un autre aspect, il est essentiellement « cause de soi » dans la mesure où le but subjectif qui transforme l'être-donné objectif en donné subjectif et achève le procès (la cause finale) est une détermination subjective. Il demeure un désir privé qui se mesure à l'aune de sa force et de sa vivacité. Si on amène cela sur le

---

[400] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 357.
[401] X. VERLEY, *Cosmologie et phénoménologie,* in *Revue philosophique de la France et l'étranger,* n° 1 (2006), p. 49.
[402] A.K. MARIETTI, *Whitehead ou la théorie du symbole…a.c.*, p. 8.
[403] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 57.
[404] *Ibid.,* p. 55.
[405] *Ibid.*
[406] X. VERLEY, *a.c.,* p. 50.

plan de l'expérience humaine, nous dirions que Whitehead dépasse la bifurcation de la nature par une théorie de la perception à deux modes ou deux paliers. La causalité efficiente a son siège dans le corps en interaction avec le milieu physique, tandis que grâce à la causalité mentale ou finale, activité du pôle mentale, la représentation des choses se donne. Mais comme chez Whitehead, l'étendue est indissociable de la densité temporelle, l'efficacité causale est aussi le sentir du monde du passé : c'est précisément à cause de la dimension temporelle dont elle est porteuse qu'elle exprime la transition du passé vers le présent.

Hume aussi admet que nous voyons avec les yeux. Quant à savoir comment s'opère le passage de l'activité corporelle au pôle mental, Hume répond que c'est une construction de l'esprit due à l'habitude. Chez lui, il y a donc au départ une activité de prise de conscience d'une construction précédant l'activité efficiente du corps à travers l'activité de l'œil voyant. Nous avons ci-dessus relevé que chez Kant aussi la causalité souffre du même déni. Chez Hume, la causalité est imputée à l'habitude de penser tandis que chez Kant, elle relèverait de la catégorie de l'entendement.

3.2. La perception indirecte de la causalité

Whitehead affirme dans *FR* que la causalité est le pouvoir du « monde actuel » d'affecter le sujet ou d'influencer l'expérience. D'elle dépend aussi la capacité de mettre les entités particulières dans un ordre propice à l'avance créatrice. Elle est, pourrait-on donc dire, la manière dont les données du « monde actuel » participent comme *matière* d'une nouvelle création, l'entité dans son aspect « formel ». Il faut donc distinguer « la manière d'influencer », la causalité efficiente, de « la manière de saisir », la causalité finale. L'essence de la créativité réside dans la manière dont l'expérience se constitue à travers le basculement du nexus causal à la finalité subjective. Au fond, d'une part, les données ne sont saisissables que parce qu'elles sont des termes ne pouvant se concevoir en dehors de la relation au sein du continuum. De ce point de vue, la relation est donc plus fondamentale que la préhension qui, du reste, n'en est qu'une modalité. De l'autre, la divisibilité du continuum est la condition des nouvelles manières de saisir les données. C'est pourquoi, chez Whitehead, la relation est la condition de possibilité du procès de l'expérience, étant entendu, d'ailleurs, que l'expérience n'implique nécessairement ni conscience ni raison. Car, on ne doit jamais perdre de vue qu'aux yeux de Whitehead, *esse est sentiri.*[407]

Par ailleurs, dès que nous abordons la question de « condition de possibilité », nous sommes de plain-pied dans la philosophie transcendantale dans laquelle Kant demeure, à bien des égards, indépassable. Rappelons que chez Kant, cette expérience est celle de l'acte de la connaissance. Elle

[407]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 355.

pose la question sur la manière dont le sujet construit la connaissance, c'est-à-dire la manière dont fonctionnent la sensibilité et l'entendement de l'homme pour constituer des objets de connaissance. La question transcendantale à laquelle répond au moins la Logique transcendantale est celle de l'origine de nos concepts, de leur provenance : de la sensibilité ou de l'entendement ? Cette logique est celle qui traite des concepts *a priori* selon qu'ils sont utilisés en vue d'une expérience possible (théorie de l'entendement ou Analytique transcendantale) ou sans référence aucune à l'expérience (Dialectique transcendantale ou théorie de la raison). Le point de contact entre concept et intuition est produit par une faculté dont l'interprétation est l'un des enjeux majeurs : comment se présente ce point de contact ? Tel est le rôle du schème kantien comme « règle de formation, méthode de liaison : un acte » ; « c'est une méthode de construction qui permet à partir d'un même concept d'engendrer une infinité d'images. Et il en va (…) des catégories comme des concepts empiriques ».[408] Mais cet acte de formation sans lequel on se saurait faire l'expérience d'aucun contenu d'expérience humaine de quelle nature est-il ? Est-il une dérivation ou un processus sémiotique ? Pour Kant, c'est une unité synthétique. Formes des pensées ou concepts prescrivant *a priori* des lois aux phénomènes, les catégories sont les « vrais concepts-souches de l'entendement pur », lequel entendement en tant qu'il appartient à l'unité nécessaire de la conscience de soi à partir de laquelle la synthèse du divers des représentations (intuitions) a lieu. Dans ce sens, les catégories rendent possible le concept d'un objet en général dans la mesure même où il n'y a de connaissance que par concepts.

En fait, sur le plan de la connaissance, Kant fixe les limites de la raison. Il admet à l'occasion qu'il y a des « connaissances » qui ne sont que des faux-semblants à côté de celles qui épousent réellement les capacités humaines de connaître.[409] Ces dernières accroissent notre connaissance alors que les premières « mettent sous le regard », et ce, de façon indirecte, analogique, les idées de la raison.[410] À l'intérieur du jardin béni de la connaissance, borné par les chérubins des prismes spatio-temporels, Kant réussit à décréter une corrélation entre le divers sensible et l'intuition à travers cette expression qui restera célèbre : « des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles ». Ainsi, conclut-il, « c'est donc au moyen de la sensualité que les objets nous sont donnés, et seule elle nous fournit des intuitions, mais c'est par l'entendement qu'ils sont pensés et c'est de lui que sortent les concepts ». La sensibilité fournit la « matière de connaissance », tandis

[408]M. RUEFF, *De l'image poétique au schème.* Présentation de la traduction française de *schèmes,* article de Robert PIPPIN, dans *Berlin « Poésie »*, p. 204.

[409]Le schème est ce qui fait correspondre directement une image à un concept. L'exposition directe d'un concept, c'est le montrer lié à l'image (contenu) qui lui correspond par l'intermédiaire d'un schème. L'exposition indirecte est en quelque sorte le procédé par lequel un concept, nécessairement ou non, présente son objet. Aux concepts qui n'ont pas d'objet dans l'expérience, Kant donne le nom *d'idée*. En d'autres termes, les idées sont des concepts qui n'ont pas d'images qui leur correspondent ; il n'y a aucune règle de cognition qui permet de produire ou de reconnaître l'infini, l'innocence, l'idée de Dieu. Kant reconnaît malgré tout la possibilité d'une présentation sensible de l'idée dans le symbole, mais sa perspective critique refuse de voir dans le symbolisme une connaissance de l'idée.

[410]M. GALLAND-SZYMKOWIAK, *Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant,* dans *Revue germanique internationale* 4 (2006) : *Esthétique de l'Aufklärung,* p. 78.

qu'une source venant de l'intérieur de l'intuition et de la pensée en produit des concepts. Sans l'entendement, le divers sensible, à lui tout seul, n'apporte aucune connaissance. Et inversement, sans l'apport de la sensibilité, l'intuition tourne à vide. Kant sépare principiellement (jusqu'à les opposer) le sensible (sensibilité) et l'intelligible (ordre logique) et s'engage à s'interroger sur les conditions de possibilité de leur unité par nos facultés de connaître. Et la correspondance entre les deux est une « présentation » (*Darstellung)* puisque Kant rejette la continuité établie par Leibniz entre les représentations conceptuelles et les sensations indistinctes.[411]

Mais, pour Whitehead, chez Kant, le sujet transcendantal demeure malgré tout un être entièrement tourné vers la connaissance — émancipé du sensible — coupé qu'il est de toute affection. Le pôle conceptuel prend le dessus sur tout le reste qui passe, pour ainsi dire, au second plan. C'est le sens de ce constat opéré par Whitehead : « l'acte d'expérience chez Kant est essentiellement connaissance. Ainsi, tout ce qui n'est pas connaissance est nécessairement rudimentaire, simple étape sur le chemin de la connaissance ».[412] Le procès de l'expérience — une expérience réduite, selon Whitehead, à la connaissance — est avant tout un « procès de l'entendement » dans lequel le sujet est *cause* de l'objet. L'objet est, en effet, chez Kant, une construction du sujet tout-puissant. Notons donc que c'est au sujet de la causalité que Whitehead convoque Kant. Whitehead reproche à Kant d'être resté humien par son acceptation de l'explication sensualiste du donné formulée par Hume : les conditions *a priori* de l'expérience possible en général sont en même temps les conditions de la possibilité des objets de l'expérience. Whitehead constate que Kant réduit aussi la causalité à une élaboration, c'est-à-dire à une manière de penser et de juger. Pour le maître de Russell, il n'existe aucun donné sensible qui serait d'abord projeté et ensuite élaboré par l'intellect.[413]

La lecture whiteheadienne de Kant retient deux aspects. Premièrement, pour Kant, la perception immédiate ne nous met qu'en face d'un fait particulier. Notre conscience sensible elle-même nous procure, certes un système objectif, mais assimilable à un fouillis des données et de façon de penser ces données. C'est à ce titre que se justifie chez Kant la recherche des principes universels sur lesquels doit porter la connaissance. Ce que Whitehead conteste précisément chez Kant, le taxant de « préjugé naïf du phénomène simple donné ». Deuxièmement, pour Kant, toute connaissance est à base d'intuition, mais elle doit être pensée. Elle dérive dans l'esprit de deux sources fondamentales. D'un côté, la réceptivité des impressions ou des représentations, et de l'autre, la connaissance au moyen des concepts ; l'une est passive et l'autre est créatrice, spontanée. Il y aurait chez Kant, comme le

[411] *Ibid.,* p. 77.
[412] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 263.
[413] « Je me prononce franchement, écrit-il, contre cette doctrine (…) il n'y a rien qui "se produise simplement". C'est sur cette croyance que repose la doctrine dénuée de fondement de la succession pure de temps » (A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 57).

relève J.-F. Bordon, « autant de catégories qu'il y a de fonctions logiques dans le jugement ».[414] En effet, pour le philosophe de Königsberg, « penser, c'est juger ». Pourtant selon Whitehead, la connaissance ne se réduit ni à des intuitions ni à des représentations.

On sait par ailleurs que Kant assume la cosmologie newtonienne. En est une preuve sa conception de l'espace comme « représentation nécessaire *a priori* » *:* l'espace ne naît pas de l'expérience des rapports des choses extérieures. En tant que représentation, Kant pose l'espace comme fondement qui conditionne l'expérience extérieure et le présuppose de manière qu'on ne peut se représenter l'espace ni même de phénomène sans espace. « L'espace est ainsi, selon l'auteur de la Critique, une nécessité *a priori* qui fonde la certitude apodictique de tous les principes géométriques et la possibilité de leur construction *a priori ».*[415] Si cela n'était pas le cas, l'espace serait puisé dans l'expérience commune. Il aurait alors la contingence de la perception et par conséquent fragiliserait même les premiers principes de la détermination mathématique.

Aux yeux de Whitehead, en héritant de la combinaison Newton-Hume, Kant accepte une « conception stérile », c'est-à-dire « un champ de perception dépourvu de toute donnée concernant sa propre interprétation et un système d'interprétation incapable de justifier la coopération de ses facteurs ».[416] Et pour cause ? Plus loin, il ajoute : « l'interprétation "Hume-Newton" néglige nos modes intuitifs de compréhension ».[417] Tout cela aboutit à une nature autosuffisante conçue comme un complexe de faits dépourvus de signification, en un mot, une « nature morte ». Et en tant que telle, comment peut-elle être porteuse de raison ou de signification ? Dès lors un constat s'impose : « une Nature morte n'aspire à rien. Il est de l'essence de la vie d'exister pour elle-même, comme moisson intrinsèque de valeur ».[418] Quand on réduit l'expérience à la connaissance et le monde lui-même à une production du sujet, on omet une tranche importante de l'expérience. Surtout du fait qu'on assimile l'expérience à la clarté.

En somme, c'est le statut du donné dans l'acte d'expérience qu'il convient de revisiter. Il semble que chez Kant, au moins tel que Whitehead analyse les choses, il y ait bien un rapport causal, mais celui-ci n'est pas premier dans l'ordre de procession. Il est indirect. Le rapport entre « la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts » devrait donner effectivement lieu à un rapport symbolique, le symbolisme kantien[419]. Dans la première source, en elle-même partielle, l'objet est donné ; dans la seconde, autant partielle que la première, il est pensé. Et si la connaissance est une fusion synthétique des données et des façons de les penser, Whitehead se demande donc : comment

---

[414] J.-F. BORDON, *Perception et expérience,* dans *Signata. Annales des sémiotiques/Annals of Semiotics* 1(2010) *: Cartographie de la sémantique actuelle,* p. 278.
[415] KANT, *Critique de la raison pure,* 1787, *Esthétique transcendantale*, Première section, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1997, p. 56.
[416] A.N. WHITEHEAD, *FR.,* p. 182.
[417] *Ibid.,* p. 183.
[418] *Ibid.,* p. 182.
[419] Cf. M. — M. VITRE, *Une herméneutique du symbole*, dans *Nouvelle revue théologique* 111 (1989), p. 481-499.

une cosmologie — celle de Newton dont Kant hérite — qui ne fait place à aucune relation interne peut-elle réellement aboutir à la création du monde, surtout quand c'est la raison qui impose du dehors un lien entre des éléments ne partageant pas la même nature ? Quel lien est-il possible de constituer entre deux facteurs essentiellement hétérogènes ? De la sorte, faute d'une co-naturalité avérée, un tel symbolisme ne peut être que le propre des organismes supérieurs. Raison pour laquelle la philosophie de l'organisme, avec la conception globalisante de l'expérience qui la caractérise, optera pour le chemin inverse du procès de l'entendement. En lieu et place d'une subjectivité constituant le monde extérieur, comme point de départ de toute expérience, à l'aide des fragments gardant les marques d'une brisure irrémédiable, Whitehead ira de l'objectivité, expression du continuum spatio-temporel dans sa fonction de nexus causale, vers la subjectivité. C'est donc l'immédiateté de présentation qui vient reconfigurer le donné complexe mis en place par la causalité efficiente.[420] Il faut donc repenser l'expérience en considérant le caractère primitif de la causalité efficiente.

3.3. Caractère primitif de la causalité

Whitehead soutient que la vie tient d'une inféodation dans le milieu physique. Une manière de dire que tout être vivant mène sa vie en interaction avec son milieu. Elle ne peut se comprendre en dehors de cette interaction. S'adapter est au fond, pour Whitehead, une réaction (décision) en même temps constitutive de la subjectivité à une causalité de type efficient dans la mesure où tout moment immédiat se conforme au milieu approprié qui constitue son passé immédiat. L'attention n'est pas à porter sur le rapport entre le passé d'hier et d'aujourd'hui. On dira qu'à chaque pas, le passé nous poursuit comme notre propre silhouette. On ne peut s'en détacher chaque fois qu'une lumière tranchant sur un fond d'ombre nous touche en filigrane.[421] Aussi paradoxale que cela apparaisse, Whitehead prétend que la conformité du présent au passé immédiat est plus manifeste chez les organismes inférieurs. Dans son essai intitulé *Fonction de la raison (FR),* Whitehead illustre son propos avec des exemples des comportements des êtres animés et inanimés. Par phototropisme, une fleur se dirige vers le soleil avec plus d'évidence que les humains. Une pierre s'adapte spontanément aux conditions que lui dicte le milieu extérieur autant qu'une fleur. Un chien anticipe en conformant son futur immédiat avec son activité présente quasiment avec autant de véhémence qu'un homme. Le chien ne se comporte pas comme si le présent n'avait aucun rapport avec le futur immédiat.[422]

Whitehead est convaincu que la perception ne se réduit ni tout simplement à la pure réception des *sensa,* ni que les *data* seraient, comme l'admet la théorie sensualiste, « les schèmes *[patterns]* des

[420]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 288.
[421]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 59 : « C'est le rapport du présent immédiat au passé immédiat qu'il faut considérer et c'est là que l'on trouve la conformité manifeste du fait inséré dans l'action présente au fait antécédent approprié ».
[422]*Ibid.,* p. 58.

sensa fournis par les organes des sens »[423]. Bien au contraire, il est de l'essence de l'expérience d'avoir un attachement pour une altérité qui la transcende. C'est donc dans le mécanisme de cet attachement qu'il convient de situer le nerf de la perception. La perception sensible reste une conception incomplète tant qu'elle ne réalise pas qu'elle est en dépendance à l'égard des fonctionnements corporels, plus exactement d'une perception non consciente.

De plus, il y a toujours à la base, le présupposé fondamental de l'unité du corps et de l'esprit. Tant qu'il n'y a pas de défaillance corporelle, comme une maladie qui altère les fonctions corporelles, tout va de soi. Une fonction vient-elle à défaillir, alors on réalise que même les prouesses visuelles ne sont pas épargnées. Il faut bien constater que le lien avec les *sensa* n'est pas automatique : « j'insiste sur le fait que la satisfaction que nous procure la santé, bonne ou mauvaise, est une sensation positive qui n'est qu'accidentellement associée à de *sensa* particuliers ».[424]

Ce qui est fondamental dans l'expérience humaine, c'est le sentiment de notre dépendance à l'instant immédiatement passé. Whitehead l'appelle sentiment de la dérivation ou sensation de la provenance. C'est grâce à cette perception non sensible que nous ne doutons pas un instant que nous sommes une unité faite de corps et d'esprit. Quant à la conscience, elle n'apparaît dans ce processus que fort tardivement comme un accent mis sur certains éléments sélectionnés de l'expérience. C'est pourquoi, au lieu de réduire la perception à une réceptivité passive, Whitehead pense que la perception humaine est l'acte de la conscience saisissant certains objets sur lesquels l'accent est mis alors qu'on en exclut d'autres. Disons plus précisément : «la perception est la conscience analysée sous le rapport des objets sur lesquels on a choisi de mettre l'accent »[425] Car, en fait, dans cette sélection, la conscience joue le rôle d'un « acmé de l'accentuation (*emphasis) ».*[426] En d'autres termes, il convient de rappeler que pour Whitehead, « la conscience présuppose l'expérience », et non l'inverse. Selon le *panexpérientialisme,* toute entité actuelle, du fait qu'il participe à l'avance créatrice est capable d'expérience. Whitehead préconise cette solution pour dépasser les difficultés de la théorie du *mind-body,* surtout dans son incapacité à expliquer comment une substance étendue peut être influencée par la substance pensée. La nouvelle forme de causalité interne whiteheadienne demeurerait insuffisante, si elle n'admettait pas une forme de perception basique pas nécessairement douée de conscience. Comme relevé ci-dessus, celle-ci est probablement à l'œuvre chez la plante, plus sûrement chez les oiseaux et les autres animaux. En l'occurrence, nous la découvrons chez les oiseaux dans la réaction de fuite face à l'agresseur potentiel qui se rapproche de lui pendant qu'il est en train de picoter. Cette réaction relève bien d'une décision, bien qu'inconsciente. Selon Th.E. Hosinski commentant la perception inconsciente chez Whitehead, à ce niveau de « physical purposes » et des

[423]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 293.
[424]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 212.
[425] A. N. WHITEHEAD, *AI,* p. 236.
[426] *Ibid.*

« inconscious purposes », les décisions sont effectuées sur base de l'évaluation sans une dimension critique. Pendant ses évaluations, l'occasion est attirée par les possibilités représentées par une proposition. Elle peut l'accepter ou la rejeter. Quand elle accepte la proposition, la décision d'actualiser cette proposition limite la vie de l'entité concrescente à cette possibilité. Mais il reste que dans l'inconscience, l'évaluation aussi bien que la prise de décision sont aveugles ; il n'y a pas de prise de distance pour « voir » ce qui est en train de se produire en elle. L'évaluation est la forme subjective des préhensions conceptuelles. Elle intervient à la troisième phase de la concrescence. Elle a lieu à l'occasion des sentirs conformes ou non conformes. Elle constitue en quelque sorte la barrière entre les entités actuelles du monde organique et inorganique. Dans ce sens, pour Whitehead, les plantes, les oiseaux, même les amibes ont des sentirs propositionnels. Sentirs du contraste entre le fait et la possibilité, les sentirs propositionnels sont la condition nécessaire de la conscience, mais ils ne sont pas la condition suffisante. Whitehead soutient même, sur le plan de l'expérience humaine, nous prenons souvent des « décisions inconscientes ». En dessous de nos décisions d'agir gît la poursuite de la valeur. La plupart du temps nous nous engageons dans cette poursuite sans émettre un jugement rationnel. La plupart du temps, notre manière de nous conduire, de mener notre vie est déterminée par des buts, des objectifs et idéaux dont nous aurions tant de peine à mettre sous le contrôle de l'attention et de l'évaluation consciente. Nous reviendrons sur cette idée plus loin en vue d'en tirer les conséquences sur l'agir humain. Pour l'heure, il nous importe de relever que l'évaluation inconsciente ne caractérise pas seulement nos actions les plus routinières, et même aussi les actions altruistes pour la valeur transcendante. L'intentionnalité ainsi affichée ne concerne pas seulement l'attrait pour les choses sensibles comme la nourriture, elle a aussi trait aux choses idéales comme les propositions, les valeurs. [427] On dirait donc dans ce cas que nous sommes le plus souvent victimes de l'attrait émotionnel. La conscience n'apparaît que par intermittence. « On dit que "les hommes sont rationnels". C'est là une erreur flagrante : les hommes ne sont rationnels que par intermittence — ils sont seulement aptes à la rationalité ».[428]

Le fait d'éprouver intensément des données immédiates sensibles inhibe considérablement le sentiment de leur orientation vers le futur. C'est souvent le présent qui occupe le champ de l'expérience. Cela empêche d'expérimenter la causalité efficiente. Rien d'étonnant, car, en d'autres circonstances, les émotions fortes comme la surprise, la tristesse ou la peur ont le pouvoir d'inhiber l'appréhension des données sensibles. En effet, dans ce cas précis, elles dépendent de la conformité sentie de façon plus intense entre le passé immédiat et le présent ou entre le présent et le futur. Whitehead énumère trois cas où se reconnaît le rôle de la causalité efficiente : un flash brusque dans l'obscurité qui fait cligner les yeux, un vague bourdonnement d'insectes dans le bois et de vagues

[427]Th.E. HOSINSKI, *o.c.,* p. 101, 104, 109; D.R. GRIFFIN, *Whitehead Radically Different…,* p. 67.
[428]WHITEHEAD, *PR,* p. 155.

présences dans l'obscurité qui suscitent un sentiment de peur. Cette causalité, qui s'abat tout à coup sur nous, est puissante, mais entachée de flou, elle ne nous fait rien percevoir du tout tant qu'il n'y a pas de référence symbolique.

4. Référence symbolique

En récusant la philosophie critique au nom de son penchant subjectiviste et de sa caractérisation partielle de l'expérience, et bien que cette critique soit par certains côtés discutables, Whitehead identifie trois modalités qui fournissent les constituants de chaque moment concret de notre expérience. Les deux premières modalités (« l'immédiateté de présentation » et « la causalité efficiente »), caractérisant l'expérience « en marée basse » se rapportent à la perception. La troisième est celle de l'analyse conceptuelle. Les deux premières, chacune indépendamment de l'autre, sont dites « pures » (sans mélange) parce qu'elles sont exemptes de référence symbolique. En fait, elles ne se donnent presque jamais l'une sans l'autre. Il y a référence symbolique quand ces deux modalités, la causalité efficiente et l'immédiateté dans l'ordre de la présentation fusionnent à travers un processus synthétique pour constituer la perception du monde actuel. C'est cette expérience en marée basse qui, une fois soumise à l'analyse conceptuelle, aboutit à la reconnaissance consciente, l'expérience « en marée haute ». L'activité conceptuelle « rehausse » donc la majeure partie de nos perceptions. C'est ainsi que pour Whitehead, la perception consciente est la forme la plus primitive de jugement conscient.[429] Puisque l'hypothèse de base de la théorie de la perception whiteheadienne ici préconisée fait valoir que toute « perception réussie » est une activité synthétique, nous ne ferons pas cas dans ce chapitre de l'analyse conceptuelle, de la pensée ou de la conscience.

Whitehead expose l'activité symbolique liée à la perception dans deux écrits : *Le symbolisme* ayant fait l'objet d'une conférence prononcée à l'université de Virginie en 1927 et *PR* (1929) où il consacre le chapitre VIII de la deuxième partie au « rapport symbolique ». La raison de cette reprise semble être donnée dans la préface de *PR,* idée, du reste, déjà présente en 1924 dans la préface de la seconde édition de *PNK,* à savoir celle d'une étude métaphysique plus complète qui embrasse les problèmes d'espace-temps, à l'épistémologie et à la causalité. Effectivement quand on compare les deux écrits portant sur la place du symbolisme dans la perception, *PR* approfondit l'étude. Le lien avec la géométrie y est évident, mais on perd en clarté. Cette approche historique des textes sera sans intérêt si nous ne nous focalisons pas notre attention sur la place de ce qui « lie dans un rapport, comme éléments de notre milieu environnant, les diverses réalités découvertes respectivement par les deux modes de perception », c'est-à-dire ce qui, dans le rapport symbolique, illustre la relation entre

[429] *Ibid.*, p. 273.

les deux modalités relevées ci-dessus. Ou, pour revenir à l'actualité, on peut se demander : comment la perception traduit-elle la solidarité des choses actuelles ? En effet, si la « dépendance dans l'indépendance » est, comme le précise Whitehead lui-même, constitutive de la contemporanéité, comment pouvons-nous rattacher les présentations qualitatives à leurs propriétés intrinsèques ? Vus sous l'angle de la perception sensible (immédiateté de présentation), nos sens sont muets. Comment participent-ils réellement à constituer la perception du monde dans lequel nous vivons ?

Précisément la réponse à cette question est la conséquence de l'affirmation de la primitivité de la causalité efficiente et inversement, de la reconnaissance du fait que la conscience est la dépendance des sentirs physiques et qu'elle est un sentir de la négation. Il ne suffit pas de dire que la causalité efficiente est primitive, encore faut-il justifier comment elle se rattache incontestablement au schème morphologique constitué par les organismes complexes du monde contemporain. Alors que selon le principe sensationniste, les données sensorielles suffisent à nous offrir la compréhension du monde, pour Whitehead, ces données ne sont ni la seule source d'information ni ne disent comment ces informations doivent être analysées. L'aspect qualitatif des données est indissociable de la manière dont le monde est objectivement pour nous. La proposition est, selon Halewood, la manière dont le monde s'expose et s'exprime.[430] Disons d'abord que pour Whitehead la manière dont les deux modalités de la perception se rattachent, l'une à l'autre, est analogue au passage de la causalité à la finalité. Ce passage a dans la perception humaine le caractère du processus symbolique. Ainsi pour Whitehead,

> « l'esprit humain s'exerce par symboles lorsqu'il fait jaillir de certains constituants de son expérience d'autres constituants, à savoir des états de conscience, des croyances, des émotions, des valeurs utilitaires. Les premiers sont les "symboles", les seconds représentent leur "signification". Nous appellerons "référence symbolique" est le processus organique allant du symbole à sa signification ».[431]

Whitehead ne se contente pas d'interpréter le lien de la causalité efficiente à l'immédiateté de présentation sur le modèle de la relation entre un symbole et sa signification, mais il va plus loin : la perception sous le mode mixte du rapport symbolique devient « le meilleur exemple des principes qui régissent tout symbolisme »[432]

À travers le symbolisme de la perception, c'est le caractère symbolique causal de l'autocréation qui se déploie, avec cette différence que l'efficience causale donnée par le symbole ne garde pas les mêmes potentialités émotives. Elle fait au contraire appel à chaque étape à des puissances supplémentaires émanant des convergences des signifiants concrets et singuliers. Autant le lien entre

---

[430]HALEWOOD, *A. N. Whitehead, Information et théorie sociale,* dans *Théorie, Culture & société* 22 (6), p. 79.
[431] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 29. « L'interconnexion est une "référence symbolique" : l'interprétation de formes efficaces primitives de la sensation par les données sensorielles vives et distinctes produites par notre expérience » (E. LASZLO, *o.c.,* p. 56).
[432]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 300.

un symbole et sa signification n'est pas prédéterminé, autant le processus de perception sous le mode synthétique est une « spontanéité productrice » : la créativité *adapte* « la communauté de nature » entre les deux modalités de la perception en tissant un lien qui associe dépendance causale et liberté immédiate. Ce lien n'est ni factice ni naturellement prédéterminé. Il est aléatoire, sans être arbitraire. « Le symbole, écrit F. de Saussure, a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire ; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié ».[433] La communauté de nature en constitue un « fondement commun », c'est-à-dire la base sur laquelle sont saisis des éléments de l'expérience communs aux deux modes purs. Mais il faut le préciser, cette base légitime le processus organique même par lequel la mise-ensemble fonctionnelle a lieu. Chacune des modalités « objective » les choses actuelles.

Cependant, « cet élément commun ne nécessite pas, précise Whitehead, une référence symbolique pour soi-même, pas plus qu'il ne tranche le point de savoir ce qui sera symbole ou signification, et qu'il ne garantit pas la référence symbolique en la mettant à l'abri de l'erreur ou des risques que court le sujet qui perçoit ».[434] Ainsi Whitehead croit justifier une vision du monde dominée par l'activité fonctionnelle. Ce faisant, sur base des éléments de structure commune et grâce à la circonstance produite par la spontanéité de la phase primaire, le processus symbolique fond les deux modalités par son activité synthétique sur les fondements communs que sont les lieux présentés et les données sensibles.

4.1. Lieu présenté

En parlant de « lieu présenté », Whitehead met en lumière le rôle du corps dans la perception, c'est-à-dire le corps dans son double rôle de lieu pour l'activité efficiente causale et de la présentation immédiate. Whitehead préfère parler globalement du corps au lieu d'un organe de sens précis comme l'œil, la peau ou l'oreille parce qu'il suppose acquise la continuité entre les sens du corps et ainsi que leur convertibilité. Précisons également que pour Whitehead chacun des deux modes purs de la perception affecte le corps de manière spécifique et alternative, eu égard à ses caractéristiques. De façon générale, quand l'un est flou, l'autre est clair. C'est la raison pour laquelle on a tendance à les dissocier dans la perception. Nous voyons naturellement « avec les yeux », nous entendons « avec les oreilles », etc. La clarté de la perception sensible (immédiateté de présentation) nous donne sans conteste le corps, par ses organes de sens, comme le milieu de l'activité de la perception. Selon la

[433]F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale,* Paris, Payot, 1974. Voir aussi R. ALLEAU, *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1977, p. 46. Chez L. LEVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles,* Paris, Félix Alcan, 1938, p. 258, la relation symbolique agit par identification : une opération d'abstraction d'une qualité de l'être. Le symbole est, selon les cas, simple étiquette ou participation ontologique.
[434]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 29.

relationalité des sensibles, l'immédiateté de présentation met en valeur les relations géométriques des corps physiques dans le monde. C'est le schème de l'interconnexion extensive mise en jeu par la potentialité réelle. De son côté, le mode perceptif de la causalité efficiente ne participe que de manière indirecte à la localisation. Sous l'angle des relations géométriques, il est entaché de flou parce que les événements contemporains sont indépendants ; ils ne participent pas directement au passé déterminant de l'occasion percevante.

Ainsi quand on fixe l'attention sur les régions principales du lieu présenté, on met en avant-plan l'immédiateté de présentation. La causalité passe en arrière-plan. Inversement, quand on veut mettre en lumière l'influence causale sur le lieu présenté, c'est dans la perspective de la causalité qu'il faut voir les choses. Nous sommes, dans ce cas, embarqués dans une chaîne vectorielle allant du passé au futur ; l'immédiateté de présentation n'est plus qu'alors une « épaisseur temporelle "spatialisée" en tant que présent spécieux du sujet percevant ». On dira même que c'est un instant sans réelle épaisseur temporelle, parce que coupé du flux, figeant le « corps animal du sujet percevant » dans la perspective de l'étendue.

Pourtant en dépit des divergences liées aux deux modes purs de perception, le lieu présenté demeure le fondement commun du rapport symbolique dès lors qu'il est saisi, quoiqu'avec une différence d'intensité due à la différence de perspective, par les deux modes. Alors les régions du corps ainsi que les relations géométriques fines sont « directement et distinctement » cernées dans l'immédiateté de présentation, mais « indistinctement et indirectement » dans la causalité efficiente. Notons par ailleurs que pour Whitehead, le milieu ou le lieu présenté ne se limite pas à la surface du corps. Il distingue le milieu proche (le corps animal du percevant) et du milieu lointain, c'est-à-dire l'ensemble du monde. À ce sujet, il convient également de souligner que pour Whitehead, il n'y a pas de cloison étanche entre les deux milieux. Le corps animal est en prolongement avec le milieu physique au point qu'aux yeux de Whitehead, il n'est pas d'emblée facile de dire où finit le corps et où commence le milieu environnant. En d'autres termes, le monde actuel extérieur à l'expérience elle-même inclut la vie corporelle de l'expérimentant. Nous sommes dans le monde et le monde s'introduit en nous ; entre les deux, intervient la transmutation, étape décisive de fusion des sentirs.

Il y a quand même intérêt à relever une difficulté que soulève à ce niveau ce type de contact direct avec le monde, malgré tout assez spécial. Au fond, Whitehead semble dire qu'en dépit du fait que le corps est partie intégrante du milieu, nous n'avons pas de contact avec le monde contemporain. E. Laszlo précise dans le même ordre d'idée que lorsque nous percevons suivant le mode d'efficacité causale, l'acte de percevoir *avec* le corps est une imputation. Étant rattachés à l'expérience, les organes récepteurs sont dans le passé.

« C'est un passé presque immédiat, mais, insiste-t-il, néanmoins ce n'est pas le présent. La "main du passé établi" qui dirige le devenir du présent comprend les organes sensoriels du corps (…)

Nous percevons suivant le monde d'efficacité causale en sentant grâce à nos organes sensoriels, et par là même en ressentant la perception du milieu de cet organe ».[435]

Whitehead rejette la conception spectacle de la perception sensible. Cependant nous percevons le monde via ses entités actuelles (passées à l'immortalité objective) externes immédiatement écoulées. Tant qu'une entité n'est pas parvenue à la satisfaction, elle ne peut être objet pour un sujet avenir. Les composants contemporains ne sont jamais objectivés dans le sujet préhendant. Le transfert de sentirs n'implique pas représentation, mais tout simplement une présence. Ainsi selon Johnson, cette pensée infléchit vers une épistémologie impliquant un « acte de foi ». Le problème est du décalage (« time-lag ") apparaît à l'instar la perception d'une étoile déjà éteinte.[436] On a affaire à un réseau de relations causales (le continuum extensif) auxquelles manque un lien (les données sensorielles ou objets éternels).

Whitehead reste donc fidèle à l'option naturaliste de sa doctrine préhensive de la perception prônant la primitivité de l'efficience causale et, par le fait même, de l'activité du pôle physique. Mais dans le cas de la perception humaine, l'indistinction de la causalité efficiente n'est plus totale. À cause de l'émergence des sentirs intellectuels (4e phase de la concrescence), l'évaluation conceptuelle entre le fait et la possibilité cède la place à un jugement qui tranche. C'est pourquoi dans les perceptions corporelles, la causalité efficiente acquiert une telle clarté et une distinction, sans doute moindre que celle de l'autre mode, mais suffisante pour identifier les mêmes régions du corps que l'immédiateté de présentation définit le mieux, que c'est relativement au corps que le rapport symbolique réussit le plus. Nous voyons « avec les yeux » parce qu'un lieu commun a été le tremplin du passage du symbole à sa signification. Ainsi dans le cas de la vision, « l'évident rapport de l'effort oculaire et de la vue vient de la perception, sous l'autre mode (la causalité efficiente), de l'œil et de son efficience visuelle. Ce rapport s'établit par l'identité des deux régions, celle de l'effort oculaire, celle de l'efficience visuelle ».[437] En plus, par la théorie de la référence symbolique, Whitehead parvient à résoudre et à dépasser les limites de la théorie de la cogrédience, c'est-à-dire la théorie perspectiviste de la perception. C'est une fois de plus, Laszlo qui a eu le mérite de le relever.

« Ainsi les éléments du rapport extensif en vertu duquel les organes corporels sont stimulés, deviennent des objets d'expérience. À partir de l'objet "œil pris comme élément de la vision" nous obtenons "l'objet externe vu par l'œil". En fait, il existe une façon d'interpréter l'expérience, par laquelle le composant "œil pris comme élément de la vision" est laissé de côté et où seul l'objet externe est considéré. Mais une analyse complète de l'expérience implique à la fois l'œil comme étant efficace pour l'image et l'image elle-même ».[438]

---

[435]E. LASZLO, *La métaphysique de Whitehead : Recherches sur les Prolongements Anthropologiques,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 39.
[436]A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality,* New York, Dover Publications, Inc., 1962, p. 81 - 82.
[437]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 285.
[438]E. LASZLO, *o. c.,* p. 55.

Par ailleurs, si le lieu présenté se comprend comme relation positive de toutes les occasions de cette communauté des occasions qui participent à une commune immédiateté, c'est au fond parce que tout au long de leurs trajets historiques, à différents stades du procès de la perception directe et de synthèse, des objets éternels font leur ingression en transformant la potentialité pure en potentialité réelle. La perception humaine, telle que Whitehead l'analyse, va du donné physique progressivement complexe des *sensa*, mis en place par la causalité efficiente, amplifiée à travers l'excroissance de l'immédiateté de présentation.

4.2. Données sensibles

Le second fondement met en valeur les sensibles (les *sensa)* sur lesquels se fonde la théorie de la perception sensible. La question qui se pose est la suivante : comment interviennent-ils dans les deux modalités de manière à fournir un fondement commun ? Pour Whitehead, c'est quand les deux modalités expriment le même donné, mais saisis à des degrés différents. Pour être de deux modes, Whitehead leur reconnaît un caractère émotionnel. Les *sensa* sont des objets éternels de catégorie inférieure intervenant dans chaque entité actuelle, ils sont sans profondeur et de faible ampleur émotionnelle. Ils révèlent au moins l'atomisation du continuum et rendent effective la durée en son processus d'unisson de devenir. En cela, les *sensa* en tant qu'objets éternels sont fondamentalement relationnels.[439]

[439]La relationalité des objets éternels est un aspect qui marque un tournant dans la pensée de Whitehead. En effet, chaque objet éternel existe nécessairement en référence aux autres. Cependant, selon A.H. Johnson, cette nécessité ne regarderait pas l'actualité. En effet, pour lui, dire que la relation entre objets éternels est interne, cela veut dire qu'elle leur est constitutive, c'est-à-dire que chaque objet éternel est engagé dans ce qu'il désigne comme « un système général complexe de relation mutuelle » (*general systematic complex of mutual relatedness) SMW [230-231]*. Cette essence relationnelle est la potentialité pure pour la relation. Quant à leur relation à l'actualité, elle est, dans ce sens externe, non point qu'elle est factice, ni non plus que les objets éternels sont isolés des entités actuelles, mais précisément parce qu'un tel objet éternel n'est pas nécessairement relié à telle entité actuelle ; il est « indéterminé face à une particulière ingression ». Par exemple, l'objet éternel « rougeur » n'est pas nécessairement impliqué dans une chaise particulière. En tant que potentiel à la relation, il peut bien se rapporter à une voiture, à une robe ou à un fruit mûr. Et c'est à ce point précis que selon William E. Hocking l'introduction de la notion de Dieu est devenue une nécessité : « 'I shoud never have included it, if it had not been strictly required for descriptive completeness » (HOCKING, *Whitehead as I know Him,* in G. L. KLINE (ed.), *Alfred Whitehead : Essays on His Philosophy,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice – Hall, 1963, p. 7 – 17 (p. 16) ; R.M. EDWARDS, *Whitehead's Theist Metaphysics and Axiology,* dans *Process Studies* 45.1 (2016), p. 5 – 32 [p. 16 : « In *Process and Reality,* Whitehead's ''ontological principe'' requires God ''for reasons of highest absoluteness (*PR* 19, 24) »]. Il s'agissait *grosso modo* de rendre compte de la source réelle de la potentialité générale de l'univers et comment les potentialités pertinentes deviennent convenables pour la préhension et la décision. Whitehead semble répondre, comme le souligne A.H. Johnson, que c'est à cause de leur présence dans la nature primordiale de Dieu que les objets éternels ont un lieu dans l'actualité et cela justifie la continuelle tendance vers la réalisation dans les entités actuelles. Aussi l'essence de l'objet éternel est-elle « une patience pour la relation à l'actualité ». Les objets éternels dont il s'agit, dans le cas des *sensa,* ce sont les objets éternels déjà réalisés, sauf pour le cas des préhensions physiques hybrides. Johnson relève un passage de *PR* [295 ; 350] qui a été souvent mal interprété : « 'A 'relation' between occasions is an eternal objet illustrated in the complex of mutual prehensions by virtue of wich those accasions constitue a nexus ». Il impute la faute de cette mésinterprétation à Whitehead lui-même pour n'avoir pas clairement distingué « '(a) eternel objects as potential for realization and (b) eternal objects as realized, or exemplified, or illustrated, in the experience of some actual entity » [A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality,* New York, Dovers Publications, Inc., 1962, p. 20, 31].

La transmission d'héritage de *sensa* d'une occasion à la suivante emprunte deux trajets historiques du milieu sous son aspect physique, d'une part, et sous son aspect physiologique ou interne d'autre part. Nous voyons une pierre « par les yeux » parce qu'il y a, d'une part, un influx qui sillonne des yeux au cerveau, transmettant la sensation de l'effort de l'œil sous forme de succession d'héritage à l'immédiateté de présentation ; d'autre part, la pierre a aussi son histoire d'objet persistant interagissant avec le corps. Il s'agit donc, dans le cas des sensa, des « sensations visuelles fournies par la région efficiente de l'œil et de la région de la pierre perçue sous le mode de l'immédiateté de présentation, dans l'éclairage des mêmes *sensa* visuelles ».[440] C'est ainsi que la durée présentée permet d'inclure les sensations de l'effort de l'œil dans les relations géométriques du milieu. L'immédiateté de présentation sauve les *sensa* de la phase réactionnelle en les amenant à la clarté au stade de supplémentation. Illustrons ce propos, au sujet de la perception visuelle, par ce qu'en dit Whitehead lui-même afin de mettre davantage en exergue l'enchevêtrement de ces deux modalités directes de la perception sur le même donné :

« dans ce qui est donné visuellement au sujet percevant, on trouve d'abord ces éléments de sensations géométriques au monde extérieur du passé révolu : on découvre ensuite dans ce donné les relations géométriques générales qui accomplissent ce schème potentiel en monde contemporain et en futur. La phase réactionnelle intègre ce donné comme matériau d'une unité subjective de sentir ; le stade de supplémentation intensifie la prégnance des sensations de couleur, et complète les relations géométriques du passé en prélevant une région contemporaine de la pierre pour être le représentant contemporain des trajets efficients. Il en résulte alors, dans le mode de l'immédiateté de présentation, la perception de la région symbolisée par le sensible nommé "gris" ».[441]

Quand nous disons voir une pierre, il y a donc une interprétation à partir de ce qui se donne le plus clairement et qui est perçu avec certitude, à savoir la région grise du lieu présenté : la « *pierre* est une interprétation de *l'image de la pierre.* Nous disons également :

« "Nous voyons des yeux *l'image de la pierre".* C'est là une interprétation qui provient de l'intégration complexe de 1) la causalité efficiente de l'œil antécédent dans la vision ; 2) l'immédiateté de présentation de la pierre en image ; 3) l'immédiateté de présentation de l'effort oculaire ».[442]

Les qualités comme les couleurs, les sons, les saveurs, bref les sensations mettent en relation le sujet qui perçoit et les choses perçues. Or, aussi bien le sujet qui perçoit que les objets perçus appartiennent tous, au milieu « affecté » par la causalité et participant au même continuum des relations spatiales. Il s'ensuit donc que les sensations interviennent à titre d'objets éternels identiques faisant leur ingression dans les deux modalités, lesquels se déclinent comme efficacité causale de la région de l'œil, sensations visuelles et effort oculaire. Les rapports spatiaux sont des relations spécifiques qui apparaissent par la mise en perspectives des données sensibles ; et celles-ci sont, en

[440] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 286.
[441] *Ibid.,* p. 287.
[442] *Ibid.,* p. 289.

fait, la manière dont les choses contemporaines sont perçues en tant que faisant partie de notre expérience, c'est-à-dire en tant qu'objets. Et les objets ainsi introduits comprennent les divers organes de notre corps. C'est ainsi que les données sensibles sont les sensations de notre corps, le corps en tant que faisant partie du milieu contemporain. Les sensations sont donc le symbole dont les choses contemporaines sont la signification. La perception est un processus d'interprétation autorisant le passage du symbole à sa signification. C'est ce « moment de décalage » qui explique le moment de rapport symbolique, et par suite, la cause des erreurs. Dans son essai sur le symbolisme, Whitehead précise même que le symbolisme « joue un rôle de premier plan dans la manière dont les organismes supérieurs accomplissent leur destin » ; « (i) l est inhérent à la contexture profonde de la vie humaine destin de l'homme ».[443]

Conclusion

Le but de ce chapitre était de montrer comment la relation comme expression de la solidarité des éléments du monde intervient dans la perception à titre de rapport symbolique. À travers une machine très lourde, et toujours pas claire, Whitehead parvient, non sans peine à rendre compte de la dépendance de sa théorie de la perception de sa cosmologie du procès et de la relation. Il semble que la théorie whiteheadienne de la perception soit l'une des conséquences de la généralisation de l'expérience : le procès de solidarité de l'univers, en tant que représentation abstraite de l'ensemble du processus organique régnant au sein du cosmos, bascule de la causalité efficiente à la causalité finale. De même, la perception humaine, comme expérience obéit à l'activité fonctionnelle. Elle passe du sentiment de dérivation à l'immédiateté de présentation. Il y a un fond obscur d'où les *sensa* tirent leur origine que nous amenons à la clarté en interprétant. De la sorte, dans la perception humaine, nous procédons par sélection en excluant une bonne part de l'expérience primaire. C'est cette interprétation en fonction des éléments sur lesquels on choisit de fixer l'attention que Whitehead désigne par mode synthétique de la référence symbolique. Parce qu'au fond, il y a là un passage du symbole à sa signification. L'élément primaire, le mode pur de la causalité efficiente, est le symbole dont l'immédiateté de présentation est la signification. Sous le mode pur de la causalité efficiente, Whitehead définit une expérience vague et complexe, essentiellement « une mise en relation » entre l'influence du milieu et l'activité subjective, la conformité au passé et la tension vers l'avenir (anticipation), l'espace et le temps, la permanence et le passage, bref le sentiment de totalité obsédante et diffuse.

[443]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 72, 75.

La théorie de la référence symbolique reproche à la théorie de la perception sensible de n'avoir pas suffisamment mis en valeur le rôle du corps dans son efficience causale et de l'émotivité dans l'acte de perception. Contre Kant et Hume, Whitehead fait valoir que non seulement nous avons de la causalité efficiente une perception directe, mais également la primitivité de son caractère et de son rôle dans le mécanisme de conformation du sentir. Même si la théorie de la référence symbolique en appelle à l'expérience commune, voire à l'expérience subjective familière pour procurer une évidence empirique, Whitehead ne confond pas tout simplement connaissance et foi. La primitivité de la causalité est une hypothèse sérieuse qui est corroborée par un vaste champ des recherches psychologiques.[444] Ce mode lie le sujet percevant directement avec son milieu. Ainsi est évité le danger épistémologique du scepticisme et du solipsisme : il *naturalise* complètement l'homme.[445] Cependant par moments l'insistance sur l'influence du milieu éclipse l'activité subjective.

Tout en louant l'ingéniosité et l'originalité de sa démarche, il convient de reconnaître qu'il y a de nombreuses difficultés que cette théorie ne résout pas. Il manque une théorie explicite reliant les phases de la concrescence à sa théorie de la perception. Le principe du symbolisme tel que Whitehead l'énonce va de l'élément primitif au constituant superficiel. Il semble bien qu'il ne tienne pas longtemps cette position. Au fil du développement de sa théorie, il reconnaît que dans le rapport symbolique qui s'établit dans la perception, on ne peut savoir d'avance laquelle, entre efficacité causale et immédiateté de présentation, sera symbole ou signification. Si la détermination est pragmatique, alors le symbole whiteheadien est réduit à n'être plus qu'un signe conventionnel (signe saussurien) caractérisé par l'arbitraire. On a de la peine à admettre, comme il ressort de la conception whiteheadienne de la perception, qu'un sens puisse exister sans fonction sémiotique (sa signification) ni que les objets puissent être le fait d'une seule constitution subjective, fût-elle transcendantale. Le symbole ne s'applique pas seulement à une convention qui permet d'identifier un lien mutuel (aspect synthématique) ; l'aspect proprement symbolique est bien plus qu'un bâton partagé, mais ce qui permet à des sujets de se rassembler autour d'un signe, d'une croyance ou d'une valeur. Il est vrai que la relation entre un signifiant et un signifié dépend du désir de communication des parties entre elles. Pourtant on ne peut réduire le symbole à sa fonction synthématique.[446] Dans un article intitulé *Le symbolisme dans la langue,* Georges Dumas donne une caractérisation du symbolisme qui la distingue du substitut, du signe, de l'image, de l'idée et même de l'allégorie. Aussi, « pour qu'il y ait

---

[444]Cf. F.G. RIFFERT, *On Scientific Confirmation of Causal Efficacy,* in F.G. RIFFERT et M. WEBER (eds.), *Searching for New Contrasts. Whiteheadian Contributions to Contemporary Challanges in Neurophysiology, Psychology, Psychotherapy and the Philosophy of Mind,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 153 – 180. Riffert choisit trois domaines de recherches empiriques dont les résultats viennent à l'appui de la primitivité de la causalité efficiente, à savoir les cas de la « Physiognomic Perception » (Ulrich Neisser), de la « Subliminal Perception » (H. Werner et A.Marcel) et de la « Infant Perception » (Piaget). Il reconnaît que la théorie whiteheadienne est un « programme de recherche en attente » qui ouvre de larges champs d'investigation.

[445]*Ibid.,* p. 157.

[446]R. ALLEAU, *La science des symboles,* Paris, Payot, 1997, p. 107.

symbolisme, il est indispensable qu'il y ait deux plans et passage du premier au second, le plan de traduction, par analogie ».[447] Cela montre, comme le note J. Borella, que le symbole est un signe mixte en partie naturel en partie institué, qu'il déborde la linguistique. Il fonctionne comme un appareil qui produit du sens, ou, plus exactement, comme « un appareil capable de transformer l'ontologique en sémantique, parce qu'il a d'abord transformé la sémantique en ontologie ».[448] La reconnaissance d'une expressivité fondamentale, d'un référent intelligible, d'un signifiant apte à la signification, peu importe comme on le nomme, est impliquée dans la caractérisation de l'être. Comme on le verra dans la troisième partie, le renouvellement de la subjectivité engagé par Whitehead se focalise finalement dans le processus de traduction analogique du sentir du physique par le mental. La structure sujet/objet reste malgré tout cet archè dont tout part désormais. Cependant en un sens différent parce qu'elle exprime ce qu'il y a de plus fondamental dans la philosophie de l'organisme, à savoir une continuité de sentir entre le *datum* objectif et la forme subjective.

De plus, à bien des égards, la critique que Whitehead adresse à Hume semble fragile. Les deux aspects relevés par Hume, à savoir le rejet de la causalité comme impossible par rapport à l'ordre dans lequel les événements se succèdent dans l'expérience et le constat de la coutume consistant, pour besoin pratique de ramener la diversité à l'ordre, d'établir un lien causal, ne s'opposent qu'à première vue.[449] La causalité est du ressort de la pratique. L'imagination associe des idées qui, en réalité, n'ont rien qui les tient liées.

Il nous importe de constater que l'opposition entre Kant et Whitehead se situe sur le terrain de la refondation. En cela, il n'y a rien d'étonnant dès lors que l'on se réfère à toutes les révisions catégorielles auxquelles Whitehead se livre au début de *PR.* Luca Vanzago n'hésite pas à y voir « le caractère d'un regard fondateur » marquant l'entreprise cosmologique de Whitehead. En effet, selon le même L. Vanzago,

« Whitehead pose donc le problème d'une reconsidération globale du fondement logique (pour Whitehead, remplacer la logique sujet-prédicat par une logique plurirelationniste), gnoséologique (remplacer le sensualisme des données simples déliées et de la séparation entre les universaux et particuliers par les préhensions *relationnantes et intentionnelles*) et ontologique (remplacer les substances séparées par les époques plurielles fondées sur la dialectique Multiples-Un) ».[450]

Dans le même ordre d'idée, on peut reconnaître à Whitehead le mérite de favoriser une largeur de vue sur l'expérience qui peut être fortement réduite quand on ne fixe l'attention que sur la connaissance. L'expérience humaine est une excroissance du pôle mentale, à partir des contrastes génériques entre le donné initial de préhension physique et la détermination selon les objets éternels

---

[447]G. DUMAS, *Le symbolisme dans la langue,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1/2 (Janv.-Fév 1934), p. 30.
[448] J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, p. 261.
[449]S. GOMES, *Whitehead on the Experience of Causality,* in *Process Studies* 44.1 (2015), p. 64.
[450]L. VANZAGO*, Temps et perception,* dans I. STENGERS, (Coord. sc.), *L'effet Whitehead,* Vrin, 1994, p. 88, note 1.

de la préhension conceptuelle. À juste titre, J.-M. Breuvart salue là une révolution copernicienne à la Whitehead : « c'est à un mode de pensée pré-kantien qu'il prétend bien revenir : l'intentionnalité ne va pas du sujet vers les "choses" constituées par lui. Mais elle est déjà présente au niveau des "objets durables" ».[451] Ce faisant, du point de l'esthétique, Whitehead opère deux virages : d'une part, il s'éloigne d'une esthétique assujettie aux formes transcendantales de la connaissance dont découle une anthropologisation négative. Car comme le souligne Nelson Hurtardo dans son article intitulé *Qu'est-ce qu'une esthétique anthropologique ?,* Kant montre « une condition humaine de caractère transcendantal dans laquelle les composantes de toute expérience sont depuis toujours en l'homme […] (ce) qui définit l'homme comme homme, acquiert un caractère théoriquement fonctionnel, c'est-à-dire épuré de toute trace de subjectivité issue de l'expérience ». [452] D'autre part, il s'écarte de l'idée d'une esthétique dont les conditions s'éveillent en face de l'objet artistique. Chez lui, non seulement l'esthétique engage le procès de la réalité et de l'expérience sensible, mais aussi la dynamique de l'existence humaine. L'art n'est pas extérieur à l'existence ; il fait partie de la texture de notre incarnation.

Whitehead fonde donc l'expérience humaine, dans la continuité de l'intentionnalité vectorielle, sur un socle qui échappe à la conscience. L'articulation entre le monde qui se déploie indépendamment de nous, dans son objectivité propre (*closed to mind*) et l'activité du sujet est le sens même de la notion de la causalité efficiente comme fondement de l'expérience nous reliant au monde. C'est une théorie cosmologique qui retravaille les concepts de base de la science (temps, espace, causalité et d'objets physiques) qui acquièrent désormais un autre sens.

Par un autre côté, il semble bien que sa fronde ne puisse ébranler la critique kantienne. On dirait même qu'il est hanté par ce qu'il conteste.[453] Il est vrai que les deux philosophes contestent que la perception sensible puisse fournir la base sur laquelle se fonde notre connaissance (Kant) ou notre expérience (Whitehead). La complémentarité entre les formes d'intuitions et les concepts de l'entendement pour la perception (symbolisme kantien), en réalité, n'est pas niée ; elle est tout simplement renversée. Ainsi au-delà d'une apparente description de l'expérience, encore dépendante du vocabulaire mis en place par la théorie de la connaissance, Whitehead reconfigure les termes de la question. Le corps n'est pas un simple support de la cognition. Il s'agit d'une cognition incarnée parce que Whitehead inscrit la significativité au niveau corporel, une capacité antéprédicative de signifier. Le sens se constitue donc à même la perception. Appliquée à l'expérience du temps, la primitivité de

---

[451]J.-M. BREUVART, *Les directives de symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie d'A.N. Whitehead, o. c.,* p. 340.

[452] N. HURTADO, *Qu'est-ce qu'une esthétique anthropologique,* dans B. CANY et J. POULAIN (Eds.), *Recherches d'esthétique transculturelle,* t. 2 : *Notes d'esthétique anthropologique,* Edition L'Harmattan, p. 10.

[453] Whitehead « a toujours eu un penchant pour Kant » (B. RUSSEL, *Autobiography,* vol.1, London, George Allen & Unwin, 1975, p. 129. Un empirisme rationaliste qui ne s'embarrasse pas d'une méthode philosophique explicitement de caractère analogique (J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de Philosophie,* Vol. 56, 1(Janvier – Mars 1993), p. 8.

la dérivation conduit à une vision contraire au sens commun : ce n'est pas la perception qui arrive dans le temps, mais c'est le temps qui dérive de la perception. C'est l'émotion qui mesure le temps : « le temps nous est connu comme la succession de nos actes d'expérience, et dès lors, de manière dérivée comme la succession des événements objectivement perçus dans ces actes » [454]. De la sorte, notre inscription dans le monde ne se fait pas par le langage, même s'il y a des prédispositions à l'expressivité inscrites dans l'expérience réservée à certaines catégories, mais par la perception. Il y a donc à se demander quel rapport peut bien s'établir entre cette expérience primitive et le langage. Quelle implication a, sur la conception même du langage, l'affirmation d'une structure de signification inscrite en deçà du niveau de la conscience ?

[454] A. N. WHITEHEAD, *Symbolism*, p. 35.

CHAPITRE CINQUIÈME
LA RÉFÉRENCE SYMBOLIQUE DANS LE LANGAGE

Introduction

Pour avoir marqué le schème des catégories de la philosophie occidentale traditionnelle, la structure sujet/prédicat est inextricablement liée au langage. En l'occurrence, le schème catégoriel aristotélicien recourt au langage comme clé de voûte, étant entendu qu'il existe un langage universel implicite à chaque langage positif particulier. Aristote pense le catégoriel dans l'espace de l'*être dit.* De même, Kant utilise le langage et la logique de notre langage comme fil conducteur (*Leitfaden*) de ses catégories. Ce dernier tire la cohérence de ses catégories dans l'espace de la logique conçue comme jugement. Clairement pour eux, cette procédure est la seule voie pour définir l'être ou la réalité parce que c'est seulement par ces catégories qu'une expression intelligible est possible. En d'autres termes, selon cette conception, pour saisir les choses, l'esprit dérive trois types de représentation ou catégories, à savoir : les qualités, les formes des essences et les actes. À ces trois représentations d'une réalité statique correspondent aussi trois catégories des mots : les adjectifs, les substantifs et les verbes, tout aussi privés de mouvement.[455] Il y a tout de même à se demander en quoi les catégories sont encore des « concepts originairement purs de la synthèse (concepts-souches) que l'entendement contient en lui », si elles doivent prendre leur sens et leur forme d'autre chose.[456] Or, c'est justement le primat de la logique que Whitehead conteste quand il admet l'inadéquation du langage, basé sur la logique aristotélicienne, à la réalité du devenir.

C'est à travers l'activité perceptive à la fois charnière et structure significative de base que Whitehead aborde le problème du sens. La perception sous le mode synthétique est le modèle de tout symbolisme. Si l'on en croit des propos qu'il tiendra beaucoup plus tard dans *Modes de pensée,* on

---

[455] W.M. URBAN, *Whitehead's Philosophy of Language,* in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* 2nd edition, New York, 1951, p. 312 – 313.

[456] J. — F. BORDON, *Perception et expérience,* dans *Signata. Annales des sémiotiques/Annals of Semiotics 1(2010) : Cartographie de la sémiotique actuelle,* p. 28 ; BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue,* dans *Problèmes de linguistique générale* I, Paris, Gallimard, 1996, p.66 ; F.A. TRENDELENBURG, *Aristoteles Kategorienlehre,* in *Gechichter der Kategorienlehre.* Zwei Abhandlungen, Berlin, Bethge, 1846 (Olms, 1979), p. 23 ; Voir A. TRENDELENBURG, *Les catégories d'Aristote,* traduction Alain Petit, dans *Les Études philosophiques,* n°126, 3(2018), p. 345 – 262, (p. 354) ; E. MARIANI, *Le fil des catégories : Trendelenburg, Kant et la réception de l'Aristoteles Kategorienlehre,* dans *Les études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 447 – 462). Chez Kant, les « concepts souches » trouvent leur mémoire d'origine dans l'unité synthétique de l'aperception transcendantale. Ce faisant il dissocie la question catégorielle de la question ontologique présente chez Trendelenburg : les catégories sont des conditions transcendantales de la connaissance. Quoi qu'il en soit la recherche des concepts fondamentaux demeure un projet commun à Aristote et Kant (F. JULLIEN, *de l'universel*, p. 232 – 233). Chez Aristote, ces concepts fondamentaux sont les signifiés de « ce qui se dit sans combinaison » et le point de départ de leur dénombrement est l'énoncé complet qu'Aristote décompose (F. ILDEFONSE, *Présentation,* dans *Les Études philosophiques,* n° 126, 3(2018), p. 340). Les catégories plongent leur racine dans la proposition : nous sommes à la genèse entre l'être et la pensée, la genèse matérielle des choses et le discours.

peut dire que le recourt aux symboles, comme en logique, ce n'est pas encore le symbolisme.[457] Quel sens particulier donne-t-il au symbolisme, comme *usage des symboles* s'il faut le distinguer de la compréhension logique ? Si *signifier* est, pour Whitehead, relier, rattacher ce qui se donne le plus immédiatement dans la perception à ce fond causal du stade primaire, comment cela s'applique-t-il au langage ? En d'autres mots, ce qu'il nous faut établir est le rapport entre le langage et la pensée dans la mesure où, comme le relevait en 1925, le psychologue russe Lev S. Vygotski, auteur de *Pensée et langage,* ce rapport constitue le point nodal de toute psychologie de l'homme et implique une révision de la théorie de la conscience.[458]

1. Maniabilité du symbolisme

Selon la pragmatique whiteheadienne, le langage n'a pas, comme relevé ci-dessus, pour première mission de transmettre la pensée. Il n'est pas non plus un mode de connaissance immédiate. C'est une vue qui sonne comme une onde de choc : le langage doit être revu comme un appareil physique préexistant. Pour lui, le langage est une extension de la fonction d'outils (*the tool-making fonction) ;* c'est un instrument fait pour manipuler les choses, mais qui échoue complètement quand il cherche à exprimer la nature des choses. L'intelligence humaine l'a développé pour répondre aux besoins de la vie.[459] Ce faisant, comme l'a relevé G. Dumas, « le rôle du symbolisme dans l'activité mentale est infiniment plus profond et plus riche ».[460] La traductibilité analogique à la base du processus de symbolisation place le symbolisme whiteheadien au service de l'interaction sociale. Moyen d'expression, un symbole, en l'occurrence celui du langage — par exemple, *forêt* — par l'interférence symbolique qu'il favorise, rend accessible à l'intelligence les données obscures de la vie mentale difficile à conceptualiser. Comme tout symbolisme, le langage opère sur le mode du retard ; il suppose un passage ou une médiation. En tant que processus organique allant d'un symbole à sa signification, il se prête à l'usage : « il instaure une communication entre les occasions d'un individu et les occasions suivantes d'un autre individu ». Comme la langue de l'esclave phrygien Ésope, tout dépend de ce qu'on en fait. Et ce que l'on en fait dépend en fait de la manière dont les mots prononcés insèrent dans le trajet historique que le langage aide, à cette circonstance précise, à orienter. D'ailleurs, le bon sens n'interdit-il pas, par exemple, d'évoquer la corde dans la maison d'un pendu ? Ou de vanter les bienfaits des chaussures à proximité d'un amputé ? En effet, c'est l'usage qui détermine ce qui sera symbole dans une circonstance déterminée.

---

[457]A. N. WHITEHEAD, *MP*, p. 82.
[458]L. S. VYGOTSKI, *Pensée et langage.* Traduction française de Françoise Sève, Suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* par Jean Piaget, Paris, La Dispute, 2019, p. 55.
[459] W.M. URBAN, *a. c.,* p. 305: « 'a useful abstract for the purposes of life ». L'incapacité notoire du langage à exprimer la réalité le conduira à n'en retenir qu'une fonction purement pragmatique.
[460]G. DUMAS, *Le symbolisme dans la langue, a. c.,* p. 14.

Par exemple, « (l) e terme “forêt” peut évoquer des souvenirs de forêt, mais également voir une forêt, s’en souvenir peut évoquer le terme “forêt”. Il nous arrive d’être embarrassés parce que l’expérience immédiate ne fait pas surgir le terme désiré. En un tel cas, le mot convenablement corrélé à l’expérience n’a pas réussi à imposer sa prégnance dans la constitution de notre expérience. Mais il nous arrive rarement de penser que les choses symbolisent les mots qui leur sont attachés. Cette difficulté à renverser nos idées procède de l’aspect le plus utile [183] du symbolisme. En règle générale, les symboles sont des éléments plus maniables que les significations ».[461]

La vérité est une adaptation de l’apparence à la réalité. Adaptation parce que la réalité est un sol mouvant ; elle est le fleuve d’Héraclite dans lequel on ne peut guère se baigner deux fois. Entre le fleuve au t1 et le même fleuve au t2, le flux continue son cours. Et d’ailleurs, l’identification de t1 et de t2 n’est qu’une approximation. L’adaptation appelle une sélection : on fixe l’attention sur certains aspects tandis que d’autres gisent dans l’ombre. Quant à la sélection, elle est le fait de l’activité conceptuelle du pôle mental. C’est voir combien, aux yeux de Whitehead, la conscience est une lumière vacillante n’éclairant qu’une zone émergeant de la pénombre. La référence symbolique telle qu’elle s’exerce dans la perception a justement mis en lumière cette adaptation inconsciente de l’immédiateté de présentation à l’influence causale de la dérivation du passé. Mais il nous semble qu’elle ne pouvait justifier le sens inverse d’une référence qui irait de l’immédiateté de présentation vers la causalité efficiente, ou même le cas fort improbable d’une perception qui n’enchaînerait que causalité efficiente sur causalité efficience. En l’occurrence, ce dernier semble plus être du ressort des organismes persistants et animaux inférieurs. On ne voit comment il peut s’appliquer aux humains. L’adaptation de la causalité efficiente à l’immédiateté de présentation n’est nullement immunisée contre le danger d’un recul vers l’indistinction et le flou de la causalité efficiente. Nous pensons que l’interférence symbolique qui a lieu dans le symbolisme du langage vient suppléer à cette difficulté en engageant non pas, en réalité deux références symboliques, mais plusieurs.

En effet, le langage est un instrument de communication au service de l’interaction entre individus doués d’émotions, aspirant à des valeurs dans des circonstances fort diverses. Nous dirions tout simplement des êtres bien vivants au sens où Whitehead définit la vie comme « une moisson intrinsèque de valeurs » ; qui ne peuvent se contenter de demeurer en vie. Une philosophie de la vie aspirant à un vivre bien, à quitter la ronde stupide de répétition de nature à amoindrir l’élan à vivre mieux. Tel est *l’éros* de la vie qui dans son essence ne se dissocie pas de l’aventure. Par exemple, dans le livre qu’il consacre à l’éducation, Whitehead met bien en garde contre une éducation qui se centrerait sur le bourrage des cerveaux d’étudiants avec des « savoirs morts » en négligeant le goût esthétique et l’attention aux savoirs actifs. Le marché du travail ou même la vie elle-même hors des auditoires ne s’accommodent pas nécessairement des situations d’avance fixées dont les études offrent le protocole tout fait qu’il suffirait de mettre en route. Une éducation versée dans l’érudition

[461]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 302.

est pour lui un aspect négatif qu'une éducation au service de la vie devrait éviter. En revanche, le processus éducatif, en général fondé sur le langage, devrait aboutir à la transformation de l'apprenant en même temps que de celui qui enseigne. C'est dire combien l'interaction langagière enchaîne une série des références symboliques. L'enseignant accompagne les apprenants à percer une série de connaissances, bases nécessaires pour continuer leur processus de subjectivation, mais également pour comprendre le monde pour qu'à leur tour, ils soient capables d'être des acteurs sociaux. Il s'agit donc d'une inflation de référence symbolique.

En effet, même pour le cas de la poésie où il y a une double référence symbolique, il serait, selon la logique d'une philosophie du procès qui se clame en même temps philosophie de la vie, plus juste d'admettre que le processus de référence ne s'arrête pas. C'est plutôt dans un va-et-vient incessant entre les deux références qu'il convient d'insérer la dynamique de la transformation. L'intensification des sentirs résultant de la corrélation de l'apparence et de la réalité, garantie par la relation de vérité symbolique détermine en chaque occasion ce qui est symbole, même si on n'a pas de garantie sur la signification nouvelle qui advient. Le moment de l'expérience comme cette circonstance-là constituant le sujet lui-même qui perçoit permet de déterminer ce qui est symbole et ce qui est sa signification. Même si ordinairement la référence symbolique va de l'élément le moins primitif (symbole) vers le plus primitif (signification), tout l'enjeu est pour Whitehead de mettre en garde contre l'idée d'une signification prédéterminée. La signification est le don de la relation : elle se constitue à travers le processus d'interaction. Il importe de relever qu'en plus de vouloir rejeter l'atomisme, qu'il remplace par une conception relationniste, Whitehead et sa philosophie de l'organisme se préoccupent aussi de ne pas confondre le résultat avec sa cause, et pouvoir ainsi, comme le suggère R. Alleau, « restituer à la dynamique de la vie de la nature et de l'esprit, de l'imagination et la raison, *la réalité dialectique* de leurs opérations ».[462] Car, poursuit-il,

> « Celles-ci, d'ailleurs, ne se partagent pas entre deux logiques absolument séparées l'une de l'autre, celle de l'analogie et celle de l'identité, car tout nombre peut être symbole et tout symbole, nombre. De plus, si l'analogie n'intervient pas dans les méthodes de la science mathématique en tant *qu'instrument de démonstration,* son rôle n'en est pas moins considérable en tant *qu'instrument de découverte* et l'histoire en fournit de nombreux exemples ».[463]

Que devient alors la distinction opérée par le même R. Alleau entre synthème et symbole ? Ce dernier a consacré un certain nombre d'études sur la structure du symbole. Sa position a dû évoluer. Si au départ, il se montre plus tranchant lorsqu'il affirme que la logique et la mathématique utilisent les signes et pas les symboles, le besoin d'analyse ne devrait point occulter le caractère dialectique de leurs opérations. Déterminé à fonder une sémiologie générale se partageant entre la symbolique (science du symbole) et la synthématique (science du synthème), R. Alleau constate que Whitehead

[462]R. ALLEAU, *La science des symboles, o. c.,* p. 19.
[463]*Ibid.*

est intéressé par le problème de la signification. Mais il lui reproche de n'avoir pas assez précisé ces deux aspects.[464] Whitehead est bien conscient que les sciences visent le symbolisme des relations, tandis que la philosophie s'attache au symbolisme des choses. Dans *PNK* où le problème émerge pour la première fois, il concerne le problème de la relation du changement avec les *bits* de la matière. Il se demande : « qu'est-ce que la signification ? » Sa réponse laisse entendre que la signification (*significiance)* est la relationalité des choses émergeant d'une expérience précognitive de totalité qualitative antérieure à la perception, à l'acte de *représenter* voire à la discrimination consciente.[465] Et cette théorie de la signification atteint son point d'orgue dans la théorie de la référence symbolique. Mais une référence symbolique qui transforme la relationnalité physique par l'apport de la valeur. Remarquons que l'économie du processus symbolique whiteheadien se déploie selon une structure fonctionnelle complexe en constance évolution. Le principe de base de toute référence symbolique demeure le rapport entre deux constituants. Cependant, observe Whitehead,

> « en soi, le symbole et sa signification n'exigent *ni* qu'il y ait une référence symbolique entre eux, *ni* que la référence symbolique du couple d'éléments se produise d'une manière plutôt que d'une autre. Ce n'est pas la nature de la relation qui détermine elle-même ce qui est symbole et ce qui est signification. Il n'existe pas de constituants de l'expérience qui soient exclusivement des symboles ou exclusivement des significations (…) Symbole et signification sont réciprocables ».[466]

Whitehead a du langage et du symbolisme en général une conception instrumentale. Le passage d'un signifiant à sa signification est livré aux aléas de l'effectuation ou de l'espace propre à l'action. La maniabilité des symboles est donc cet atout dont profite au mieux chaque occasion survenant dans la trajectoire historique des sujets percevants engagés dans la communication. L'interférence symbolique qui s'ensuit met bien en valeur le caractère pragmatique de la vérité. Il maintient le lien nécessaire entre la signification et le monde sensible parce qu'il lie la question du sens à la question ontologique. Whitehead inscrit la sémiologie au cœur du procès caractérisant la philosophie de l'organisme dans ce sens que la nouveauté est le don de l'ouverture sémantique. Disons que c'est dans l'agir (procès) que la réalité transite vers de nouveaux horizons de sens. Ce faisant la transition symbolique permet de relativiser le projet d'une recherche d'une vérité pure détachée de toute insertion dans les méandres de l'existence et de ses corollaires, le « sophisme du dogmatisme » et ainsi que celui du « dictionnaire parfait » ;[467] bien plus, d'une existence pleinement incarnée. Whitehead conteste précisément l'idée même d'une pensée pure, détachée de l'activité corporelle émotionnelle et physique. Toute pensée, en effet, peut être analysée en un ensemble des préhensions, comme un devenir par lequel sont appréhendées les occasions précédentes. Alors si le langage n'est

---

[464]*Ibid.,* p. 107.
[465]A.N WHITEHEAD, *PNK,* p. 12.
[466]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 30 – 31.
[467]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 225 ; M. WEBER, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead. Introduction à la lecture de Process and Reality,* Préface de Jean Ladrière, Ontos Verlag, 2005, p. 110.

pas le véhicule de la pensée, quel en est le contenu ? C'est dans le *MP* que Whitehead donne une réponse plus claire sur le rapport du langage et de la pensée.

« Quand on examine le contenu du langage, c'est-à-dire les expériences qu'il symbolise, il est remarquable de voir à quel point il est loin des abstractions des *sensa* d'ordre supérieur. Sa signification présuppose les relations concrètes d'événements réels se produisant et résultant les uns des autres ».[468]

Les *sensa* d'ordre supérieur comme la blancheur, la rougeur ne sont pas ce qui se donne en premier dans le langage. Ils sont le résultat d'une sophistication du langage réalisée grâce aux progrès que l'humanité a réalisés dans le domaine de l'abstraction. Pour un homme en colère qui fracasse le front de son voisin, ce que « l'acte de donner un coup de poing » exprime, ce n'est pas le flux des *sensa* imaginé. De fait, selon Whitehead, quand on raconte cette histoire, chacun essaie d'imager le cadre dans lequel cela s'est produit : était-ce dans la rue ? Les résultats qui s'en sont suivis : on imagine l'ampleur des bleus, le front défoncé, etc. On est en face d'une diversité de scènes mentales qui se réfèrent à l'événement de l'homme en colère qui a transformé le fonctionnement corporel de sa victime. Les différentes descriptions qui en sont faites, qui peuvent être en langages différents, dépendent donc de la manière dont chacun est affecté. Pour Whitehead, nous sommes capables d'expérimenter le flux fondamental des choses (efficacité causale) parce qu'il fait appel à la subjectivité à l'œuvre partout dans le cosmos, et même en nous. Et cette expérience-là n'a rien à voir avec le langage et les catégories de la pensée. Un lapin, un oiseau et l'ensemble des êtres y ont part, même si tous ne sont pas doués du don du langage. Le modèle théorétique choisi par Whitehead, l'entité actuelle comme *analogon* de l'expérience, suppose une gradation allant du tonus émotionnel à la conscience via la perception, dans laquelle le langage et la pensée ne sont pas liés de manière automatique, mais suppose le moment hylémorphique de la conscience comme *hésitation.*

À ce compte, le langage est l'un des domaines où l'humanité a réalisé les plus grands progrès. En tenant compte des éléments les plus abstraits de l'expérience quant à leur réception consciente et qu'on peut facilement reproduire dans l'expérience, le langage, à la suite des habitudes qui se sont ancrées dans la mentalité y a associé des significations ayant la capacité de traduire une grande diversité d'expériences humaines. Ainsi seraient nés les concepts. Grâce à eux, l'humanité a acquis une grande capacité d'expressivité. Le langage a permis d'accroître les pouvoirs de liberté. Il est le miracle de l'évolution, la clé du sésame auquel les autres êtres vivants n'ont pas accès, à savoir la connaissance analytique consciente.[469] Dans cette veine, Whitehead précise même :

---

[468]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 55.

[469]On a beau attribuer aux mammifères tels les chimpanzés, les orang-outans des performances techniques, il reste douteux qu'ils résolvent les problèmes qui se posent à eux à l'aide de « processus d'idéation supérieure » (L. S. VYGOTSKI, *Les racines génétiques de la pensée et du langage,* in *Pensée et langage, o. c.,* p. 159 – 198 [p. 166]) comme le soutient R.M. YERKES, *The Mental Life of the Monkeys and Apes, Behavior Monographs,* vol.III, n° 1, 1916, p.132 ; ni d'une utilisation fonctionnelle d'un signe correspondant au langage humain : le langage est bien plus qu'une réaction exprimant une émotion ; il suppose entre autres « une communication intentionnelle, douée de sens, ou une action de ce genre ». Voir

« En dehors du langage, la rétention de la pensée, le rappel facile de la pensée, l'entrelacement de la pensée dans une complexité supérieure, la communication de la pensée, tout cela est gravement limité. La civilisation humaine est la conséquence naturelle du langage, et le langage est le produit de la civilisation avancée. La liberté de pensée est rendue possible par le langage : nous sommes grâce à lui libérés de l'asservissement complet de l'immédiateté des humeurs et des circonstances ».[470]

Mais dans *FR,* malgré cette importance du langage décrit ci-dessus, Whitehead en affirme tout de même le caractère superficiel. En l'occurrence, dans *PR,* Whitehead l'inscrit au niveau du mode pur de l'immédiateté de présentation. Cela demande à juste titre de s'interroger précisément sur ce qu'implique l'affirmation selon laquelle le langage n'est pas l'essence de la pensée. On a bien à l'esprit la mise en garde de Wittgenstein : « les limites de mon langage sont les limites de mon monde » ; ou bien cet autre aphorisme : « ce que j'appelle pensée, c'est seulement le processus articulé ; on pourrait donc dire : "c'est seulement ce qui a une expression articulée" ». Pour Whitehead, le langage est un palier, une fois atteint, il devient le levier qui actionne le reste des activités de la vie mentale de l'humanité. Il est une performance dont la pensée ne peut se passer. Mais il n'est pas la pensée ; et la pensée n'est pas non plus le langage. Pourtant l'inextricable relation entre la pensée et langage demeure une des idées majeures de la philosophie occidentale.[471] Qu'est-ce qui cloche là-dedans à ses yeux ? Sa réponse :

« Dès lors que l'on adopte une telle doctrine extrême du langage (comme siège de la pensée), il devient difficile de comprendre comment est possible la traduction d'un langage dans un autre, ou dans un même langage le choix entre deux phrases. Si la phrase est la pensée, alors une autre phrase est une autre pensée. À dire vrai, aucune traduction n'est parfaite, mais le succès de l'imperfection est complet quand pas un mot, pas une syllabe, ou pas un ordre de succession n'est le même ! Si vous avez recours à la grammaire, vous faites appel à une signification qui se tient derrière les mots, les syllabes et des ordres de succession. Certains se battent pour trouver les mots qui exprimeront leurs idées. Si ces mots et leur mise en ordre constituaient les idées, comment alors aurait-il lieu la bataille ? On devrait alors se battre pour acquérir des idées, alors qu'en réalité on a d'abord conscience d'idées inexprimées verbalement ».[472]

La signification est antérieure au langage : on a d'abord des choses à signifier et ensuite on cherche à mettre des mots pour exprimer ce que l'on vit ; on expérimente plus qu'on en exprime. Whitehead partage une « profonde foi instinctive » en l'existence d'un ordre naturel des choses (*ordre de la nature*) accessible à la raison[473] — le fameux *arationnel* (« extérieur à la raison » et « cet extérieur défini par la raison elle-même ») : « curieuse contradiction inhérente à la pensée scientifique (…) les antécédents d'une foi imperméable à l'exigence d'une rationalité cohérente ».[474] C'est

W. KÖHLER, *L'intelligence des singes supérieurs,* Traduction de P. Guillaume, Félix Alcan, Paris, 1927 ; R. M. YERKES & B.W. LEARNED, *Chimpanzee Intelligence and its Vocal Expressions,* Williams & Wilkins, Baltimore, 1925.

[470] A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 57.

[471] W.M. URBAN, *Whitehead's Philosophy of Language,* in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* 2nd edition, New York, 1951, p. 313.

[472] A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 57.

[473] A.N. WHITEHEAD, *SMW*, p. 20 – 21.

[474] *Ibid.*, p. 21. M. WEBER, *La dialectique de l'intuition…, o. c.,* p. 90.

justement la recherche de l'origine de cette foi qui motive la démarche métaphysique whiteheadienne. Son schème se fait l'écho de cette nécessité : mettre en lumière cet ultime, « un ordre susceptible d'être observé dans chaque phénomène ». Cependant il convient de le préciser : cette signification-là n'est pas une possession subjective, interne et incommunicable. Chez Whitehead, elle est un procès qui se situe dans notre interaction avec le monde environnant. Et malgré tout, le langage s'avère déficient. Bien sûr, « il y a une expérience spécifique, observe F. Jacques, à la racine de ce que nous appelons "exprimer une idée", c'est celle de "vouloir dire" ».[475] Toutefois chez Whitehead, cette « expérience spécifique » découle de la significativité du monde et s'enracine plus profondément dans l'expérience que le langage, voire de l'usage privé que nous faisons du langage. En effet, c'est parce que dans l'ordre des choses, c'est-à-dire leur relationalité ou cette socialité inscrite au cœur du réel, se trouve inscrite une possibilité de signifier que la signification n'est pas le propre du langage. Pas plus que ce dernier n'a pas pour mission première d'être le véhicule de la pensée. La significativité est un procès objectif qui se *réalise* dans la constitution d'une signification subjective dans le langage humain. Whitehead ne se préoccupe donc ni d'une conception privée ni communautaire. Il est préoccupé à prévenir deux écueils : le parallélisme du monde et de la pensée et celui du langage et de la pensée.[476] Disons plutôt : « le langage *n'exprime* pas la pensée, mais la *réalise* ».[477] Mais une précision s'impose.

En effet, pour Whitehead, notre premier contact avec notre environnement ne consiste pas à le penser. En même temps, l'ambiguïté et le caractère elliptique du langage en font un bégaiement auquel les circonstances de l'énonciation viennent apporter un semblant de lumière. Quoiqu'elle soit une réalisation esthétique, la signification ne peut se réduire à l'usage. Car, quand on se fie tout simplement à cette lumière, on perd de vue toutes les activités du sentir que manifeste la vie, d'un côté, et de l'autre, la dépendance de la vie par rapport à l'inorganique et au milieu. C'est dire combien pour Whitehead la signification ne commence pas par le langage et le passage du symbole à sa signification n'est pas automatique. Au contraire, il y a d'abord toute une couche d'expérience vague et intime associant les réalités dans un transfert d'héritage, fondant l'intérêt et l'importance, et sans laquelle il n'y a pas de discrimination. Ce vaste potentiel de sentir est la réalité qui ne demande qu'à être exprimée. Chez l'être humain, plus que chez les autres animaux supérieurs, ces deux activités

---

[475]F. JACQUES, *Préface* à *La notion d'esprit, o. c.,* p. XXXIII. Cela n'est pas sans lien avec l'interprétation que J. Bouveresse donne du deuxième Wittgenstein, à savoir « le mythe de l'intériorité » veut que dans le contexte de la communication interpersonnelle, la signification des mots soit suggérée par l'interlocuteur : « Je tâtonne à la recherche d'un mot. Plusieurs mots sont suggérés, et je les rejette. Finalement un mot est prononcé, et je dis : "c'est ce que je voulais dire" ». D. DUPS, « *Vouloir dire* », *est-ce une question d'intention ?,* dans *Implications philosophiques. Espace de diffusion et de diffusion,* Publié le 12 avril 2012.

[476]L. FONTAINE – DE VISSCHER, *Wittgenstein. Le langage à la racine de la question philosophique*, in *Revue philosophique de Louvain n°* 60 (1985), p. 559 – 584 ; M. MERLEAU-PONTY, *Préface,* in *Signes,* Gallimard, 1960, p. 26, 104.

[477]Y. CLOT, *Avant-propos* à *Pensée et langage, o. c.,* p. 37 – 38 ; L. S. VYGOTSKI, *Les racines génétiques du langage et de la pensée,* dans *Pensée et langage,* p. 159 – 198.

centrales que sont le sentir et l'expression, s'inversent considérablement, entraînant l'accroissement de l'importance de l'entretien conceptuel. Cependant le sentir ne disparaît pas, ou plus exactement, il passe en arrière-plan. Il opère dans la clandestinité devenant ce naturel qui revient au galop quand on croit s'en débarrasser. Au lieu de parler de l'identification pure et simple de la pensée et du langage, Whitehead entend les séparer. Il y a donc chez lui une distinction nette entre l'expérience (sentir) et l'expression, comme le mode de l'efficacité causale diffère de l'immédiateté de présentation. Mais le langage peut rejoindre cette expérience. C'est notamment le cas avec le langage poétique dans lequel se réalise la référence symbolique parce que justement l'immédiateté de présentation du langage réinterprète le sentir de l'efficacité causale qu'il exprime sous forme d'un drame qui hante l'humanité. Whitehead pense plutôt que les formes d'expression sont des outils de la pensée, et qu'il n'y a nullement à identifier celle-ci aux activités expressives. Ainsi le langage n'exprime jamais complètement une proposition. La tendance à vouloir identifier la pensée au langage fait perdre de vue le rapport symbolique que le langage peut mettre en œuvre. Aussi reconnaît-on « deux types de consciences linguistiques dans le rapport symbolique ; 1) la conscience symbolique, 2) la conscience *sémiologique,* soit la conscientisation de la compréhension de la signification des mots et de leurs liaisons ».[478]

2. Double référence symbolique

Expliquée avec les mots de l'essai sur le S*ymbolism*, la référence symbolique se dit laconiquement comme le passage de la sensation à l'idée de l'objet. Sous l'expression « passage de la sensation à l'idée de l'objet » sont logés les arcanes de la machinerie déterrée par Whitehead. Ledit passage est en soi normal, puisque pour Whitehead, il est la voie naturelle empruntée par nos facultés mentales. Mais tout le problème demeure quant à l'interprétation qu'on en retient. Soit l'énoncé « voici une chaise ». On peut se demander : comment y arrivons-nous ? Pour Whitehead, ce n'est jamais un passage de la forme et de la couleur à l'idée de la chaise. Un tel effort relève d'un exploit obtenu au prix d'un entraînement. En tout cas, seul un esprit exercé s'arrêtera à la beauté des tons et des lignes, sans en déduire l'usage qu'on peut en faire.

Comme la perception, le langage pour dire la perception gagnerait à ne pas perdre de vue la génétique de l'immédiateté de la présentation. Et celle-ci est double :

« on trouve d'abord le procès génétique complexe où naît l'immédiateté de présentation. Ce dernier descend même jusqu'aux occasions qui appartiennent aux trajets historiques de certains objets persistants inorganiques, ceux dont les agrégats font l'objet de la dynamique newtonienne. En second lieu, les préhensions sur le mode de l'immédiateté de présentation entrent à titre de composants dans

[478] BOTHEREAU, *o.c.,* p. 121.

des intégrations avec d'autres préhensions qui appartiennent souvent, mais pas toujours, à d'autres modes ».[479]

Il y a donc deux moments allant en sens inverse : l'un descend jusqu'aux trajets des objets persistants ; l'autre intègre l'immédiateté de présentation à titre de composant dans un rapport symbolique plus vaste. L'enjeu de ces deux mouvements est la qualification des *sensa.* En tant que facteur appartenant au *datum* d'une préhension, il est bien normal qu'ils qualifient la tonalité affective constituant la forme subjective de cette préhension. Whitehead soutient justement que le langage ne transmet pas tout simplement des significations objectives, il s'accompagne toujours d'une transmission d'une forme subjective, une incitation psychologique. Le langage prend part à l'immédiateté de présentation comme d'ailleurs la perception sensible, mais avec une différence notable. Dans le langage, « le symbole et la signification sont réciprocables ».[480] C'est dans le langage, qu'il soit écrit ou parlé, que les deux génétiques évoquées ci-dessus trouvent leur champ d'application. Pour Whitehead, voici les cas qui se présentent dans le langage : le mot écrit est le symbole dont le mot prononcé est la signification, et, à son tour, le bruit du mot prononcé devient le symbole qui a pour signification le mot écrit ou prononcé tel qu'il apparaît dans le dictionnaire. Dans l'expérience humaine, ces deux processus ne sont pas forcément liés. Par exemple, quand on rédige un texte, on passe généralement du symbole écrit à sa signification dans le dictionnaire. La relation de vérité vécue de manière assez relâchée peut l'autoriser. Mais les choses changent dès l'instant où la référence symbolique implique à la fois le mot prononcé et sa signification. S'esquissent ainsi deux mouvements comme cela apparaît dans l'exemple que Whitehead donne : le mot ou l'arbre lui-même symbolisent bien une végétation dont nous pouvons, d'une manière ou d'une autre, faire l'expérience à l'occasion d'une promenade dans un bois, ou de manière abstraite, à travers un documentaire sur la flore et la faune présenté à la télévision. Et inversement, la forêt peut devenir le symbole de l'arbre. Rien d'étonnant dans tout cela parce que de nos jours, le vert symbolise bien la nature, les arbres, ou la faune et la flore prises ensemble. En même temps, le dessin de l'arbre évoque sans grande peine l'amour de la nature, la culture verte, le parti des Verts ou la signification du mot dans le dictionnaire.

Ainsi par rapport au langage, il convient de bien considérer le point de vue retenu : est-on lecteur ou celui qui écoute ? Est-on dans la peau de celui qui écrit ou dans celle de celui qui prononce un discours ? C'est la réversibilité du symbolisme langagier. En effet, voici ce qu'en dit Whitehead pour nous présenter la différence d'angle de perception de l'expérience de l'arbre ou de la forêt.

« Ainsi, un poète lyrique se promènera dans la forêt pour que la nature lui suggère des mots appropriés. Dans l'extase (ou le tourment peut-être) de la composition, les arbres sont pour lui les symboles dont les mots sont la signification. Il est tout entier attentif à la végétation qui l'entoure, à seule fin de saisir les mots adéquats (…) Et les mots sont pour nous des symboles destinés à conquérir l'enthousiasme du poète qui cherche son inspiration dans la forêt. Cet homme n'a de sensations

[479]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 289.
[480]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 31.

visuelles ou auditives, il n'éprouve d'émotions que pour y trouver des symboles à des mots. Ses lecteurs, eux considèrent les mots comme des signes substitués aux sensations visuelles ou auditives et aux émotions qu'il a voulu évoquer ».[481]

Telle est la spécificité de la référence symbolique vécue dans le langage qui, en dépit de son caractère artificiel, reste malgré tout un symbolisme indispensable. Les divers éléments qui constituent le symbolisme se donnent plus naturellement dans le langage. C'est en ce sens donc que le langage fonctionne comme instrument de communication. Et si le symbolisme peut créer des états de conscience, des croyances, des émotions voire des valeurs utilitaires, c'est à cause de la double référence symbolique qui se met en place à l'occasion d'un acte de communication. Chez Whitehead, la communication est une interférence symbolique. La vie du sujet percevant existe dans une chaîne des rapports symboliques qui s'enrichissent sans cesse par la production des rapports symboliques nouveaux selon les occasions diverses qui jalonnent les nombreux trajets historiques au sein duquel il est engagé. Mais le « miracle de la création » que Whitehead évoque, en se référant à l'épisode des ossements desséchés qui reprennent vie, récit du livre du prophète Ézéchiel, a effectivement lieu, mais à un niveau plus élevé, dans l'expérience humaine, à travers le procès de la référence symbolique impliquée dans le langage :

« Le son du mot dans l'immédiateté de présentation, par suite des rapports symboliques, libère ce nexus (de diverses occasions du trajet historique) pour une pertinence forte, puis projette sentirs et pensées sur l'objectivation intensifiée de l'événement. Une telle amplification de la pertinence de l'événement peut être fâcheuse ou même injustifiée, mais c'est la fonction des mots que de la produire (…) c'est une erreur de penser les mots comme, au premier chef, des véhicules de la pensée ».[482]

« Amplification de la pertinence » dérive de la double corrélation qui entraîne la fusion des sentirs. Ainsi pour Whitehead, le langage est avant tout véhicule des sentirs au service de la communication.

3. Des concepts et des sentirs

Quand Whitehead aborde le symbolisme du langage, il affirme que le langage concerne le plus souvent l'immédiateté de présentation telle qu'elle apparaît dans le rapport symbolique.[483] Vu sous cet angle, il est l'aboutissement d'une génétique qui plonge ses racines jusque dans les objets persistants et d'une remontée aux intégrations des types variés de rapport symbolique. En d'autres termes, nous sommes capables de connaître la nature profonde des choses (causalité efficiente), indépendamment du langage et de ses catégories, grâce à la physique moderne qui nous en révèle le caractère événementiel. Ainsi nous pouvons aisément découvrir que le langage, fait pour exprimer

[481] *Ibid.,* p. 32 – 33.
[482] A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 302.
[483] *Ibid.,* p. 289.

des entités persistantes dans le temps et dans l'espace, fait violence à l'expérience.[484] Le rejet du primat de la logique s'accompagne de la dénonciation des ambiguïtés entre signification et vérité. Si la vérité est adaptation de l'apparence à la réalité, la signification n'a plus rien à voir avec la valeur de vérité, voire avec le problème de la référence. N'est-ce pas étonnant pour un penseur, venu des mathématiques à la philosophie et qui a eu une part active au développement de la logique moderne à l'instar de Frege et de Russell, d'être en accord avec J. Dewey, W. James et Mark Johnson — reconnus pour leur anti-intellectualisme — pour rejeter « une vue absolutiste et apriorique de la logique "?[485] Dans la préface à *PR,* Whitehead clame sa dette envers W. James, John Dewey et Bergson : « Je suis aussi largement redevable à l'égard de Bergson, de William James et de John Dewey. L'une de mes préoccupations a été de soustraire leur type de pensée à l'accusation d'anti-intellectualisme dont, à tort ou à raison, il est l'objet ».[486] Comment dans ce cas, concilier le logicien-physicien-mathématicien avec le philosophe-poète, deux orientations antithétiques ?[487]

On sait que Whitehead et Bergson s'admirent mutuellement.[488] Les deux philosophes partagent beaucoup de points communs, mais leurs pensées divergent malgré tout sur des points importants. L'essentiel de ce qui les unit réside dans l'expérience de la durée comme procès continu, la primauté du relationnel, la défiance des abstractions, la compréhension du mental sur le mode de l'agent simplificateur. Nous avons eu l'occasion de le souligner dans le premier chapitre de la première partie. Pour l'instant, nous nous contentons de souligner que de cette conception de la durée découlent certaines idées qui leur sont communes. En schématisant à l'extrême, nous dirions que Bergson et Whitehead sont d'accord sur ceci précisément : 1° seuls les processus existent ; 2° l'extension est la relation fondamentale de la réalité ; 3° la tendance vers l'avenir caractérise le passé ; 4° leur réaction contre le matérialisme et le développement de leurs systèmes respectifs les conduisent à admettre le rôle de la divinité comme nécessité métaphysique ; 5° sur le plan de l'expérience humaine, l'ego n'est pas le premier moment. Les activités de l'esprit résultent de multiples interactions. Sur ce dernier aspect, Whitehead reprochera à Bergson d'opposer vie et matière, intelligence et instinct, là où précisément le premier les insère dans une dynamique interactive à plusieurs niveaux d'intégration.

---

[484]*Ibid.,* p. 154 – 155.
[485]R. DESMET, *a.c.,* p. 184.
[486]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 39.
[487]W.M. URBAN, *Whitehead's Philosophy of Language, a.c.,* p. 323. Voir aussi W.M. URBAN, *Éléments of Untelligibility in Whitehead's Metaphysics: The problem of Language in ''Process and Reality",* in *The Journal of Philosophy,* Vol. XXXV, n°23 (1938), p. 617 – 637.
[488]Bergson reconnaît la proximité de sa pensée avec celle de Whitehead : « un penseur profond venu des mathématiques à la philosophie verra un morceau de fer comme "une continuité mélodique" (H. BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences,* PUF, 1932, 17e édition "Quadrige", 2013, p. 78). Et Whitehead de lui rendre la politesse : "(j) e crois être en cette doctrine en plein accord avec Bergson, bien qu'il utilise le mot temps pour le fait fondamental que j'appelle *passage de la nature" (*A. N. WHITEHEAD, *CN*, trad. J. Douchement, 2e édition augmentée, 2019, p. 93) ; H. BERGSON, *Durée et simultanéité,* p. 83, n° 1 ; D. DEBAISE, *Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson,* dans *Noesis* 13(2008), p. 269 – 282. Mais on passe quand même de l'empirisme de l'immédiateté à un empirisme "spéculatif".

Ce qui aura valu à Bergson le qualificatif d'anti-intellectualisme est son plaidoyer pour 'les concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses'.[489] En effet, pour Bergson, « philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée »,[490] ce qui équivaut dans la pensée de Whitehead, à 'la soustraction psychique', une tâche de démêlage de l'écheveau de l'abstrait pour accéder au Tout. La méthode philosophique est l'intuition à la manière dont une mère connaît profondément son enfant sans avoir pour ainsi dire besoin des mots. Pourtant force est de reconnaître que par-delà ce qui est ici affirmé, la méthode philosophique telle que préconisée par Bergson ne vise ni le sentiment ni l'individuel. Bien au contraire, ce qui importe à Bergson est le point de départ de la démarche : il ne s'agit pas de partir des concepts — il critique le verbalisme, mais plutôt des faits.

« Pour philosopher, écrira-t-il en 1903, il faut partir nécessairement des analyses, des résultats de la science positive, mais à un moment donné lorsqu'on s'est assimilé ces résultats, il faut par un effort tout différent, par une espèce de *saltus*, un véritable saut, s'installer dans ce que nous appelons l'intuition et tâcher en partant de cette intuition, en la développant, de retrouver les données de l'analyse. Si on ne les retrouve pas, on est dans le faux. La philosophie qui se bornerait, comment dirais-je ?, à énoncer des intuitions sans constamment les éprouver au contact de l'analyse, cette philosophie serait une pure fantaisie ».[491]

Chez Bergson l'activité philosophique doit allier intuition et contrôle expérimental des sciences. Mais pour s'ouvrir au procès de la nature, qui est essentiel, il faut une 'espèce de torsion' de la pensée sur elle-même.[492] L'intuition bergsonienne n'est pas « une faculté occulte qui redoublerait la sensibilité sur le plan de l'activité intellectuelle, mais bien d'abord quelque chose comme une *méthode*, c'est-à-dire un art des concepts ».[493] Elle est une forme de « *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ».[494] En interdisant de partir des concepts, cette méthode analyse et critique les doctrines pour en découvrir la 'contrepartie intellectuelle de l'illusion intellectualiste'. Cette torsion de la pensée est-elle de nature à anéantir la pensée ? En tout cas, ce n'est pas dans ce sens que Bergson lui-même, et Whitehead après lui, l'entendent lorsque le second tient ces propos :

« (l) intuition chez Bergson est une opération 'impure' ; c'est un sentir intégral dérivé de la synthèse de la préhension conceptuelle et de la préhension physique dont elle a été dérivée d'après la 'Catégorie de la Reproduction conceptuelle' (Obligation Catégoriale IV). Le terme 'intuition' semble avoir chez Bergson la même signification que 'dessein physique ».[495]

---

[489]H. BERGSON, *La pensée et le mouvant,* p. 213.
[490]*Ibid.,* p. 214.
[491]H. BERGSON, *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France, 1903-1904,* édité par A.François, Paris, 2018, p. 25 – 26.
[492]E. DURING, *Note sur l'anormalité de la philosophie (à partir d'un cours de Bergson)* in *Lo Sgardo. Rivista di filosofia* n° 26 (2018), p. 44.
[493]*Ibid.,* p. 42.
[494]H. BERGSON, *La pensée et le mouvant,* o. c., p. 181.
[495]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 89.

Si l'intuition bergsonienne prend l'option de relever la contrepartie intellectuelle de l'illusion intellectualiste, elle est aussi le moyen par lequel il est possible de relativiser la pureté logique (au sens kantien) des activités de l'esprit. En effet, Bergson pense que tout système spéculatif prend son envol d'un point unique, la saisie d'une 'intuition originelle' que toute sa vie durant le philosophe 'extériorise, découpe et éparpille l'infinie simplicité de l'intuition, cette pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie'.[496] D'où apparaît toute 'l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il (le philosophe) disposait pour l'exprimer'.[497] Tout l'intérêt de la démarche whiteheadienne consiste à dénoncer dans le processus cognitif la trop grande place occupée par la couche d'idéalité (abstraction) aux dépens de l'intuition fugace infralangagière. Pour Whitehead,

« (l) es opérations fondamentales de la vie de l'esprit sont des 'préhensions conceptuelles'. Ce sont les seules opérations de 'pure' vie de l'esprit. Toutes les autres opérations mentales sont 'impures', en ce sens qu'elles mêlent aux intégrations de préhensions conceptuelles les préhensions physiques du pôle physique ».[498]

Le fait total, celui qui constitue l'expérience est un hybride, un mixte de physique et de mentalité. Toutefois dans ce mixte, il y a une profondeur esthétique indéniable, le *sentir indistinct* dont Whitehead attribue la paternité à Williams James. Dans un passage du deuxième chapitre de sa *Psychologie* que Whitehead reprend, James distingue une conscience supérieure d'un sentir indistinct et amorphe (sensation). Ce dernier (le *pur sentir muet*) semble être l'une des sources qui auraient inspiré la théorie whiteheadienne du sentir.[499] La théorie du sentir chez Bradley s'appuie sur la notion du 'tout englobant' : le sentir version Bradley jouerait le rôle de la relation comme unité sous-jacente et comme tout englobant.[500] Dans cette reprise de Bradley, Whitehead n'accorde pas beaucoup d'attention à la dimension totalisante. Sa touche personnelle consistera à juste titre à en constituer une structure dans laquelle le caractère vague cède la place non pas à la clarté, mais à la fonctionnalité. L'émotion vivante de Bradley est une unité globale alors que le sentir whiteheadien est une structure dont on peut décortiquer aisément — au moins tel qu'il le soutient — les cinq composantes (1° le 'sujet' qui sent, 2° l'objet-datum initial proposé au sentir, 3° l'objet-datum objectif qui a été senti, 4°

---

[496]J. TAMINIAUX, *Le regard et l'excédent,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 79 – 80.
[497]H. BERGSON, *La pensée et le mouvant, o. c.,* p. 120
[498]*Ibid.,* p. 88.
[499]En effet, « la conscience amorphe et indifférenciée » n'est pas la seule source à laquelle puise la notion whiteheadienne du sentir. À juste titre, il conviendrait aussi d'invoquer *l'émotion vivante* de Bradley. Dans *Aventures d'idées,* Whitehead consacre les sections XI et XII chap. XV « La méthodologie philosophique ». « Bradley emploie le terme "sentir" pour exprimer l'activité primitive qui est la base de l'expérience (…) L'analyse du sentir ne peut rien révéler qui se situe au-delà de l'essence de l'occasion d'expérience » (p. 299) ; il cite Bradley : « Dans mon sentir général il y a à tout moment plus que les objets devant moi, et aucune perception d'objets n'épuisera le sens d'une émotion vivante » (p. 300). Cependant même si Whitehead manifeste son « adhésion générale à sa doctrine du sentir », il ne se contente pas de la reproduire purement et simplement. Il va d'ailleurs plus loin jusqu'à trouver le germe de l'émotion vivante chez Platon, même si ce dernier se refuse implicitement de l'abstraire de la pure perception intellectuelle.
[500]C'est un passage de *Essays on Truth and Reality,* chap. VI, *sur notre connaissance de l'expérience immédiate,* Appendice, p. 193 de l'édition d'Oxford de 1914. Whitehead le cite dans *AI,* p. 299.

l'élimination perspective en vertu des préhensions négatives et 5° la forme subjective qui est la manière dont le sujet ressent ce donné objectif). Ainsi peut-on lire à travers les pages des sections XI d'*Aventures d'idées* qu'il a consacrées à ''l'émotion vivante'' de Bradley :

« En accord avec cette doctrine de Bradley, mon analyse distingue dans un sentir (ou préhension) le *datum*, qui est chez Bradley l'*émotion vivante*, et la *forme subjective,* qui est chez Bradley l'*émotion vivante,* et le *sujet,* qui chez Bradley est *moi.* La raison que j'ai d'utiliser l'expression *forme subjective,* est que j'entends sa signification au-delà de *l'émotion.* Par exemple la conscience, si conscience il y a, est un élément de la forme subjective. Voilà un point, évidemment, sur lequel je diverge sérieusement de Bradley. La forme subjective est le caractère que revêt le sujet en raison d'un certain *datum* qu'il préhende ».[501]

La forme subjective est d'après Whitehead lui-même, fondamentalement ce qui distingue ''l'émotion vivante'' de ''la théorie du sentir''. Quant à l'élimination, et, dans une certaine limite, les préhensions négatives dont elle dépend, Whitehead ne s'y attarde pas beaucoup tout au long de son œuvre. La notion de forme subjective va de pair avec la relation sujet-objet dans laquelle le processus d'appropriation du donné engage un processus d'émotionnalisation. Dans ce qui est *donné*, le datum objectif, côté objectif du tout, le sujet objective une part, selon son point de vue (subjectif). En fait, la forme subjective n'est pas objectivement donnée. C'est la contribution du sujet d'expérience (sentir du sentir). En quoi alors la causalité efficiente ou l'émotion vivante est-elle à la base de la vivacité de flux créateur déterminant le procès d'intégration par *la* forme subjective au point de réorganiser la pluralité des formes subjectives antécédentes devenues ''un objet devant moi'' ?

Rappelons que le fameux ''in accordance with this doctrine of Bradley'' est contestable. Le feeling comme activité primitive à la base de l'expérience semble inexistant chez Bradley. Bien au contraire, le feeling bradleyen est une 'présentation passive' ; son expérience immédiate est 'entièrement présentationnelle et non-relationnelle'.[502] Il serait plus juste de dire, avec I. Stengers, que Whitehead 'pense avec Bradley'. Ce faisant, il innove. Toute la question est de savoir si Whitehead était bien conscient du fait que l'*activité* comme primitive à l'expérience était étrangère à la pensée de Bradley.[503] En tout cas, Whitehead construit une conception de l'activité conceptuelle entièrement immergée dans le sentir. Il en ressort une « double signification de *forme subjective* et

[501]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 300; F.H. BRADLEY, *Essays on Truth and Reality,* Whitefish, MN : Kessinger Publishing Repint, 1914, p. 193. De la non extension entre conscience et experience, Whitehead tire deux thèses de sa métaphysique : 1° la dissociation de l'expérience et de la conscience ; 2° le *feeling* en tant qu'expérience immédiate est le stade primaire de l'expérience. Notons cependant que pour Bradley ce *feeling* reste « un fait psychologique » plutôt qu'une « une entité métaphysique conjecturée » (Cf. B. RUSU, *The Psychological Source of the Concept of Feeling,* dans *Process Studies* 45.1(2016), p. 58 – 85).

[502]B. RUSU, *The Psychological Source…, a.c.,* p. 70; J. BRADLEY, *The Critique of Pure Feeling: Bradley, Whitehead, and the Anglo-saxon Metaphysical Tradition,* dans *Process Studies* 14(1985), p. 253 – 264; R. WOLLHEIM, *F.H. Bradley,* New York, Pelican Books, 1959, p. 129 : « for Bradley the primary content of the mind was a continuum of flat, fleeting, passive experiences ».

[503]« What we have here is, again, an instance of Whitehead's procedure : he starts from Bradley's conception, he generalizes it (''I stretch its meaning [of 'subjective form] beyond 'emotion' '' (*AI* 231), and then he comes back to apply the generalization to Bradley's doctrine, and hence to interpret it in a new way ; thus Whitehead interprets Bradley in terms of his own doctrine of subjective forms » (B. RUSU, *a.c.,* p. 69).

d'*appréhension d'un objet.* Il évite les *disjecta membra* que procure l'abstraction ».[504] On dira que dans le procès de l'autocréation, le sentir de Bradley apporte l'élément qui n'est pas donné directement, qui est comme venant d'ailleurs, « le composant du sentir "qui n'est pas un objet devant moi" ainsi que Bradley désigne comme "cet objet qui me satisfait" ».[505] Pourtant, cela paraît en sens inverse de ce qu'il puise chez W. James : de la conscience supérieure on aboutit au sentir indistinct. D. Debaise est un peu plus précis quant aux deux sens du mot sentir (*feeling*) que Whitehead fusionne : « le sentiment et l'impression, les modalités de l'expérience et les données sur lesquelles elle porte ».[506] Le premier sens semble plus proche du sentir version Bradley, tandis que le second est jamésien.

Pour revenir à W. James, disons que Whitehead partage avec lui aussi bien le rejet de la théorie de la substance que la dénonciation du rationalisme et de l'idéalisme. Ce qui les amène à affirmer l'unité de l'expérience à travers l'union de l'un et du multiple ainsi que la reconnaissance d'une expérience vague, efficacité causale pour Whitehead et « buzzing confusion » pour W. James. Nous n'irons pas jusqu'à prétendre résumer en l'espace de quelques lignes la complexité de leurs conceptions. Mais pour le besoin de la cause, nous allons nous arrêter sur la manière dont W. James fait peser des soupçons sur les concepts et surtout la manière dont ces derniers troublent le sentir muet (« vague, hauting, unmanageable experience », « vague but insistent »). Cela a tout l'intérêt pour nous parce qu'il nous permet de comprendre le rôle que W. James et Whitehead assignent aux concepts. Mais plus fondamentalement, leur dépendance vis-à-vis de la référence symbolique.

Pour W. James, « The only way in which to apprehend a reality's thickness is either to experience it directly by being a part of reality one's self, or to evoke it in imagination by sympathetically divining someone else's inner life ».[507] Par la violence qu'ils infligent à la réalité, les concepts seraient donc le « lit de Procuste » de cette dernière. Commentant ce qui est communément appelé l'anti-intellectualisme de James, A. H. Johnson précise que James considère les concepts comme un « instrument de la monstruosité métaphysique » donnant un pouvoir accru et une vision dans l'agir humain concret. C'est pourquoi James admet finalement que même si les concepts peuvent offrir une connaissance sur les choses, nous ne connaissons véritablement la réalité qu'en sympathisant avec elle (*sympathetic acquaintance).*[508] Poursuivant son propos au sujet de l'attitude whiteheadienne vis-à-vis des concepts, le même Johnson note à ce sujet une divergence profonde qui, à ses yeux, dénote « un jugement nuancé ».

---

[504]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 301.
[505]*Ibid.*
[506]D. DEBAISE, *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead,* Dijon, Les presses du réel, 2018, p. 72.
[507]W. JAMES, *A Pluralist Universe,* p. 250 – 251. En effet, selon le même James, « Reality, life, experience, concreteness, immediacy, use what word you will, exceeds our logic, overflows and surrounds it. (…) I prefer bluntly to call reality if not irrational then at least non-rational in its constitution, – and by reality here I mean reality where things *happen,* all temporal reality without exception » (*Ibid.,* p. 212 – 213).
[508]A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality,* New York, Dover Publications, Inc., p. 146 – 147.

« When a person uses a concept, he does not ordinarily intend to cut into parts the living flow of experience. Rather, he describes the living flow of concrete experience by means of concepts. There is no death-dealing potency in a concept. As relatively static (in meaning) it enables us to discuss, intelligently, entities which are not static. That is a fact of our normal, unmetaphysicaliezed experience ».[509]

Whitehead n'accepte pas que le langage structure le schéma de la pensée ; la signification ne commence pas non plus avec le langage. Qu'on l'appelle « disponibilité syntaxique innée » (Chromsky), « bioprogramme » (Dereck Bickerton) ou « forme de représentation mentale » (J. Bruner), cette disponibilité à la signification est prélinguistique. Sous cette disponibilité, J. Bruner, par exemple, entend l'existence « des types de significations auxquels les êtres humains sont accordés de manière innée, et qu'ils cherchent activement ».[510] Il s'agit d'un ensemble des compétences communicatives essentielles à la langue que l'enfant va développer dans l'usage de la langue et à travers les interactions sociales. Cette conception capabiliste rejoint le point de vue de Whitehead quand elle reconnaît au langage une fonction instrumentale. Mais s'en écarte quant à la nature de cette prédisposition. « Forme de représentation mentale » chez J. Bruner alors qu'elle est chez Whitehead émotionnelle. Et c'est le sentir qui structure même la pensée. C'est pourquoi il entreprend un travail de repenser les catégories et à les substituer par celles qui sont adéquates, c'est-à-dire celles du devenir.[511] Sa définition de la philosophie comme « critique des abstractions » est bien connue, et aussi, sa méfiance envers certains concepts et expressions les plus usuels en philosophie. Leur long usage a tendance à fixer des significations qui finissent par devenir le chemin obligé vers le concret. La philosophie de l'organisme prend la direction opposée tel qu'il ressort de la quatrième catégorie de l'Évaluation conceptuelle. D'après cette catégorie,

« toute expérience sensible produit des opérations mentales. Elle ne signifie cependant pas que d'autres opérations mentales ne trouvent pas leur origine dans ces opérations mentales primaires dont elles dérivent. Elle ne signifie pas davantage que ces opérations mentales impliquent la conscience, produit d'une intégration complexe ».[512]

Les opérations mentales du pôle mental sont des dérivés de l'expérience sensible (pôle physique). Sa théorie naturaliste de l'expérience sur laquelle se fonde sa conception du langage fera même de la critique de ce dernier des prolégomènes à la métaphysique. Mais malgré cela, loin de déceler dernière les concepts une « puissance de mort », Whitehead les insère dans le flux même de l'expérience. Et celle-ci n'est pas façonnée par l'homme, au sens où elle serait son produit. C'est d'ailleurs ce qu'il reproche au subjectivisme découlant du cartésianisme et du kantisme. L'homme est

---

[509]*Ibid.,* p. 148.
[510]J. BRUNER, *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle.* Traduit de l'anglais par Yves Bonin, Paris, Retz, 2015, p. 94.
[511] Cf. O. FORTIN, *Whitehead et Schütz*, in *Noesis*, 13 (2008), p. 299 – 317.
[512]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 395.

le produit de l'expérience ; sa raison n'est pas assez puissante pour découper le flux de la réalité. Tout au plus, nous pouvons influer sur le cours des événements futurs dans les limites mêmes de l'influence que nous subissons des événements antérieurs — ce qui n'est pas affaire de choix délibéré — mais en acceptant de nous laisser « appâter ». Sans vouloir anticiper sur la suite du développement de ce chapitre, il convient de redire que le point de vue plus nuancé sur le rôle des concepts observé chez Whitehead réside dans la reconnaissance de la bipolarité de l'expérience fusionnant dans le rapport symbolique. Fondamentalement ce que Whitehead rejette est la vue absolutiste et apriorique de la logique qui, à ses yeux, passe pour une domination des philosophes surintellectualisés.[513] En d'autres mots, il s'oppose contre l'idée d'une logique pure, au sens kantien du terme et d'un primat de la pensée sur le langage. Réduite à un outil, comme le langage, la logique s'enracine dans nos sentirs du monde actuel.[514] Quoique le niveau de précision auquel parvient *PR* dans la description de l'expérience n'apparaît pas encore dans *La Religion en gestation* – Whitehead y parle de l'occasion mentale et de l'occasion physique, comme s'il s'agissait des deux occasions différentes — mais au moins, il est clair que les deux aspects sont complémentaires.

« Ainsi donc, dans la naissance de l'occasion mentale, le conséquent de nouveauté idéale pénètre dans la réalité et possède une force analytique qui s'exerce comme opposée au terrain synthétique. Les formes idéales ainsi synthétisées dans une occasion mentale sont appelées *concepts*. Les concepts rencontrent une expérience aveugle ayant une force analytique. Leur synthèse avec une occasion physique comme terrain est l'analyse perceptive de cette occasion physique aveugle eu égard à son degré de relevance aux concepts ». [515]

On serait tenté de croire que Whitehead se dédit à travers les termes « concepts » comme « formes idéales » qui synthétisent ''l'expérience aveugle'' et qu'il reprend Kant dont il rejette la description de l'expérience. Rien de tel. La ressemblance n'est que de façade. Chez Whitehead, l'activité conceptuelle ne synthétise le donné que dans la mesure où elle introduit une 'réversion', c'est-à-dire une réévaluation (du donné du terrain) à travers laquelle les synthèses antérieures sont 'relativisées'. Le concept ou conséquent idéal intervient alors comme facteur de contrastes. Il offre

---

[513]*Ibid.,* p. 186.

[514]R. DESMET, *Mark Johnson, The meaning of the Body,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon IV …,* p. 184..

[515]A. N. WHITEHEAD, *La Religion en gestation*, p. 56 (Nous ne l'abrégeons pas *RG* pour la distinguer de l'édition anglaise*)*. Jusqu'à l'époque de *Religion in Making* (*RM),* Whitehead n'avait pas encore généralisé la subjectivité. Pourtant c'est avec *SMW* qu'il identifie, comme l'a démontré Lewis S. Ford, la subjectivité avec la capacité d'être influencé par le monde de la possibilité. En somme, le concept de « procès » qui, pour le même Ford, passe de la « transition » vers la « concrescence » va de pair avec toute l'évolution de la pensée de Whitehead sur la manière dont le mental et le physique « collaborent » à la nouvelle création. Même si dans *RM,* Whitehead insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de deux occasions (*RM,* p. 102 ; *RG,* p. 48) — parlant de la *self-creating creature* — il faut tout de même reconnaître une pensée qui se fraie à grande peine son chemin. Il a fallu quatre ans à Whitehead pour y parvenir. Le modèle bipolaire de l'occasion actuelle remplacera l'occasion physique par la doctrine du datum objectif : « The datum is simply what was formely called the physical occasion, as it appears (now wholly objectified) whithin the concrescence » (Lewis S. FORD, *The Concept of ''Process" : From ''Transition"to ''Concrescence,* in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *Whitehead and The Idea of Process,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, p. 73 – 101, citation tirée à la p. 83). Mais en même temps, le même modèle permet aussi d'expliquer la relation entre l'objet éternel et son occasion correspondante prenant la forme d'une entité hybride appelée "proposition".

l'algorithme dictant la manière de sentir les réalités formelles (entités ayant atteint leur satisfaction) pour en faire des réalités objectives participant à la nouvelle création. Ce faisant, il exprime la possibilité des nouvelles entités. Le génie de Whitehead consiste à récuser une puissance à sens unique. Il préfère parler d'une potentialité générale qui s'actualise en potentialité réelle. Ainsi sans perdre de vue que les concepts ont (et sont) bel et bien une puissance d'agir, il institue une action réciproque entre le donné du pôle physique et du pôle mental. L'essence de l'être est puissance de créativité. En effet, dans le *CN,* Whitehead essaie d'abolir la bifurcation entre le sujet et la nature en introduisant l'homme dans la nature comme un élément au sein de cette dernière. En dépassant le perspectivisme du *CN,* le point de vue de *PR* consacre la spécificité whiteheadienne dans sa manière d'identifier le problème de la puissance avec celui de la perception.

'Par là, le problème de la perception et le problème de la puissance n'en font plus qu'un, du moins dans la mesure où la perception est réduite à n'être que la présentation d'entités actuelles. La perception, au sens de la conscience d'une telle préhension, requiert le facteur additionnel de la préhension conceptuelle des objets éternels, et un procès d'intégration des deux facteurs'.[516]

Celle-ci est double : à la fois puissance de subir et capacité de transformer : 'ce fut le Platon ''dernière manière'' qui avança la suggestion : ''et je tiens que la définition de l'être est simplement puissance''. Cette conception est ''la charte de la conception de la loi-immanence'.[517] Whitehead pousse très loin sa conception de l'interconnexité des choses qui déborde du champ initial de la physique spéculative en passant par la cosmologie jusqu'à une théologie liant la nature et le divin par un lien d'immanence mutuelle. Le monde et la divinité se requièrent réciproquement. Cependant même là, Whitehead penche plutôt vers une 'importance partagée' des deux pôles.

« Mais, dans le cas de certaines finalités spécifiques, la proportion de l'importance partagée entre les deux pôles peut varier, depuis la part négligeable jusqu'à la part dominante de l'un ou l'autre pôle ».[518]

Ce qui détermine la prépondérance momentanée de l'un au détriment de l'autre est le stade de sentir. Le terme 'sentir' devenu technique dans le système whiteheadien est synonyme de 'saisie', 'préhension'. Selon les cas, la saisie peut porter sur les données physiques du milieu (préhension ou dessein) ou sur la manière de saisir les données physiques pour la constitution de l'expérience personnelle du sujet (entité actuelle) : c'est ''le 'sentir' qu'a le sujet de cet élément''.[519] Il s'agit dans ce dernier cas d'une préhension conceptuelle. Justement c'est à ce niveau qu'on peut découvrir l'inventivité de la philosophie organique. Elle évite le dilemme ''concept ou émotion''. Elle insère les concepts dans l'activité des sentirs. Whitehead rejette l'idée de 'concept pur'. Toute expérience est ''le don de la signification esthétique''.[520] Ainsi, on a des sentirs conceptuels. Dans *PR*, le terme 'concept' disparaît quasiment, il est remplacé par l'activité par laquelle l' " objet éternel" fait

[516]*Ibid.,* p. 126.
[517]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 165.
[518]*Ibid.,* p. 57.
[519]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 100..
[520]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 140.

ingression. En ce sens, Whitehead développe une théorie des relations externes entre l'actualité et le monde de la potentialité pure. Le monde actuel est un monde qui n'existe qu'à travers l'interfusion de l'actualité et de la potentialité : la potentialité pure y passe à la potentialité réelle tandis que l'entité actuelle parvient à la satisfaction (autoréalisation). Une fois de plus, le dilemme "ou relations internes ou relations externes" est évité. Dans un article qu'il consacre à la notion whiteheadienne de la bifurcation de la nature, F. Cesselin souligne, à l'issue d'une discussion sur la théorie de la relativité einsteinienne préconisant "une relation entre les objets", une "conception synthétique" émanant de la philosophie de l'organisme. Cesselin l'envisage comme la solution whiteheadienne au hiatus édifié par Newton et intégralement conservé par Einstein.

« Si nous voulons définir les objets (qu'il s'agisse des objets de la perception, comme 'ce mur blanc ici en ce moment', ou les objets scientifiques, comme l'électron), nous ne pouvons le faire qu'en termes de qualifications, qui entrent dans les événements concrets sans doute, mais seulement par des relations *externes ;* autrement dit, nous ne saisissons l'objet que comme ensemble de qualités : le mur par sa blancheur, l'électron par l'éclair lumineux qui le révèle dans telle expérience. Ces qualités sont atemporelles, puisque le blanc par exemple est indépendant des événements temporels où se révèle de la blancheur ; on doit donc les dire éternels, et selon Whitehead, les objets éternels sont en effet les qualités qui viennent qualifier les événements concrets. Mais les relations qui au contraire lient les événements entre eux sont des relations *internes* (…) c'est à leur niveau que se déroule le jeu nécessaire des causes et des effets ; ces relations sont indépendantes de l''ingression' des objets ».[521]

La "griséité" entre dans notre expérience à travers le mur gris ; le vert à travers le vert des arbres, le chant à travers le chant des oiseaux, la "dureté" à travers des sièges durs ; s'il y a une expérience de la "grandeur", celle-ci s'actualise, selon les cas, dans une maison grande. "Ce qui nous est donné dans la perception, note Whitehead dans *CN*, est l'herbe verte ; c'est là un objet que nous connaissons comme élément de la nature".[522] Whitehead perçoit un processus d'« additions psychiques », là où W. James voit, dans l'apport des concepts, une opération délibérée de break du flux de la réalité sensible dans les choses. À l'inverse, comme chez W. James, la base de notre expérience est émotionnelle. Seulement chez Whitehead, cette expérience est essentiellement caractérisée par une énergie émotionnelle provenant du milieu sous forme vectorielle, les objets éternels interviennent à chaque stade de sentirs. Ils impliquent une « décision immanente » : grâce à leur ingression dans l'actualité, la distinction entre les stades des sentirs devient possible, car chaque stade se caractérise par une manière spécifique par laquelle s'opère « le croisement de la nouveauté subjective et du legs objectif du passé », du « donné mort » et de la nouveauté vivifiante de la forme subjective choisie dans la multiplicité des purs possibles ».[523] Whitehead distingue à cet effet trois stades de sentirs :

[521]F. CESSELIN, *La bifurcation de la nature*, in *Revue de la métaphysique et de la morale* (1950), p. 33 – 34.
[522]A. N. WHITEHEAD, *CN,* p. 54.
[523]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 276.

les sentirs conformes, les sentirs conceptuels ainsi que le stade dans lequel apparaissent les sentirs propositionnels.

« Dans les sentirs conformes, la *manière* de sentir reproduit ce qui est senti. Il faut une certaine conformité pour fonder la transition vectorielle qui synthétise le passé en présent. L'objet éternel unique, en ses deux fonctions, déterminant le donné et la forme subjective, est ainsi un rapport. En ce sens, la cohésion de l'univers repose sur la fonction relationnelle des objets éternels. On peut rassembler les deux phases et en faire une phase de "supplémentation". Lorsqu'un objet éternel, dans sa tâche d'objectivation du monde actuel, de façon à présenter le donné à la préhension, effectue son ingression, on dit que sa fonction est "donation". D'où, pour résumer, quatre fonctions d'ingression d'un objet éternel dans la constitution d'une entité actuelle : 1) l'ingression comme "donation" ; 2) dans un sentir physique conforme ; 3) dans un sentir conceptuel ; 4) dans un sentir comparatif ».[524]

Whitehead situe justement le germe des opérations mentales dans l'activité des préhensions conceptuelles de la phase II de la concrescence au cours de laquelle sont saisies et évaluées les formes possibles de définité ou objets éternels. Les objets éternels définissent les voies par lesquelles l'occasion à naître peut puiser son énergie, son principe d'action ou sa forme subjective. L'énergie traduit l'accroissement progressif de la puissance émotive au fil du procès de réalisation du sujet. Plus cette énergie s'accroît, plus le donné se complexifie et acquiert une plus grande massivité. De cette manière, l'expérience s'intensifie et devient plus significative. La forme subjective signifie la manière dont le sujet préhende son datum. Cette manière de préhender est loin d'être pour Whitehead une tournure de rhétorique. Pour Whitehead, par exemple, la conscience est aussi une forme subjective, c'est-à-dire une manière de préhender. Autrement dit, elle est, dans un sens assez restrictif, non pas « appréhension de », mais « le sentir du contraste de la théorie, comme simple théorie, avec le fait, comme simple fait ». Comme le précise A. H. Johnson, en soi, la préhension d'un fait ou d'une théorie n'implique pas conscience. Le contraste n'est pas le facteur déterminant.[525]

La spécificité de la réflexion de Whitehead sur le lien entre le pôle physique et le pôle mental réside en ceci précisément que l'introduction de la notion d'objet éternel ouvre la voie à une théorie du symbole. Dans un livre qu'il consacre aux prolongements anthropologiques de la métaphysique de Whitehead, Ervin Laszlo relève justement l'activité symbolique engendrée par les préhensions conceptuelles dans lesquelles les objets éternels fonctionnent comme des symboles :

« le rôle des symboles est de faciliter l'interrelation (…) le terme "symbole" signifie le symbole objectivé, *tel qu'il est présent dans le milieu.* Un symbole, tel qu'on le conçoit mentalement, est un objet éternel. Actualisé et *remplaçant* l'objet ou l'événement qui est sa signification conventionnelle, c'est un symbole. De tels symboles sont utiles exclusivement pour la communication. Il n'y a aucun avantage tangible à ce que j'exprime ou que je dise que je conçois un concept, à moins que je ne tienne à en communiquer le sens aux autres. Cette doctrine considère, avec Whitehead, que les concepts précèdent le langage ».[526]

---

[524]*Ibid.,* p. 277.
[525]A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of reality,* p. 33.
[526]E. LASZLO, *La métaphysique de Whitehead. Recherches sur les prolongements anthropologiques,* La Haye, Martinus Nijhoff, p. 126.

Les concepts sont un des facteurs de la réalité. La préhension conceptuelle est une des huit catégories d'existence. Les concepts sont un mode de relation ou une « forme de définité ". Même s'ils sont du domaine du pôle mental, chez Whitehead, ils perdent le caractère de représentation. En effet, la notion allemande de *Begriff* est synonyme d'idée ou de représentation générale au sens où un concept est vu comme une représentation générale de ce qui est commun à plusieurs objets, une idée susceptible d'entrer dans celle de plusieurs choses différentes. Chez Kant, les concepts sont de deux origines : ils sont empiriques, quand ils peuvent être tirés des données expérimentales par le moyen de l'abstraction ; ils sont purs quand ils sont des éléments *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire qu'ils n'empruntent rien à l'expérience. Les concepts sont le lieu de la fusion des données de l'expérience et des données de l'entendement. Il en résulte chez Kant que les concepts ne se rapportent qu'indirectement aux objets, c'est-à-dire que c'est à travers les intuitions que les objets nous sont donnés. Disons que chez Kant une distinction s'impose entre le schématisme et le symbolisme. Le premier est l'art de présentation des concepts de l'entendement (catégories) pour leur fournir *a priori* une intuition qui leur correspond ; le second est la mise sous regard, de façon analogique, des idées ou concepts de la raison.

Dans l'analyse génétique de la concrescence, Whitehead relève justement que toutes les occasions d'expérience supposent une activité conceptuelle qui est aussi une activité symbolique. Chez Whitehead, un objet éternel est « conceptuellement senti ». Cela revient à dire que les concepts sont la condition du sentir dans ce sens qu'ils inspirent la manière de sentir. Il n'y a pas de sentir sans concept. À l'ombre de chaque concept gît un sentir. Comme on le voit, chez Whitehead, les concepts (objets éternels) sont des facteurs de la réalité, et en tant que tels ils sont des *compossibles* du sentir. L'intimité du sujet vient de l'ingression de l'objet éternel. Mais en même temps, il faut dire que chez Whitehead le concept ou objet éternel est un objet de sentir. Il n'intervient dans l'expérience qu'à travers sa compromission avec l'activité du sentir. La saisie de l'objet éternel est une affaire d'attrait et non de représentation. L'imagination est un sentir, comme la conscience et la pensée. Chaque sentir a son degré d'intensité. Même sans parvenir à la conscience, les sujets d'expérience sentent (*inconsciemment)* les concepts. Certains sont à un degré élémentaire (objets éternels « simples », c'est le cas d'une nuance de vert), d'autres à un degré supérieur (objets éternels « complexes », ceux qui ont des « composants dérivés »).[527] Inversement les concepts (objets éternels) font leur ingression dans les sujets selon un envisagement gradué.[528] Pour les occasions de degré inférieur — celles de « complexité zéro », celles qui n'atteindront pas la conscience — l'intégration des préhensions physiques et conceptuelles en un sentir intégral qui s'ensuit, achève le processus. Mais dans certains

[527]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 195.
[528] *Ibid.,* p. 196.

cas, dès qu'il en surgit des sentirs comparatifs, la machine est relancée à cause de l'intégration d'un nouveau *datum* appelé « proposition ».

4. Les sentirs propositionnels

L'apport créateur des objets éternels est décisif pour marquer le contraste entre le fait et la possibilité, et oblige finalement à une décision. Rappelons d'abord que chez Whitehead un "contraste "est une catégorie d'existence parmi les huit retenues par la philosophie de l'organisme. Il est une entité modélisée dont la spécificité consiste à jouer le rôle de point bascule. Un contraste n'est ni un objet éternel ni une entité actuelle ; il est un mode d'existence à « caractère intermédiaire ». Il est du mode de l'hybride. Whitehead nomme « sentir propositionnel » un sentir qui a pour datum une proposition. Ce sentir est essentiellement sentir émotionnel et volitif. La proposition est une entité hybride ; elle est le « lieu » où s'exprime ce mode d'être de caractère hybride. Indépendamment d'une proposition, le contraste n'a aucune signification. La « proposition métaphysique », comme la désigne Th.E. Hosinski, pour la distinguer de la « proposition verbale » qui lui est analogue est décrite en ces termes :

"In Whitehead's analysis, a metaphysical proposition is formed by deriving a ''predicate'' (or possible form of definiteness) from an accasion's conceptual prehensions and applying that ''predicate'' to the actual entity or group of actual entities grasped in the occasion's physical prehensions, which form the ''subject'' of the proposition. The rôle of copulative verb is played by the integrating prehension or feeling of the third phase, which Whitehead thus calls a ''propositional feeling'". [529]

La proposition est, à un niveau plus complexe, le donné dans une préhension impure, celle qui intègre spécialement un sentir indicatif et un sentir prédicatif. Un sentir indicatif est un sentir physique qui, dans ses phases antérieures a inclus les sujets logiques requis. Quant au sentir prédicatif, il est un type de sentir conceptuel dont le donné est le modèle prédicatif. C'est pour dire que la proposition intervient à une phase plus tardive du procès de l'expérience quand a lieu la réversion conceptuelle qui entraîne une double élimination : les entités actuelles du sentir indicatif perdent l'objet éternel qui reliait les entités au sein du nexus. Cette élimination a pour conséquence que les entités sont réduites à une pure multiplicité de « cela ». Grâce à la nouvelle intégration, celle du sentir prédicatif, le chaos ainsi installé au sein du nexus est configuré en une nouvelle unité sous forme de modèle prédicatif. La nouvelle relation naissante, dans ces circonstances, entre les entités actuelles au sein du nexus et les objets éternels est la proposition. Ainsi, la proposition est le mode de conjonction entre le nexus et l'objet éternel dans lequel les entités deviennent des sujets logiques et l'objet éternel, le prédicat. L'objet éternel se réalise dans le nexus. Du coup, il perd son caractère de potentialité pure. Entre le

[529]Th.E. HONSISKY, *Stubborn Fact and Creative Advance, o.c.,* p. 100.

nexus et l'objet éternel, le rapport est de réalisation. Un nexus ou une entité actuelle est le lieu d'un objet éternel autant que le concept « rougeur » a besoin d'un objet précis qui soit rouge (une mangue, un canapé rouge). Tel n'est pas le cas avec la proposition : elle est attente pour une possible entité déjà réalisée qui la préhende :

"With reference to propositions about hypothetical entities, it may be observed : (a) Future entities are in sense hypothetical, i.e., they are not actual, yet they can be referred to, since they are in sense present in the experience of the prehending subjet. (b) The hypothetical element is also introduced in that eternal object (predicate) *may* apply to the logical subject. Withehead seems to involve himself in the apparently conflicting claims that : (a) propositions only exist as entertained in experience ; (b) a proposition is a datum for feeling, awaiting a subject feeling it. The apparent contradiction may perhaps be cleared up by assuming that Whitehead's meaning is : A proposition prehended in the experience of one entity A serves as a lure for feeling and thus contributes to the rise of another actual entity B. Thus a proposition existent in A is awaiting its use by actual B''.[530]

Une proposition est, comme le souligne Whitehead, « une possibilité abstraite de quelque *nexus* spécifique d'actualités réalisant quelque objet éternel ». [531] Il s'agit en quelque sorte de l'envisagement imaginaire des possibilités diverses autres que ce qui est actuel. Une proposition marque une prise de distance avec l'actualité. En fait, l'abstraction est à double sens : par rapport à la réalité et par rapport à la possibilité. Un objet éternel complexe est l'expression d'une « situation abstraite » ; il demeure dans l'isolement du fait qu'il est dépourvu d'une définition du mode de son ingression.[532] C'est pour cela que Whitehead l'appelle aussi « théorie ». Sous cet angle, elle passe pour un modèle complexe, parmi tant d'autres, de réalisation des objets éternels au sein dudit nexus. Mais en général, trois cas se présentent : 1° la réalisation peut concerner toutes les entités du nexus ; 2° elle peut toucher individuellement un objet éternel qui se réalise dans une partie des entités du nexus ou à l'ensemble ; 3° le modèle complexe se réalise conjointement dans d'autres nexus subordonnés. Le cas 1° concerne les propositions vraies parce que le nexus exemplifie réellement le prédicat. La proposition semble s'identifier au nexus, car, et le nexus et la proposition, tous les deux ont les mêmes occasions d'expériences et les mêmes objets éternels. C'est ainsi que la vérité de la proposition dépend de sa relation de vérité au nexus qui est le sujet logique, même si le nexus et la proposition se situent sur deux registres différents. Le nexus appartient à l'existence sur le mode de l'actualité et la proposition sur celui de la possibilité abstraite. Elle n'est ni potentiel pur ni actualisation pure. Elle est à mi-chemin entre les deux. Ce qui peut ou ne pas être n'est d'emblée ni vrai ni faux.[533]

En d'autres termes, la proposition est un aspect de l'apparence à laquelle n'ont pas part toutes les entités. Au sujet de la proposition, l'idée principale défendue par Whitehead est l'affirmation selon

[530]A.H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality,* p. 85.
[531]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 313.
[532]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 197 – 198.
[533]X. VERLEY, *Schèmes et catégories chez Whitehead,* in M. WEBER et R. DESMET, *Chromaticon V. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophie in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 220.

laquelle un sentir propositionnel n'implique nécessairement ni conscience ni jugement. Pourtant il n'y a ni conscience ni jugement sans sentir propositionnel. Comme la conscience, elle est un élément de la phase de supplémentation. Sa spécificité est « d'être appât pour le sentir, fournissant ainsi une immédiateté de jouissance et d'intention ».[534] En effet, poursuit Whitehead,

> « par malheur les théories, sous le nom de « propositions », ont été abandonnées aux logiciens, et ils ont défendu la thèse qu'elles n'ont pas d'autre fonction que d'être jugées d'après leur vérité ou leur fausseté (…) D'autres auteurs définissent les propositions comme des composantes du jugement ».[535]

Elle est bien connue cette idée de G. Frege « comprendre le sens d'un énoncé, c'est comprendre ce qui serait le cas si cet énoncé était ». L'analyse grammaticale du langage ne peut permettre d'en déduire des propositions. Là où la vérité faisait référence à la proposition, Whitehead dissocie proposition, jugement et vérité. Car, quand on lit le monologue de Hamlet, s'interroge Whitehead, que l'on soit logicien ou homme ordinaire, qui s'astreint à un travail de jugement au long des trente-cinq versets de la tirade ? Au contraire, le jugement ne laisse-t-il pas place au plaisir esthétique ? Whitehead emprunte un autre exemple à l'émotion religieuse. Il se demande même : comment un chrétien méditant les textes des évangiles peut-il privilégier le jugement de vérité au détriment de la prise de conscience de la valeur ? Comment alors cela est-il possible si, au lieu de l'appât du sentir, c'est le jugement de vérité qui est l'attitude première de l'esprit ? Pour Whitehead, il n'y a de procès d'expérience que parce que l'appât du sentir fonctionne comme cause finale qui dépouille le donné de la phase physique primaire de certains objets éternels tout au long du procès pour constituer le donné objectif de la phase finale. Dans toute expérience humaine, il y a des éléments qui couvent dans l'ombre constituant une possibilité que le cours des événements aurait pu prendre. Par exemple, quand on écoute le récit de la bataille de Waterloo au cours de laquelle Napoléon a été vaincu, on prend bien conscience de la voie que les événements ont prise. Mais abstraitement, comme sait le faire la littérature d'imagination, on ne peut s'empêcher de s'imaginer un autre cours que les événements auraient pu prendre si Napoléon avait vaincu. Dans certaines circonstances, un cinéaste imaginatif peut refaire revivre cette page de l'histoire occidentale pour attirer l'attention sur un virage qui a été raté. Alors selon le parti pris, chaque fois qu'on méditerait de la sorte cet événement, des attitudes divergeraient. Pour Whitehead, elles pourraient diversement être de la tonalité affective de satisfaction ou de regret, de l'amitié, de la haine ou de l'éloge. On voit bien comment on peut être marqué par un événement qu'on n'a pas forcément vécu, et qu'on ne connaît que par la transmission du récit. De cet exemple, Whitehead tire la conclusion qu'une proposition métaphysique est indifférente à un jugement de vérité et à la faculté psychologique de la mémoire passive qui stocke des données du passé. Pour lui, l'activité des sentirs propositionnels fait partie des éléments de ce

[534] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 306.
[535] *Ibid.,* p. 306.

complexe de pénombre. C'est pourquoi les propositions relèvent du sentir au niveau physique de l'inconscient. Elles ne sont pas assujetties à la force du simple donné.

Pour le dire autrement, pour Whitehead, selon le principe ontologique, toute chose est quelque part. Or, être quelque part, c'est participer à l'expérience. Toute entité actuelle contenue dans la proposition reçoit le nom de sujet logique. Elle n'est pas plus affectée qu'une autre. Chacune participe au lieu de la proposition. Et inversement, la proposition constitue une partie de l'appât pour le sentir de cette entité au nom de l'affinité entre le prédicat et les sujets logiques. La proposition assure donc le lien entre les formes de définité dans le monde actuel et les phases antécédentes du sentir. La transition de l'expérience du passé immédiat au présent se noue à la manière du mode d'être ensemble du sujet et du prédicat dans une proposition verbale. C'est donc une relation dans laquelle les sujets logiques (entités actuelles au sein du nexus) du présent peuvent exemplifier le prédicat (objet éternel). Quand on ne voit dans les propositions que des matériaux du jugement, on méconnaît gravement leur rôle premier qui est celui de facteur de nouveauté. S'il n'est aucun concept entrant dans la philosophie de l'organisme qui demeure indemne de toute transformation, la « proposition » ne fait pas exception : elle n'est plus du tout, dans le sens où nous l'employons en logique, un énoncé sensé être faux ou vrai. Elle perd son statut syntaxique. Comme la vérité, elle acquiert un statut ontologique. Comme l'entité actuelle, le nexus et l'objet éternel, dans l'univers whiteheadien, la proposition fait partie des huit catégories de l'Existence. À la différence de l'entité actuelle et de l'objet éternel, une proposition n'est pas un élément générique de l'expérience. L'entité actuelle ayant joui de la satisfaction entre à titre de donné initial (occasion-objet) du pôle physique dans toute préhension physique de chaque nouvelle occasion d'expérience (occasion-sujet). Autant que l'objet éternel participe à toute préhension conceptuelle pure.

Dans le chapitre portant sur les fondements esthétiques du symbolisme, nous avions évoqué laconiquement le rôle des propositions. Il s'était notamment agi de la manière dont leur caractère hybride pouvait jouer, selon la catégorie de la Réversion conceptuelle, dans le sens de l'ouverture à de nouveaux objets éternels. Nous pouvons à présent préciser : « une proposition est une composante de l'appât objectif *proposé pour le sentir*, quand elle devient objet de sentir, elle constitue *ce qui est senti ».*[536] Or, l'appât est ce qui est proposé. Tant qu'on n'a pas préhendé le sujet logique, puisqu'il n'existe pas encore, on ne peut pas non plus préhender une proposition. Pourtant en tant qu'un appât, on peut ou ne pas mordre. L'appât appelle donc une décision qui peut être l'agrément ou le rejet de la part de celui qui agrée ou rejette. Et même alors, qu'il s'agisse de l'agrément ou du rejet, tout se fait en fonction de la façon dont l'appât est senti. Autant dire une fois de plus que la décision ici évoquée n'implique pas la pensée ou la conscience :

[536]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 309.

« Une proposition se réalise en une entité actuelle selon un mode primaire qui n'est pas le jugement, mais l'agrément. Une proposition est agréée quand elle devient l'objet du sentir. L'horreur, le soulagement, l'intention, sont au premier chef des sentirs qui mettent en jeu l'agrément de propositions ».[537]

L'agrément se situe à un niveau plus fondamental que la conscience. Il n'implique pas conscience. Il n'y a qu'émotion et volition inconscientes. Voilà pourquoi chez Whitehead, une proposition ne peut être dans ce sens le siège du jugement ; ce dernier surgit dans la perception sensible. C'est pourquoi « la perception consciente est donc la forme la plus primitive du jugement ».[538] Le processus de maturation du sentir initié est conditionné par une activité du pôle mental qui n'est ni le jugement ni la pensée ni la conscience. Néanmoins, c'est à l'issue de cette maturation du sentir (satisfaction) que le jugement, la pensée et la conscience font leur entrée dans l'expérience. Du coup, l'expérience s'arrête. L'appât du sentir implique l'accueil. Et l'accueil devient la condition de la satisfaction. Par l'accueil accordé à l'appât, la nouveauté s'introduit dans le sentir. Cette nouveauté concerne des possibilités non encore exprimées, soit parce qu'elles étaient exclues à cause de leur incompatibilité avec l'économie du sentir, soit parce qu'elles étaient insignifiantes. C'est en cela que consiste le miracle de nouvelle création : l'esprit habille de chair les ossements desséchés. Dès lors, le sens de cette affirmation devient plus clair : « l'âme humaine est le don du langage au genre humain. Le récit du sixième jour devrait être écrit : *Il* donna la parole, et ils devinrent des âmes ».[539] Ils se découvrent conscients parce qu'ils peuvent exprimer leurs choix.

Ce faisant, mentalité et langage du genre humain dérivent d'une génétique interactive : c'est une « création mutuelle » qui ne peut être saisie sans prendre en compte leur entrelacement mutuel. L'esprit humain croît à proportion du développement du langage. Mais l'esprit humain n'est pas emprisonné par le langage au sens où le langage serait « un artisan de l'unité du monde en ses objets ». [540] Inversement, le langage est le véhicule des identités sur lesquelles se base la connaissance.[541] L'accueil dépend du rapport de vérité s'établissant au niveau du sentir propositionnel qui « dicte la façon » d'accueillir le donné. On peut avoir affaire à un sentir imaginatif ou à une croyance intellectuelle. Quant à la façon d'accueillir le donné, c'est le critère de vérité pragmatique qui s'applique, sans qu'on ne soit à l'abri de l'erreur. « L'erreur est le prix du progrès », surenchérit Whitehead. De la sorte, la proposition se réalise par une entité du nexus en tant qu'élément du milieu de la proposition quand celle-ci devient objet du sentir. Le jugement est finalement, selon Whitehead, « la décision par laquelle une proposition devient objet de croyance intellectuelle ».[542]

---

[537] *Ibid.,* p. 311.
[538] *Ibid.,* p. 273.
[539] A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 62.
[540] J. — P. CLERO, *Théorie de la perception, o. c.,* p. 101.
[541] A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 60.
[542] *Ibid.,* p. 309.

On ne devrait pas perdre de vue qu'on est toujours à un « niveau inconscient ». La pleine conscience advient quand les contrastes et les identités des sentirs impliqués sont eux-mêmes sentis. Finalement ce retour sur les sentirs propositionnels est révélateur d'un aspect important de la pensée de Whitehead que I. Stengers a eu le mérite de relever :

« 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 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 décrire cette expérience à partir du nouvel ingrédient, les "propositions", auquel le langage confère un rôle privilégié. (…) 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 ».[543]

Les choses se passent comme si nous étions capables d'avoir une « connaissance » sur le fond des choses et que nous peinerions à les traduire en mots. N'est-ce pas une reconnaissance d'une expressivité plus profonde ? En tout cas, au sein du rapport symbolique, la situation du langage est donc ambiguë. D'une part, elle est destinée à exprimer — quoique maladroitement — ce fond des choses approchable par sympathie parce qu'ultime. Dans ce sens, il est expression du sentir. D'autre part, il participe réellement à la référence symbolique parce qu'il sert à penser. Ainsi il peut être facteur de nouveauté dans l'expérience dans le sens qu'il ouvre à de nouveaux contrastes.

5. L'incitation psychologique

Pour Whitehead,

« il n'est pas de phrase [*verbal sentence*] qui se contente d'énoncer une proposition. Elle inclut toujours une incitation à produire une attitude psychologique déterminée dans la préhension de la proposition en question. En d'autres termes, elle tente de fixer la forme subjective qui habille le sentir de la proposition, considérée comme *datum ».*[544]

L'efficace propositionnelle est l'incitation psychologique qu'elle provoque, c'est-à-dire la transformation qu'elle peut apporter dans le chef du sujet. L'incitation psychologique dépend de la forme subjective qui habille le donné intégré. La forme subjective est la détermination de la manière exacte dont l'objet éternel effectue son ingression dans la formation du donné intégré, en tenant compte des autres objets éternels et entités dérivées des autres sentirs. Dès lors l'incitation psychologique peut être la croyance, le doute, la joie ou l'obéissance. Whitehead distingue deux aspects dans une phrase : l'incitation psychologique et la proposition. Bien sûr, le langage ne produit pas cette incitation par lui-même. Les circonstances de l'énonciation contribuent aussi à la forme

[543]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead, o.c.,* p. 442.
[544]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 315.

subjective de la phrase. En l'occurrence, le mode et le temps du verbe utilisés, ce que suggère une phrase, le contenu du livre, les circonstances matérielles du livre, comme la notoriété de son auteur et de son éditeur, le courant de pensée auquel il appartient, son style, selon qu'il est accessible ou non ; bref, les mots et les phrases, ou tout simplement le langage écrit ou parlé sont un habillage qui véhicule plus qu'une énonciation. Cependant, l'incitation psychologique est inséparable de la proposition.

La théorie de la référence symbolique nous place dans un virage subtil et délicat. Si l'on en croit Whitehead, elle n'est pas le privilège des humains, même si l'analyse qui en a été faite tout au long du *Symbolisme* prenait pour référence l'expérience humaine. C'était, semblait laisser entendre Whitehead, en vue d'éclairer les éléments de l'expérience pas facile à distinguer en « marée basse ». Le chien, l'oiseau et le chimpanzé interprètent les éléments de leur milieu pour pouvoir anticiper sur ce que le milieu donne immédiatement. Le chien d'Ésope est justement celui qui est pris en flagrant délit de référence symbolique vicieuse et qui le paie au prix le plus fort : c'est sa survie qui est en jeu dès l'instant où son « erreur d'appréciation » lui coûte sa pitance. On s'imaginerait le regret de ce pauvre chien bien obligé de recommencer une nouvelle chasse. Aurait-il au moins appris qu'un tien vaut mieux que deux tu l'auras ? Ce qui est sûr au moins, quand on revient sur les sentirs propositionnels, nulle part, Whitehead ne tranche si les animaux y ont part, même si ces derniers font l'expérience de la référence symbolique. On est dès lors un peu perplexe devant cette théorie quant à la génétique de la conscience. Pour Whitehead, si l'on devait établir une « chronologie » — le mot est inapproprié, l'activité de conscience est infratemporelle, faute de mieux ! — la perception est antérieure à la conscience et au langage.

En effet, pour marquer la différence entre l'énoncé verbal et la proposition, Whitehead présente le jugement comme une forme subjective contenue dans la synthèse d'une préhension physique et d'une préhension propositionnelle. Le jugement porte sur la théorie de la cohérence dans la mesure où il porte sur la conformité ou non-conformité entre une proposition et un nexus objectivé. On peut par exemple se demander — il s'agit d'une question que I. Stengers emprunte à William James — « suis-je ému parce que le monde est émouvant, ou le monde m'apparaît-il comme émouvant parce que je suis ému ? »[545] Une fois de plus, il convient de souligner que Whitehead opte pour un « procès d'appropriation ». Le sentir créateur de nouveauté — le souffle sur les ossements desséchés — ne dépend pas uniquement des *data.* Certes, il se conforme aux *data* qu'il sent, mais quant à *la manière* de les sentir, cela ne dépend pas complètement des *data.* C'est un peu comme deux personnes qui passent devant une pâtisserie ; elles ne seront pas émues au même degré par les odeurs des gâteaux et des desserts. La différence peut être due à leur histoire : la santé de leurs odorats, leurs goûts culinaires

[545] *Ibid.,* p. 448.

ou régimes alimentaires, les préoccupations du moment, leur constitution génétique voire les représentations qu'ils ont des pâtisseries. Whitehead casse cette rupture entre le monde et le moi : il décloisonne la subjectivité. Le corps fait partie du milieu qu'il prolonge. Avec Whitehead on ne sait plus dire ni où commence le corps ni où finit le monde. Le monde m'émeut à travers « l'intentionnalité vectorielle » qui marque aussi bien le milieu que mon corps : les données du milieu m'influencent d'une certaine façon, mais quant à *la manière* de les apprécier, cela ne dépend pas entièrement du milieu. La part d'indétermination ne peut être négligée. C'est dans la manière dont sont rattachées les qualités ressenties à la route historique du nexus d'occasions que Whitehead traduit ce qu'il entend par proposition.

« La proposition constitue, tient-il à affirmer désormais, la possibilité pour *ce* prédicat de s'appliquer, de la façon ainsi assignée, à *ces* sujets logiques. Dans toute proposition, en tant que telle et sans aller au-delà, il y a une complète indétermination, dans la mesure où entre en jeu sa propre réalisation dans un sentir propositionnel et eu égard à sa propre vérité (…) C'est ainsi que la proposition est, en fait, vraie ou fausse. Mais sa propre vérité, ou sa propre fausseté, n'est pas l'affaire d'une proposition. Cette question ne concerne qu'un sujet éprouvant un sentir propositionnel ayant cette proposition pour son donné ».[546]

Le sujet qui éprouve le sentir propositionnel, Whitehead le nomme « sujet préhendant ». Une même proposition peut être sentie par divers sujets et constituer le contenu de divers jugements émis par diverses entités qui jugent. Mais avant tout, il convient de remarquer que le jugement est une qualification que le sujet rend sur lui-même qui juge. Il laisse apparaître les sujets logiques du jugement, les objets éternels qui forment les qualités ainsi que les relations affirmées sur les sujets logiques. Dans cet ordre d'idées, un jugement peut être correct, incorrect ou en suspens. C'est ainsi que pour Whitehead la différence entre une proposition et un jugement se situe à ce niveau :

« une proposition apparaît dans l'analyse d'un jugement ; c'est le donné du jugement abstraction faite du sujet qui juge et de la forme subjective. Un jugement est un sentir synthétique, qui embrasse deux sentirs subordonnés dans une seule unité de sentir ».[547]

Whitehead introduit ici une nuance significative qui a de l'incidence sur la conception qu'il se fait du symbolisme à l'œuvre dans le langage. Diverses entités peuvent juger diversement un même contenu de proposition, sans nécessairement appartenir à un même nexus. Il suffit que le même complexe de sujets logiques réalise les mêmes objets éternels (*sensa*) et que ces derniers soient admis comme modèles partiels de l'essence « réelle » de diverses entités actuelles. C'est de cette manière que le jugement est « une décision de sentir », la proposition ou une partie du donné senti parce que ce qui est senti peut contenir une infinité de propositions. Cela explique aussi pourquoi une expression peut signifier un nombre indéfini de propositions diverses. L'énoncé verbal « César a franchi le Rubicon » ne concerne pas de la même façon un vieux soldat de César pris de nostalgie, qui se serait

[546]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 409.
[547]*Ibid.,* p. 317.

assis des années plus tard au bord du fleuve en méditant la mort de son général, ou un voyageur moderne assis sur la rive du Rubicon, qui, par inférences et conjectures, essaierait de méditer un événement de sa vie qui le situe en rapport avec l'histoire passée du Rubicon ou encore un auditeur dans la foule anonyme de ceux qui écoutaient le discours d'Antoine à Rome. La signification de cet unique énoncé dépend d'une société d'entités actuelles fixées dans le monde actuel du sujet qui juge et de la manière dont leur objectivation est consciemment perçue par le sujet.[548] C'est le sens de cette affirmation de Whitehead :

« une proposition est la potentialité d'objectiver certaines entités actuelles présupposées, par l'intermédiaire de certaines qualités et relations, l'objectivation se faisant pour un sujet non spécifié dans l'expérience directe duquel la présupposition a une signification. Le jugement est l'affirmation consciente par un sujet particulier — pour lequel la présupposition a un sens — que, pour lui, cette potentialité est réalisée, ou ne l'est pas ».[549]

Notons que dans *PR,* Whitehead n'aborde les théories de la proposition et de la référence symbolique ainsi que les phases supérieures de l'expérience qu'après qu'il a mis en place les fondamentaux de la créativité. Alors son expression mesure toute la complexité des préhensions qui s'enchaînent les unes dans les autres, mais spécialement il précise la caractéristique essentielle de la proposition :

« dans une proposition, les sujets logiques sont ainsi réduits au statut d'être les aliments d'une possibilité. Leur rôle réel dans l'actualisation consiste à s'abstraire ; ils n'agissent plus en fait sinon pour permettre leur indication physique. Chaque sujet logique devient, parmi des actualisations, un pur et simple "cela" comportant l'assignation de *sa* pertinence hypothétique au prédicat ».[550]

Rappelons que le sentir propositionnel est une intégration de deux sentirs simples : les sentirs indicatifs et prédicatifs. Grâce au sentir indicatif, les entités actuelles regroupées en nexus sont senties comme sujets logiques d'une proposition possible. Car, cette dernière est un appât offert aux entités actuelles qui peuvent l'accueillir selon la possibilité la plus adéquate que leur suggère les objets éternels. Le sentir indicatif représente la part physique, le milieu actuel. Et pour que le sentir propositionnel parvienne à la satisfaction, il faut qu'un sentir d'origine conceptuelle relie, à l'aide du groupe d'objets éternels indiqués au sein du nexus, les entités actuelles entre elles, d'une part — l'unification du *datum* étant une étape nécessaire du procès — et d'autre part, les entités avec la forme subjective (le sujet qui en émane). C'est la double fonction essentiellement relationnelle de l'objet éternel : d'un côté, il relie en déterminant le donné, et de l'autre, il assure la continuité du procès en déterminant la manière dont ce donné sera préhendé.[551] Aussi est-il à la fois le ciment de la solidarité de l'univers et une réserve de possibilité. L'objet éternel joue donc le rôle dévolu au symbole au sens

[548]*Ibid.,* p. 321.
[549]*Ibid.,* p. 323.
[550]*Ibid.,* p. 409.
[551]« L'objet éternel unique, dans son double fonctionnement, au titre de déterminant du datum, et de déterminant de la forme subjective, est ainsi relationnel » (*PR,* p. 249).

où l'entend R. Alleau, à savoir le facteur régissant « les diverses opérations du processus analogique du symbolisme ».[552] Et selon le même R. Alleau, le processus de symbolisation compte trois opérations : relier un signifié à un signifiant, les réunir à l'aide d'un significateur typique selon deux relations possibles. Dans la relation active, le significateur fonctionne comme un modèle qui reconfigure. Cependant quand la relation est passive, le type ne fonctionne que comme empreinte. Précisément chez Whitehead, la fonction symbolique s'exerce dans l'opération par laquelle les objets éternels investissent les formes concrètes.[553]

Contrairement à la proposition qui, quand elle est accueillie, fonctionne sur un registre alternatif (ou bien… ou bien), l'objet éternel appelle une conjonction (et… et). Il rend service au procès symbolique auquel il se prête comme un liant. Comme toute métaphore, il faut bien admettre que cette comparaison a ses limites. L'objet éternel est plus qu'un élément de soudure ; il est différent des composés de coordination étudiés en chimie inorganique contemporaine trouvant leurs applications dans le domaine de la chimie de matériaux d'alliage. Les alliages tiennent à cause des forces intramoléculaires qui déterminent les propriétés physiques des matériaux. Nous retrouvons les « relations externes » du matérialisme contesté par Whitehead. Pourtant, ainsi que le souligne J.- M. Breuvart, « le symbolisme, qui suppose précisément une base commune à laquelle se réfèrent à la fois le symbolisant et le symbolisé, reposera sur cette identité de l'objet éternel, "fonctionnant" en ces divers modes ».[554]

On voit donc que le procès symbolique est un procès de créativité qui assure la transition du senti au sentant. Sans l'activité du sentant, le senti n'existe pas ; il est sans valeur. Inversement, le sentant n'est pas préconstitué. Il doit sa position de sentant à cette activité de sentir qui est le donné. Celui-ci est la circonstance au cours de laquelle le sentir s'exerce sur le divers senti pour lui donner une détermination, c'est-à-dire le passage du signifiant (potentialité pure) à sa signification (potentialité réelle). Par ailleurs, pour qu'il y ait un sentant pour un *senti*, et inversement, il faut bien plus qu'une convention. Le lien mutuel est la caractéristique du *sumbolon,* c'est-à-dire « signe de reconnaissance », mais il est indissociable de l'acte de les rapprocher (*sumbola).*[555] Des personnes séparées et ayant eu un lien d'hospitalité en gardaient le signe. Elles disposaient ainsi d'un « synthème mnémotechnique », simple signe conventionnel qui n'est pas un symbole (signe initiatique). Pour qu'il y ait symbole, comme l'entend R. Alleau, il faut donc que

« (c) et aspect *synthématique* se double, en quelque sorte, d'un aspect proprement *symbolique* dans la mesure où il ne s'applique plus à des "objets" comme un bâton partagé ou un jeton, mais où

[552]R. ALLEAU, *La science du symbole, o. c.,* p. 97.
[553]*Ibid.,* p. 106.
[554]J.-M. BREUVART, *Les directives de symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie d'A.N. Whitehead*, p. 408.
[555]R. ALLEAU, *La science du symbole, o. c.,* p. 34.

il désigne ce qui permet à des *sujets* de *se rassembler* autour du signe d'une *croyance* ou d'une *valeur* et moins d'un *contrat social* que d'une *alliance sacrée* ou tenue pour telle ».[556]

La créativité consiste à inscrire l'infini dans les limites du fini. Aussi peut-on lire dans le *Symbolisme* :

« (l)'expression par symboles est d'abord un élément de conservation pour la société ; elle vient enrichir l'instinct par surcroît d'émotion, et elle fournit ensuite un point d'appui à la raison, en démarquant l'instinct particulier que ces symboles expriment ».[557]

Quand Whitehead soutient que le langage est l'expression du sentir et qu'il l'inscrit par ailleurs au niveau de l'apparence, c'est au fond parce qu'en dépit de son caractère conventionnel indéniable, le symbolisme du langage — superficiel à bien des égards — institue une relation entre un arrière-plan (émotionnel et diffus) et un avant-plan (plus clair). Il permet d'indiquer une réalisation diffuse dans laquelle les entités actuelles, dont il exprime la créativité, sont impliquées. En fait, Whitehead reconnaît que l'expérience immédiate et son expression sont deux choses différentes. X. Verley a ces mots pour exprimer la relation du langage à l'expérience : « (s) i le langage peut rendre compte des faits, c'est parce que, étant lui-même un fait issu de l'expérience, il ne peut surplomber l'expérience pour la structurer ».**[558]** Voilà pourquoi le langage ne peut prétendre accueillir intégralement l'infini confus se traduisant en poussée émotionnelle pour la réalisation. Cet arrière-plan ne se donne jamais totalement à travers le discours. Comme tout donné complexe et infini, on ne peut que le pressentir, s'en approcher de manière analogique. Plusieurs analogies sont possibles, mais celle qui a plus de chance de porter est celle qui permet de transférer du passé au présent un héritage d'une plus grande intensité de tonalité affective. Encore faut-il, par ailleurs, que les objets éternels ainsi transmis dans le donné soient saisis par le sujet préhendant (ici la personne qui écoute un discours) comme un appât à revaloriser : l'infini en lui-même est sans valeur ni signification. Il requiert cette expression qui l'actualise en se conformant à lui.

6. Langage : entre l'importance et l'expression

Dans *MP,* Whitehead consacre deux chapitres à deux concepts, à savoir *l'importance* et *l'expression*. Pour toute définition, il dit : « l'importance passe du monde en tant qu'un au monde en tant que multiple, tandis que l'expression est le don du monde en tant que multiple au monde en tant qu'un ». La récurrence de l'insistance sur l'ultime de la créativité met en perspective les deux aspects du procès de solidarité dans l'univers. Il faut bien que le sujet atteigne sa satisfaction subjective en

[556]*Ibid.,* p. 35.
[557]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 83.
[558]X. VERLEY, *Schèmes et catégories chez Whitehead,* in M. WEBER et R. DESMET, *Chromatokon V. Annuaire de la philosophie en procès…* 2009, p. 217.

tant que perspective pour le monde, car il n'existe pas en dehors de l'autocréation. De cette façon, le sujet s'exprime à travers cette activité par laquelle il décèle l'immanence de l'infini dans le fini, il « délimite » son espace privé, son identité. Le but subjectif qui satisfait le sujet est de parvenir à extraire le plus d'ordre possible de son milieu pour le transformer en un ordre qui soit sien, c'est-à-dire « expression » de ce qui est important pour elle. Ce qui, au fond, permet de comprendre pourquoi « l'expression » est fondée sur l'entité actuelle. L'entité actuelle est l'expression de l'importance que revêtent pour elle les choses. Mais en même temps, elle est le fossé des ossements desséchés qu'elle n'exprime pas et qui pourtant la hantent.

Par ailleurs, sans importance, sans signification, l'expression ne vaut rien. À quoi sert-il de s'exprimer si cela n'apporte aucun intérêt ? Cela est d'autant plus vrai, par exemple, pour cette forme d'expression qu'on appelle les pleurs, ou de manière plus prosaïque, l'acte de verser une larme de joie ou de tristesse : elle suppose presque toujours le regard de l'autre capable de recevoir ces signaux, sa capacité de nous accueillir. Tout l'enjeu de l'expression est celui de sa pertinence pour le monde actuel. Chez Whitehead, l'importance renvoie au cosmologique : elle est la manifestation de l'apport de l'*un* venant apporter une pierre de plus à l'édifice du cosmos. Dès lors, le monde transite vers la nouveauté. Du coup, chez lui, l'importance et l'expression se requièrent l'une l'autre. Commentant cette notion d'importance dans sa corrélation avec l'expression, Stengers précise la touche de l'importance en ces termes :

« 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 ».[559]

De plus, il n'y a pas non plus d'importance sans fusion du fini et de l'infini. Mais elle ne peut se limiter à un sujet déterminé, autrement toute importance se perd. Le sujet est une expression qui traduit une impulsion créatrice à se diffuser dans le milieu. L'importance inscrit l'expression dans une interaction plus vaste. X. Verley l'exprime en ces termes :

« le concept *d'expression (…*) émerge au cœur de l'expérience à partir d'une relation, à la fois *métaphysique*, entre le corps et l'esprit, et *dynamique,* entre le passé et le présent et le futur (…) Immanente à l'expérience, elle manifeste autant le *sujet* comme orienté vers le futur que le *monde* dans son avancée créatrice. Elle ne dépend pas d'une relation de type sujet/objet, mais d'une relation plus immédiate de type sujet/surjet dans laquelle le sujet tend vers un au-delà de soi ».[560]

C'est ainsi que dans la pensée de Whitehead les sentirs propositionnels marqueront un tournant dans le processus d'expression. Les sentirs propositionnels permettent un mode relation fondamentalement ouvert à un au-delà. En les liant à la question de l'abstraction, les sentirs propositionnels inscrivent la signification au niveau de l'expressivité du corps humain. Ils

[559]I. STENGERS, *Penser avec Whitehead,* p. 469-470.
[560]X. VERLEY, *Schèmes et catégories chez Whitehead, a. c.,* p. 217.

introduisent l'alternative des possibilités inexprimées dès qu'un sentir propositionnel a été accueilli. C'est à cette capacité à introduire de nouveaux contrastes dans les trajets historiques que Whitehead attache l'efficace propositionnelle. Le langage en tant que tel n'est qu'un cas particulier d'expression, il est une systématisation de l'expérience. Quand Whitehead dit que le langage est avant tout expression, cela signifie qu'il est un symbole. Ce disant, non seulement qu'il prend ses distances d'avec une langue *nomenclature*, mais principalement il ne cautionne ni l'exclusion des symboles non linguistiques de la sémiotique comme Saussure instituant l'arbitraire du signe linguistique, ni le préjugé *concrétiste* qui trouve sa formulation canonique dans *l'Essai.* La médiation qu'institue le symbole whiteheadien a bien entendu les caractéristiques d'un signe mixte (naturel et institutionnel) : intransitivité (abandon d'une finalité extérieure, opacité référentielle), cohérence (refus de la cohérence de la raison pour affirmer celle de son système), productivité (rejet de la tyrannie de l'imitation), synthétisme (fusion des contraires : réel/idéal, matière/esprit, naturel/artificiel, conscient/inconscient, fini/infini, nécessité/liberté, etc.). En tant que signe mixte, le symbole est ce qui fait se tenir ensemble deux réalités d'ordres différents. Sa visée référentielle – à condition de ne pas la comprendre selon l'expérience commune – est multiple : sa signification est potentielle ; le symbole est une potentialité sémantique appelant chaque fois « arrachement sémantique ». Cette opération par laquelle une intention signifiante est captée fonctionne, selon J. Borella, de la manière suivante : l'arrachement sémantique « déchire en deux le tesson de la réalité non-signifiante, pose les êtres du monde dans leur objectivité et révèle à la conscience, sous la forme de l'invisible activité pensante, l'existence de sa propre réalité ».[561] Par ces mots, Borella conteste le principe de l'universelle interprétance qui accorde au langage, en comparaison à d'autres systèmes sémiotiques, la faveur de la double articulation, c'est-à-dire que la signification s'articule sur deux dimensions. En effet, à ses yeux, *primo,* la double articulation n'est pas spécifique au langage comme système sémiotique. D'autres systèmes en sont aussi capables. *Secundo,* s'il faut admettre quelque chose d'universel dans le langage, ce n'est pas en tout cas sa capacité herméneutique, mais sa nature *médiatique*.

> « Le langage parle de tout parce qu'il parle *de ;* il signifie par dé-signation. L'acte par lequel le langage parle de quelque chose est aussi l'acte par lequel il se distingue de ce dont il parle, s'en met à distance, et donc se désolidarise d'un ensemble quelconque. C'est en cela que réside son ‘'universalité'' ».[562]

L'arbitraire du signe linguistique ainsi que sa transparence qui fait de lui un index qui dé-signe est ce qui autorise à penser que sa potentialité n'est qu'accidentelle. Son essence consiste, à la différence d'autres systèmes qui sont des *traductions*, de « dire quelque chose *de* quelque chose ». En effet, non seulement qu'il n'y a pas d'isomorphisme entre le signifiant et le signifié – une preuve,

[561] J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, 2015, p. 131.
[562] *Ibid.,* p. 135.

s'il en est, d'une combinaison immotivée – mais surtout le signe est nécessaire puisque ni le signe lui-même ni ses parties n'existent en dehors ou avant le processus génétique de la signification. Et pourtant ce défaut rend possible l'usage du langage. Rappelons comme le reconnaît Borella, Saussure et Benveniste sont dans une perspective des sciences de la langue (phonologie, morphologie, lexique syntaxe, rhétorique, etc.). Saussure veut définir le véritable objet de la linguistique, à savoir « la langue considérée en elle-même et pour elle-même ».[563] Même si dans sa distinction entre langage, langue et parole, la langue est pour lui un *fait social* (le langage moins la parole), sa description part de l'élément minimal (le signe). Benveniste établit une distinction conceptuelle entre reconnaître et comprendre qui sont, à ses yeux, les deux facultés de l'esprit correspondant à deux niveaux d'analyse linguistique.[564] Les signes plus grands (phrase, discours) ou le monde de l'énonciation et l'univers du discours concernent la sémantique. Le sens est compris ; il est saisi à travers la signification d'une énonciation nouvelle. Quant à la fonction sémiotique, identifiable avec le mot, est reconnue à la base d'une identification ou une opposition. Par l'élargissement du champ de la fonction linguistique, Benveniste rend compte de la langue comme productrice de messages : le sens n'est pas une simple addition des signes. C'est dans le contexte linguistique et extralinguistique que les signes se changent en éléments de sens.[565] En d'autres mots, « l'élément linguistique doit combiner avec sa signifiance sémantique née du groupement (du syntagme) transformé en énonciation. Ce serait donc à travers le discours que s'établirait le rapport avec le référent, celui-ci étant par définition exclu des rapports sémiotiques ».[566] La spécificité de la langue en tant que système à double signifiance implique que c'est dans l'énoncé que les rapports syntagmatiques et les rapports référentiels changent le signe sémiotique en mot sémantique. Donc le signe n'est pas le tout de la langue ; on ne peut réduire la langue à un système de signes. Aussi est-ce au niveau du discours (et non celui du signe) que s'établit le rapport avec le référent. La distinction établie par Benveniste entre la sémiotique (signe) et sémantique (discours) déborde le cadre de la description du signe. Selon le principe de non-redondance des systèmes de signe (chaque système fait emploi de ses propres signes), il permet de distinguer le système linguistique des autres systèmes, et *ipso facto*, il met « en cause l'unité du champ sémantique ».

Et pourtant, il faut reconnaître que même au sein d'une même communauté linguistique les allocuteurs n'attribuent pas toujours exactement le même sens à cause de la différence d'expérience extralinguistique qu'ils peuvent avoir. Dans cette variation de sens (la connotation), on peut situer la

---

[563] P. WARD, *« La langue est un fait social ». Rapport entre la linguistique et la sociologie avant Saussure. Conférence à l'Université de Tunis (décembre 1999),* dans *Langage et société* n°142, 4(2012), p. 103 - 118. Le langage est « un phénomène total », une activité multiforme de communication entre les humains et d'être sous l'emprise d'une langue. La langue est ainsi « la part sociale stable du langage, au-delà de l'accidentel, du momentané et de l'individuel ».
[564] BENVENISTE, *Problèmes de linguistique* I, 1966, p. 119 – 131.
[565] B. MALMBERG, *Signes et symboles. Les bases du langage humain,* vol. XI, « Connaissance des langues » sous la direction de Henri Hierche, Editions A. & J. Picard, 1977, p. 195.
[566] *Ibid.,* p. 197.

déviation que peut occasionner l'emploi personnel d'un mot par un poète pour en faire un symbole qui interprète des contenus. Il convient de ne pas mêler la perspective linguistique initiée par Benveniste avec celle d'une métaphysique du symbole telle qu'elle se dégage des recherches de Borella. Pourtant la perspective de l'élargissement de la notion de la signification préconisée par Benveniste rejoint bien celle de Borella. Les deux sont d'accord sur le fait que la signification déborde le cadre linguistique. Même s'il parle de tout, comme le disait Ruyer, il ne *sensifie* pas. Les deux rejettent la théorie de la langue nomenclature. En débit des variations de signification résultant de l'usage des mots que les locuteurs utilisent, il faut reconnaître une potentialité d'expressivité qui explique le moyen par lequel le sens rejoint le signifiant. Pour signifier, il faut avoir quelque chose à signifier. Cette relation peut être de puissance causale, d'institution traditionnelle ou de correspondance ontologique. Mais en même temps, à partir de sa critique de la prééminence du signe linguistique, Borella élabore une ontologie du symbole. Si le champ du symbole recouvre le champ du réel, c'est parce qu'il opère une jonction entre deux ordres : l'ordre de la naturalité et celui d'institution :

« Ce qui *a priori* rend un signifiant apte à la signification, c'est d'abord sa naturalité ; voilà le *critère essentiel et décisif* ; c'est ensuite le *fait* qu'il est choisi, par l'institution sacrée ou traditionnelle, pour un tel usage, aucune institution ne mettant en jeu l'intégralité des signifiants possibles ».[567]

La critique de Borella contre Benveniste nous intéresse davantage dans notre analyse de la pensée de Whitehead sur le rapport pensée et langage lorsque Benveniste prétend que les catégories intellectuelles sont le décalque des catégories linguistiques ; en dehors de la formulation langagière la pensée se réduit à quelque chose de si insignifiant qu'on n'a de la peine à la distinguer comme contenu dans le moulage de la forme de la langue.[568] Bien au contraire, la synergie fonctionnelle des systèmes montre d'abord que la signification du langage n'est pas première, ensuite qu'il y a des messages d'une telle profondeur que la langue ne peut exprimer, que la danse, la musique, une œuvre d'art ou une icône expriment merveilleusement bien, et enfin, qu'il faut tenir compte de la distinction qu'opère Ruyer entre signification et expressivité. Le premier concept est ce qui détermine le sens et l'objet du discours, tandis que par expressivité, on peut entendre ce que les choses « ont l'air de vouloir dire », le sentir ou l'efficacité causale chez Whitehead.[569] L'expressivité que Ruyer oppose à la signification est pour Borella :

---

[567] BORELLA, o.c., p. 257.

[568] BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 70 : « C'est ce qu'on peut dire qui limite et organise ce que l'on peut penser » ; TRENDELENBURG, A., *Les catégories d'Aristote,* traduction d'Alain Petit, dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 252 : « Il en résultera donc que l'on comprendra combien les catégories doivent à leur origine grammaticale, si l'on peut dire, et combien au contraire à leur condition logique de notions ».

[569] R. RUYER, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique,* Gallimard, 1964, p. 87 – 103 ; id., *La cybernétique et l'origine de l'information,* Flammarion, 1968, p. 60 -69. La fonction signifiante ne peut se réduire à la fonction de communication (« parler, c'est communiquer »). La signifiance ouvre le champ du possible (transformation du signal en signe), qu'il soit archétypal ou relatif à l'existence humaine : « c'est parce qu'il y a des possibles 'éternelles' qu'il peut y avoir des possibles

« une réalité beaucoup plus fondamentale que la signification, d'une qualité foncière et globale, que pour notre part nous identifions au rayonnement de l'essence des choses. Ce rayonnement est peu exprimable par la parole, il s'expérimente dans la présence réelle des formes sensibles, et cependant, bien que non formulable en mots et en concepts, il communique à l'esprit un savoir distinct, une *idée* précise de l'essence dont il émane ».[570]

La sémanticité du cosmos implique l'activité symbolique comme ce lieu qui a le propre de désigner et de présentifier. Car la fonction signifiante qu'implique le symbole a la spécificité de prendre fond sur la correspondance ontologique entre l'ordre sémantique et l'être symbolique. La symbolicité naturelle du cosmos fonde donc la symbolicité du langage dans sa double référence. Whitehead situe, comme nous l'avons relevé ci-dessus, l'activité symbolique du langage à deux niveaux.[571] Le langage comme symbole est ce dont notre pensée ne peut se dispenser pour accomplir des progrès. « Mais le mot est lui-même, selon Whitehead, un symbole dont la signification dans l'esprit de celui qui l'entend prononcer est constituée par les idées, les images et les émotions qu'il suscite ».[572] De ce point de vue, il est un symbolisme profond, presque naturel, peut-on entendre. Par la dimension émotive qui peut en émaner, le langage nous fait participer à l'ordre des choses. Alors nous comprenons les choses quand nous les *prenons avec nous*. D'un autre point de vue, qu'il soit écrit ou parlé, le langage commun est, comme l'algèbre, artificiel et ses signes sont arbitraires. Le fonctionnement des signes est soumis à la convention dont la connaissance suffit pour en user comme de l'algèbre. En un mot, le symbolisme joue sur deux tableaux, à savoir : la médiation entre d'un côté, l'ontologique et le psychique, et de l'autre, entre la perception et l'expression. Le symbolisme du langage fait se tenir ensemble deux réalités d'ordres différents.

Dans le *Symbolism,* Whitehead aborde, en rapport avec le symbolisme artificiel en général et le langage en particulier, la question de la transmission de l'émotion. « Dans le symbolisme effectif, écrit-il, il y a certains traits communs d'ordre esthétique. La signification acquiert une valeur affective, et le symbole provoque immédiatement un sentiment et une émotion ».[573] Il y revient dans *PR* lorsqu'il fait le constat suivant :

« Il nous arrive d'être embarrassé parce que l'expérience immédiate ne fait pas surgir le terme désiré. En un tel cas, le mot convenablement corrélé à l'expérience n'a pas réussi à imposer sa prégnance dans la constitution de notre expérience. Mais il nous arrive rarement de penser que les choses symbolisent les mots qui leur sont attachés. Cette difficulté à renverser nos idées procède de l'aspect le plus utile [183] du symbolisme ».[574]

---

temporels, qu'il y a histoire, des 'choses à faire' » (J. BORELLA, o.c., p. 132, note 2). Il y a langage lorsqu'on manie « un signe comme représentant sensible de la pensée d'un être » (p. 127).

[570] J. BORELLA, *o.c.,* p. 143 – 144.

[571] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 30.

[572] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 30 – 31 ; *PR,* p. 302.

[573] *Ibid.,* p. 93.

[574] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 302.

En dépit du rôle majeur que cet essai joue dans l'évolution de la pensée de ce dernier, c'est dans *PR* que la transmission de l'émotion esthétique dans le symbolisme trouve une matrice symbolique d'effectuation ou une structure processuelle élémentaire de transmission.

« De la sorte, le langage est un instrument de communication commode, dans la suite des occasions du trajet historique qui constitue la vie d'un individu. Par extension des mêmes principes de comportement, il instaure une communication entre les occasions d'un individu et les occasions suivantes d'un autre individu ».[575]

La théorie de l'actualisation est une ontologie du symbole. Whitehead y établit les conditions de réalisation de l'être complet ou unité subjective. Cette structure d'effectuation est le moyen par lequel est opérée une médiation entre d'un côté, « la relation dynamique qui oriente le sujet vers un au-delà de soi » et d'autre part, « la relation métaphysique qui conçoit le monde comme immanent à l'expérience ».[576] Cette structure ontologique est notamment opérationnelle à travers le symbolisme du langage par la relation au sentir et au corps. La spécificité du symbolisme du langage qui fait aussi son efficacité est son rôle de commutation catégorielle analogue au rôle joué par un inverseur électrique. Un tel passage du sentir au dire, de l'être à l'expression est en dépendance de l'activité de la référence symbolique engagée dans le corps. Il se dédouble (un rapport symbolique double) dans un système des relations d'interlocution. C'est dans son dernier livre qu'apparaît ce rôle du corps :

« le corps humain est cette région du monde qui est le champ de l'expression humaine. Par exemple, la colère se traduit par des excitations corporelles, qui sont ensuite rendues publiques sous la forme d'un langage approprié ou d'autres modes d'action violente (…) Les expressions sont les data proposés au sentir, diffusés dans l'environnement ; et un corps vivant est un ajustement particulièrement étroit de ces deux aspects de l'expérience : l'expression et le sentir ».[577]

Mais le langage n'est pas la seule expression du corps. Il témoigne de l'efficacité causale des sentirs corporels, de ces présences dans l'ombre qui signifient l'existence du corps et des choses. On dirait même qu'il en constitue un des échos. Et le mot *écho* traduit bien « cette *réflexion* du sentir par un obstacle qui le répercute » : les mots prolongent les choses senties à travers la médiation du corps qui est loin d'être tout simplement une caisse de résonance. La redondance — pour évoquer un terme qu'utilise I. Stengers — sous le signe duquel le langage exprime les choses du monde ou l'écho que celles-ci répercutent sur le corps, en interaction avec les expériences du passé, encore vivaces qu'en garde la mémoire du même corps, donne lieu à un rapport symbolique entre le mot (symbole) et sa signification (les choses). En dehors de ce rapport, il n'y a pas de symbolisme du langage. Car l'essence du symbole que traduit son sens étymologique, comme indice d'un potentiel référentiel ou signe de reconnaissance s'effectue par la médiation qui transforme le réel. Les mots ne signent pas « le meurtre de la chose ». Ils expriment l'essence de l'expérience comme procès d'incessants

[575] *Ibid.,* p. 303.
[576]MALMBERG, *o.c.,* p. 218.
[577]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 45.

réajustements dans son rapport entre les mots et les choses, entre la réalité et la vérité : on peut commettre des erreurs, mais chaque erreur se change en moisson de sagesse.

En revanche, un écho a beau être authentique, il ne reste pas moins un écho, en ce sens qu'il déforme par la *différance* (le délai) même dans laquelle se situe son rapport à ce dont il est l'écho. De là, à se demander : en quoi un écho peut-il vraiment être authentique puisque l'inauthenticité est son propre ? En lui, il y a la double phase de réception et de retransmission. Entre les deux, il y a nécessairement perte et ajout. Dans le *CN,* Whitehead définit la nature comme *ce dont* nous avons l'expérience dans la perception. Ainsi définie, la perception ne peut qu'être une perspective sur le passé. Comment alors le langage qui en est l'expression peut-il échapper à la règle du plus ou moins ?

En effet, comme relevé au chapitre précédent, la perception est la manière dont nous conformons notre idée du monde à nos sentirs. Chaque perception implique une réadaptation de notre situation actuelle en fonction de la présence diffuse d'éléments dépendants du passé immédiat (mémoire) et du contexte spatio-temporel (milieu) de notre insertion. Un arrière-fond de sentir causal conditionne l'immédiateté de présentation dans un rapport d'interprétation impliquant la structure de la signification. Et à un stade plus avancé de l'expérience, ce fond émotionnel demande à être exprimé. On comprend pourquoi Whitehead refuse de l'identifier à la pensée, surtout pourquoi il place le symbolisme en deçà de la pensée et donne le langage en partie baignant dans le sentir physique et en partie entaché d'abstraction.[578] Par ailleurs, le langage ajoute un nouvel étage à la coordination complexe d'une vaste diversité de types émotionnels en accentuant l'importance de l'alternative. Avec le langage, apparaît dans l'expérience humaine une trouée vers la morale, la religion, le goût esthétique et la distinction de la conscience. Pour Whitehead le langage découle donc de la nécessité pour le sentir de s'extérioriser dans une expression. De ce fait, l'histoire de l'humanité est la remontée des expressions particulières de sentirs marquant une différence radicale avec l'animalité. Grâce au symbolisme du langage, l'humanité parvient à exprimer, en dérivant des sentirs émotionnels de son fonctionnement corporel, des espoirs, des intentions naissant du pôle conceptuel. L'humanité ne peut biffer sa dépendance du fonctionnement du corps, mais toute sa valeur réside dans sa capacité à cultiver des idéaux non réalisés faisant naître en elle des intentions qui peuvent marquer ses actions.

Si le langage articulé sonne le triomphe de l'ingéniosité humaine, il convient néanmoins de relever qu'il n'affecte pas le fonctionnement corporel de la même manière, selon qu'il est langage écrit ou oral ou encore quand il combine les deux.

Dans *MP*, contrairement au *S* et *PR,* ce n'est pas seulement la poésie qui est étudiée, mais tout ce qui est produit par la voix humaine dans la mesure même où cela implique diverses circonstances de prise de parole. Plus que l'écrit — en lui-même déjà distanciation — la production du son,

[578]X. VERLEY, *a.c.,* p. 218.

quoiqu'expression superficielle et maîtrisable, est davantage susceptible d'exciter le sens de la vague intimité de l'existence humaine. Aussi est-il, lorsqu'il est employé dans les circonstances adéquates, un symbole naturel des expériences profondes de l'existence organique. Il excite les parties intimes de l'existence corporelle comme les poumons, la gorge, le cœur. Il révèle l'efficacité irremplaçable de son symbolisme. Pour s'en convaincre, Whitehead relève qu'on se serait attendu que la révolution des livres imprimés remplaçât le son de la voix, et le livre l'enseignant. Rien de tel, un entretien personnel a un cachet que ne procure ni le son enregistré, ni les livres imprimés. Ne faut-il pas, dans ce cas, quand on parle du langage, de pouvoir préciser s'il s'agit de l'écrit ou de la parole ?

En effet, selon Whitehead, quand on parle du langage, on précise rarement s'il s'agit de l'écrit, de l'oral et des deux à la fois. Bien sûr, la parole est aussi vieille que l'humanité alors que l'écrit s'inscrit dans une longue histoire, mais relativement récente, marquée par différentes inventions destinées à suppléer à la mémoire comme le symbolisme religieux, les écussons de la grande noblesse, les signes peints dans les parois des grottes, etc. La spécificité de la parole est qu'elle conserve les trois caractéristiques que sont l'expression émotionnelle, le signal et l'interfusion des deux.[579] L'expression de la parole garde les traces d'une référence dominante à la situation immédiate. La parole évoque *cette* réaction à *cette* situation dans *cet* environnement. En ce sens, il est ce signal qui déclenche un processus, qui transmet une signification. Mais l'influence de l'écriture, qui va de pair avec un certain langage intellectualisé, semble jeter de l'ombre sur cette immédiateté. On fait abstraction des significations présupposées par l'environnement immédiat notamment l'enracinement dans un milieu qui prend aussi en compte les rapports sociaux. Les dictionnaires facilitent l'accès aux mots d'une langue. Toutefois le fait du catalogage même fixe la signification des mots désormais élevés à l'état d'épure. Ils perdent de ce fait la référence à un environnement particulier. En ce sens, la connaissance d'une langue ne peut se réduire à l'accumulation lexicale. Les mots valent à l'état construit ; ils ne peuvent entre autres faire l'économie de la syntaxe, de la pragmatique, etc. D'ailleurs la langue n'est qu'une des manifestations du langage. L'enfant acquiert l'usage du langage à travers l'interaction sociale. En usant d'une langue, les humains traduisent leur position sociale, l'identité de leur groupe, le besoin de se divertir et l'attachement à un contexte social.

« Le langage doit être compris, insiste Whitehead, comme véhiculant les identités sur lesquelles se base la connaissance, et comme présupposant la particularité d'une référence à l'environnement qui est l'essence de l'existence. Le langage parlé est immergé dans l'immédiateté des rapports sociaux. Le langage écrit gît caché dans un volume, à ouvrir et lire en divers temps et divers lieux, abstraction faite d'un environnement insistant. Mais le livre peut être lu à voix haute. On se trouve ici devant un cas de fusion de l'écrit et de la parole. La lecture à voix haute est un art, et le lecteur crée toute la différence : l'immédiateté de l'environnement entre alors dans l'abstraction de l'écrit ».[580]

[579] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 59.
[580] *Ibid.,* p. 60 - 61.

L'abstraction est le danger qui guette le langage. Le langage verse dans l'abstraction quand il nous éloigne des réalités du monde immédiat. Cela peut être notamment le cas lorsqu'il assume sans réserve les manières de parler, perdant ainsi le sens de l'immédiateté, le contact avec le procès de l'univers, il se réduit à « l'insignifiance des jeux de l'esprit ». Il peut alors véhiculer des avatars qui peuvent enfermer dans les étroitesses des tournures bien définies et bloquer ainsi l'imagination des penseurs les plus hardis dans les filets des modes de présentation triviaux d'une époque. Les catégories du langage commun, elles aussi, sont à surveiller, tant elles peuvent enfermer dans « la pensée » et éloigner de l'interaction du sentir avec le senti.

Par ailleurs, il faut bien que demeure une part d'abstraction. Concilier les abstractions, corollaires des expériences conceptuelles, avec l'immédiateté de l'expression du procès dénote la neutralité métaphysique qui caractérise la démarche whiteheadienne. Cette neutralité permet une prise de distance pour mieux distinguer et en même temps, elle permet de garder contact avec les aspects esthétique et logique inhérents à l'activité langagière. Ainsi, selon Whitehead, la logique et l'esthétique fixent l'attention sur la jouissance qui découle d'un tout résultant de l'interconnexion de ses facteurs. Cependant, comme le reconnaît Whitehead lui-même,

> « la distinction entre logique et esthétique réside dans le degré d'abstraction mis en jeu. La logique concerne l'attention sur l'abstraction élevée, alors que l'esthétique se tient aussi proche du concret que le permettent les nécessités de la compréhension finie. La logique et l'esthétique sont donc les deux extrêmes du dilemme de l'activité mentale finie dans sa pénétration partielle de l'infini ».[581]

Le symbolisme whiteheadien, par sa conception bipolaire de l'expérience, vise en ce sens à mettre en lumière l'analogie entre l'esthétique et la logique, entre « les idées auxquelles nous prêtons attention » et celles que « nous reléguons à un arrière-plan négligeable ». Son symbolisme privilégie donc le procès de mise-ensemble et l'interaction qui y participe. En ce sens, il nous semble permis de dire que pour Whitehead, la logique de l'identité est un supplément qui se surajoute sur l'analogie.[582] Le « fait complet » découle de cette conjugaison qui est aussi cause de son ambiguïté voire de sa faiblesse. Le langage a donc cette spécificité consistant à se servir de la conscience comme transition vers ce fond d'irrationalité qu'est le procès de créativité. Il a recours dans ce processus aux analogies accessibles à la raison. La quête des équivalences est la condition même de l'expression.

On voit bien que l'irrationalité fondamentale du procès de sentir, loin d'interdire l'activité langagière, est, au contraire, le présupposé sur lequel se jouent les jeux des équivalences. Le progrès de l'expérience humaine est à ce prix. J.M. Breuvart a ces mots pour traduire ce procès s'enracinant dans l'irrationalité fondamentale : « la rationalisation est l'atteinte partielle de l'idéal qui consiste à

---

[581] *Ibid.,* p. 81.
[582] R. ALLEAU, *La science des symboles, o. c.,* p. 87.

recouvrer la réalité concrète dans la disjonction de l'abstraction ».[583] Il s'agit bien d'un retour aux sources de la réalité parce qu'il concerne une prise de conscience : si on se fonde sur le socle de la conscience, on perd de vue les sentirs simples de la phase primitive de l'expérience. La conscience participe du processus d'abstraction qui passe sous silence la chaîne de transmission des sentirs allant du pôle physique au pôle mental ; elle n'éclaire que la phase supérieure de l'expérience à laquelle elle émerge. Mais elle est malgré tout bénéfique parce qu'elle est révélatrice d'une limitation : l'irrationalité fondamentale campe à la racine de la rationalité ; et le discours porte les marques de cette interfusion. C'est pourquoi pour Whitehead, même si « la mentalité et le langage du genre humain sont une création mutuelle »[584], du point de vue de la génétique de l'expérience, il est autorisé de dire que le concept précède le langage. Nous pouvons également comprendre le pourquoi de la double référence langagière quand, dans l'interaction entre interlocuteurs, le symbole devient signification et inversement. Tel est le miracle du symbolisme du langage (articulé) qui a propulsé les êtres sur un piédestal interdit aux autres animaux du fait qu'il ouvre des horizons inouïs.

Conclusion

Le symbolisme, processus par lequel la réalité est « un en deux », est la solution whiteheadienne pour dépasser toutes les formes de bifurcation séculaires. Il permet de concilier les opposés, non dans la dilution pure et simple de leur différence, mais en montrant, par-delà les différences, l'existence d'un « rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié ».[585] En inscrivant la structure de la signification sur le plan ontologique de la créativité, Whitehead montre que le symbolisme se fonde sur le schéma de conformation de la réalité à la vérité, de la causalité à l'apparence. La réalité dont part, pour l'expérience humaine, le processus symbolique, demeure le sentir du pôle physique du corps, chair du cosmos, qui en prolonge l'activité. Ainsi la différence entre les symbolismes impliqués dans la perception et dans le langage réside dans leur degré d'immersion dans les expériences profondes de la vie organique. Pour Whitehead, l'algèbre et le langage sont au même niveau d'insertion dans l'expérience ; ils sont « des types de symbolisme plus fondamentaux que ceux de nos cathédrales gothiques ».[586] Mais tel n'est pas le cas avec la perception : par la perception, le monde nous advient ; par le langage, nous l'exprimons. La perception sous le mode synthétique de la référence symbolique est une sélection opérée sur le sentir ; le langage est l'écho du sentir dans les mots tandis que la pensée est le retour à la perception par l'intermédiaire du langage. La pensée est

[583]J.-M. BREUVART, *Les directives de symbolisation et les modèles de référence,* p. 283.
[584]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 62.
[585]R. ALLEAU, *La science des symboles,* Paris, Payot, 1977, p. 46 ; F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974, p. 98 - 99.
[586]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 24.

l'expérience médiatisée par le langage pour discriminer, juger, etc. Pour Whitehead, c'est cet aspect du langage qui a été fortement mis en valeur. On en a oublié de souligner le caractère d'expression du sentir.[587] Une adéquate conception du langage doit maintenir des va-et-vient entre le sentir et la pensée.

Toutefois la pensée n'est l'élément essentiel ni de la perception ni du langage. La perception est un procès allant de la nature à nous. Notre idée du monde est seconde par rapport aux actes par lesquels nous préhendons le donné qui nous constitue. Ainsi, ces trois composantes de l'expérience, à savoir la conscience, la pensée et la perception sensorielle, sur lesquelles se basent les anthropologies empiristes, sont réduites à n'être plus que des éléments accessoires de l'expérience, qu'elle soit physique ou mentale. Dans l'un comme dans l'autre cas, tout passe par notre immersion dans le monde à travers notre corps. Le corps est en continuité avec le milieu par l'expérience de la dérivation. C'est ainsi que chez Whitehead, le processus sémiotique est antérieur au langage. Il est ontologique. Sa matrice gît essentiellement dans l'expression du sentir. Whitehead admet une capacité de signifier, une possibilité de signification inscrite dans le « sentir au niveau physique de l'inconscient ». Cette signifiance découle de la relationalité des choses. Le fond de la réalité est pour lui émotionnel et non pas cognitif, la signifiance émerge au stade précognitif de l'expérience comme communauté d'organismes qui détermine l'influence de l'environnement sur chacun d'eux.[588]

Notons que Whitehead admet une gradation dans l'expérience qui va du sentir élémentaire à la conscience en passant par le feeling esthétique, la perception sensible. Les choses peuvent nous toucher émotionnellement et sans que nous y trouvions un symbole à interpréter parce que la connexion entre un symbole et sa signification n'est pas automatique. Il est donc vain de vouloir isoler le discours de notre insertion dans l'immédiateté du milieu. En lui-même, le langage oral (discours) est l'expression du sentir de notre corps avec les choses. Ainsi pour Whitehead, il est vain de vouloir chercher derrière les mots des significations bien arrêtées, encore moins d'en faire de véritables entités comme chez les Grecs. C'est pour démasquer les formes d'envoûtement de notre mental par le poids des mots que la philosophie doit avoir pour tâche de critiquer le langage. Derrière les mots, il y a bien plus que des significations prédéterminées, mais une cosmologie, c'est-à-dire une conception d'un mode d'être-ensemble des choses. En cela Whitehead rejette la conception de la vérité comme correspondance. Le langage n'a pas pour finalité première d'exprimer la vérité ; il sert à communiquer. Encore que, par ailleurs, faut-il bien, s'agissant du langage, de préciser si on parle de l'écrit ou de l'oral. L'influence de l'écriture sur la psychologie du langage serait sans doute ce qui a conduit à perdre de vue que non seulement l'écriture, en tant que forme spécifique prise par

---

[587] J. KRISTEVA, *Le sujet en procès,* dans *L'identité. Séminaire dirigé par Lévi Strauss professeur au collège de France 1974 – 1975,* Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 252 : « Même si l'on constate dans le discours philosophique européen, depuis les Grecs jusqu'à nos jours, des *utilisations* poétiques du langage, la poéticité y est subordonnée ».
[588] A.N. WHITEHEAD, *S,* p. 79.

l'expression humaine, n'est pas aussi vieille que la société humaine, mais elle a tendance à couper de la référence dominante à une situation immédiate qui caractérise l'expression orale. Une fois de plus, prendre les effets d'une évolution issue du langage intellectualisé pour caractéristique fondamentale du langage ne peut que causer préjudice à la juste compréhension des modes de pensée.

Fondamentalement outil indispensable pour l'expérience humaine, le langage est la mémoire des civilisations. Il est ce facteur qui a boosté les humains sur un piédestal refusé aux animaux. En même temps, il peut être facteur d'inertie de la pensée. Par exemple, quand on idéalise certains modèles inscrits dans le langage au point de les ériger en standard de pensée. Nous en avons l'exemple avec le modèle sujet-prédicat issu d'Aristote. Avec ce modèle, on a porté l'attention sur ce qui transcende l'acte d'expérience, privilège de l'intentionnalité du sujet connaissant qui a prise sur les objets. Dans cette logique dyadique marquant la relation épistémique, toute la primauté revient au sujet qui n'a rien en commun avec les prédicats qu'on lui attribue.

Whitehead « désubstantifie » le processus symbolique en révélant la structure fonctionnelle émotionnelle. Le processus symbolique est l'activité fondamentale caractérisant le fonctionnement de l'esprit humain.[589] Whitehead aurait-il élevé la logique de l'analogie au rang des catégories formelles comme Höffding ?[590] En tout cas, c'est le point de vue qu'adopte D.L. Hall pour qui, Whitehead introduit l'analogie comme outils de la philosophie.[591] Les catégories retenues par Whitehead dans *PR* sont celles de l'être. Mais cet être est exprimé aussi à travers les catégories linguistiques. L'unité de l'être appelle à la base une analogie dans les stades d'expérience. On le voit avec la perception qui est le lot de tous les existants. Une roche perçoit, un poisson aussi et même l'humain. Chez Whitehead, le symbolisme de la perception engage la survie des organismes dans leurs milieux. Il relève de l'ordre du mode d'être des individus. Les nécessités de la vie nous conditionnent à interpréter les signaux du milieu.[592] En d'autres termes, Whitehead ne développe pas de critique de l'entendement humain. Le fonctionnement de l'esprit humain jouit de la même activité que celle de la concrescence (phase primaire et phase de supplémentation). Ainsi son analyse du symbolisme comme exercice de l'esprit humain n'est pas indifférente vis-à-vis d'une conception dialectique des opérations de l'esprit : le principe d'identité et principe d'analogie. L'un est un mouvement qui abstrait et l'autre, un mouvement qui rassemble et unit : le bâton partagé devient le signe d'une valeur. L'un est fondamental et générique, tandis que l'autre est spécifique. Pourquoi,

---

[589]A.N. WHITEHEAD, *FR*, p. 29.

[590]Voir H. HÖFFDING, *Le concept d'analogie,* trad. R. Perrin, Paris, Vrin, 1931 ; Cf. R. ALLEAU, *La science des symboles, o. c.,* p. 83 - 93 ; J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de Philosophie,* vol. 56, 1 (Janvier-Mars 1993), p. 3 – 28.

[591] Voir D.L. HALL, *The Civilisation of Culture: A Whiteheadian Theory of Culture,* New York, Fordham UP, 1973.

[592]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 71 : « au cours prolongé de l'adaptation des êtres vivants à leur milieu, la nature a enseigné leur usage ». En note de bas de page, Whitehead renvoie au livre de N.K. SMITH, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge,* Macmillan, Londres, 1924.

alors qu'il maintient la continuité en même temps que la différence, l'analogie ne serait-elle pas une catégorie d'existence à côté du contraste ?

En plus, il semble bien que le point sur lequel Whitehead suscite tant d'admiration soit en même temps celui sur lequel il réussit le moins bien. Whitehead décrit sa démarche comme une tentative de transformer les idées principales de l'idéalisme objectif en une base réaliste qui, en fait, reste essentiellement naturaliste. À la suite de Samuel Alexander, il accepte dans *PR* que la valeur dans sa forme élémentaire non humaine est la structure universelle de la réalité, « une variable cosmique ». Or, le naturalisme est dans son essence une conception qui accorde la primauté au monde de l'espace-temps alors que le mental passe pour un caractère dérivé ; l'idéalisme, celle qui donne primat aux valeurs et aux catégories mentales dans le schème catégoriel. Il semble bien que Whitehead n'ait pas réussi à sa synthèse ; il reste constamment dans le registre de « both – and ». Pour tout dire, son premier amour — Symbolic logic – dicte malgré tout une dualité d'intelligibilité qui peine à vraiment fusionner.[593] Cela se répercute sur son attitude ambivalente par rapport au langage.

[593] W.M. URBAN, *Whitehead's Philosophy of Language,* in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* 2nd edition, New York, 1951, p. 303 – 327.

CHAPITRE SIXIÈME
SYMBOLISME ET RATIONALITÉ

Introduction

Le renouvellement du concept de la réalité est la voie que Whitehead emprunte pour relier les impasses. Quand il fait resurgir la métaphysique, il semble ouvrir la boîte de Pandore. En effet, depuis ses humbles débuts, c'est l'absoluité de la réalité qui s'impose à la métaphysique. Et tout l'effort de la pensée a consisté à trouver la voie pour l'atteindre. Mais dès le départ, l'impossibilité de cette mission a ouvert la voie à plusieurs apories Un/multiple, nature et vie, particulier/universel, sujet/objet, etc. Toutes ces apories sont aux yeux de Whitehead le symptôme d'une fracture plus flagrante : la bifurcation de la nature qui trouve sa consolidation dans la pensée moderne.[594] Whitehead ne se contente pas de colmater les brèches. Il se préoccupe de penser la possibilité du devenir comme création incessante qui ne soit légitimée par aucun principe extérieur et transcendant au cours de la nature. L'unification de l'être lui permet de dépasser les clivages et d'inscrire tous les êtres sur un plan vertical stratifié de complexification de l'expérience. La différence entre l'organique et l'inorganique est non plus de qualité, mais de degré. Nous pensons que le processus symbolique est l'algorithme qui assure cette continuité entre les différents niveaux d'intégrations.

En effet, le symbolisme, en tant que processus par lequel on fait se joindre les morceaux du pot brisé au départ, reste inconcevable en dehors de la société (au sens whiteheadien), lieu de *l'endurance,* c'est-à-dire de la continuité de la discontinuité. Ce processus d'héritage et de transmission, de tradition et de renouvellement est le *topos* authentique du symbolisme. Dans la philosophie de l'organisme, il y a acte de bifurcation dès l'instant où une procédure de l'esprit s'érige en une ontologie. Mais il est dépassé dès l'instant où on le considère comme un moment du processus de l'abstraction, celui qui consiste à séparer pour mieux analyser et qui n'a de sens que si l'on ne perd pas de vue l'unité initiale.

Or, pour Whitehead, l'unité initiale de la réalité signifie son caractère dual, potentialité et actualité. *L'expression* est justement le concept que Whitehead utilise pour insister sur la manière dont la nature est une relationalité générale d'immanence mutuelle entre toutes les activités physiologiques et même celles de l'esprit. Là où les Grecs ont assimilé l'individuel au simple et à l'homogène, Whitehead adopte une *perspective sociale*. Pour Whitehead, la réalité est un processus de part en part social parce que son devenir implique l'activité d'une multiplicité. Or, le devenir, c'est l'expérience en tant que procès par lequel elle se réalise. Et l'expérience se réalise à travers

[594] C. TRAVIS, *Le silence des sens,* Paris, Cerf, 2014, p. 101 – 152.

l'interaction sociale entre l'objet et le sujet. De cette manière, la multiplicité devient l'un, et l'un s'ajoute à la multiplicité comme nouvelle expérience dans l'avance créatrice. La généralisation de l'expérience conduit Whitehead à tout expliquer par elle. Comment dès lors la structure symbolique s'applique-t-elle à l'expérience humaine dans ses phases mentales que sont la conscience et la raison ? Qu'est-ce qu'induit finalement la thèse selon laquelle « on ne peut échapper à la subjectivité »[595] quand on quitte le plan de la cosmologie pour celui de l'activité humaine quotidienne, en général et de la connaissance, en particulier ? Selon les théories représentionalistes que Whitehead rejette, le mental humain se définit par la conscience et la structure intentionnelle.[596] En un mot, si la conscience n'est pas constitutive du mental, quel est réellement le statut du mental chez l'humain ?

1. Du corps humain comme d'un « comptoir d'échange »[597]

L'immersion du sujet humain dans le cosmos se fait par son corps qui, comme tous les êtres présents dans le cosmos, participe au continuum extensif. Le corps participe à l'expérience comme composante objective. Par son corps, l'homme fait partie de l'environnement de sorte qu'on ne peut

[595]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 61.

[596]G. GRAHAM, T. HORGAN et J. TIENSON, *Consciousness and Intentionality,* dans M. VELMANS et S. SCHNEIDE (eds.), *The Blackwell Companion to consciouness,* Oxford, Blackwell, 2007, p. 482 ; A. DEWALQUE et C. GAUVRY, *Conscience et représentationnalisme. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit,* Paris, Vrin, 2016, p. 44.

[597]Cette expression est de l'ethnopsychanalyse égyptien Tobie Nathan (né Aid Nathan), disciple de Georges Devereux. Contrairement à ce dernier qui affirme l'unité de fonctionnement psychique des humains, le caractère universel du complexe d'œdipe et qu'il reconnaît l'existence d'une culture avec grand « C'', Nathan pense que l'inconscient, c'est la culture du sujet. Par-là, il rejette toute tentative d'uniformisation culturelle comme un double crime, à la fois moral et fondée sur la raison. Née dans le contexte d'une recherche de réponse aux troubles psychiques des populations migrantes, l'ethnopsychanalyse revisite les pratiques de soins occidentales et interroge le sujet construit par la psychanalyse et la psychologie « savante ». Dans le cas des possessions, des « phénomènes de mari de nuit », d'envoûtement, le chaman ou guérisseur recourt au langage d'objets significatifs dans l'univers de patient, pour engager le dialogue avec les esprits ou les forces surnaturelles et les convaincre à renoncer à agir sur l'être du patient. Le « comptoir d'échange » est ce *topos* à partir duquel on entre en contact avec les entités invisibles (comme les génies, les esprits, les dieux) considérées comme dotées d'une intentionnalité et qui interviennent dans le monde visible pour provoquer du désordre. Cf. Cl. DE JONCKHEERE, *Enquête whiteheadienne sur l'ethnopsychanalyse,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II…,* p. 175 – 203. Dans cet article De Jonckheere analyse les prolongements psychanalytiques de la conception holiste whiteheadienne prenant au sérieux ce que Deleuze et Guattari appellent les « personnages conceptuels » — « la construction intellectuelle de la subjectivité impliquée par un concept » ou « un type de subjectivité qui le pense » (— « une puissance de concept »), « interviennent dans la création même de ses concepts », capables d'agir sur le cours des événements (G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Ed. de Minuit, 1981, p. 64 ; 62). Notons toutefois que chez Deleuze les personnages conceptuels impliquent l'existence d'un plan d'immanence : ils sont constitutifs d'une philosophie (A. DIRAND, *De l'articulation entre art et philosophie : l'exemple des personnages conceptuels de Gilles Deleuze,* p. 147 – 163. Voir https://doi.org/10.4000/philosophique.704). De même qu'une personne peut expliquer sa « queer identity » comme le résultat de sa connexion spirituelle avec ses ancêtres, c'est-à-dire l'ancêtre qui interagir avec son existence physique façonne son identité spirituelle et détermine ses choix sexuelles (N.Z. NKABINDE & R. MORGAN, *This happened since ancient times… It's something you are born with : Ancestral wives amongst same-sex sangomas in South Africa,* in R. MORGAN & S. WIERINGA, (eds.), *Tommy boys, lesbian men & ancestral wives,* Johannesburg, Jacana Media, 2005, p. 231 – 258; MARAIS, B.M. & STOBIE, C., *Constructing the autobiographical self, collective identity and spirituel spaces in South Africa queer autobography,* in *Literator* 35, 1(2014), http://dx.doi.org/10.4102/lit.v35i1.1081). En tout état de cause, B. Latour ne fait pas de réflexion sur soi, la conscience, la condition de la reconnaissance du rôle d'acteurs des entités ou agents non humains — et cela est justement l'effet des manigances politiques qu'il dénonce — lorsqu'il se demande : « (n') est-il pas évident qu'il est empiriquement absurde de refuser de rencontrer les formes d'existence qui poussent les gens à agir ? » (B. LATOUR, *Changer de société, refaire de la sociologie,* Paris, La Découverte/Poche, 2007, p. 339).

dire ni où finit le corps ni où commence le milieu.[598] « Or, se demande Whitehead, où finit mon corps et où commence le monde extérieur ? » Sa réponse : « (s) ans aucun doute mon corps ne peut être distingué de la nature extérieure que très vaguement. Il n'est en fait qu'un objet naturel parmi les autres ». [599] En cela, il est le donné dans l'expérience. Chaque moment de notre expérience intentionnelle et émotionnelle coopère intimement avec notre corps. Dans ce sens, notre expérience présente a deux sources de dérivation : « notre corps et le fonctionnement antécédent de notre expérience ».[600] Whitehead distingue par exemple la « tension de l'œil » dans l'acte de voir de la vision proprement dite. Par objectivité de l'œil, Whitehead entend donc que « nous voyons à l'aide de nos yeux ». La théorie du rapport symbolique a permis à Whitehead de mettre en valeur l'efficacité causale du corps humain dans sa totalité comme organe vivant de l'expérience. L'objectivité du corps, c'est la part qu'il prend dans l'efficacité causale.

Cependant, à partir de ce donné, peuvent surgir divers modes de fonctionnements produits par divers modes d'organisation notamment un prolongement créatif non fondé sur les données. C'est sous cet angle qu'apparaît le caractère subjectif du corps.[601] Il consiste en ceci précisément que le corps est le lieu des sentirs, de l'émotion. L'émotion sentie est cette dimension subjective transformant la causalité efficiente du milieu (donné) par l'activité préhensive en causalité finale. « Nous voyons à l'aide des yeux, dit Whitehead, mais nous ne voyons pas nos yeux ».[602] En ce sens, l'acte de perception n'est plus un spectacle auquel le sujet assiste à la manière d'un spectateur, mais il est une interprétation à laquelle prend part également le viscéral.

On le voit, le corps a un caractère objectif par lequel il prolonge en nous la nature, mais il est aussi subjectif comme mon corps, unité corps et esprit, âme et corps.[603] Cette unité avec notre corps va tellement de soi que nous ne l'interrogeons pas toujours ; sauf, quand les données sensibles apparaissent. En général, c'est le signe qu'il y a un problème de santé. On sent son œil quand il est malade. Intéressé par les prolongements anthropologiques de la pensée de Whitehead, Laszlo souligne précisément cette unité en ces termes :

« L'homme est une unité particulièrement bien réalisée, née de ce processus (de l'univers, qui est macroscopique constitué par de nombreux processus microscopiques provenant d'entités actuelles) et l'énonçant. Son être peut être caractérisé comme le récepteur et le relais de la décision ».[604]

---

[598] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p.179.
[599] *Ibid.,* p. 134.
[600] *Ibid.,* p. 179.
[601] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 279. La nouvelle conception des sujets métaphysiques introduite par Whitehead présente les objets éternels dans une double dualité : les objets éternels/entités actuelles et objets éternels/sujets (Cf. D. DEBAISE, *Un maniérisme platonicien,* in *L'appât des possibles, o. c.,* p. 96 – 110). C'est à ce niveau qu'apparaît le caractère polyadique des relations introduites par Whitehead. Le témoignage du corps dans la perception en est l'application majeure.
[602] A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 134.
[603] *Ibid.*
[604] E. LASZLO, *La métaphysique de Whitehead. Les Prolongements anthropologiques… o.c.,* p. 52 ;

Quand Whitehead donne le mode synthétique de la perception pour symbolisme de base, c'est pour lui aussi une manière de reconnaître la place centrale qu'occupe le corps dans ce processus. Il reconnaît que cette activité fonctionnelle qui va des symboles à leurs significations est avant tout un processus organique.[605] Cette activité fonctionnelle situe l'expérience humaine — fondamentalement de type animal — au croisement de l'expérience de « présentification » et l'expérience incarnée de causalité vécue doublement comme influence du passé sur le présent et influence sur notre corps. Au point qu'on ne peut faire abstraction de son corps, lieu d'héritage des feelings corporels ; l'homme n'est pas un esprit désincarné impassible qui voit le monde. Whitehead ne dissocie pas le fonctionnement mental du processus corporel. Et il ne se méfie pas de la représentation rationnelle. Bien au contraire, son interprétation de l'expérience comme une activité foncièrement fonctionnelle lui permet d'insérer le symbolisme dans l'organisation sociale et d'ouvrir des perspectives sur son rôle sociologique.

Bien plus, Whitehead voudrait fonder un néo-rationalisme qui allie la composante pragmatique aux composantes d'ordre intelligible ; il se méfie du « scientisme radical » sans annihiler la spécificité des méthodologies des sciences dans chacune de leurs visées spécialisées.[606] Il s'écarte du logicisme sans dénier à l'outil logique sa valeur épistémologique. C'est pourquoi dans l'économie de sa philosophie tous ces aspects que sont la loi, la causalité, la théologie, le sujet, l'objet, etc. gardent leur place, mais il les y insère après les avoir revisités.

« Quand nous héritons de l'occasion qui constitue notre passé le plus immédiat, cette succession dominante se trouve perturbée par l'irruption d'innombrables successions se produisant en d'autres avenues de notre être. Les nerfs sensitifs, le fonctionnement de nos viscères, les perturbations se produisant dans la composition de notre sang, viennent troubler la ligne de succession dominante. C'est ainsi que naissent les émotions, espoirs, craintes, inhibitions et perceptions sensibles, que les physiologistes attribuent sans hésiter aux fonctionnements corporels. Cette succession corporelle est tellement évidente que le langage courant ne distingue pas le corps humain de la personne humaine (…) Mais, incontestablement, le corps humain est un complexe d'occasions qui font partie de la nature spatiale. C'est un ensemble d'occasions miraculeusement coordonné de manière à répandre sa succession en diverses régions du cerveau ».[607]

Il y a, d'une part, continuité entre les actes de l'expérience humaine et tous les actes physiques et physiologiques impliqués dans les événements de la nature. Pour John Dewey, cela constitue un trait de génie de la pensée de Whitehead.[608] Cet aspect ayant été abordé dans la première partie, nous n'y reviendrons plus. Mais nous pouvons au moins relever que selon ce point de vue, le corps humain obéit à la publicité de la créativité qui est à la fois sensible (*responsive)* et expressive. Ainsi la publicité

[605]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 29.
[606]Ph. DEVAUX, *Préface* à *FR,* p. 9.
[607]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 247.
[608]J. DEWEY, *Whitehead's Philosophy,* in *Philosophycal Review* (1937), Vol XLVI, p. 173.

est interactive.[609] D'autre part, Whitehead se demande : quel est le type de transaction dans l'ordre de la nature qui est le mieux adapté à intensifier l'emphase créatrice ? La réponse à cette question constitue l'objet d'une discipline en gestation que Whitehead désignait par « physiologie psychologique ». Pour Whitehead, c'est dans le corps humain qu'on trouve des « nexus entièrement vivants ». Ceux-ci sont capables d'interaction spontanée en partie en abstraction du physique, en partie en réponse au physique, et en partie en réponse les uns aux autres. Ils sont des interstices assimilables à des espaces vides, au sein desquels à la fois le corps répond à ses besoins et s'exprime lui-même à travers ces actes, et, plus encore, il se révèle comme vivant à travers sa capacité à amplifier la créativité. Aussi le corps est-il le médium physique, c'est-à-dire un carrefour à travers lequel émerge une activité non physique.

Ainsi revenir au carrefour initial en face ces apories, ces « sans chemins », ces impasses, conséquence de la bifurcation de la nature, quand on oppose les éléments co-naturels, c'est revenir « au comptoir d'échange » entre le sujet et l'objet, l'Un et le multiple, Dieu et le monde, le corps et l'esprit, etc. Ce retour permet de renouveler la pensée dans la mesure où il permet « de saisir la vie concrète qui se cache derrière les abstractions ».[610] Et ce caractère est la sensation de dériver de notre corps. En effet, Whitehead estime que la critique humienne de la perception n'a pris en compte qu'un aspect superficiel (« voir avec les yeux »), omettant une dimension fondamentale de notre existence incarnée, à savoir notre sentiment de dériver du passé ainsi que la connaissance que nous en avons. Aussi fait-il du sentiment primitif de notre incarnation une modalité primitive appelée la causalité efficiente. Notre corps en tant que portion de la nature est une plaque tournante entre les facteurs de l'actualité corporelle et l'expérience humaine ; l'une est participante de l'autre. Aussi le corps occupe-t-il une triple fonction :

> « il fait partie de la nature, il fournit la base des activités émotionnelles et sensorielles, et les mouvements de l'expérience humaine ont pour conséquence des fonctionnements corporels en lesquels ils se transforment. Le corps est cette partie de la nature dont les fonctionnements sont coordonnés de telle sorte qu'ils sont réciproquement coordonnés avec les fonctionnements de l'expérience humaine correspondante. Il y a un transfert des types de mouvements ».[611]

L'expérientialisme fait découvrir à quel point le corps est un instrument de l'expression des data proposés au sentir, diffusés dans l'environnement ; il est le carrefour de l'expression et du sentir.[612] C'est alors qu'on peut comprendre pourquoi chez Whitehead, le corps humain fonctionne comme instrument de l'art.

---

[609] P. HUGUES, *Is Whitehead's Psychology adequate?,* in P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* Tudor Publishing Compagny, New York, p. 281 - 282.
[610] Cl. JONCKHEERE (DE), *Enquête whiteheadienne sur l'ethonopsychanalyse,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process*, UCL Pressses universitaires de Louvain, 2006, p. 180.
[611] A. N. WHITEHEAD*, MP, p. 46*.
[612] *Ibid.,* p. 134.

« Le corps humain est un instrument de l'art dans la vie humaine. Il concentre sur les éléments de l'expérience humaine qui sont retenus pour la perception consciente les intensités de forme subjective qui dérivent de composants plongés dans l'ombre ».[613]

Le corps est au carrefour de l'expérience humaine parce qu'il participe à titre de composante à l'œuvre dans l'interfusion symbolique par lequel le monde advient pour nous d'abord par la perception, et par la connaissance scientifique que nous essayons ensuite de nous approprier. La bifurcation entre une nature conjecturée et une nature pensée est la manifestation d'une crise caractéristique de la modernité, à savoir : la perte du monde. La réaffirmation de l'homme, comme le fait la philosophie, pour récupérer un espace de manœuvre, a pour contrecoup la perte de l'évidence du monde. Le rapport à la nature n'étant plus évident, l'homme a besoin des garanties. Descartes en est angoissé : « avant d'aborder le problème de la physique, (il) posait des questions capitales : comment ai-je des connaissances, et comment puis-je leur ôter toute interprétation douteuse ? »[614] Sa métaphysique est l'écho d'une stratégie existentielle de survie pour pouvoir avancer dans la nature. C'est ce sentiment de manque qui serait à la base de la révolution moderne ayant abouti à la création d'*un sujet sans monde* et d'*un monde sans sujet*.

La piste kantienne conduit à éliminer la métaphysique comme stratégie de garantie du réel. La métaphysique lui semble un héritage empoisonné. Descartes devient le symbole de la frustration moderne. Kant pense que Descartes est pris au piège des obligations héritées de la tradition. Dans un tel conditionnement, sa révolution ne peut être que partielle parce que la raison ne peut fonctionner à pleine puissance. Les antinomies kantiennes de la raison sont la preuve que la raison peut prouver efficacement le pour et le contre. En ce sens, les outils à la disposition de la raison ne peuvent permettre de solutionner tous les problèmes. Au lieu de se perdre dans l'illusion de la toute-puissance de la raison, la philosophie transcendantale s'érige en méthodologie de découverte des limites de la raison. La chose en soi étant inaccessible, c'est vers l'expérience qu'il faut se tourner notamment vers la question anthropologique, si tant est qu'on ne puisse plus se référer à un absolu.

Pour Whitehead, la question de l'homme ne s'oppose pas à celle de la nature. Le problème est qu'il faut identifier tout l'appareillage logico-rationaliste masquant la créativité de la nature en vue de lui assigner la place qui est la sienne, comme procédure de l'esprit qui ne peut se substituer à l'ontologie. Whitehead enfreint à l'interdit kantien et adopte malgré tout une métaphysique réaliste visant la complémentarité entre la subjectivité et la connaissance objective du monde. En fait, la prise de conscience de la faiblesse de nos capacités à embrasser toute l'expérience dans une théorie générale, sans être une présupposition métaphysique, mais l'espoir d'en apprendre quelque chose, participe de cette foi au nom de laquelle l'entreprise scientifique et métaphysique se poursuit.

[613] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 345.
[614] *Ibid.,* p. 182.

L'activité intellectuelle est en somme une « aventure de l'espoir ».[615] Et le concept de « withness of the body » (l'être-avec le corps) est pour Whitehead un concept cosmologique assurant la relation entre les données élémentaires « inconscientes » du corps humain et celles relevant des sentirs conceptuels se situant au niveau de la conscience claire.[616] Par le concept de l'être-avec le corps, Whitehead opère un retour à cette « nappe de sens brut » antérieure à toute verbalisation qui permet de nous renouveler le sens.

Ce concept est un tournant majeur dans l'effort de réunification de l'expérience humaine. Ce tournant a pour point d'orgue le principe subjectiviste réformé. Tout tient au rôle que Whitehead assigne à l'activité du corps. Il est comparable à un « comptoir d'échanges » ; il est lieu d'actualisation d'une double homologie entre ''l'être-avec du corps microscopique de la réception la plus primitive (efficacité causale microscopique) et l'être-avec le corps macroscopique, point de départ de notre connaissance (efficacité causale macroscopique). Point de rencontre de l'épistémologique et de l'ontologique, en lui "le macroscopique s'ente sur le microscopique", il focalise à la fois "l'énigme de la proximité et de la distance de soi à soi" et "l'enracinement mondain et cosmique"[617], il est une "réalité bipolaire".[618] D'une part, il est le lieu de notre localisation dans le monde. La mutuelle immanence du corps avec le monde, sa co-appartenance ou le chiasme entre la chair du corps et celle du monde est ce qui assure la continuité d'une perception primitive. En tant que tel, le corps est le point de départ de notre connaissance du monde environnant. D'autre part, c'est grâce à « l'être-avec le corps » que je perçois autre chose que ce que je suis. C'est en ce sens que l'être-donné appelle forcément une relation à ce qui n'est pas immédiatement donné, mais qui se situe au-delà des simples données en cause.[619] Contre la perte de l'évidence, Whitehead présente le relationnisme des choses comme la base de cette foi, même si rien ne la garantit.

---

[615]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 101.

[616]P. BASILE, *The reality of Forms,* in M. WEBER & P. BASILE, *Chromatikon III. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process*, UCL Pressses universitaires de Louvain, 2007, p. 50.

[617]M. WEBER, *La dialectique de l'intuition…, o. c.,* p. 148.

[618]M. WEBER, *The Rationality of the Consciousness,* in R. DESMET & M. WEBER, *Whitehead The Algebra of Metaphysics,* Les éditions Chromatika, 2010, p 277 - 342. M. Weber y préconise un modèle pivotal de la conscience. À ses yeux, la conscience participe et à la sphère privée et à la sphère publique. De la sorte, la conscience du corps relève dans la philosophie de Whitehead de la sphère privée. Il y aurait donc deux couches de conscience, le niveau préconceptuel (la conscience-zéro) où se jouent *affect*, *withness of body, duration* et *idiosyncratique langage* ainsi que le niveau rationnel (la conscience sociale). Toutefois ce dernier niveau n'intervient que comme éclipse du corps. C'est pourquoi « 'le withness of the body » est une réalité bipolaire : « on the one hand, it denominates the fact that the body is the starting point for our knowledge everything ; on the other hand, the most primitive perception we have is the one of our bodily functionnings : if all our sensory windows were occluded, we would only be a pure embodiment » (p. 291). L'ancrage organique est le produit d'une synergie de différents modes de perceptions. Ainsi le concept classique de *cœnaesthesia (*ou *synesthesia)* est selon lui le mieux approprié pour suggérer l'essence du « whitness of the body ». En effet, comme le concept de *Proprioception* introduit par Charles S. SHERRINGTON (dans son *The Integrative Action of the Nervous System,* Cambridge, Harvard University Press, 1906, p. 16), il signifie l'ancrage organique fondamentale de notre identité. Grâce à cette capacité d'expérimenter mon corps comme mien, je m'insère dans le monde.

[619]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 102.

Ce qui change fondamentalement, c'est que d'après la philosophie de l'organisme, « le connaissable est la nature complète du connaissant, du moins dans certaines phases du connaissable pour autant qu'elles précèdent l'opération de connaissance ».[620] L'être-avec-le-corps joue le rôle de médiation entre les visées subjectives élémentaires cosmologiques et les intentionnalités conscientes ; il est instrument d'ouverture et de limitation. Il est facteur de limitation dans l'espace et dans le temps et celui d'ouverture vers une spatiotemporalité perçue comme tout être humain ou non. L'acte de la bifurcation consacrant les voies sans issues des apories est résorbé dans un premier temps dans la position du corps comme instrument de médiation entre la nature et la vie, l'inorganique et l'organique. La vie fait feu de tout bois : en elle, se réalise une activité complexe à la fois biochimique, physique et mentale, physiologique et psychique, de fusion et de mise à distance, etc.

Si le panexpérientialisme est la solution whiteheadienne au dualisme sur le plan anthropologique (*Mind-body*), [621] sur celui de l'ontologique entre substance et accident voire le remède contre la dissociation sur le plan cosmologique entre le temps absolu et l'espace absolu, l'ampleur de cette refondation va beaucoup plus loin que les domaines évoqués ci-dessus. La relationalité cosmologique devrait – le deuxième temps – aux yeux de Whitehead pouvoir s'appliquer sur le plan des relations humaines. Pour commencer disons que le panexpérientialisme a pour conséquence majeure la destitution du privilège humain à l'expérience et la reconfiguration de la structure de l'expérience, voire du lien épistémologique sujet/objet. Le rejet de l'extériorité de la nature a pour conséquence l'élargissement de l'expérience. Et, par la même occasion est dépassée l'extériorité de l'esprit et de la nature. Là où l'extériorité de la nature (objet) à l'esprit (sujet connaissant) justifiait, au regard du caractère asymétrique de leur relation, le droit et le devoir de la penser, afin de la sauver du néant et du chaos, la subjectivité alternative génère, au niveau ontologique, un processus d'information qui n'isole plus le côté objectif du point de vue subjectif. Bien au contraire, l'épistémologie whiteheadienne révèle un enjeu de taille : le sens de la vie qualifie aussi le caractère de l'autoréalisation. Le désir d'être justifie cette impulsion qu'est l'appétition, « une fin émotionnelle, par l'entremise d'un agent ».[622]

En effet, comme le note V. Berne, « si, du côté objectif, l'information est positionnement dans la vie d'un *sens* de la vie, du point de vue subjectif, elle est procès d'appropriation de soi, passage émotif de l'être pré-individuel à l'individuel proprement dit ».[623] On ne peut donc comprendre la fonction de la raison en dehors de cette appétition qui se manifeste d'abord à travers la vie du corps.

---

[620] *Ibid.*
[621] J. - Cl. DUMONCEL, *Whitehead ou le cosmos torrentiel,* dans J. - Cl. DUMONCEL & M. WEBER, *Whitehead ou le cosmos torrentiel. Introduction à Process and Reality,* Les éditions Chromatika, 2010, p. 43.
[622] A. N. WHITEHEAD, *FR*, p. 125.
[623] V. BERNE, *Panexpérientialisme et subjectivité,* dans M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 29.

« La raison apparaît alors, selon Whitehead, comme une fonction critique des appétitions. C'est un type de mentalité du second ordre. C'est l'appétition des appétitions ».[624]

En un mot, dans l'expérience humaine, le corps est dit « comptoir d'échanges » parce qu'il assure les conditions de l'intercommunication.[625] Dans l'être-avec du corps, nous expérimentons l'efficacité causale, la contiguïté entre l'existence de l'humanité et les caractéristiques du cosmos. C'est en son sein que l'homme expérimente la dualité fondamentale qui règne dans l'univers et dans toute expérience. La dualité concerne la « tendance physique vers la dégradation » et « la tendance opposée vers l'ascension ». L'expérience mentale est cet organe de la nouveauté. Grâce cette expérience, les nouveautés deviennent signes d'une réalité au-delà du fait physique et répétitif. La tâche que Whitehead assigne à la raison consiste justement à diriger et à critiquer « l'impulsion vers la réalisation d'une fin conçue dans l'imagination, mais qui n'existe pas en fait ».[626] Ce faisant pour Whitehead l'impulsion vers la réalisation est un procès vers une *forme* d'expérience, au sens des formes platoniciennes ou des universaux médiévaux.

2. Du particulier et de l'universel

L'autre problème métaphysique lié à la bifurcation de la nature est celui connu depuis les médiévaux sous le nom de « querelle des universaux ». Il est la version médiévale d'un problème plus ancien, de l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme issus de Platon[627] et d'Aristote. Selon la définition qu'en donne *Wikipaedia Encyclopédie en ligne, «* en métaphysique, les universaux sont des types, des propriétés ou des relations qui ont un caractère universel au sens où ils peuvent, selon Aristote, être "dits de plusieurs", c'est-à-dire conçus comme propres à plusieurs choses singulières différentes. Les universaux sont une manière de comprendre ce qui est commun aux choses singulières que l'on nomme les particuliers ». À titre illustratif, la parenté, la circularité ou la beauté sont des universaux opposés aux particuliers que sont *tel* parent, *tel* cercle ou *telle* chose. On connaît par ailleurs la réponse nominaliste dans ce débat. Elle aura en partie contribué à la perte du monde dont hérite la modernité. En ne reconnaissant que l'existence des faits particuliers, le nominaliste a

---

[624]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125.

[625] « Cependant la sensation du corps, comme efficace, n'est pas une sensation pure et simple même au stade primaire. L'être humain fait plus que prendre conscience — il *objective* aussi la sensation et lui donne une forme. La sensation, "forme de défini" primaire, est l'objet éternel le plus simple nommé "sensum". C'est l'explication de la sensation du corps considéré comme efficace. Le sensum n'appartient pas à la sensation organique environnante. C'est une chose provoquée par ce rapport, mais qui est elle-même le produit de l'organisme : la *façon* dont la sensation du corps efficace lui-même "ressent" ces sensations est un élément d'introspection » (E. LASZLO, *o.c.,* p. 55).

[626]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 105.

[627]Il convient aussi de relever le nom d'Antisthène, lui aussi disciple de Socrate, mais connu pour son opposition à Platon : « Je vois le cheval, mais je ne vois pas la caballéité ». Et Platon de répondre : « C'est que tu as de quoi voir le cheval, c'est-à-dire tes yeux, mais tu ne disposes pas encore de la faculté qui te permettrait de saisir la caballéité ». (SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories,* 8b25). Antisthène passerait en quelque sorte pour un nominaliste avant l'heure.

porté un double coup à la réalité du monde. D'une part, puisque aucun principe d'intelligibilité transcendant le fait particulier n'est plus admissible, le monde — enfin, pour ce qu'il en reste — se trouve réduit à un champ des ruines, un agrégat d'objets. Plus de place pour une aucune relation, sauf une unité d'agrégat formée par les individus. Whitehead fait un rapprochement entre ce manque de relations entre les faits issus du nominalisme avec le matérialisme moderne dans une expression assez curieuse de « nominalisme des modernes ».[628] D'autre part, en cassant le monde, le nominalisme a aussi cassé la structure d'harmonie entre le monde et le langage. La réalité disparaît dans le discours parce que tout effort pour appréhender le réel ne garantit plus l'adéquation du discours au réel. En dehors des individus, tout le reste n'est plus que souffle de la voix (*flatus vocis*).

2.1. Position du problème

Pour le nominalisme, les universels, réduits aux « concepts mentaux », sont des signes conventionnels pour signifier plusieurs choses alors que par elles-mêmes les choses diffèrent. Avec la « dénotation multiple », le nominalisme déplace le problème de la connaissance du terrain du réalisme gnoséologique à la sémantique. Le problème ? Peut-on réellement fonder, après rejet de l'universel, « une connaissance des choses sur une science des signes »[629] ? Plus fondamentalement, deux choses sont ici à examiner : « la structure ontologique des choses singulières » (individus) et « la structure logique du réel ».[630]

Pourtant Whitehead nie que les objets éternels soient des universaux. Peut-on fondamentalement affirmer que cette question ne lui est pas étrangère ? Il semble que non.

En effet, il aborde le problème du rapport entre les particuliers et les universaux dans deux livres. Dans *PR,* il est traité dans le premier chapitre intitulé « Fait et forme » de la deuxième partie portant sur les « Questions discutées et débattues ». Il apparaît aussi dans *AI* au chapitre VIII portant sur les cosmologies, lequel devrait être lu en continuité avec le chapitre précédent relatif aux « lois de la nature », intitulé « Cosmologies, anciennes et nouvelles ». En fait, aussi bien dans « Fait et forme » de *PR* que les deux chapitres cosmologiques d'*AI,* la discussion porte sur la prééminence de Platon comme philosophe inaugural aux intuitions d'une profondeur inégalée. Deux caractérisations de l'histoire de la philosophie occidentale y sont données. Dans *PR,* cette tradition philosophique européenne est présentée comme « une succession d'apostilles à Platon ».[631] Quant à la version apparaissant dans *AI,* Whitehead y présente une histoire en trois phases, la première étant celle de

[628]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 181.
[629] A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge,* Edition du Seuil, 2014, p. 519.
[630] *Ibid,* p. 519; I. STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création des concepts,* Seuil, 2002, p. 97 ; F. PIEROBON, *Penser avec Isabelle Stengers. À propos de Whitehead,* dans *Revue internationale de philosophie* vol. 57, 233,1 (Mars 2003), p. 87.
[631]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 98.

Platon qui découvre les Idées, la seconde attribuée à Jésus de Nazareth exemplifiant les idées de Platon et la troisième, celle au cours de laquelle les théologiens d'Alexandrie parviennent à faire le lien entre l'infini des idées et l'existence particulière de l'homme par la formulation de la théologie de l'incarnation. Au-delà des interprétations qui peuvent paraître assez forcées, et en nous appuyant à ce sujet sur la théorie du cahier de charge d'Isabelle Stengers, nous pouvons dire que la question des universaux (entité actuelle/objet éternel) prend chez Whitehead une tournure cosmologique. Elle s'insère dans le lot « des problèmes de Platon et de Lucrèce ».[632] Whitehead n'adhère pas à la thèse de la constitution logique du monde. Son ontologie du devenir participé dans laquelle la relation de signification garde une place prépondérante prend un virage platonicien du rapport de l'un au multiple. Il est assez étonnant de voir que Whitehead déclare sans ambages :

> « je veux dire que si nous devions intégrer, à notre interprétation d'ensemble de Platon, les seules modifications que deux mille ans d'expérience humaine ont apportées à l'organisation de la société, aux conquêtes de l'art, à la science et à la religion, ce serait bien une philosophie de l'organisme que nous aurions à construire ».[633]

Dans la version que donne de cette question la philosophie de l'organisme, digne héritière de Platon — au moins, d'après ce que Whitehead laisse entendre ! — il s'agit de deux problèmes liés, celui de l'ordre du monde, tant du point de vue de la transcendance de la loi que de celui de son immanence.

Le premier est celui de la *participation* : « c'est en participant aux choses éternelles que surgissent les choses temporelles ».[634] Et participation signifie ici communication. En langage whiteheadien, nous dirons : les objets éternels font ingression dans l'actualité. Whitehead n'adhère donc ni à la thèse des « Formes séparées » ni vraiment à la position aristotélicienne d'un universel en dehors de la pluralité (dans l'âme) tout en résidant identiquement dans chaque particulier.[635] Pour lui, les formes sont des potentialités. Le deuxième problème est plus clairement formulé dans *AI*, c'est le problème de la conception platonicienne d'un *médium* d'intercommunication (le Réceptacle). Il suggère la manière dont « les multiples actualités du monde physique comme autant d'éléments (interviennent) dans la nature les uns des autres ».[636] Nous avons le deuxième sens de participation. Il ajoute au premier sens de communication (qui n'est pas exclu) une nuance causale. Les entités passées à l'immortalité objective participent à la causalité efficiente. Dans la première partie, nous avions eu à montrer comment la philosophie de l'organisme dénonce le manque de coordination des entités élémentaires de la nature introduites par le matérialisme. C'est un univers brisé en une multitude des substances sans lien entre elles. Autrement dit, c'est le monde offert par la présentation

---

[632]A.N. WHITEHEAD*, AI,* p.183.
[633]A.N WHITEHEAD, *PR,* p. 98.
[634]*Ibid.,* p. 98.
[635] A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge,* Edition du Seuil, 2014, p. 119 – 136.
[636]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 186.

immédiate comme « solidarité des choses actuelles par suite de leur participation à un système spatial impersonnel ».[637] À la place, Whitehead préconise une théorie des relations internes, c'est-à-dire la relation causale entre les choses actuelles (entités actuelles) et de l'ingression des formes éternelles. Les universels et les particuliers existent réellement, potentialité de communication pour les uns et actualités causales pour les autres. Nous pensons que la thèse réaliste de la communauté réelle préconisée par Whitehead est, pour employer une formule d'A. De Libera, un chiasme participation (platonisme)/inhérence (aristotélisme) où la forme participée platonicienne et la cause formelle aristotélicienne se brouillent.[638] En effet, cet imbroglio est révélateur du nerf même de cette querelle médiévale, à savoir les lacunes, refontes et déformations dans l'exégèse d'Aristote (la *translatio studiorum*) révèlent que le platonisme reste présent là où il était censé être réfuté. En d'autres mots, il révèle « ce qui lie encore l'*οὐσία* d'Aristote à l'*εἶδος* de Platon une fois que l'on a officiellement répudié les Idées platoniciennes ».[639] Au-delà de cette confrontation entre l'aristotélisme et le platonisme à laquelle Whitehead n'échappe pas, il nous semble que la touche whiteheadienne dans ce débat est la conception du monde qui n'oppose pas solidarité et réalisations atomiques. Ainsi le monde lui apparaît alors comme

> « un *medium* permettant la circulation des influences. La mise en ordre des trajets de transmission les plus variés, grâce à quoi d'autres objectivations possibles d'une actualisation antécédentes A peuvent être indirectement reçues comme constitutives d'une actualisation ultérieure B, est le fondement de la relationnalité extensive entre des entités actuelles diverses. Mais un tel schème qui vaut pour des relations extensives *externes,* se relie au schème de division *interne* propre aux nombreuses entités actuelles ».[640]

Clairement cet extrait de *PR* évoque un aspect lancinant de la pensée de Whitehead, ce qu'il a appelé dans *CN* « passage de la nature » voire plus tard « avancée créatrice vers la nouveauté » ou « objectivation ». Et la doctrine de l'objectivation est intimement liée à ses préhensions et à la notion de perspective — le principe de relativité, le principe d'auto-transcendance par lequel une entité s'objective dans une autre – une manière de rejeter la « simple localisation ». Par opposition à la simple localisation, dans *PR,* Whitehead est conduit à démontrer comment une entité est en toute chose, partout et en tout moment. La relationalité (*relatedness)* se substitue à la qualité ; et la substance qui va avec, est remplacée par l'entité actuelle. En définitive, en tout cela, le passage de la nature est interprété à partir d'une causalité décentrée au niveau de chaque entité.

Dans le même *CN,* le passage de la nature s'exprime à travers la dichotomie objet/événement. L'objet est signe de stabilité alors que l'événement révèle le flux. Whitehead entend de cette manière concilier permanence et mutation. Et pour cause ? Les événements semblent être des particuliers qui

---

[637] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 42.
[638] A. DE LIBERRA, *La querelle des universaux…, o. c.,* p. 547.
[639] *Ibid*, p. 39.
[640] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 447 – 448.

surgissent dans ce flux tandis que les objets sont des caractères applicables à plusieurs événements. Les objets sont dits *ingresser* dans les événements parce qu'ils y interviennent à titre d'*ingrédients.* Le concept *ingrédient* signifie-t-il alors des caractères observés dans les événements, désignant des classes d'événements (vision nominaliste des universaux) ou bien désigne-t-il des existences autonomes en dehors des événements (réalisme platonicien) ? En plus de l'accusation de dualisme objet/événement dont elle accable Whitehead, Dorothy Emmet pense que les termes « objets » et « ingression » posent problème ; ils semblent induire dans les deux sens. Comme elle l'écrit :

« ''objet'' as suggesting something with independent existence, and ''ingression'' as suggesting an entry from outside (…) Whitehead's language, particularly in *Process and reality,* where objects are ''eternal objects'' listed in the categories of existence, suggests the latter, the Platonic view. I believe that the view of causal efficacy in the process of nature, tends towards a nominalist view – or rather, as suggested by Whitehead's designation of objects as ''Aristotelian adjectives'', to a view of *universalis in rebus ».*[641]

Des formes séparées est la conception réaliste de l'universel platonicien alors que l'universel dans les choses penche vers un nominalisme aristotélicien. On voit tout l'embarras de Dorthy Emet. Rappelons que son interprétation avait d'abord penché vers le platonisme (formes séparées), elle prendra dans la suite une direction plus nominaliste. En effet, selon elle, si la transition est tout simplement le « transfert des caractères » d'un événement à un autre, grâce à l'ingression d'un même objet, il y a platonisme et dès lors, on ne peut échapper à l'énigme de l'existence des entités abstraites et de leur incursion *ab extra.* Mais en s'en tenant à l'ingrédience, il lui semble plutôt convenable de parler d'un nominalisme relatif :

« It may be said that we should take ''ingression'' not as meaning that something enters *ab extra,* but that something is an ''ingredient'', i.e., one factor among others in making the event in its situation have the qualities that it has. The ''object'' describes a character which can be abstracted as a universal, but which, as particularised in the situation of an event, is a real factor in that situation ».[642]

Whitehead évite trois écueils. La notion d'universel qu'il préconise n'est pas une forme séparée, ni une forme immanente ou logique. Elle n'est pas non plus un universel causal. Whitehead partage moins encore la thèse aristotélicienne d'un universel en dehors de la pluralité (dans l'âme) et en même temps résidant identiquement dans chaque particulier.[643] Pour Whitehead, en intervenant à titre d'ingrédient dans chaque particulier l'universel se dépotentialise selon la perspective d'une réalisation finie. La définition se donne à travers l'acte qui l'actualise. Par exemple, quand nous disons : « l'eau est chaude ». La qualité d'« être chaud » n'est pas une caractéristique abstraite que

[641]D. EMMET, Whitehead's View of Causal Efficacy, in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *Whitehead and The Idea of Proces. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium 1981,* Verlag Karl Albers, Freiburg/München, 1984, p. 164.
[642]*Ibid.,* p. 165.
[643]Le rapport entre universaux et particuliers ont donné lieu à trois théories : 1° la théorie réaliste d'après laquelle seuls les universaux existent ; les choses du sens ordinaires deviennent des faisceaux de qualités occupant un certain lieu de l'espace. Sous cet angle, la prédication perd son caractère fondamental. 2° L'ontologie dualiste qui reconnaît l'existence aussi bien des particuliers que des universaux. 3° la thèse empiriste ou nominalisme empiriste n'admet que l'existence des particuliers.

l'eau reçoit tout simplement de l'extérieur. La qualité d'« être chaud » est une potentialité générale qui ne se réalise que dans les choses qui sont *chaudes.* Elle est alors une potentialité réelle, une actualisation créatrice. En tout cas, pour Whitehead,

« (s) i l'on y réfléchit, le caractère "substantiel" des choses actuelles ne vise pas principalement l'attribution de qualités aux choses. Il exprime le fait primordial que tout ce qui est composé et actuel doit se conformer dans la mesure requise à l'activité de la spontanéité créatrice ».[644]

Cette « activité de la spontanéité créatrice » est le seul fait concret qui soit, le processus. Ce dernier est pour lui une constante activité d'ingression, d'information à la base de toute actualité. Whitehead convoque l'hylémorphisme aristotélicien. Il substitue le rapport dyadique universel/particulier par la reconnaissance de deux rythmes : actualité et éternité ; une dyade qui implique que deux éléments ne peuvent fonctionner qu'ensemble : l'actualité ne peut fonctionner sans l'objet éternel et inversement, l'essence d'un objet éternel comme « possibilité de réalité » réside dans sa capacité à contribuer dans une occasion réelle. Tel est, selon F. Bothereau, le « rapport théorétique entre l'*eidos* aristotélicien et (la *forme* illustrée par) l'objet éternel. Ce rapport n'est pas fortuit ; il est *conditionnel* à l'actualisation d'une occasion ».[645] Il apparaît en 1925 avec la publication de *SMM* qui se veut avant tout une critique des cosmologies. Il marquerait, selon Bothereau, un « moment hylémorphique dans l'œuvre whiteheadien » dans son effort pour élucider « le rapport entre le concret et l'abstrait, l'expérience et la connaissance ».[646] Vraisemblablement, cette interprétation fait allusion au passage suivant tiré du chapitre 10 de *SMM* portant sur *l'Abstraction :*

« Contrairement au domaine de possibilité, l'inclusion d'objets éternels dans une occasion réelle signifie qu'eu égard à certaines de leurs relations possibles, il y a une réunion de leurs essences individuelles. Cette réunion réalisée est l'achèvement d'une valeur émergente définie — ou façonnée — par la relation éternelle définie par rapport à laquelle la réunion réelle est réalisée. Ainsi la relation éternelle est la forme — le ειδος ; l'occasion réelle émergente est le *superject* de valeur informée ; la valeur, abstraite de tout superject particulier, est la matière abstraite — ύλη — commune à toutes les occasions réelles, et l'activité synthétique qui préhende une possibilité sans valeur dans la valeur informée superjiciente est l'activité substantielle. Cette activité substantielle est celle qui se trouve omise de toute analyse des facteurs statiques dans la situation métaphysique ».[647]

Le « schème alternatif » ou « doctrine cosmologique alternative » que Whitehead a à l'esprit est évidemment « le schème confortable du matérialisme scientifique ». Il remplace la notion de matière, en tant qu'élément fondamental, par la notion de « synthèse organique ». Cette position métaphysique vise à expliquer « la situation métaphysique totale » en se référant à l'idéalité, à savoir les objets éternels ou entités transcendantes qualifiées d' « universelles ».[648] Un objet éternel est abstrait parce qu'il transcende des occasions concrètes particulières d'événement réel, mais il n'en est pas séparé.

---

[644]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 53 – 54.
[645]F. BOTHEREAU, *o.c.,* p. 90.
[646]*Ibid.,* p. 44.
[647]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 194.
[648]*Ibid.,* p. 187.

La théorie organique ainsi préconisée vise à montrer le mode de connexion entre objet éternel et une occasion d'expérience. Ce qu'il nomme « mode d'incursion ». Il en découle concrètement qu'un objet éternel doit être compris en fonction de « (1) son individualité particulière, (2) ses relations générales avec d'autres objets éternels, lesquels lui permettent de se réaliser dans d'autres occasions, et (3) le principe général exprimant son incursion dans les occasions réelles particulières ».[649] De là, deux principes des objets éternels, à savoir leur individualité (unicité) et leur essence relationnelle. Ainsi dans cette nouvelle cosmologie, la qualité « d'être chaud » n'est pas un accident qui se rajoute à une substance autarcique, mais *une* réalisation (limitation) des possibilités en attente, c'est-à-dire l'établissement d'une connexion spécifique entre un objet éternel et une occasion au sein d'une unité d'expérience. On dépasse ainsi une cosmologie d'agrégat d'entités indépendantes comme elle apparaît dans le matérialisme scientifique, et quelques différences près chez Leibniz. Selon Whitehead, en effet, ce dernier n'est pas allé suffisamment loin dans sa théorie organique :

> « Leibniz ne distingue pas l'événement, en tant qu'unité d'expérience, de l'organisme durable, considéré comme stabilisation en importance, pas plus que de l'or cognitif exprimant une complétude d'individualisation accrue. Il n'admet pas non plus les relations à termes multiples, reliant les données sensorielles à divers événements de manières diverses [...] La difficulté surgit vraiment de l'acceptation incontestée de la notion de localisation simple comme fondement de l'espace et du temps, et de l'acceptation de la notion de substance individuelle indépendante en tant que fondement d'une entité réelle ».[650]

Là où Platon affirme que les réalités sensibles participent aux choses éternelles, Whitehead fait prévaloir la dépendance des objets éternels des occasions d'expérience qui les déterminent en leur donnant un lieu. Selon le principe ontologique, tout dans l'univers doit être quelque part. En tant que — selon l'expression de J. Cl. Dumoncel — « palette de possibilités abstraites, un alphabet de l'être dont les lettres doivent d'abord s'assembler pour qualifier les réalités concrètes »,[651] les objets éternels n'ont de lieu que l'actualité. Par rapport au domaine de la possibilité, ils sont isolés — le principe de l'*isolement des objets éternels* : « leurs relations potentielles peuvent être exprimées sans référence à leurs essences individuelles respectives ».[652] Mais une fois dans l'actualité, « il y a une réunion de leurs essences individuelles ».[653] Les objets éternels sont certes extérieurs à l'actualité, mais d'une extériorité relative entre les objets éternels objectifs et les objets éternels subjectifs. En effet, sans les seconds, le procès se fige à l'instantanéité du moment présent. Par ailleurs, sans les premiers, l'immanence de la relation est compromise.

---

[649] *Ibid.*
[650] *Ibid.,* p. 184.
[651] J.- Cl. DUMONCEL, *La transformation de la métaphysique par A.N. Whitehead,* dans *Procès de l'univers et des savoirs,* p. 7.
[652] A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 194.
[653] *Ibid.*

Whitehead refuse de prendre les objets éternels pour des universels qualifiant les particuliers ; ils sont dépourvus de tout contenu. Chaque ingression d'objet éternel dans l'actualité est une fulgurance, un pur événement, une atomicité de devenir. Le caractère relationnel des objets sauve l'actualité du naufrage de la solitude d'une multitude des substances séparées.[654] Il s'entend que le « passage de la nature » ou, ce qu'il appellera plus tard dans *PR*, la transition d'une entité à une autre est loin d'être tout simplement une répétition du même objet (au sens du *CN)* rendant possible la reconnaissance d'un « objet endurant ». Il s'agit au contraire d'un transport actif d'une étape vers une autre à travers lequel Whitehead exprime le lien de causalité entre les antécédents et les conséquents. Le passage de la nature devient transition de l'objectivité à la subjectivité là où la prédication serait venue à la rescousse d'un monde en panne de relations par l'introduction d'une conjonction adventiste et factice des substances premières avec leurs attributs.

2.2. Transition de l'objectivité à la subjectivité

Whitehead unifie dans une même conception l'immanence (objectivation) et la transcendance du procès (subjectivité). Une fois l'ontologie du matérialisme rejetée, Whitehead restaure le devenir comme fondamental à la nature à l'instar des anciens qui n'opposent pas « être » et « devenir ».[655] Bien au contraire, de ce point de vue, il reste même traditionaliste : l'être conditionne le devenir. Mais contrairement à Aristote qui a identifié le substrat et l'être physique, Whitehead les distingue de la même manière que pour lui l'activité n'est pas une qualité appartenant au substrat : la « créativité » (le principe ultime) est le substrat ouvert aux « formes de définités » (*form of definiteness*). Sa métaphysique conçoit une structure permanente en des termes qui permettent le changement[656] :

« This conception of an ''underlying activity'' is not a conception of the substrate per se ''*active", i.e.,* of the substrate as ''an active *being*''; it is the conception of the substrate per se as ''*activity*'' a ''universal activity''. In other words, Whitehead is not saying that the substrate *is* active, i.e., he is not predicating ''activity'' of the substrate as a ''being''. On the contrary, he maintains that

[654]Les objets éternels peuvent être considérés sous un double rapport. Sous l'aspect public des choses, un objet éternel est un *universel,* c'est-à-dire qu'« il renvoie, par sa nature propre aux faits publics généraux du monde, sans dévoiler d'aucune manière les détails empiriques de son implication à cet égard ». En tant qu'objectivé dans une satisfaction antérieure, il participe au fait public, potentiel pour la division coordonnée. En revanche, si l'on considère un objet éternel par rapport à ce qu'il y a de privé dans les choses (expérience subjective), on dira qu'il est une *qualité* ou un *caractère* : « il constitue un élément de la définité privée de cette actualisation ». En effet, (c') « est publiquement qu'il opère sa mise en rapport, mais c'est en privé que l'on éprouve » (A. N. WHITEHEAD, *Procès et réalité,* p. 453). J.- Cl. DUMONCEL, *Où est le centre de gravité du système de Whitehead ?,* M. WEBER et R. DESMET (dir.), *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 83 : « Les objets éternels de Whitehead ne sont qu'une petite partie des universaux, lesquels incluent tous les prédicats et relations relevant de la logique des prédicats ou des relations ». J.- Cl. DUMONCEL, *La transformation de la métaphysique par A.N. Whitehead, a. c.,* p. 7.

[655]cf. I. LECLERC, *Process and Order in Nature,* in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *o.c.,* p. 119 – 136.

[656]Voir J.K. FEIBLEMAN, *Why Whitehead Is Not A ''Process Philosopher",* in R.C. WHITTEMORE (ed.), *Studies in Process Philosophy I,* New Orleans, Tulane University, 1974, p. 48 – 64.

the substrate *is* not at all per se, but ‘’is’’ only through its ‘’accidents’’, the individual actual beings ».[657]

On sait déjà que l'expérience humaine est en continuité avec le reste de la nature. L'entité actuelle est dans la cosmologie whiteheadienne une nouvelle base d'analogie, un modèle de création qui intègre la relation au cœur de la réalité. Déjà aussi dans sa période épistémologique, Whitehead exprimait cette relationalité à travers sa doctrine de la signification (*Signifiance)* qu'il faut entendre non point comme une théorie de la signification, mais comme une vue sur la manière dont les événements de la nature donne des informations sur d'autres. C'est précisément dans la perception sous le mode synthétique qu'à la période métaphysique, un mode devient un « chemin » vers un autre. Le caractère symbolique de la perception est ainsi le premier socle dans l'expérience humaine de l'expression du désir d'être et de se réaliser. Il n'y a plus de sujet déjà constitué qui percevrait ensuite. L'acte de perception participe au procès par lequel le sujet s'autocrée.

En effet, comme le montre Franck Robert dans un article où il se demande : comment est-il possible de rendre compte de l'expérience de la couleur, si l'on rejette la bifurcation substance/qualité, sujet/objet, sujet/prédicat ? C'est par la dimension symbolique de la perception qui « renvoie d'abord à une manière d'être au monde ».[658] En d'autres mots, Whitehead conçoit la perception comme une « spontanéité créatrice ». Cela revient à dire que Whitehead attribue au sujet une activité productrice de sa propre expérience qui n'est rien d'autre que le sujet lui-même qui perçoit : « la perception est une relation interne de sujet lui-même aux choses perçues ».[659] Notons que le sujet whiteheadien est immanent au monde ; le rejet de la bifurcation ne conduit pas Whitehead à identifier nature et vie. Les sentirs physiques lient le sujet humain au monde par son corps qui participe au processus même par lequel l'organisme se maintient en vie dans le milieu. Un tel processus est ce que Laszlo a modélisé comme un « circuit de feed-back qui extrait et impose un ordre »[660] : il reçoit les données du milieu externe et les transforme en composants fonctionnels de son expérience. Si l'on s'en tient à la phase réceptive, on dira que le sujet d'expérience est simplement le produit de son milieu. Mais cela n'est pas tout à fait exact. Cette dépendance n'est pas totale. Il faut le préciser : la vie est facteur de nouveauté. Pour Whitehead, « l'une des caractéristiques de chaque sujet d'expérience [*experiencing subject*] est une mystérieuse tendance à interpréter son monde intérieur de qualifications ressenties, comme l'indication et la définition symbolique d'un ensemble dans lequel communiquent des réalités ultimes ».[661] Ce qui est sujet « maintenant » devient « plus tard » objet. Un sujet expérimente directement un autre sujet. En tant que sujet d'expérience, une entité objective ce

[657]*Ibid.,* p. 124 – 125.
[658]F. ROBERT, *Qu'est-ce qu'une couleur ?,* M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process*, Presses Universitaires de Louvain, 2006, p. 105.
[659]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 30.
[660]E. LASZLO, *La métaphysique de Whitehead. Les Prolongements anthropologiques… o.c.,* p. 132.
[661]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 185.

qu'elle préhende ; car, l'objectivation renvoie à la manière particulière dont la potentialité d'une entité est réalisée dans une autre. Le concept d'entité actuelle est bâti sur l'idée que ce qui existe est un sujet d'expérience. Ainsi la question des universaux est liée à celle de la subjectivité comme fonctionnement causal décrit par Whitehead en langage psychophysiologique de transmission de sentir : d'une part, comment une entité entre dans une autre. D'autre part, comment une entité qui est une pluralité peut-elle incarner la diversité. Ce que nous appelons « un » est en fait « multiplicité » ?[662]

En effet, c'est dans *SMM*, l'un des livres de sa trilogie, que Whitehead précise le fonctionnement de la synthèse esthétique de l'un fusionnant une multiplicité :

« Dans toute occasion réelle α, il y aura un groupe *g* d'objets éternels simples qui sont des ingrédients de ce groupe dans le mode le plus concret. Cette ingrédience complète dans une occasion, de manière à produire la fusion la plus complète d'essence individuelle avec d'autres objets éternels dans la formation de l'occasion émergente individuelle, est évidemment de son type propre et ne peut être définie en fonction de quoi que ce soit d'autre. Cette caractéristique est qu'il y a une hiérarchie abstractive *infinie* basée sur *g* qui est telle que tous ses membres sont également impliqués dans cette inclusion complète en α ».[663]

Le sujet d'expérience est dans le temps parce qu'il est l'Un naissant de la concrétion d'une pluralité d'individus. Il est hors du temps parce qu'il s'élève à des possibilités qu'il saisit selon sa forme subjective. Il transcende les limites du monde physique par sa capacité d'envisager à partir de ce qui est *ce qui peut être,* et de ce qui *est impliqué* dans ce qui est. Le sujet d'expérience accueille plusieurs possibilités, mais n'en réalise qu'une seule. Rien à voir avec une relation dyadique d'un universel qualifiant un particulier. Par exemple, il est plusieurs manières pour plusieurs choses d'être rouges. Whitehead fait voler en éclat les frontières de l'universel et du particulier. C'est pourquoi, selon Whitehead, il faut bien reconsidérer les choses.

« Impossible de décrire, de même de façon inadéquate, une entité actuelle à l'aide d'universaux ; et cela, parce que d'autres entités actuelles entrent effectivement dans la description de n'importe quelle entité actuelle. Dès lors, chaque prétendu "universel" est particulier en ce qu'il est seulement ce qu'il est, c'est-à-dire distinct de tout ce qui est autre que lui ; chaque prétendu "particulier" est universel en ce qu'il entre dans la constitution d'autres entités actuelles (…) Le problème est que l'image que l'on se fait couramment des universaux et des particuliers revient immanquablement à la position épistémologique énoncée par Descartes ».[664]

Le particulier cartésien (sujet) est un ego, un moi individuel sans rapport nécessaire avec un autre particulier, mais caractérisé par des universaux. Pour Whitehead, la combinaison monstrueuse entre la théorie représentationnelle de la perception et celle de la prédication ne peut rendre compte de l'être-ensemble. Comment un sujet (substance) dont la nature ne consiste qu'à penser peut-il « être

---

[662]P. RODRIGO, *What is Called ''Feeling" ? - Lure and Certainty in Whitehead and Descartes, in* F.G. RIFFERT et M. WEBER, *Searching for New Contrasts. Whiteheadian Contribution to Contemporary Challenges* in *Neurophysiology, Psychology, Psychotherapy and the Philosopy of Mind,* Frunkfurt am Main, Peter Lang, *2003,* p. 196 : « Whitehead claims that we call 'one' is in fact 'many'. The 'one' is in fact already a manifold ».
[663]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 198 – 199.
[664]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 111.

dans un autre », c'est-à-dire participer à le constituer ? Placé dans la perspective d'un être ne requérant que lui-même pour exister, cela est impossible. À la limite, il ne peut y arriver sans violence. Whitehead prend le parti de ramener les choses d'abord sur un plan cosmologique : une adéquate épistémologie part d'une juste conception de l'ordre des choses. Cela ne veut nullement dire que la cosmologie soit une propédeutique à l'épistémologie, mais que l'ordre de la connaissance devient, par le truchement de la perception, une modalité de l'ordre des choses. Dans la mesure où la connaissance vise le réel, toute déformation de ce que l'on prétend connaître ne peut que conduire à des problèmes inextricables. Cela rejoint les propos de X. Verley lorsqu'il affirme :

> « la critique de la bifurcation de la nature implique qu'il existe un donné qui est réel. La réalité ne peut être découverte à partir de l'expérience abstraite qui oppose sujet/objet, mais à partir d'un vécu qui révèle l'inclusion du sentir dans une action qui n'est pas simplement celle du sujet, mais fait intervenir tous les ingrédients agissant dans les faits […] (la nature) est une puissance agissant non par le moyen du corps, mais *avec* le corps : la puissance de la nature se propage aux entités comprises en elle ».[665]

La relationalité des choses implique une approche relationnelle de la connaissance. La modalité de la connaissance obéit à la modalité d'être des choses. Ce faisant la philosophie de l'organisme n'est une métaphysique de l'être-ensemble des entités que parce que, dans chaque entité, est présente au moins une autre. La solidarité du cosmos est l'expression de la socialité de chaque sujet d'expérience. La solidarité au sein du cosmos dépend d'une socialité plus originaire. Pourtant il n'y a pas d'être-ensemble sans préhension conceptuelle. Pour Whitehead, la question des universaux et le problème de la subjectivité se ramènent tous deux à l'expérience : l'expérience du sujet constitue son être ; et son être, c'est son devenir. La subjectivité est l'appropriation d'un but. Dès qu'il y a un but, il y a changement de direction, et la subjectivité apparaît. « The shift to direction, observe J. W. Brown, is the seed of an aim ».[666] Or, le but subjectif est l'appât du sentir ou le germe de l'esprit qui habille d'un manteau émotionnel les ossements desséchés.[667] X. Verley a sans doute une expression juste lorsqu'il souligne que la subjectivité whiteheadienne est « un procès dans lequel les objets éternels se réalisent dans un sujet », ou « la convergence d'un procès naturel dans lequel les possibles ne peuvent atteindre le réel auquel ils tendent que s'il y a un sujet »[668]

---

[665]X. VERLEY, *Sentir,* in M. WEBER et D. D'EPREMESNIL, *Chromatikon I. annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses Universitaires de Louvain, 2005, p. 142.
[666]J.W. BROWN, *Value in Mind and Nature,* in F.G. RIFFERT et M. WEBER, *Searching for New Contrasts. Whiteheadian Contributions to Contemporary Challenges in Neurophysiology, Psychology, Psychotherapy and the Philosophy of the Mind,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 45; Lewis S. FORD, *The Concept of 'Process' : From 'Transition' to 'Concrescence',* in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *Whitehead and The Idea of Process. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium 1981,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, p. 93.
[667]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 163.
[668]X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité,* in *Les études philosophiques* n° 4 (Octobre décembre 2002), p. 522.

2.3. Solution du problème

La solution whiteheadienne à la querelle des universaux consiste en une conception montrant la co-naturalité des éléments de l'alternative (universel/particulier) d'où provient leur imbrication dans l'expérience du sujet. Dans l'acte de concrescence, c'est l'immensité de la relationalité interconnectant toutes les entités de l'univers qui est offerte comme datum. Pourtant l'occasion d'expérience peut exclure le datum et ne conserver que « la forme subjective de l'exclusion comme contribution à la forme subjective finale ».

« Ces termes "universaux" et "particuliers" sont quelque peu trompeurs tant dans leur pouvoir de suggestion que dans leur usage philosophique courant. Le principe ontologique, et la théorie plus ample de la relativité universelle, sur quoi se fonde la présente discussion métaphysique, estompent toute distinction entre ce qui est universel et ce qui est particulier. On qualifie d'universel ce qui est susceptible d'entrer dans la description d'un grand nombre de particuliers, tandis que la notion de particulier s'applique à ce qui, tout en se laissant décrire par des universaux, n'entre pas par lui-même dans la description d'un autre particulier. Mais ce que montre la théorie de la relativité qui constitue la base du système métaphysique propre aux présentes conférences, c'est que ces notions souffrent toutes deux d'un vice de conception ».[669]

Dans le chapitre II intitulé « Le schème catégorial » de la première partie de *PR*, la section « Le schème spéculatif » précise la manière même de poser le problème : il ne s'agit point de se « demander comment un fait particulier concret peut être bâti à partir des universaux. La réponse est claire : "D'aucune manière". La vraie question philosophique est la suivante : comment un fait concret peut-il manifester des entités abstraites de lui-même, auxquelles cependant il participe par sa propre nature ? »[670] L'individu whiteheadien n'est pas non plus un universel entrant dans la constitution des autres particuliers. La conception *topologique* semble à deux égards tout indiquée pour exprimer l'idée que Whitehead se fait du sujet d'expérience. D'abord, ce sujet est en relation de voisinage avec le corps, les choses et le monde. Ensuite, là où l'idéalisme insiste sur l'unité subjective conduisant au solipsisme, Whitehead considère le sujet comme un ego-objet, c'est-à-dire « une conscience empirique constituée par sa relation interne avec le monde des réalités et celui des idées ».[671] Là où la philosophie critique conditionne l'expérience à la transcendance d'un sujet universel, libre de toute attache individuelle, qui use de son pouvoir de jugement pour unifier l'expérience en lui ajoutant des universaux au moyen du jugement, Whitehead clame l'immanence du sujet à l'expérience : il ne peut y avoir de sujet sans expérience. Inversement, c'est par l'analyse de l'expérience du sujet qu'on découvre le flux qui constitue l'univers dans son ensemble.[672]

---

[669]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 110 – 111.
[670]*Ibid.,* p. 71.
[671]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 179.
[672]Selon le principe de subjectivité remanié, « l'univers dans son ensemble est fait d'éléments découverts par l'analyse des expériences des sujets » (*PR,* p. 279 – 280). Plus loin, Whitehead reformule ce principe : « mis à part l'expérience des sujets, il n'y a rien, rien, rien que le rien » (p. 281). Ce principe correspond au principe de relativité (la quatrième Catégorie de l'Explication) : « à la nature d'un "être" il appartient d'être un potentiel pour chaque "devenir" (p. 279).

Cette analyse des expériences des sujets offre ce constat : « les objets éternels entrent en relation avec le sujet, le modifient et lui permettent ainsi d'interpréter ce qui se donne dans le flux des événements ».[673] Whitehead « fausse » en quelque sorte les limites entre le particulier et l'universel, entre les faits et les formes : en participant à la créativité d'un fait, les formes participent à la totalité des faits du monde. Un fait n'est jamais la reproduction (copie) d'une forme, mais une nouveauté irréductible à ses formes. Finalement, les deux aspects (sujet/objet) deviennent deux pans indissociables du fait total. Évoquer cette réalité comme fait total, c'est nécessairement passer de l'un comme symbole à l'autre qui est sa signification.

« Un des rôles que jouent les objets éternels est de montrer comment n'importe quelle entité actuelle se constitue par la synthèse qu'elle accomplit d'autres entités actuelles, et comment cette entité actuelle se développe, à partir de la phase primaire où elle est donnée, en devenant sa propre existence individuelle en acte, [51] qui comporte ses propres plaisirs et désirs. C'est parce qu'elle est une concrescence particulière d'univers, qu'une entité actuelle est concrète ».[674]

Il s'agit bien d'*un de leurs rôles,* car en dehors du rôle de la fusion immanente, les objets éternels sont des facteurs de l'intensification de l'expérience ou des modifications du sujet. Un objet éternel a un double rôle découlant de sa double essence individuelle et relationnelle. Son essence individuelle est ce qui distingue un objet éternel d'un autre. Un objet éternel est « ce qu'il est ». Pourtant son individualité ne l'isole pas de l'ensemble du monde des objets éternels : aucun objet éternel n'est isolé. Par essence, un objet éternel est une possibilité de relation. Il est celui qui donne au sujet d'expérience sa forme subjective, c'est-à-dire « le comment de la saisie du donné préhendé » et cela même transforme l'objet en sujet, l'expérience publique en expérience privée. Par exemple, une couleur peut être saisie selon plusieurs intentions. Selon l'intention de la connaissance, le scientifique peut en mesurer la longueur d'onde ; selon l'intention pratique, le rouge me signale que je dois m'arrêter quand je circule en voiture sur la voie publique. En d'autres circonstances, il peut révéler une intention esthétique : le rouge du coucher du soleil ou le rouge de *La femme au chapeau rouge* de Vermeer.[675]

Un sujet d'expérience est éphémère ; sa nature consiste à naître et à périr : il est « une impulsion aveugle vers une *forme* d'expérience, c'est-à-dire vers une *forme* en vue de sa réalisation ».[676] Quand bien même il périt, il ne disparaît pas. C'est à ce titre qu'il est un potentiel pour une subjectivation à venir. Quelle est la source de cette potentialité ? C'est l'objet éternel qui y a fait ingression. Une seule possibilité a été réalisée, les autres restent latentes, en attente d'être choisies. La nouvelle ingression

---

[673]X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité, a. c.,* p. 518 -519 ; S. MADELRIEUX, *Bertrand Russell — William James, a. c.* p. 380 – 283 ; G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité,* p. 122 – 123 ; G. DELEUZE, *L'île déserte et les autres textes,* Paris, Minuit, 2002, p. 228.
[674] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 114.
[675]F. ROBERT, *Qu'est-ce qu'une couleur ? II. Penser la couleur avec Process and Reality, vers une ontologie du sensible,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon III…,* p. 115.
[676]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125.

d'un objet éternel, celle qui rythme une nouvelle concrescence, institue un nouveau mode d'être-ensemble, un autre comment qui reconfigure les anciens comment. C'est à ce titre qu'un objet éternel est une forme de détermination à l'image des formes platoniciennes, c'est-à-dire des modèles.

Si l'on en reste sur le plan de l'immanence, le procès s'arrête. La nouveauté est un appel à une « morphologie abstraite », au « capital d'idées abstraites », mais sans perdre de vue « la suprématie du fait sur la pensée ».[677] En d'autres termes, ce qui pose un problème pour Whitehead ce n'est pas de justifier le concret : la philosophie a pour tâcher de justifier l'abstrait.[678] Mais bien d'une manière différente de celle qu'utilise la méthode introspective qui réduit la pensée au jugement et à la conscience, et l'expérience à la pensée claire et distincte. Pour Whitehead, la conscience et la pensée sont un facteur dans l'expérience qui en détermine la qualité. Chaque fois qu'elles interviennent dans l'expérience, elles sont comme venues d'ailleurs, une *forme* qui fait ingression, poussée par l'impulsion aveugle vers la réalisation. Les catégories, les schèmes et les principes whiteheadiens n'appartiennent ni au niveau empirique des entités actuelles données dans l'expérience, ni au niveau ontologique des objets éternels, mais rendent possible la correspondance de la variété des objets éternels à la diversité des entités actuelles découverte dans le sentir.[679] Ils sont donc « des matrices qui donnent forme au concret ».[680]

C'est de cette façon que chez Whitehead la théorie des relations internes doit être complétée par une juste approche des relations externes faisant de l'apport des formes une caractéristique qui façonne l'expérience.[681] C'est, selon J. - P. Alcantara, l'innovation conceptuelle majeure qu'apporte la philosophie de l'organisme dans le renouveau du problème des universaux qui s'est joué dans la philosophie analytique :

« la qualité de la relation (le fait qu'elle soit interne ou externe) peut varier selon la direction de celle-ci [...] En effet, tandis que toutes les relations qui parent des objets éternels vers les entités actuelles sont externes, Whitehead est convaincu du caractère interne de la relation dite d' "ingression" graduellement déterminée, qui va des occasions ou des entités actuelles aux objets ».[682]

A cet effet, Whitehead montre que le renouveau du réalisme n'exige pas automatiquement « l'exclusivité des relations externes ». La qualité d'une relation peut différer de sa converse selon sa direction. Cela a précisément deux conséquences sur le plan de l'ontologie : 1° l'ontologie réaliste de la substance cède la place à une ontologie pluraliste ; 2° avec la transformation de la relation universel/particulier découlant de la distinction entre sujet et prédicat, c'est la « thèse d'asymétrie

---

[677] *Ibid.,* p. 156 - 157; 161.
[678] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 71.
[679] X. VERLEY, *Schèmes et catégories chez Whitehead,* in M. WEBER et R. DESMET, *Chromatikon V…* 2009, p. 229.
[680] *Ibid.*
[681] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 184; WEBER, M., *La vie de la nature selon le dernier Whitehead,* in *Les études philosophiques* n° 78 (2006/3), p. 6.
[682] J.-P. ALCANTARA, *Renouveau de la question des universaux dans la philosophie analytique : Whitehead et Ramsey,* dans M. WEBRE & R. DESMET (dir.), *Chromatikon VIII. Annales de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Les éditions Chromatika, 2012, p. 12.

sujet/prédicat » qui est mise en mal. En effet, l'aversion pour l'ontologie substantialiste ouvre la voie à une « ontologie de l'adjectif » ; car à l'image de cette « catégorie grammaticale plastique » que constitue l'adjectif, connu pour sa capacité à changer de place parmi les constituants de la proposition, l'universel et le particulier se trouvent affectés de la même plasticité.[683] C'est que laisse entendre Whitehead dans un passage de la section V du chapitre intitulé « Fait et forme » de *PR* :

> « Dès lors, chaque prétendu "universel" est particulier en ce qu'il est seulement ce qu'il est, c'est-à-dire distinct de tout ce qui est autre que lui ; et chaque prétendu "particulier" est universel en ce qu'il entre dans la constitution d'autres entités actuelles. La thèse inverse a entraîné la résorption de la pluralité cartésienne des substances au sein de la substance unique du Spinoza ; elle a conduit aux monades sans fenêtres de Leibniz et à leur harmonie préétablie [...] »[684]

Grosso modo, cette inversion universel/particulier touche une des notions centrales de l'ontologie whiteheadienne, à savoir : l'idée même de la notion de « cause ». Selon la doctrine de la préhension, l'effet interagit avec la cause. En attribuant au « soi-disant effet » l'activité d'appréhender (la décision sur) sa « soi-disant cause », Whitehead reconnaît à l'effet une autonomie essentielle de saisie et d'évaluation de ces facteurs qui déterminent son activité. Ce faisant il s'offre le cadre métaphysique d'une ontologie pluraliste. Voilà pourquoi selon la Neuvième Catégorie de l'obligation, « la concrescence de chaque entité actuelle individuelle est intérieurement déterminée et extérieurement libre ».[685] Les facteurs de détermination interne sur lesquels porte la décision finale du sujet d'expérience sont l'émotion, l'appréciation et le dessein.[686] En même temps, pour atteindre sa satisfaction esthétique, le sujet d'expérience a besoin d'enrichir son potentiel et d'envisager d'autres possibilités (objets éternels) de se réaliser. La touche whiteheadienne de l'agencement des relations internes et externes sans aboutir à un contresens sera l'émotionalisation du procès d'expérience, corollaire du rejet des concepts purs.

Par ailleurs, le symbole est ce qui unit des éléments de natures différentes dans la continuité d'un même processus. Sa spécificité tient aussi à son ambivalence : il unit et sépare. Il est le lieu de la conformité à un héritage et du contraste de la nouveauté. C'est aussi tout l'enjeu du symbolisme whiteheadien qui ne se limite pas à la perception. Au contraire, la nouvelle conception de la perception qu'introduit la philosophie de l'organisme, dans la mesure où la perception devient le symbolisme de référence, permet de découvrir une activité symbolique à l'ombre de concepts, et même, à plus grande échelle dans le processus de la connaissance. *Grosso modo,* « la préhension d'une entité actuelle est moins *feeling* de cette autre entité que *feeling* de son *feeling.* Ce qui ainsi est hérité à travers les *feelings* d'occasions actuelles, c'est bien l'objet éternel à travers l'ensemble de ces subjectivations et

---

[683] *Ibid.,* p. 16.
[684] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 111.
[685] *Ibid.,* p. 83.
[686] *Ibid.,* p. 82.

objectivations ».[687] On comprend dès lors pourquoi pour Whitehead, « (l) a vérité universelle provient de la relativité universelle, qui fait qu'il incombe à chaque chose particulière de se conformer à l'univers. Et la découverte des vérités universelles par l'analyse des faits particuliers exprime cette nécessité ».[688]

C'est par les sentirs physiques que l'expérience humaine s'insère dans le monde actuel. Nous sommes par notre corps une histoire d'héritage sensible, une histoire du corps ou des corps. Et cette histoire passe par plusieurs manières de saisir des actualisations successives. Ces actualisations peuvent être religieuses, scientifiques, politiques, symboliques ou picturales. Notons que pour Whitehead, toute expérience humaine prend source dans un sentir physique. Mais il semble que les expériences divergent entre elles en fonction du niveau de complexité et d'intensité émotionnelle qui va crescendo dans la chaîne de vie partant de l'élémentaire à l'organisme plus complexe. Les préhensions s'enchaînent les unes après aux autres, et même les unes dans les autres au fur et à mesure que s'intensifie l'expérience jusqu'à la conscience.

3. La conscience

Selon Whitehead, dans l'expérience humaine, c'est au niveau du corps que la bifurcation est résorbée dans la mesure où il y a un incessant va-et-vient au sein de l'activité symbolique entre le niveau élémentaire et les niveaux plus complexes. L'homme participe aux phases supérieures de l'expérience incluant des sentirs plus complexes, à l'instar des sentirs intellectuels ou sentirs propositionnels complexes. Les sentirs propositionnels simples intègrent les sentirs indicatifs aux sentirs prédicatifs. Les uns sont de type physique, c'est-à-dire les entités actuelles regroupées en nexus. Ils deviennent, par-là, sujets logiques à l'aide les liaisons offertes par les objets éternels (prédicats) des préhensions conceptuelles. Mais c'est à proprement parler avec les sentirs propositionnels complexes, les sentirs perceptifs et imaginatifs, qu'il y a expérience humaine consciente. L'inouïe de l'expérience humaine consiste justement pour Whitehead, à ce stade, dans l'interaction entre le sentir et la pensée qui aboutit aux abstractions qui marquent le divorce avec le contenu esthétique. En effet, si pour Whitehead, le langage (oral) est au service de la communication, c'est-à-dire d'abord expression du sentir dérivant de l'interaction avec le milieu, il faut se demander : comment l'activité de la pensée surgit-elle ? Quel est son rapport avec l'activité symbolique fondamentale ? Bref, quelle implication peut avoir, sur les sociétés humaines, la transformation de l'appareil conceptuel de la théorie de la connaissance en théorie du sentir ?

---

[687]F. ROBERT, *Qu'est-ce que la couleur ? I. Philosophie de la nature et approche phénoménologique de la couleur,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II…,* p. 115.
[688]A.N WHITEHEAD, *FR,* p. 55.

La première implication résultant de cette transformation est la place donnée à la conscience : elle est la « forme subjective d'un sentir ».[689] Or, parler de l'expérience comme sentir, c'est en somme désigner « l'opération générique fondamentale qui fait passer de l'objectivité des données à la subjectivité de l'entité actuelle en cause ». [690] Du coup, Whitehead dissocie connaissance et conscience. Pour Whitehead, la conscience n'est pas comme chez Locke un phénomène optique de réflexion des corps dans un miroir, c'est-à-dire une connaissance réflexive du sujet qui se sait percevant.[691] Ce mythe optique de la perception interne par lequel l'esprit s'introspecte et qui, pour finir, le coupe du monde est ce que Whitehead rejette. La conscience n'implique pas une connaissance de ce genre ; la fonction de remémoration ne prime pas, elle supplée à celle de la négation qui oppose le réel au possible dans un contraste.[692] En un mot, la conscience est le résultat de la référence symbolique, « le processus organique allant du symbole à sa signification ».[693] Elle est, pouvons-nous dire, en employant une expression propre de *FR* qui n'a pas toute la clarté de *PR,* « une expérience mentale intégrée dans une expérience physique », « un type de mentalité de second degré ».[694] Mais s'il faut malgré tout admettre que la conscience reste une lumière, il serait plus juste de la dire « vacillante ». Fondamentalement elle est un sentir dans lequel tout le donné est exclu du sentir.

En d'autres termes, la conscience est l'acte d'une préhension négative : c'est « le sentir de la négation ». La conscience, dirait-on, surgit sur le mode de la surprise au double sens du terme : comme satisfaction et comme ouverture à l'inouï. D'une part, cela veut dire qu'elle est le terme d'un procès d'expérience, mais on n'en a pas le contrôle ; la volonté n'y peut rien. Car elle est l'acte d'une saisie involontaire. On ne peut décider d'avance du moment où elle surgit. Le corps humain est une organisation qui fonctionne à notre insu : que nous dormions, ou que nous vaquions tranquillement à nos affaires, une activité sourde et très complexe, située à plusieurs niveaux, engageant des milliards de cellules et d'atomes, de tissus et de molécules, d'organites et des macros-molécules, d'organes ainsi que de différents systèmes dans lesquels ils s'insèrent. Qu'une baisse de taux de sucre dans le sang survienne, alors on prend conscience d'un manque. La conscience est attirée du côté du manque.

---

[689]A.N. WHITEHEAD, *PR*, 385.
[690]*Ibid.,* p. 99.
[691]Concepts épistémologique et morale de la conscience et psychologique de l'introspection (G. RYLE, *La notion de l'esprit, o. c.,* p. 152 – 157). Pour Locke, il est impossible à quiconque perçoit de ne pas percevoir qu'il perçoit ou théorie du sens interne (J. LOCKE, *Essai concernant l'entendement humain,* traduction française de J.-M. Vienne, Paris, J. Vrin, 2001, p. 520). J. Locke est donc le premier qui isole la conscience de sa signification morale pour l'associer à « l'idée d'un soi-même dont la conscience exprime l'identité » ou comme « perception » des états mentaux internes par la personne dont ce sont les états » (D.M. AMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind,* London, Routledge, 1968, p. 93 – 94). À partir de la distinction que Block opère entre la « conscience phénoménale » et la « conscience d'accès » (*access Consciousness),* on en arrive à se demander s'il existe des états dans lesquels nous nous trouvons mais auxquels nous n'avons pas *accès* du point de vue cognitif (N. BLOCK, *On a Confusion about a Fonction of Consciousness,* in *Brain and Behavioral Sciences* 18/2(1995), p. 227 - 247). C'est dans ce sens que semble s'engager le point de vue whiteheadien sur la conscience.
[692]X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité*, in *Les études philosophiques* n° 4 (Octobre décembre 2002), p. 521.
[693]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 29.
[694] *Ibid.,* p. 125.

Elle est un état d'éveil qui nous fait perdre de vue la socialité du monde qui nous constitue et avec lequel nous sommes en interaction.

En effet, selon l'idée de la solidarité du monde préconisée par Whitehead, le crissement des roues d'un train, le moindre fracas d'une brindille, le simple clignement d'yeux se produisant dans un coin du monde devraient se faire ressentir dans le monde entier du fait de la conspiration de tous ses éléments. Mais pourquoi alors le monde entier ne le perçoit-il pas ? C'est justement à cause des préhensions négatives qui excluent dans la constitution de notre moment actuel ces crissements, ces fracas et ces clignements comme pertinent. Comme une fulgurance, cet écho a traversé comme onde de choc tout le cosmos y compris notre corps à travers une chaîne de sentirs. Mais nous n'en sommes pas conscients parce que le corps humain est une société vivante qui a plusieurs centres et qu'aucun de nos centres n'a retenu dans le transfert d'héritage le crissement des roues du train, le fracas d'une brindille ou le clignement d'yeux. Dans *PR*, Whitehead le justifie en ces termes :

« En somme le cerveau est coordonné de sorte que tantôt cette partie, tantôt cette autre jouisse de ce si riche héritage. Ainsi émerge la personnalité qui, dans le corps, prend les commandes à tel moment. Grâce à la finesse de l'organisation corporelle, il se produit une rétroaction où l'héritage du caractère dérivé de l'occasion qui prend les commandes, modifie les occasions suivantes dans tout le reste du corps (…), mais la régie personnelle centrale n'est que partielle, et dans des cas pathologiques, sujette à disparaître ».[695]

La satisfaction au cours de laquelle surgit la conscience signe une incommensurabilité radicale avec le fond de sentir dont elle provient. Whitehead ne réduit pas l'expérience consciente à un événement physiologique. Que du contraire ! Il met en valeur la manière dont la structure physiologique favorise la réalisation de la pensée créatrice.[696] C'est en cela d'autre part, en tant que cette surprise, la conscience d'une expérience unifiée peut ou ne pas être atteinte, parce que dans la saisie des entités (significations) passées à l'immortalité objective, tout l'héritage de caractère dérivé est exclu. Disons que par le rejet de la conscience comme élément central de l'expérience (humaine), Whitehead a à l'esprit la *conscience de soi* de l'idéalisme subjectif qui, à ses yeux, a négligé les cas des perceptions dans lesquelles il n'y a pas conscience.[697] Whitehead dissocie la mentalité de la conscience et la perception de la conscience. L'abeille butinant une fleur est bel et bien une expérience où intervient le pôle mental, mais dans laquelle il n'y a pas conscience. De même, on peut parcourir

[695]A.N. WHITEHEAD*, PR*, p. 196 — 197.

[696]P. HUGUES, *Is Whitehead's Psychology adequate?, a. c.,* p. 284 : « Most of us have talked vaguely of conscious experience as the functioning of living body, not without some uneasiness, I suppose, as to how a physiological mechanism could produce the flights of imaginative thought. So far as I know Whitehead is the first to suggest a ''likely tale'' ».

[697]L'anglais a deux mots qui traduisent la conscience : *awareness of* et *awakeness, «* la conscience transitive » (le chat est conscient de la souris cachée derrière le buffet) ainsi que la « conscience intransitive » (une créature est consciente *tout court* — nécessairement *wakefulness,* vigilante ou alerte — dans la mesure où elle ne se trouve pas profondément endormie ou dans un état comateux) (A. DEWALQUE et C. GAUVRY, *Introduction,* in *Conscience et représentationnalisme. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit,* Paris, Vrin, 2016, p. 21 -23). Ils reprennent la taxonomie de l'adjectif « conscient » présentée par D. ROSENTHAL, *A Theory of Consciouness,* in N. BLOCK, O. FLANAGAN et G. GÜZELDERE (eds.), *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates,* Cambridge, MAS : MIT Press, 1997.

une longue distance sans réaliser tout au long du parcours les étapes parcourues et être surpris qu'on soit arrivé à destination. L'insertion de la conscience dans le flux du procès évite à Whitehead d'en faire une spontanéité autonome. La conscience n'est chez lui ni un théâtre second se jouant dans les coulisses de la vie ni une forme de perception intérieure, gage de la certitude refusée à la perception sensorielle.

À l'instar de la référence symbolique à l'œuvre dans la perception, la conscience n'est pas à l'abri de l'erreur et des ratages. Comme enfant ou personne d'un certain âge, chacun a sans doute déjà vécu cette expérience sous forme d'un jeu de cache-cache, initié sans prévenir l'autre partenaire de jeu, mais consistant justement à vouloir le surprendre au coin d'une pièce avec un geste impromptu ou sympathique. Le but étant tout simplement de provoquer chez lui une sensation forte, ou, de manière générale, lui faire plaisir ou peur. Les règles du jeu n'étant pas définies ensemble, il arrive bien souvent que le concerné ne soit pas du tout surpris par le geste parce qu'il n'a pas perçu cette pointe de surprise, l'intentionnalité cachée dans le geste (le but de surprendre) ; alors la surprise n'a pas lieu du tout. Et le geste est interprété au sein d'une intentionnalité différente. Parfois le but peut être atteint, par exemple en provoquant réellement la peur chez l'autre. Malheureusement, le geste peut être perçu comme une provocation ou une intention de causer du tort (gare aux cardiaques !). La conscience de la provocation naît de l'exclusion du contenu initial du geste, à savoir le désir de surprendre. La forme subjective ayant organisé les éléments de l'expérience vers le but de surprendre est exclue au profit d'une autre forme subjective, celle de la provocation ou de l'intention de causer du tort. En quelque sorte, il y a toute une genèse qui échappe à la prise de conscience de la provocation. Cette exclusion de la base du sentir originaire dans l'expérience humaine est ce qui, selon Whitehead, donne l'illusion que la conscience est première. Pourtant en prenant conscience, nous abstrayons :

« l'émergence de la conscience animale, puis humaine, est le triomphe de la spécialisation. Elle est étroitement liée à l'évolution de l'expérience sensorielle claire et distincte. Il y a abstraction à partir de la masse vague des sentirs primaires, et concentration sur la clarté relative de quelques détails qualitatifs. Tels sont les *sensa* ».[698]

Pour la théorie des données des sens, l'esprit apparaît comme prisonnier dans sa cellule sans fenêtre. Coupé qu'il est du monde extérieur, les seules choses qui lui parviennent sont des contenus strictement mentaux et privés (des lumières et des tapotements) qui constituent des indices des choses que l'on voit et entend, ou des intermédiaires entre la sphère privée et le monde extérieur, à partir desquels l'esprit infère. Expression de ce que Whitehead rejette, cette coupure du monde est une abstraction indue. Ainsi la conscience est avant tout pour lui une forme subjective, c'est-à-dire une « manière de prendre », une perspective sur les données héritées immédiatement passée :

« 1) la conscience est une forme subjective apparaissant dans les phases supérieures de la concrescence ; 2) la conscience met en lumière d'abord les phases supérieures où elle prend naissance,

[698]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 140.

et n'illumine de manière indirecte les phases les plus anciennes que lorsqu'elles continuent de faire partie de la composition des étapes supérieures ; 3) il s'ensuit que l'ordre dans lequel les choses apparaissent clairement et distinctement à la conscience n'est pas l'ordre des priorités métaphysiques ».[699]

Cette caractérisation de l'expérience est tout l'enjeu de la vision whiteheadienne ; elle dépend de la manière dont il caractérise le fondement de toute expérience. En effet, comme le précise F. Robert, « ce que décrit alors Whitehead, ce n'est pas la conscience primaire que j'ai de la chose, mais c'est la genèse de la pensée abstraite à partir d'une telle conscience ».[700] Whitehead prend le parti d'une attitude méfiante vis-à-vis de tous ces concepts qui se sont vus chargés de sens fixe, comme un moule dans laquelle il suffit de couler sa pâte et le vase se charge de donner forme au contenu. Le concept « conscience » nous semble tomber sous le coup de cette attitude. En admettant la possibilité des dissociations de la personnalité, l'alternance des personnalités voire la réunion de plusieurs personnalités, Whitehead en limite la portée d'unification du contrôle et étend sa conception de l'expérience aux cas pathologiques (troubles de la personnalité et les expériences dites de possession démoniaque). Et la « conscience de soi », qui est le propre de l'homme, devient une perception directe de soi-même en tant que personnalité soumise aux legs physiques, essentiellement accompagnée d'une réaction conceptuelle qui dans certains cas peut lui convenir et dans d'autres, introduire un contraste pertinent marquant évaluation, projet et exclusion des contraires.[701]

Il s'ensuit que si l'on entend par conscience, ''l'intuition plus moins claire qu'a un individu de ses états mentaux'', c'est-à-dire ''ce qui se passe dans l'esprit d'un individu, à savoir : ses opérations cognitives (raisonnements, jugements), ses attitudes propositionnelles (je crois que, je souhaite que), les aspects de sa personnalité et de ses actions (identité du soi et conscience morale), ses perceptions internes (corps propre) et les effets subjectifs de l'expérience sensible (appelés qualia), mais aussi de son existence et du monde qui l'entoure (objets et êtres potentiellement doués de conscience ou non conscients)'', l'homme n'est pas rationnel vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Il n'est rationnel que par intermittence. L'état habituel de la vie humaine est une progression en dents de scie. La conscience est un facteur qui renforce l'expérience plus précisément du point de vue de la clarté, mais au détriment de la diversité des éléments constituant l'expérience. La clarté est un don de la sélection guidée par l'importance (valeur). Si Whitehead n'identifie pas expérience et clarté, mentalité et conscience et si la conscience cesse d'être l'élément essentielle de l'expérience, on dira même que la conscience se situe au carrefour de la double impulsion entre les tendances vers le haut et vers le bas, dans une oscillation entre l'expérience mentale et l'expérience physique :

---

[699]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 274.
[700]F. ROBERT, *Qu'est-ce qu'une couleur ? a. c.,* p. 99.
[701]*Ibid,* p. 194 - 195. Voir D. GRIFFIN, *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem,* Berkeley and Los Angeles, University Press, 1997.

« le mental est l'impulsion vers une détermination vide, afin de l'inclure dans le fait positif, qui est jouissance non vide (…) Le mental n'est pas plus vide que la jouissance physique ; mais il fait passer le pur vide de la forme dans la réalisation de l'expérience ».[702]

En effet, notre expérience n'en est pas simplement au niveau de l'expérience physique, elle est plus qu'une émotion aveugle reçue telle quelle et sans intensification. Elle n'est pas toujours non plus une expérience consciente. Toujours est-il que pour Whitehead, même « aux stades supérieurs de l'expérience, l'élément primitif est la *sympathie* : ressentir le sentir *en* autrui, et le sentir conformément *avec* autrui (…) Séparer l'expérience émotionnelle de l'intuition de présentation est une abstraction intellectuelle de haut niveau ».[703] Et toute signification esthétique est par essence une composition. Elle est l'expression d'un pouvoir dont les relations des qualités échappent à la conscience. Mais dès que nous en sommes conscients, il y a échec esthétique. Whitehead lie donc la théorie de la valeur avec l'*aversion* conceptuelle ainsi que l'émergence de la conscience au sein de l'expérience esthétique. Tout cela relève du pouvoir de l'actualité comme composition.[704]

Whitehead attribue aussi aux animaux la conscience (*awareness of)*. Il semble nous dire que le sentir intellectuel conscient est ce que nous partageons avec les animaux : un chat devant un plat de la nourriture « juge », à l'approche d'un potentiel ennemi, s'il doit continuer à manger (le fait) ou s'il doit fuir ce qui mettrait éventuellement sa vie en danger (la possibilité). Cette situation est si bien connue de Whitehead qu'il suffit d'évoquer le chien d'Ésope. Devant un « tiens » entre ses griffes, il optera pour un « tu l'auras » inaccessible. Une « erreur de jugement » qui lui aura coûté sa pitance. Le rapport symbolique est une activité de transition allant des expériences non sensorielles du passé immédiat sous forme de causalité efficiente vers une perception d'un but à atteindre le futur immédiat, c'est-à-dire la capacité d'anticipation en réaction avec le milieu. Toute la question est de savoir : comment chez Whitehead le processus de la perception consciente se démarque-t-il du « processus de rationalisation » ? Disons que la perception synthétique est à la base de la sympathie dans laquelle coexistent les processus d'émotion et processus de rationalisation. Si la connaissance rationnelle est réduite à ce minimum de « savoir d'orientation », ne s'agit-il pas d'un appauvrissement dommageable pour l'expérience humaine ? C'est ici qu'il faut démêler les choses. Après le renversement de la base de l'expérience faisant de la conscience un dérivé, c'est la conception de la pensée qui change : Whitehead détache la pensée du jugement et de la conscience, et il modifie le rapport de la conscience à la connaissance.[705] La conscience humaine est le fruit de l'abstraction, c'est-à-dire qu'elle se concentre sur la clarté relative de quelques détails qualitatifs en omettant toute la signification

[702]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125.
[703]F. ROBERT, *a. c.,* p. 274.
[704]Cf. A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 138 – 140.
[705] Th. E. HONSISKI, *Stubborn Fact and Creative Advance. The Theory of Concrescence : The Supplemental Phases,* p.124.

esthétique qui fait de nous des existants. Whitehead insère la connaissance au sein du processus dit « de rationalisation ».

4. Processus de rationalisation

De même que pour Whitehead un sujet d'expérience a deux pôles, de même le cours des événements révèle une dualité fonctionnelle entre la tendance physique à la dégradation et une tendance conceptuelle à l'ascension. C'est de cette manière que Whitehead semble justifier son platonisme. Et en y ajoutant le concept d'émotion — l'être étant celui qui se caractérise par sa « capacité à affecter » et « à être affecté », cela le conduit sur le plan de sa cosmologie à la thèse selon laquelle tout est expérience. L'apprentissage d'une nouvelle langue est une expérience, autant que l'acte de s'habiller, de se nourrir, de rédiger un article que la connaissance scientifique. Et même la connaissance en tant que telle devient une « expérience par-delà le clivage entre *a priori* et *a posteriori »,*[706] qui est elle-même inséparable d'un autre problème, celui du dualisme corps/esprit, tendance vers le haut et tendance vers le bas comme deux aspects essentiels à la nature de l'expérience. Du point de vue de la connaissance, Whitehead est préoccupé par le dépassement du lien dyadique sujet/objet dans lequel le sujet demeure autoréférentiel. Selon J.-M. Breuvart, la perspective whiteheadienne replace la raison dans une conception plus large couvrant le champ du réel. Il s'en suit pour lui :

> « l'altérité du monde est première par rapport à notre faculté de l'accueillir. C'est en effet de l'altérité que chacun tient tout simplement sa vie : on pourrait même définir la vie, selon la philosophie de "l'organisme", comme accueil par le vivant, de ce qui précisément le fait vivre et partant le fait penser (…) Le "monde" qui se donne à connaître est à la fois ce à partir de quoi le sujet se forme, et ce qui permet à ce sujet, une fois constitué, de ressentir l'origine dont il provient et de l'exprimer par des mots, du moins s'il appartient à cette catégorie d'êtres qu'on appelle les êtres pensants ».[707]

Ce que Whitehead appelle « l'évolution ascendante » ou « la croissance de la conscience » se caractérise par une montée des abstractions. Son danger demeure la possibilité de destruction de la base massive dont elle émerge. À l'inverse, il y a un autre processus, « en partie instinctif et en partie conscient ». Il prend le mouvement inverse de l'abstraction. Il est « une sagesse de cette vie supérieure rendue possible par l'abstraction », ou « la reconnaissance de la connexion essentielle à l'intérieur de l'isolement apparent de détails abstraits ».[708] Whitehead l'appelle *processus de rationalisation.* Il permet « le retour au concret » dans la mesure où elle cherche à découvrir les connexions essentielles

---

[706]X. VERLEY, *Valeur et événement*, in M. WEBER et D. D'EPREMESNEL, *Chromatikon I. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbok of Philosophy in Process,* UCL, Presses Universitaires de Louvain, p. 138.
[707]J.-M. BREUVART, *A.N. Whitehead ou l'éducation par excellence,* in M. WEBER ET R. DESMET, *Chromatikon V…* 2009, p. 47 – 48.
[708]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 143.

qui existent à l'intérieur de la zone de la conscience. C'est dans ce sens que la rationalisation est le processus inverse par rapport à l'abstraction. Limitée à l'intérieur de l'environnement qui nous est présenté accidentellement par notre zone de conscience, la rationalisation est un accomplissement partiel, c'est-à-dire une discrimination consciente finie, qui permet de retrouver la réalité concrète à l'intérieur même de la disjonction de l'abstraction.[709]

La science s'inscrit dans ce processus de rationalisation émotif et conscient de recherches d'intelligibilité des phénomènes naturels isolés par l'abstraction qu'il faut réintégrer au sein de la totalité de la nature en recourant à la causalité. Mais comme toute expérience, la connaissance est indissociable de l'activité préhensive. En plus, Whitehead soumet la fonction de la raison à la triple impulsion de la vie : « (i) vivre, (ii) bien vivre, (iii) mieux vivre. De fait, l'art de vivre consiste *tout d'abord* à être vivant, *deuxièmement* à être vivant de manière satisfaisante, et *troisièmement à* acquérir un surcroît de satisfaction ».[710] C'est à partir d'une philosophie de la vie comme « art de vivre » que Whitehead, en partant d'une refondation cosmologique de l'expérience, aborde l'activité de la raison et de la connaissance. Le refus de la bifurcation sur le plan épistémologique se poursuit dans une vision qui associe les préoccupations théorétiques aux préoccupations pragmatiques, la causalité efficience à la causalité finale. Il voudrait concilier les deux figures de la raison héritées des Grecs, représentées par Ulysse et Platon : d'un côté, nous aurions la raison en partage avec les animaux, et de l'autre, avec les dieux. En d'autres termes, « la Raison de Platon et la Raison d'Ulysse, c'est-à-dire la Raison en tant qu'elle cherche une compréhension totale et la Raison en tant qu'elle est en quête d'un mode d'action immédiat ».[711] Pour Whitehead, ces deux points de vue sur la manière de considérer la raison ne semblent s'opposer qu'en apparence : la raison en tant que pouvoir de « diriger les attaques contre le milieu »[712] s'enracine dans la vie animale et la raison dans sa fonction spéculative s'enracine dans la civilisation. La première fonction est au service de la vie, la seconde au service de la science et d'une quête désintéressée. Trois concepts identifient la vie à l'avance créatrice : autosatisfaction, créativité et but (*aim).* Pour cela, il ne suffit pas d'être en vie, bien plus, il faut vivre de manière satisfaisante ou avec un surcroît de satisfaction. À la limite, vouloir tout simplement prolonger la vie est une forme de mort, tant qu'il n'y a pas d'invention de nouveaux buts. Whitehead insiste sur la complémentarité de ces deux fonctions de la raison.[713] La vie est

[709]*Ibid.,* p. 144.
[710]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 105.
[711]*Ibid.,* p. 107.
[712]*Ibid.,* p. 105.
[713]M. WEBER, *Introduction,* in R. DEMET & M. WEBER (eds.), *Whitehead The Algebra of Metaphysics,* Les éditions Chromatiques, 2010, p. 30. Whitehead veut, pour sa part, associer les mathématiques avec le concept caractéristiquement anti-rationaliste de l'actualisation de soi grâce à une algèbre transposée plutôt que grâce à une géométrie transposée (cf. 127 ESP). D'où on peut trouver chez lui, un concept de l'universel philosophique alliant « expression de la nécessité » et « avance créatrice vers la nouveauté (128 ESP) (J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de philosophie* 56 (1993), p. 8).

inconcevable sans un espace pour la finalité, celle que Bergson désigne par un double mouvement d'élan vital et de retombée dans la matière.

Whitehead estime que malheureusement Bergson n'explique pas pourquoi ce double mouvement de progrès et de régression. Et le même reproche vaut pour Descartes qui n'a pas su donner des raisons de la dualité manifeste dans le monde entre les substances corporelles et les substances spirituelles. Avec Descartes, le divorce entre l'activité humaine et les finalités qui orientent l'agir humain est consommé : la nature est réduite à une mécanique délestée de toute signification métaphysique, voire de toute finalité intrinsèque[714]. Homogénéisée par l'étendue, la nature est désormais entre les mains de l'homme-ingénieur. Et le sort réservé au corps humain, réduit au rang des corps physiques, n'a rien de reluisant : il est élément du monde, une machine ou un ensemble de rouages soumis à la méthode scientifique, réparable selon les lois du mécanisme du monde. Les substances corporelles sont « de purs faits, dépourvus de toute valeur intrinsèque » ; elles ont une « existence vide ». Aucune norme de l'action ne peut être déduite de cette mécanique que tout oppose à la pensée. Aucune raison ne peut être donnée au sujet de leur apparition. Mais alors, se demande Whitehead, comment se maintiennent-elles ? — Par Dieu, répond Descartes.

« Cette conception d'existence substantielle vide, observe Whitehead, manque totalement de valeur explicative. Le mouvement visant à exclure la cause finale a ainsi abouti à rendre la doctrine de la causalité efficiente tout aussi inexplicable (…) Les deux tendances montante et descendante ne peuvent être séparées de force l'une de l'autre. Elles existent ensemble ».[715]

Whitehead est bien conscient des limites de la recherche des causes finales. Elle a entre autres introduit un mode facile d'explication et, par le fait même, elle a freiné pendant longtemps le progrès de la science centrée sur la recherche des antécédents physiques. On connaît par ailleurs le bénéfice incontestable qu'a apporté ce changement de perspective découlant du rejet de la cause finale dans la démarche scientifique. F. Bacon est celui qui, en mettant en évidence la nécessité d'organiser l'expérience, créera le procédé de la méthode de la science moderne qui accordera une place centrale à l'expérimentation. En fixant l'attention sur des domaines limités de connaissance, F. Bacon en viendra à rejeter l'intention subjective à l'avantage de l'objectivité. Whitehead ne conteste pas le succès de la méthode expérimentale, mais il déplore plutôt, selon ses propres mots, « le dogmatisme anti-empirique dû au succès d'une méthode » qui écarte l'intention comme catégorie sans pertinence dans la recherche scientifique. « Les hommes de science animés par l'intention de prouver qu'ils sont dépourvus d'intention » est bien l'illustration de cette exagération qui semble limiter l'évidence au domaine considéré. C'est le cas de la doctrine physiologique qui ramène toutes les opérations du

[714]G. CORTIER, *Nature et nature humaine,* in *Nova et Vetera* 74/4 (1999), p. 65 ; R. DESCARTES, *Principes de la philosophie,* Première partie, n° 28, in *Œuvres Philosophiques,* tome III, Paris, Garnier, 1973, p.108 : « Nous ne nous arrêtons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ».
[715]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 123.

corps au système physique des catégories physiques. Et tout ce qui ne peut s'expliquer en de tels termes est réduit à l'impertinence. Mais c'est le paradoxe induit par ce choix épistémologique qui aboutit à une impasse, comme le fait remarquer Robert Lenoble dans *Son esquisse d'une histoire de l'idée de nature :*

« Tandis que la science mécaniste donnait à la "substance pensante" sa pleine autonomie et le moyen d'*utiliser* la Nature, la métaphysique mécaniste, qui entreprend de construire la pensée sur le modèle des choses, remet l'homme dans la *dépendance* de la Nature »[716].

Pourtant selon Whitehead, en partant de l'expérience que nous faisons du corps animal, nous pouvons observer que la raison, comme toute *chose naturelle,* se caractérise par un dynamisme interne, une appétition vers l'ascension. À ce titre, une explication qui exclut l'activité finale est partielle. La raison ne peut s'expliquer si l'on met hors circuit l'intention. Une cosmologie pertinente devrait fournir une explication de la nature qui allie la causalité finale à la causalité finale, les tendances vers le haut à celles vers le bas. La théorie de la référence symbolique a permis à Whitehead de circonscrire la perception humaine dans la transition appétitive. Fidèle à la bipolarité de l'expérience, il explique l'activité de la raison dans la continuité de ce processus appétitif. La Raison est tout autant que la perception marquée par l'appétition, c'est-à-dire « une fin émotionnelle par l'entremise d'un agent ».[717] Whitehead ramène le processus de rationalisation à la structure de l'expérience et en fait un processus symbolique, un passage du symbole à sa signification.

« Les formes supérieures d'expérience intellectuelle ne se produisent que quand il y a des intégrations complexes et des réintégrations de l'expérience mentale et de l'expérience physique. La Raison apparaît alors comme une fonction critique des appétitions. C'est un type de mentalité de second ordre. C'est l'appétition des appétitions ».[718]

Expliquer ainsi l'activité de la raison, c'est la ramener à une activité d'un sentir impliquant cinq facteurs : (1) le sujet d'expérience est celui qui sent, (2) le datum initial est ce qui est « proposé » au sentir et la forme subjective, (3) l'élimination découlant des préhensions négatives, (4) le datum objectif effectivement senti et (5) la forme subjective qui est la manière dont le sujet sent le donné objectif. La structure de l'expérience se décline de la manière suivante : « l'occasion d'expérience dont la préhension constitue une partie de l'activité ; le *datum* dont la convenance provoque la naissance de cette préhension ; ce *datum* est l'objet préhendé ; enfin la forme subjective qui est la tonalité affective déterminant l'efficacité de cette préhension dans cette occasion d'expérience ».[719] La simplicité de la relation A*(*sujet) vers *B* (l'objet) cède la place à la complexité. Il s'ensuit que la connaissance comme expérience engage donc un réseau de relation du genre 3^n. Nous avons affaire

[716] R. LENOBLE, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature,* Paris, Albin Michel, 1969, p. 344 – 345.
[717] *Ibid.,* p. 125.
[718] *Ibid.* ; A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 296 : « l'expérience s'organise quant à l'importance relative de ses éléments, des opérations conjointes du plaisir d'imaginer et du jugement pour discipliner le plaisir de l'imagination ».
[719] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 231.

ici à des « relations à termes multiples reliant les données sensorielles à divers événements de manières diverses ».[720] Il y a d'abord le cadre général décrivant la procédure qui n'est ni une invention ni une imagination, mais l'activité de préhension comme « saisie ». Ensuite, le *datum*, le monde actuel, potentialité réelle des significations sur lesquelles porte la préhension. Selon sa convenance ou non convenance, il peut être saisi ou rejeté. Nous savons que comme les sentirs propositionnels, le *datum* n'est pas simplement *attente,* il essaie d'appâter, d'attirer, non comme Ulysse et ses compagnons revenant de l'île des morts sont attirés par la voix des sirènes pour leur perte. *Appâter* n'est pas ici pris au sens de miroiter, tromper, mais au sens de suggérer. Cependant comme Ulysse dans *l'Odyssée,* la voix des sirènes est l'occasion qui lui permet de se souvenir du conseil de Circé, de juger et d'opter pour une autre possibilité. Enfin, la forme subjective peut être l'aversion, l'attrait, le rejet, le jugement, etc. Pour Whitehead, la forme subjective est indissociable de la tonalité affective. De même, selon qu'on est triste ou euphorique, fatigué ou éveillé, fâché ou rongé par une douleur fulgurante dans la cuisse, un événement, un beau poème ou un concert ne vous affectera pas de la même manière. Il peut être insignifiant ou l'opportunité d'une découverte. La forme subjective (une forme d'intériorité) est un élément déterminant l'efficacité de la préhension et est, par suite, ce qui distingue le symbolisme se déployant dans les domaines de la science, la religion et l'art.[721]

Dans la version whiteheadienne de Platon, nous dirions : « la théorie abstraite précède la compréhension des faits ».[722] Mais le fait prime sur la pensée. Whitehead conteste que l'intuition soit une source de connaissance.[723] Il est bien conscient que le développement de la science doit beaucoup au capital d'idées abstraites ou d'une morphologie abstraite (la théorie). Cependant il pense que « l'intérêt spéculatif pour des schèmes abstraits de morphologie » doit rencontrer les intérêts pratiques. Nous en voulons pour exemple la découverte de la loi de la gravitation par Newton. Assis sous un pommier, selon une tradition, il voit une pomme tomber de l'arbre. Ce geste banal que tant d'hommes et de femmes ont toujours vu des siècles durant devient pour lui un motif de curiosité. La chute de la pomme l'a affecté d'une certaine façon, passant d'une sensation à l'idée d'une corrélation.

« Des millions d'hommes avaient vu des pommes tomber des arbres, mais Newton avait à l'esprit le schème mathématique des relations dynamiques ; des millions avaient vu des lampes balancer dans les temples et dans des églises, mais Galilée avait à l'esprit son anticipation plus vague du même schème mathématique ; des millions d'hommes avaient vu des animaux servir de proie les uns aux autres, des plantes s'étouffer les unes les autres, des millions avaient enduré la faim et la soif, mais Charles Darwin avait à l'esprit le schème malthusien. Le secret du progrès gît dans l'intérêt spéculatif pour des schèmes abstraits de morphologie. On ne se rend pas bien compte pendant

[720]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 184.

[721] Th. E. HONSISKI, *Stubborn Fact and Creative Advance. The Theory of Concrescence: The Supplemental Phases,* p. 122.

[722]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 157.

[723]« L'‘’ intuition » chez Bergson est une opération "impure" ; c'est un sentir intégral dérivé de la synthèse de la préhension conceptuelle et de la préhension physique dont elle a été dérivée d'après la "Catégorie de la Reproduction Conceptuelle" (Obligation Catégoriale VI) ». Mais, aux yeux de Whitehead, telle qu'elle apparaît chez Bergson, l'intuition « semble faire abstraction de la forme subjective de l'émotion et du dessein ». (A. N. WHITEHEAD*, PR,* p. 89).

combien de temps de tels schèmes peuvent grandir dans les esprits des hommes avant de rencontrer les intérêts pratiques ».[724]

La « nouvelle manière de saisir » les événements que tout le monde avait toujours observés, c'est cela la forme subjective d'une préhension. Autrement dit, l'état de réceptivité dans lequel se trouvait leur esprit, leur a permis de saisir un possible (objet éternel ou mode de liaison) jamais réalisé avant eux — la forme subjective étant « un élément essentiel de la notion de "préhension conceptuelle" (…) la vision directe d'une possibilité ».[725] Les relations au sujet se donnent à travers la forme subjective qui exprime les liens d'interaction qui se nouent entre le sujet et l'objet, lesquels sont toujours guidés par la valeur. La raison considère l'anarchie et y introduit une appétition supérieure qui discrimine ses propres productions anarchiques. En affirmant que la différence entre la science, la religion et l'art est de l'ordre de la forme subjective, n'est-ce pas méconnaître la spécificité de l'intentionnalité liée à chaque domaine ?

Il ne s'agit nullement de mettre la science, l'art et la religion sur le même pied d'égalité. Il convient de se souvenir que la forme subjective a beau être indispensable, elle n'est pas décisive. Elle est toujours au service de but subjectif, qui est la satisfaction ou encore la cause finale. *Mutatis mutandis*, n'est-ce pas étonnant tout de même pour un penseur venu de la physique mathématique de s'engager à défendre certains de ses prédécesseurs, à l'instar de Bergson et de William James, du reproche de l'anti-intellectualisme dont leurs pensées ont été affublées ? Il sied de souligner que la reconnaissance du caractère fondamentalement émotionnel de l'expérience n'est pas un rejet pur et simple de la rationalité. Son but est double : distinguer pour unifier.

La distinction porte sur les trois modalités générales et indépendantes qu'affecte notre connaissance immédiate d'un monde solide des choses actuelles. Les deux premières fusionnent dans la perception synthétique. Quant à la troisième, elle est la modalité de l'analyse conceptuelle. Pour Whitehead, pour aboutir à la connaissance, l'activité de la faculté de concevoir doit faire interagir l'expérience physique avec l'imagination conceptuelle. Comme le relève Paul Gochet, Whitehead ne reconnaît pas l'intuition intellectuelle (*Intellectual intuition*) comme source légitime de la connaissance. En dépit de son attachement à l'empirisme, c'est l'induction métaphysique (*Metaphysical induction)* qui est à ses yeux la source légitime de la connaissance.[726] Dans la même veine, Ph. Devaux précise que le problème de la perception reste au centre de la philosophie générale du savoir. La perception est pour Whitehead le « rameau originaire » qui interprète notre expérience humaine. Il n'y a, par conséquent, pas d'expérience présymbolique : le rapport symbolique est la

[724]A. N. WHITEHEAD*, FR,* p. 155 – 156.
[725]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 89.
[726]P. GOCHET, *Preface* in M. WEBER (Ed.), *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics,* Ontos Verlag, 2004, p. 12.

structure interprétative préalable. C'est là que se nouent toutes les significations. Pour être significatif, le contraste doit inclure une valeur.

« Every contrast is not a value, but every distinction that arises in organism is a primitive signification (…) Realness is felt before it is known. Knowing comes later. The act of knowing arise out of felt realn, and is directed by interest to a determination of signification or object-meaning (worth). In human cognition, feeling takes on specificity, not from its objects, but from their anticipatory concepts. When an object actualizes, specificity increases as the object becomes real. A specification of feeling accompagnies the individuation of object-concepts. The realness that inhabits organism and its objects transforms to feeling in object-concepts, then to the part-objects they give rise to ».[727]

On sait par ailleurs que Whitehead fait de la causalité efficiente la pierre de fronde de sa bataille. Par rapport au processus de découverte scientifique, il décèle des manœuvres qui ont leur origine dans la perception : à l'étape de l'*observation,* l'homme de science s'efforce d'évacuer le plus possible l'élément causal alors qu'à l'étape de *théorisation* l'immédiat est évacué au profit du causal.[728] Selon Whitehead, les erreurs de l'humanité sont des erreurs d'ordre symbolique. Ce qui incombe à la raison c'est d'être la critique des abstractions. La purification des symbolismes passe par un travail d'enquête sur la mentalité humaine en vue d'élucider les aspects suivants : « (1°) comment nous atteignons à la connaissance vraie ; (2°) comment nous pouvons nous tromper et (3°) comment, à l'aide d'un critère, nous pouvons discerner la vérité de l'erreur ».[729] Et pour y parvenir, il faut distinguer les fonctions mentales qui nous mettent en contact avec le fait brut (les modes purs) des fonctions de second type (la référence symbolique).

En revanche, par rapport à l'intention unificatrice, il importe de relever le désir de dépasser la bifurcation de la nature, ce défaut de la pensée qui éloigne les intérêts scientifiques des préoccupations éthiques, esthétiques et religieuses. Comme à son habitude, il montre d'abord ce qu'ils ont en commun, et ensuite ce qui les spécifie.

« Dans les organismes supérieurs, les différences de tempo entre les pures émotions et les expériences conceptuelles produisent un *taedium vitae,* à moins que cette fusion absolue n'ait déjà été effectuée. Les deux aspects de l'organisme exigent une réconciliation où les expériences émotionnelles soient les illustrations d'une justification conceptuelle, et dans laquelle les expériences conceptuelles trouvent une illustration émotionnelle. Cette exigence de justification intellectuelle de l'expérience brute a aussi été la force motrice du progrès de la science européenne. En ce sens, l'intérêt scientifique n'est qu'une variante de l'intérêt religieux ».[730]

En fait, la cosmologie whiteheadienne puise à deux sources principales : la science et la religion. L'expérience est la circonstance dans laquelle le sujet interagit avec le monde actuel. Les sciences —

---

[727] J.W. JASON, *Value in Mind and Nature*, in F.G. RIFFERT and M. WEBER, *Searching for New Contrasts. Whiteheadian Contributions to Contemporary Challenges in NeuroPhysiology, Psychology, Psychology, Psychotherapy and the Philosophy of Mind,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 51 – 52.
[728] Ph. DEVAUX, *Avant-propos de l'édition française à FR,* p. 18. Voir aussi *PR,* p. 263 ; *AI,* p. 279 ; S, p. 54.
[729] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 28.
[730] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 64 – 65.

sciences de la nature ou sciences sociales — concourent avec la religion à éclairer cette expérience, mais en sens inverse : la science concilie la pensée avec la phase primitive de l'expérience, et la religion concilie la pensée impliquée dans le procès avec la réaction sensible impliquée dans ce même procès. La cosmologie whiteheadienne est ainsi la recherche d'un schème rationnel qui unisse science et religion.

5. Une réhabilitation de la « pensée sauvage »

Le caractère mixte du symbolisme de la perception affecte forcément la connaissance rationnelle. La théorie symbolique de la perception est une contestation de l'attention que l'épistémologie moderne a fixée sur les relations superficielles avec la nature, à savoir la vision, l'audition, l'odorat et le goût. Le sujet humain est un nœud d'expérience, un nexus de préhension. C'est à ce titre qu'il est une société en continuité avec son environnement. La création de soi du sujet dépend de son rapport avec l'environnement auquel Whitehead reconnaît une influence causale. La revisitation de la structure de l'expérience entraîne la revisitation de la structure de la connaissance. « Les expériences sur lesquelles se fonde la science exacte sont tout à fait superficielles », écrit Whitehead.[731] Le plaidoyer pour un monde unifié par l'expérience permet de prendre au sérieux tout ce qui constitue l'expérience humaine et, en même temps, elle entraîne à considérer la connaissance scientifique comme une expérience qui a certes sa spécificité, mais qui, par ailleurs, pour être vraiment humaine, devrait se ramener aux caractéristiques du procès du monde. L'homologie structurelle entre la concrescence et la connaissance conduit à affirmer que le processus de la connaissance est indissociable de l'activité symbolique, à savoir comme passage du symbole à sa signification. Aussi Whitehead délimite-t-il non seulement la connaissance d'une manière nouvelle, bien plus, il en fait une expérience.[732] Il fait dépendre les data claires des vagues forces convulsives et des dérivations qui façonnent l'étoffe de l'expérience : identité de structure, mais différence d'objets saisis.[733] Car, soulignait-il dans *SMM,*

> *«* dans l'expérience cognitive, il peut y avoir la connaissance du même objet éternel ayant dans la même occasion une incursion impliquant plusieurs niveaux de réalisation. Ainsi la transparence de réalisation, et la multiplicité possible des modes d'incursion dans la même occasion, forment le fondement de la théorie de correspondance de vérité ».[734]

En élargissant le domaine de l'expérience, la philosophie de l'organisme permet de réinterroger le critère de rationalité mis en place par la pensée occidentale à travers ses nombreuses écoles telles

---

[731]A. N. WHITEHEAD, *MP*, p. 52.
[732]A. MICULAN, *Rencontre et civilisation,* in M. WEBER et D. D'EPREMESNEL, *Chromatikon I. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL, Presses Universitaires de Louvain, p. 134.
[733]Cf. A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 294.
[734]A. N. WHITEHEAD, *SMM*, p. 201.

que l'idéalisme subjectif, le matérialisme, l'empirisme, le rationalisme, le phénoménisme et même le néo-positivisme. Whitehead analyse l'expérience humaine dans sa pluralité, sans rien ne privilégier ni reléguer quoi que ce soit en seconde zone. À travers leurs divers modes de fonctionnement qui semblent produits par la diversité de mode d'organisation, Whitehead entend découvrir des critères qui les ramènent à un processus unique à l'image d'un carrefour auquel il faut revenir quand on s'est égaré.

« Le fait inclut dans sa nature propre quelque chose qui n'est pas un fait, bien que cela constitue un élément réalisé dans ce fait. Tel est le côté conceptuel du fait. Mais toujours, la tradition philosophique est trop abstraite. Il n'y a dans l'actualité aucun élément indépendant tel qu'un "concept pur". Le concept est toujours revêtu d'émotion, c'est-à-dire d'espoir, ou de crainte, ou de haine, ou d'ardente aspiration, ou du plaisir de l'analyse. Les variations de la qualité de l'appétition sont infinies. Mais la notion de "concept pur", ou de "réalisation pure", indépendamment d'une dérivation émotionnelle appropriée qui est son originelle, est fallacieuse ».[735]

Ainsi, en rejetant l'idée même de « concept pur », Whitehead fait éclater la notion de rationalité. Il existe non pas une rationalité, mais des rationalités, dirait-on. Pour Claude de Jonckheere, le deuxième moment de la pensée spéculative whiteheadienne, lequel a consisté à ramener toute la diversité des expériences humaines à une seule structure, marque un tournant. Elle dépasse l'acte de la bifurcation entre le monde tenu pour réel (sensible) et le monde irréel localisé dans l'esprit humain.

« La réhabilitation de la "pensée sauvage" c'est une pensée non moderne qui ne distingue pas ce qui appartient au monde de l'esprit et ce qui appartient au monde physique. Or, les modernes ont considéré cette non-distinction comme relevant de la pensée sauvage ou de la pensée magique, c'est-à-dire une pensée non rationnelle. Pourtant, le projet de Whitehead, qui est une entreprise rationnelle nous incite à entrer dans un monde caractérisé, non par la distinction de ses éléments constitutifs, mais par les flux qui animent et réunissent ses éléments ».[736]

Nous revenons en somme sur la notion whiteheadienne de la signification à la base de la distinction entre la loi-immanence et la conception positiviste de la loi se refusant à intégrer dans une observation des faits toute forme d'interprétation :

« La démarche de Whitehead se démarque des positivistes qui ne s'intéressaient qu'aux faits purs (…) Whitehead propose un système spéculatif qui cherche à établir des connexions allant au-delà de ce qui a déjà été observé et permet alors des observations plus étendues qui fusionnent la nature physique et la vie. Prenant l'exemple d'insectes visitant des fleurs, il dit que le positiviste se contenterait des faits, c'est-à-dire d'insectes visitant des fleurs, alors que l'observation des connexions suggère "some congruity between the nature of insects and of the flowers" (MT, p. 149) ».[737]

La solidarité cosmique est ce qui fonde la possibilité des connexions au-delà de la succession des faits. De même que l'abeille est attirée vers la fleur, ainsi la fleur constitue un élément de l'appât

---

[735] *Ibid.,* p. 140 – 141.
[736] Cl. JONCKHEERE (de), *Enquête whiteheadienne sur l'ethnopsychanalyse,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 199.
[737] *Ibid*

du sentir, non à la manière d'un cheveu dans la soupe. Dans le fait d'une abeille butinant une fleur, il y a une activité conceptuelle figurant la possibilité que constitue la fleur d'être l'objet qui satisfait le désir de l'abeille en vertu de la consonance avec l'activité conceptuelle antécédente et immanente à la nature de la fleur. Une fleur butinée par une abeille est une possibilité parmi tant d'autres du mode d'être d'une fleur dans l'expérience. Elle peut par exemple aussi être un objet senti par un admirateur qui se délecte de la beauté des fleurs des champs. Une réalisation finie laisse toujours ouvertes d'autres possibilités qui n'ont pas été sélectionnées. Mais la possibilité réalisée (l'objet éternel réalisé), elle, n'a d'autre lieu que l'actualité. Il apparaît, à l'issue de cette expérience que, selon le principe ontologique, l'activité symbolique de la perception implique des rapports entre les composants de l'expérience en constantes fluctuations de formation des "devenir" collectifs. La conception de l'expérience comme événement entraîne forcément que le procès de la connaissance s'inscrit dans le flux du procès du monde. Dès lors, chez Whitehead, le processus de la connaissance est tributaire de l'expérience de devenir de l'entité actuelle comme existant collectif. Th. E. Hosinski l'explicite en ces termes: 'In fact we might say that for Whitehead knowing and becoming (or concrescence) are isomorphic, which means that they exhibit the same form or structure'.[738] Cet isomorphisme implique une continuité entre la valeur intrinsèque des entités physiques et les valuations subjectives de la cognition humaine.

En d'autres termes, comme l'idéalisme subjectif et le matérialisme, Whitehead reconnaît la non-extériorité de la nature, mais pour des raisons différentes. Pour le premier, c'est parce que la nature n'est un objet que *pour* et *par* le sujet qui le sauve pour ainsi dire du chaos. Pour le second, la naturalisation de la raison exclut toute entité en dehors de la nature matérielle. Comme reconnu dans le *CN*, l'homogénéité fonde la continuité du corps avec la nature et favorise la sympathie comme moyen par lequel la nature entre dans notre expérience perceptive. La non-extériorité de la nature aboutit à une conclusion diamétralement opposée : celle-ci permet à Whitehead de dépasser la bifurcation à laquelle succombent les autres.

"Parce que la nature *n'a pas d'extériorité,* le sujet est une intériorité jetée dans un monde dont l'immanence à soi est déjà la règle. Il s'agit pour le Britannique de s'orienter vers un schème spéculatif unique réduisant la morphogenèse et la concrescence de l'univers à un seul type d'entité assorti de quelques principes métaphysiques ou catégoriaux homogènes. Whitehead défend donc l'univocité du réel. *Nature* et *représentation de la nature* doivent relever d'un seul modèle cosmologique : la connaissance est pensée comme l'une des formes du procès".[739]

On dira même qu'il s'agit d' « une *naturalisation* des idéalités de la raison et des processus cognitifs ».[740] Si le mode d'être ensemble des éléments de l'expérience de concrescence est

[738]Th.E. HOSINSKI, *o. c.,* p. 122.
[739]V. BERNE, *Panexpérientialisme et subjectivation,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 21.
[740]*Ibid.*

isomorphe au mode d'être des éléments dans la connaissance, Whitehead semble laisser entendre que les deux aspects dépendent de la face du voile de la conscience sur laquelle on fixe l'attention. « Être conscient de » signifie pour Whitehead ne pas *sentir* une bonne part de la réalité éclipsée par une attention finie. Une préhension positive (sentir), celle dans laquelle le sujet retient certains éléments de l'expérience *exprime, implique* sous une autre perspective une préhension négative. Un élément ne peut être à la fois senti et exclu dans l'activité d'une même préhension. Cependant, ce qui est ici senti comme le *cela* de la préhension peut ou ne pas être saisi par une autre préhension. Et quand bien même, il le serait, la manière de le sentir adoptera nécessairement des modalités différentes en vertu du fait que l'expérience est une moisson de valeurs. Selon les cas, celle-ci peut fixer l'attention soit sur la Totalité, soit sur l'Extériorité voire sur l'Intériorité. C'est de cette manière que Whitehead caractérise ce qui est spécifique à ces trois différents domaines d'expression de la valeur que sont la science, l'art et la religion. Il y aurait donc trois aspects de l'état de fait : "*l'expérience de l'unité,* l'expérience *de la multiplicité,* l'expérience *du passage* (de la transition).[741]

Disons que l'effort à faire pour que se lient ensemble le concret et l'abstrait, ou plus exactement que s'inscrive l'abstrait dans les mailles du concret, est au cœur de l'activité symbolique. Le symbolisme de l'activité rationnelle est le don de la préhension négative. Mais contre toute attente, alors même que les recherches scientifiques ne doivent point être aux antipodes des idéaux éthiques, Whitehead préconise une approche cognitive de l'art et la religion.

6. Art, Religion et cognition

Pour Whitehead, le modèle sujet-prédicat signifie que chaque sujet est un atome indépendant (un particulier) qui partage avec les autres particuliers — que rien ne relie — un prédicat universel. Sont dans le même cas l'atomicité des impressions de Hume, les substances de Descartes, les idées de Locke avec la conception du temps comme simple succession des instants ainsi que celle de l'espace comme localisation, l'idée qu'on peut isoler des points, les caractériser en eux-mêmes, dans la relation qu'ils ont avec les autres. Il voit en tout cela l'expression du modèle cosmologique matérialiste qui réduit le monde à sa matérialité, et qui considère qu'au-delà de cette matérialité, il n'y a rien. De la sorte, le matérialisme induit une incapacité de penser le monde de notre expérience concrète.

À la place, Whitehead introduit la notion de valeur et montre comment le symbolisme de la perception, un symbolisme aveugle et « non voulu », conditionne nos vouloirs et notre situation dans le monde. Whitehead fait du symbolisme de la perception la base sur laquelle se fondent les autres

[741]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 106.

expériences ou symbolismes. On peut reconnaître chez lui un étagement des symbolismes : de la perception au langage, et du langage à toutes les constructions de la pensée. Que Whitehead ait fait de la perception le symbolisme de référence, cela n'est pas tout à fait nouveau : les philosophes du passé ont bel et bien reconnu que la perception est l'opération fondamentale de l'esprit en relation avec le monde, et que les autres opérations en sont l'illustration. Sa nouveauté est la mise en valeur de la causalité efficiente.[742] En d'autres mots, la philosophie de l'organisme est la mise en valeur de la dynamique de la raison dans sa relation avec l'émotionnel. Il s'agit donc de montrer comment la raison trouve une inscription dans la société sous forme d'une impulsion visant à libérer les forces d'expression et de compréhension du monde. En effet, pour J.-M. Breuvart encore, « selon le principe de relativité, le point de départ de l'expérience réside dans une totalité première, avec la caractéristique que cette totalité est cohérente, parce qu'elle est elle-même constituée d'objets foncièrement en relation les uns avec les autres ».[743]

La solidarité dans l'expérience renvoie à la dimension sociale de la réalité qui ressort de la notion de nexus. Si toute expérience part d'une totalité première cohérente, alors chaque entité en tant que membre d'un nexus partage cette caractéristique déterminante à la base de l'ordre social. Ainsi c'est la conception même de la vie humaine qui change :

> « L'altérité du monde est première par rapport à notre faculté de l'accueillir. C'est en effet de l'altérité que chacun tient tout simplement sa vie. On pourrait même dire définir la vie, selon la philosophie whiteheadienne de « l'organisme » comme accueil par le vivant, de ce qui précisément le fait vivre et partant le fait penser ».[744]

Cet accueil n'est pas passivité, mais il prend tout son sens comme « envisagement gradué » d'autres possibilités à partir du fait. Grâce à cette activité d' « envisagement imaginaire », l'abstrait prolonge le concret, l'idéal propulse l'expérience et finalement la science, l'art et la religion deviennent possibles comme aventures.[745] En d'autres mots, ce qui fait vivre et penser l'homme est la quête de la signification. Or, cette signification est avant tout esthétique, avant d'être logique.[746] La signification est l'appropriation d'un but ; elle est la requalification de l'expérience passée dont on hérite. Puisqu'il s'agit d'héritage, il y a donc l'acte d'hériter, le geste par lequel on succède à quelqu'un — devenir l'héritier de — et le patrimoine dont on hérite. Chaque entité en voie de création de soi exhibe une conceptualité de la totalité parce que le monde (le patrimoine dont il hérite) est pour lui un problème à résoudre : comment faut-il en hériter ? Le but subjectif étant une question de définité, le germe de la valeur, le changement de direction permet de reconsidérer, à partir d'un modèle, tous

---

[742]J.-M. BREUVART, *Les directives de la symbolisation et les modèles de référence dans A.N.Whitehead…*, p. 443.
[743]J.-M. BREUVART, *A.N. Whitehead ou l'éducation par excellence* in M. WEBER et R. DESMET, *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès…* 2009, p. 51.
[744]*Ibid.*, p. 47.
[745]E. LASZLO, *o. c.,* p. 89.
[746]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 140.

les objets tout au long du cycle d'actualisation. En ce sens, la valeur de l'héritage n'est pas la conséquence du jugement. La mentalité au niveau le plus bas de l'expérience est contrôlée par l'héritage des modèles physiques, elle implique une faible direction de l'accent du but idéal inconscient, c'est-à-dire elle n'atteint pas le sentir propositionnel. Le premier acte du jugement dépend du sentir propositionnel, ce dernier est le « lieu du jugement ontologique », un espace de liberté. Même la proposition linguistique est elle-même un des aspects de la valeur émergeant dans l'expression. Dans cette veine, J.W. Brown note:

« Realness is not a judgement of whether something is real or not – the entity already exists and is part of reality (…) The shift from existence to realness in the evolution of valuation is marked by a motion that is an aim and a discrimination. Every contrast is not a value, but every distinction that arises in organism is a primitive signification. Realness is felt before it is known. Knowing comes later. The act of knowing arises out of felt realness and is directed by interest to determination of signification or object-meaning (worth)".[747]

Il poursuit dans un autre passage :

« In human cognition, knowing a thing is real implies an awareness of its unreality (…) In normal circumstances we *know* that horses are ''more real'' than unicorns but horse is not *felt* as more real than a unicorn. Similary, one can question whether the self or world exists, but the question is conditioned on their existence. Thinking about the state of an object is not part of the object's state, it constitues another state of thinking that incorporates the other state as an object of thought".[748]

L'envisagement est « l'élément de liberté », accessible à l'entité consciente ; elle résulte de la combinaison nécessaire de la possibilité pure et du fait déterminé : dans les phases supérieures de l'expérience, il est l'attrait sensoriel. Cet envisagement est « source de l'erreur, de la vérité, de l'art, de l'éthique et de la religion. Grâce à lui, le fait est confronté aux alternatives ».[749] C'est en ce sens que la connaissance est un mode de mise-ensemble, un mode de *togetherness* dérivant d'une préhension négative, d'une abstraction reliant le concret à l'idéal, bref du sentir conceptuel. Tel est le sens du symbolisme whiteheadien en tant qu'activité mentale de sélection de certains composants de l'expérience (symbole) évoquant d'autres composants mentaux (signification). « L'expérience mentale (…) cherche, peut-on lire dans *FR,* avec des nouveautés qui jouent le rôle de signes, à donner la vie au fait physique massif, qui est répétitif ».[750] À partir de cette structure de signification, Whitehead envisage d'autres niveaux de symbolisme. Aussi dans l'univers whiteheadien, admet-on une pluralité de symbolisme allant du symbolisme de l'actualité à celui de la connaissance rationnelle dans toute la diversité disciplinaire. C'est le passage d'un niveau de solidarité à un autre : de la solidarité cosmique, on peut en arriver à la solidarité sociale grâce à la saisie de nouveaux possibles. Même si le symbolisme a avant tout pour Whitehead une fonction sociale notamment dans la religion

[747] J.W. BROWN, *Value in Mind and Nature,* p. 51.
[748] *Ibid.,* p. 52.
[749] A.N. WHITEHEAD, SMW ch. XI, cité dans *PR,* p. 287.
[750] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 125.

et l'art, cela ne l'empêche pas de lui réserver une approche cognitive, c'est-à-dire comme vision d'autres possibilités.

6. 1. De la connaissance esthétique

Notons d'abord que Whitehead est assez laconique sur sa conception de l'art qu'il ne développe pas systématiquement. On ne trouve pas non plus chez lui une ontologie de l'art. Mais cela n'empêche pas qu'à travers ce qu'il dit de l'art tout au long de ses écrits nous saisissions comment fonctionne le symbolisme de l'art. De plus, deux sens au moins du concept de l'art apparaissent dans son œuvre. Selon le premier, Whitehead évoque bien volontiers le travail de l'architecture de la cathédrale de Chartres, du poète en quête d'inspiration dans le bois, de la musique, etc. Cependant ce premier type d'art, que Whitehead désigne volontiers « art humain », semble être l'expression d'un autre plus fondamental, « l'art de la nature ». « L'art qui apparaît à la conscience claire, dit-il, n'est qu'une spécialisation de celui qui est distribué plus largement dans la conscience obscure ou dans les activités inconscientes de l'expérience ».[751] Dans les deux arts – en fait, les deux dimensions de l'esthétique – Whitehead fait intervenir une activité d'adaptation de l'apparence à la réalité. Les deux types résultent d'une mise ensemble dans l'expérience, d'une conjonction entre la forme subjective de réception avec les *sensa* objectifs. Structurellement, l'art, ou plus exactement l'esthétique, obéit au procès symbolique. Mais seulement dans « l'art humain », cette adaptation de l'apparence à la réalité est voulue.[752] Autrement dit, elle implique un but, une sélection, une attention portée sur certains éléments de l'expérience. L'apparence est un produit de la mentalité. Whitehead fait reposer la créativité de l'art sur l'activité de la conscience se servant du corps humain comme instrument de production. Ainsi, fondamentalement, l'art emprunte les mêmes arcanes que l'activité perceptive qui, elle-même, est de part en part préhensive.

« Telle est la raison de l'attitude esthétique précise qu'impose la perception sensible. Le schème [*pattern*] de *sensa* caractérisant l'objet — c'est-à-dire ces *sensa* dans ce schème de contraste — rentre aussi dans la forme subjective de la préhension. C'est ainsi que l'art est possible. Car ce ne sont pas seulement les objets qui peuvent être prescrits, mais aussi les tonalités affectives correspondantes de leurs préhensions. C'est en cela que consiste l'expérience esthétique, pour autant qu'elle est fondée sur la perception sensible ». [753]

Dans la perception sensible, les significations émotionnelles des *sensa* caractérisant le fonctionnement corporel sont transmuées en caractères de régions. Ces régions deviennent des substrats des *sensa.* C'est ainsi que le corps humain devient « un instrument dans la production de l'art dans la vie humaine ». En effet, le fonctionnement physiologique « concentre sur les éléments de l'expérience humaine qui sont retenus pour la perception consciente les intensités de forme

[751]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 344.
[752]*Ibid.,* p. 341.
[753]*Ibid.,* p. 281.

subjective qui dérivent de composants plongés dans l'ombre. De la sorte, il rehausse la valeur de cette apparence qui est l'objet de l'art ».[754]

Le fonctionnement du corps permet d'inscrire l'émotionnel dans l'expérience esthétique, à savoir les *sensa* pris dans une forme subjective. Mais, en même temps, Whitehead souligne que même si l'œuvre d'art va puiser dans les tonalités cachées dans les profondeurs d'un arrière-plan obscur, « l'art humain » n'est pas tout simplement assujetti à l'émotion. Whitehead décèle une continuité entre les deux formes d'art. Et, entre les deux, se situe la conscience comme contraste intervenant dans l'expression entre actualité et idéalité, entre les produits du pôle physique et du pôle mental. La conscience dépend du sentir propositionnel assurant la conjonction entre le fait et la supposition sur ce fait. D'un côté, la conscience émerge de « l'art de la nature ». Sous cet aspect, la conscience est une acmé d'accentuation dont le contraste peut être faible ou bien défini. Dans le premier cas, la conscience est en germe, tandis que pour le second, il s'agit d'une conscience développée. D'autre part, c'est après avoir franchi le Rubicon de la conscience que dans l'expérience humaine l'art se développe comme un mode d'attention voulu.

"La conscience elle-même est le produit de l'art, en sa forme la plus modeste. Car elle résulte de l'influx d'idéalité en son contraste avec la réalité, dans le but de remodeler celle-ci en une apparence finie choisie. Mais la conscience, tout en ayant émergé de l'art, produit par là même le nouvel art particulier des animaux conscients, et notamment l'art humain (…) Bref, l'art est l'éducation de la nature".[755]

Contrairement à l'idée que l'art vise à l'expression de l'émotion, il convient de dire que même si Whitehead inscrit l'émotion au cœur de son esthétique, il n'en fait pas le but de l'art. L'émotion constitue le cœur de l'expérience, son point de départ. Elle ne constitue nullement le but de « l'art humain », mais le moule dans lequel on coule les faits tenaces du passé. L'art vise à la beauté et la vérité. C'est sur le fondement de l'esthétique que Whitehead envisage le problème de l'art. Une précision s'impose tout de même. L'expression « art humain » est ambiguë. Elle entend à la fois la référence symbolique dans la perception et l'artistique, c'est-à-dire le sens esthétique de l'artiste et la production des beaux-arts. « L'art de la nature » ou symbolisme cosmologique est la structure analogique développée dans la référence symbolique dont l'artistique est l'expression. Si l'artistique n'est pas une pure et simple imitation de la nature, c'est parce qu'en retour il joue le rôle de booster de l'expérience humaine ; il est « éducation de la nature ». Whitehead revalorise ainsi le mode de connaissance sensible des objets, la connaissance esthétique.

En effet, en tant qu'expression, l'artistique est une activité cognitive tournée vers le stade naturel le plus primitif de l'expérience. Il permet de révéler « en un éclair la vérité intime, absolue,

[754] *Ibid.,* p. 345.
[755] *Ibid.*

sur la nature des choses », « la fécondité de la nature ».[756] Whitehead ne dissocie point le but de la science de celui de l'artiste. Tous les deux domaines naissent des nécessités de la vie. La fonction curative de l'art réside en ceci précisément que l'art permet à l'humanité de quitter la trivialité et la routine :

> « l'art élève le sens de l'humanité. Il donne une exaltation de sentiment qui est surnaturelle. Un coucher de soleil est splendide, mais il écrase l'humanité et appartient au flux général de la nature : un million de couchers de soleil ne pourront pas éperonner les hommes vers la civilisation. Il faut l'art, pour éveiller dans la conscience les perfections finies qui s'offrent à la réalisation humaine ».[757]

Précisément, Whitehead voit l'origine de l'art dans le puissant désir généré par les fonctions physiologiques du corps humain. Il représente le besoin de réactivation symbolique du passé. C'est là qu'il va cueillir les significations en remuant les profondeurs du sentiment. Notre expérience présente dépend du passé. C'est là qu'il y a la source d'émotions, là qu'elle tire ses visées propres et finalement elle trouve la base d'orientation de ses passions. Rien à voir avec une qualification universelle subsumant tous les particuliers concernés. Bien au contraire, chaque individu conforme un fait réel du passé à sa forme subjective comme un simple *cela* qui s'étend jusqu'au présent. L'art est une forme de pensée qui porte en avant de la réalisation les ressources créatrices d'originalité. Il sollicite l'imagination dans ce qu'elle a d'aventureux. Et comme dans toute aventure, le concept, la vision d'une possibilité, précède les aventures physiques d'exploration. L'art est aventure de la pensée parce que grâce à lui, le monde se met à rêver des réalités à venir non encore réalisées et s'élève alors le moment venu à leur réalisation.

Toutefois dans « l'art humain », l'avènement de nouveaux idéaux ou la vision de nouveaux types de perfection vise une réalisation finie. Toute réalisation d'une perfection finie est corollaire d'une préférence, et partant, d'une exclusion volontaire d'autres possibilités. La finitude de la perfection choisie est un hommage à la force de l'imagination et un remède contre l'anesthésie des perfections éternelles. Toute finitude est fonction de son lieu d'émergence. Elle ne peut se prévaloir ni de son universalité ni de son éternité. Une conception torrentielle de la réalité engage la vie humaine dans un effort constant d'exploration d'autres types de perfection. Ainsi le symbolisme de l'art fait de la finitude un signe de force : comme l'apparence, l'art est une simplification de la réalité qui procède par valorisation conceptuelle en alliant accentuation des détails à leur combinaison. Il concilie la prétention à l'individualité et la contribution à l'ensemble, le détail et la composition, un avant-plan de richesse d'évocation émotionnelle et une totalité émotionnelle vague couvant en arrière-plan.

De cette manière, comme la perception sensible, l'art humain est une interprétation, c'est-à-dire une approximation qui comporte des risques d'erreur. Qu'elle soit voulue, comme cela est le cas pour

---

[756] *Ibid.,* p. 346 – 347.
[757] *Ibid.,* p. 345.

« l'art humain », ou non voulue, mais spontanée, comme dans la perception sous le mode synthétique, la conformation de l'apparence à la réalité demeure aléatoire. Rien dans l'ordre des choses ne prédétermine la vérité qui convient à une apparence particulière concernée. Le contraste possible entre le fait et ce qui peut être, entre l'actuel et l'idéal, objet du sentir propositionnel fait de l'art un produit de l'aventure : le travail de l'art réside dans l'efficacité d'une interprétation.[758] Le symbolisme de l'art place donc l'émotionnel au service de la connaissance.[759] Aussi est-on bel et bien conduit chez Whitehead à ce constat : « la conscience, la spontanéité et l'art sont (…) étroitement liés ».[760] Ils ont en commun un mode d'attention résultant de l'influx de l'idéalité en contraste avec la réalité.

6.2. Expérience religieuse

Il ne s'agira pas d'aborder directement le symbolisme religieux comme tel, c'est-à-dire l'odeur de l'encens, la forme d'édifices, la symbolique des gestes liturgiques. Whitehead ne fait pas reposer l'expérience religieuse sur l'émotion. Comme pour l'art, il y a chez Whitehead une approche cognitive de la religion. Telle qu'elle apparaît dans *Religion in Making* (1929), l'expérience religieuse ne commence véritablement que quand la religion communautaire, tournée vers la conservation du groupe, cède le pas à la religion rationnelle. Tant qu'elle est marquée par le rituel et l'émotion, la religion reste une forme de diplomatie, une manière de se concilier les forces de la nature en faveur du groupe. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, pour Whitehead, la religion ne *relie* vraiment que quand elle cesse d'être l'expression externe et devient ainsi croyance et se rationalise. À ce moment-là, elle éclaire l'individu dans son essence. Alors le sujet prend distance du groupe. « La religion est ce que l'individu fait de sa propre solitude », peut-on lire dans *La religion en gestation.*[761]

Il est assez frappant de constater que bien avant l'élaboration de ce qu'il appellera dans *PR «* le procès de concrescence » ou les étapes de la naissance du sujet d'expérience, Whitehead analyse déjà l'expérience religieuse avec des termes qui induisent des similitudes évidentes avec l'actualité. Qu'il nous suffise d'évoquer la dépendance/liberté de la solitude vis-à-vis de la socialité, les quatre étapes de la religion rationnelle qui ne sont pas sans évoquer les étapes de la concrescence, l'idée d'un rationalisme qui naît sur un arrière-fond confus, le développement quasi concomitant de la conscience de la solitude et des expressions du langage, bref « ce que fait l'homme de sa solitude », c'est la forme subjective qui détermine désormais les significations qu'il donne aux expériences antérieures communautaires pour en faire un moyen pour sa transformation.

---

[758]A.N. WHITEHEAD, *AI,* Cerf, 1993, p. 371.
[759]C.L. CARTER, *Aesthetic Symbols*, p. 248.
[760]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 344.
[761]AN. WHITEHEAD, *RG,* p. 5.

En effet, Whitehead voit avant tout dans la religion une force de transformation de la personnalité plutôt qu'une flopée d'idées générales bonnes à meubler le cerveau. Le cœur de la solitude est le « jugement », le choix ou la décision entre l'héritage rituel et émotionnel, d'une part et l'ouverture à une intuition individuelle directe, éthique, métaphysique ou logique, d'autre part. Nous retrouvons la structure du symbolisme, à savoir le passage d'un symbole à sa signification. Whitehead développe une génétique de l'expérience religieuse qui a tout d'une génétique de l'actualité avant la lettre, laquelle génétique garde le souci de montrer la continuité horizontale de la religion rationnelle avec la religion communautaire, mais également une continuité verticale entre l'expérience humaine et l'expérience animale, mais sans perdre de vue, dans les deux cas, le moment de la rupture.[762]

L'expérience esthétique est au fondement des développements postérieurs conduisant à la religion rationnelle. Pourtant, c'est au nom de l'expérience rationnelle caractérisant une religion détachée des nécessités de la vie que Whitehead refuse de fonder la religion sur le rite et l'émotion. Ces derniers maintiennent la religion au niveau du mimétisme, de l'instinct collectif et de la peur, le culte n'étant qu'une manière d'implorer les forces supérieures pour s'assurer leur protection. À ce stade, la religion n'est pas loin de la magie. Une religion qui se détache sur fond de la conscience de la solitude a l'avantage, si la critique y joue son rôle, d'élever le sens de l'humanité dans l'individu. Car, il convient de le relever, Whitehead rejette deux idées principales : l'identification de la religion avec le bien, d'une part et la thèse de la religion comme fait social. En fait, la religion est capable du meilleur comme du pire : « lorsque l'on considère la religion, peut-on lire dans *RG,* on ne devrait pas être obsédé par l'idée qu'elle est nécessairement un bien. C'est une illusion dangereuse ». Ou cet autre passage :

« l'histoire, jusqu'à nos jours, est un enregistrement bien attristant des horreurs qui peuvent accompagner la religion : les sacrifices humains et en particulier le massacre des enfants, le cannibalisme, les orgies sensuelles, les superstitions abjectes, la haine entre les races, le maintien de coutumes dégradantes, l'hystérie, le fanatisme, tout cela peut être mis à sa charge. La religion est le dernier refuge de la sauvagerie ».[763]

Pour lui, la religion reste dangereuse tant qu'elle s'appuie sur le rite et l'émotion communautaire, sans prise de distance individuelle. Au bas mot, elle ressemble à une hystérie obsidionale. En revanche, la croyance permet au sujet de devenir un individu, de penser en rupture avec la simple lutte pour la survie. Elle lui permet une imagination qui va au-delà de la perception immédiate. La croyance est le premier germe dans la pensée qui situe la religion à mi-chemin entre une métaphysique abstraite et les principes pratiques s'appliquant à certains domaines de la vie. Une fois devenue rationnelle, la religion devient une conscience mondiale.

---

[762]. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 7.
[763]*Ibid.,* p. 5 ; 15.

C'est pourquoi Whitehead fait reposer la religion sur l'expérience individuelle. En fait, les hommes ne sont pas religieux collectivement. La religiosité appelle une *metanoïa* au sens grec du terme, un retour sur soi, une *conversion*. En termes kantiens, nous dirions un *sapere aude.* Cette locution empruntée à Horace passera, à partir de Kant, pour une injonction caractérisant la révolution des Lumières, comme ce courage à se servir de son entendement sans devoir s'en référer à l'autorité d'un autre. Chez Whitehead, au cours d'une « scène de solitude », le sujet saisit l'appel de la voix de l'ordre des choses, en discerne personnellement les significations profondes et il en est transformé. Dans l'expression « ce que l'individu fait de sa solitude » définissant la religion, tout le poids porte sur « fait » (*does*). Ce que le sujet en *fait* dépend de ce qu'il appréhende de l'ordre des choses. Pour le dire avec les mots de *PR,* la forme subjective que prend le sujet en travail de lui-même dépend de la préhension de nouveaux possibles. En cela, il évoque la notion d'envisagement gradué qui a Dieu au bout de la chaîne des possibles. On comprend dès lors pourquoi Whitehead définit encore la religion comme « l'art et la théorie de la vie intérieure de l'homme, dans la mesure où celle-ci dépend de l'homme lui-même et de ce qui est permanent dans la nature des choses ».[764]

Notons que dans la philosophie de Whitehead, le problème de l'expérience religieuse se pose en ces termes : comment le sujet est-il relié à ce qui est permanent dans la nature des choses ou Dieu ?[765] En d'autres mots, Whitehead s'interroge sur « la validité des croyances religieuses » et de la « vérité d'une religion ». Corrélativement, la réflexion whiteheadienne sur la religion vise une mise en rapport de l'expression linguistique ou l'expression en général avec les intuitions les plus profondes et les plus durables. Au cours d'une expérience religieuse, le sujet entre en relation avec l'ordre des choses ou ce qui est vraiment réel. Et cette relation, de quel ordre est-elle ? Nous savons que chez Whitehead la réalité est une totalité envahissante et riche des significations. Mais la connaissance que nous en avons est une interprétation qui accentue et simplifie. Elle n'est pas une intuition directe. Elle nous est offerte par l'apport de l'apparence. Aussi le problème de l'expérience religieuse est-il un problème de vérité : comment l'apparence se conforme-t-elle à la réalité ? Comme l'art, la religion rationnelle est un mode d'expression de la réalité ultime. Or, le processus de rationalisation tel que l'entend Whitehead passe par un moment de préhension négative, c'est-à-dire la conscience comme « un mode d'attention » par la médiation d'une préhension conceptuelle. Dans l'expérience religieuse, la vérité semble symbolique. La connexion entre l'apparence et la réalité peut être fortuite. À l'absence d'une adéquation entre l'apparence et la réalité, le danger d'une surenchère de l'émotion n'est pas une chimère. Rappelons que la vérité est pour Whitehead une conformation de l'apparence à la réalité. Il s'ensuit qu'il y a des conformations qui peuvent être plus parfaites que d'autres. Au fond, qu'elle soit peu ou prou conforme, la vérité de cette expérience demande également

[764] *Ibid.,* p. 4.
[765] J.E. SMITH, *Meaning of Religious Experience…* p. 299.

à interroger l'expression de l'ordre des choses. Cela demande quand même à interroger l'expérience d'une classe de percevants solitaires placés dans des conditions privilégiées comme celles des fondateurs des religions ou celle de leurs adhérents.[766]

En fait, le problème de la religion dans la philosophie de l'organisme tourne autour de la thèse centrale de l'immanence mutuelle de Dieu et du monde. Il nous semble relever des conséquences de l'option métaphysique whiteheadienne. Dans *SMM*, Dieu est « le principe de concrétion ».[767] Fidèle au principe de l'immanence adopté sur le plan épistémologique dans *CN,* consistant à expliquer la nature à l'intérieur de la nature, la philosophie de l'organisme développée dans *PR* tire les conséquences de cette immanence mutuelle de la nature et du divin. Dans le *CN,* Whitehead adopte une perspective phénoméniste provisoire – la nature est « ce dont nous avons conscience dans la perception » – alors que la perspective métaphysique « embrasse à la fois le sujet percevant et le perçu ». La nature est tour à tour l'ensemble des phénomènes soumis aux lois de la mécanique et principe métaphysique. Comme déterminisme causal, la nature s'oppose à la liberté ; l'homme ne peut y trouver aucune indication susceptible de guider son agir. Mais en tant que principe métaphysique, elle est porteuse de finalité, de dynamisme et d'une intelligibilité. Pour qu'elle devienne normative, cette finalité doit être décryptée par l'être humain. Aussi est-ce dans l'immanence réelle avec la nature que le sujet peut se laisser guider par la nature ou le principe de son dynamisme :

« (d) ans sa solitude, l'esprit se pose la question : "Quel est, dans l'ordre de la valeur, le sens de la vie ?" Et il ne peut trouver cette valeur tant qu'il n'a pas fondu son désir individuel avec celui de l'univers objectif. La religion est loyauté vis-à-vis du monde [*world-loyalty*] ».[768]

La valeur qui demeure derrière ce qui passe et ce qui est actuel, c'est le fait immortel qui informe le monde. La nécessité d'un fondement métaphysique devrait garantir une interprétation correcte et parer aux dérives émotives qu'engendre le phénomène religieux. Cette forme d'immanence de Dieu adoptée par Whitehead détruit-elle finalement la transcendance de la divinité ?

« Ce serait une chose bien étrange que son Dieu n'existât point effectivement pour lui, même s'il n'est pas "une entité actuelle *au-delà* des entités actuelles", tandis qu'il affirme la réalité de toutes les relations tirées par abstraction du tissu des événements : Dieu serait alors une "addition psychique" ! La doctrine de l'immanence mutuelle, par laquelle Whitehead entend suivre l'inspiration des théologiens alexandrins (résumées dans la formule : "le monde en quête de son union à Dieu, Dieu en quête de son union au monde") interdit cette interprétation, même si la nature primordiale de Dieu n'est qu'une abstraction, puisque d'une part, aucune abstraction n'est réductible à une simple construction intellectuelle sans réalité, mais toujours un "ingrédient" du réel, et que d'autre part comme abstraction elle n'est qu'un facteur de la nature complète de Dieu. Si bien que même dans sa nature primordiale, le Dieu de Whitehead n'est pas sans aucune réalité ».[769]

---

[766]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 6 : « les grandes conceptions religieuses qui hantent l'imagination des hommes civilisés sont des scènes de solitude : Prométhée enchaîné à son rocher, Mahomet songeant dans le désert, les méditations de Bouddha, l'Homme solitaire sur la croix ».

[767]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 203 : « Au lieu et à la place du Dieu d'Aristote comme Premier moteur, nous avons besoin de Dieu comme Principe de concrétion ».

[768]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 28.

[769]J. DOUCHEMENT, *Le Dieu de Whitehead,* in Chromatikon I, p. 64 – 65.

Disons que le « Dieu de Whitehead » est une entité. Comme toutes les autres, il est soumis à la créativité. Cependant cette entité atemporelle a la spécificité d'être sans commencement physique ; son activité commence par la préhension conceptuelle. Telle est sa nature primordiale. Cependant cette entité n'est pleinement réelle que si, selon les formules de Hartshorne, la « cause de tous les effets » trouve satisfaction dans sa seconde nature, la nature conséquente comme « effet de toutes les causes ». Le Dieu de Whitehead, comme toute entité s'accomplit pleinement dans sa nature conséquente. Évidemment, ce que Whitehead combat, ce sont trois des figures de la divinité : Dieu comme « dirigeant impérial », comme « énergie morale personnifiée » ou comme « principe philosophique ultime ». Cette dernière figure nous fait penser au fameux « moteur immobile ». La première figure est celle qui apparaît dans les religions monothéistes : un Dieu souverain qui crée et ordonne tout au point même d'inspirer la peur des sanctions. La seconde figure est celle qui apparaît dans la philosophie de Kant. Ayant déclaré impossible l'activité métaphysique, et par le fait même, Dieu inconnaissable par la raison, c'est à l'horizon de l'agir moral que Dieu trouve sa place. Il est la fin dernière vers laquelle tend l'agir, un postulat de l'agir pratique. Kant sauve la religion par la morale : le fameux ciel étoilé au-dessus de nos têtes ! En effet, pour Kant, nous ne pouvons pas nous passer du schématisme de l'analogie (différent du schématisme déterminant qui étend nos connaissances) portant sur l'Idée de Dieu : la réflexion symbolique de la raison (différente de l'entendement) sur les Idées métaphysiques nous permet de penser la possibilité de la réalisation du bien suprême. Mais quant à transformer le premier schématisme en second, cela ne peut être sans conséquences fâcheuses.[770]

Chez Whitehead, on va de l'esthétique au religieux. Là où chez Kant la beauté subjective est « symbole » du Bien, Whitehead entend tout fonder sur l'ordre esthétique : « tout ordre est dès lors un ordre esthétique, et l'ordre moral n'exprime que certains aspects de l'ordre esthétique. Le monde actuel est le résultat de l'ordre esthétique, et l'ordre esthétique dérive de l'immanence de Dieu ».[771] L'interconnexité de Dieu et du monde se joue donc sur le modèle du lien symbolique : c'est à travers le procès du monde que Dieu se donne à signifier et en même temps, il est celui qui recueille en lui toutes les significations comme sa Nature Conséquente. L'activité conceptuelle de l'apparence est une perspectivité réflexive. Ainsi à l'activité théologique Whitehead assigne une double tâche :

1° passer de ce qui se donne (notre expérience quotidienne fugace) en tant que symbole à des significations fondamentales. La réalité de nos vies doit être approchée selon le mode symbolique :

« Montrer comment le monde est fondé sur une réalité transcendant le pur fait fugace, et comment il aboutit à une réalité qui transcende le périr des occasions. Le monde temporel est le lieu

[770] A. STANGUENNEC, *Les pouvoirs du symbole : Kant, Novalis, Mallarmé. Conférence donnée à Nantes, pour la « Société Nantaise de Philosophie, le 12 janvier 2018.* Voir aussi E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison,* Paris, Vrin, 1983, note 1, p. 103.
[771] A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 50.

de la réalisation finie. Nous demandons à la théologie d'*exprimer* l'élément de nos vies périssables qui est *immortel du fait qu'il exprime les perfections propres à notre nature finie.* De la sorte, nous comprendrons que la vie comporte un mode de satisfaction plus profond que la joie ou la douleur ».[772]

2° le symbolisme théologique doit se dédoubler d'une fonction critique des expressions religieuses :

« (l) e vœu que le développement de la théologie systématique s'accompagne d'une compréhension critique de la relation entre l'expression linguistique et nos intuitions les plus profondes et les plus durables ».[773]

J. Douchement formule de la même manière le mouvement symbolique appliquée à la religion dans l'interaction croyance/raison, émotion/concept.

« Whitehead n'est certes pas venu limiter le savoir pour étendre la croyance, même rationnelle, mais, me semble-t-il, à l'inverse, étendre le savoir, faire avancer l'aventure spéculative pour que sa cause finale ("échapper au vaste naufrage d'une race d'êtres, sensibles aux valeurs qui dépassent celles de la pure jouissance animale," [AI, II, IX, 8, p. 212], comprendre et vivre l'immanence mutuelle du divin et du périssable) puisse s'en trouver encore un peu plus accessible ».[774]

La religion n'est pas pour lui une forme inférieure d'une sorte de vérité parmi tant d'autres ni une phase transitoire parmi d'autres dans l'insaisissable procès de développement de la pensée. Non seulement Whitehead reconnaît l'autonomie de la religion, mais aussi en fait un mode de connaissance d' « une réalité transcendant le fait fugace ».

Conclusion

La lutte contre la bifurcation de la nature conduit Whitehead à défendre, sur le plan ontologique, l'univocité du réel et sur le plan gnoséologique, l'idée que la cognition ne saurait se résumer à un complexe d'opérations formelles neutres, effectuées indépendamment de l'affectivité, de l'émotion et de la valorisation et détachées du procès de la nature. Le processus cognitif ne saurait se réduire aux seules opérations intellectuelles, il doit aussi tenir compte de la part de l'affectif et du motivationnel, bref du « vécu psychosocial » des personnes. Dans *AI,* Whitehead a l'expression « métaphysique populaire qui s'attarde dans l'imagination » des savants pour relever l'interaction entre la science et les théories implicites partagées à une certaine époque, le monde éternel ouvert à l'entendement et le monde fluide découvert par les sens.[775] C'est ainsi qu'à la place des additions psychiques qui consacrent la bifurcation, Whitehead estime que et la *nature* et la *représentation* qu'on

[772]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 225.
[773]*Ibid.,* p. 216 – 217 ; p. 39.
[774]J. DOUCHEMENT, *o. c.,* p. 71.
[775]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 181.

en a doivent relever d'un seul modèle cosmologique. Et la connaissance est pensée comme l'une des formes du procès. Il s'en suit la *naturalisation* des idéalités de la raison et des processus cognitifs.

« Parce que la nature *n'a pas d'extériorité,* le sujet est une intériorité jetée dans un monde dont l'immanence à soi est déjà la règle. Il s'agit pour le Britannique de s'orienter vers un schème spéculatif unique réduisant la morphogenèse et la concrescence de l'univers à un seul type d'entité assorti de quelques principes métaphysiques ou catégoriaux homogènes ».[776]

Whitehead inscrit le niveau purement cognitif dans le prolongement perceptif comme première étape du jugement. Le but n'est pas de niveler toute expérience sur le plan unique de ce qui est jugé, comme une vérité ni non plus de réduire le savoir humain au sentir. Bien au contraire, il met en lumière le lien organique de la perception et de l'intellection. Le primat du sentir dans la perception permet à Whitehead d'élucider le monde du préscientifique dont on n'a jamais fini de faire l'analyse, ou comme l'écrit M. Merleau-Ponty,

« l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un *logos* à l'état naissant, qu'elle nous enseigne, hors de tout dogmatisme, les conditions vraies de l'objectivité elle-même, qu'elle rappelle les tâches de la connaissance et de l'action. Il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir, de nous la rendre aussi sensible que le sensible, de conquérir la conscience de la rationalité, que l'on perd en croyant qu'elle va de soi, que l'on retrouve au contraire en faisant apparaître sur un fond de nature inhumaine ».[777]

Aussi la reconnaissance du caractère fondamental de l'efficacité causale est-elle la reconnaissance de cette couche d'expérience primordiale indispensable, non point au sens où elle est requise comme fondement d'où le reste découle par transformation, mais plutôt comme ce déterminisme de la nature en nous et extérieure à nous que, sans la quitter, la connaissance, appelant toujours une prise en charge conceptuelle, transforme par ses méthodes d'approche, et qui par la suite, transforme aussi les rapports de l'homme avec l'autre dans le langage, la connaissance, la société, l'art et la religion. Whitehead rejette toute forme d'internalisme d'après laquelle les seuls facteurs pertinents intervenant dans le processus de connaissance sont des facteurs « internes » qui ne dépendent pas de l'environnement et du contexte social. La préhension conceptuelle se conçoit chez lui comme un processus interactif à travers lequel le sujet d'expérience *envisage graduellement* d'autres possibles à partir du donné du monde antécédent. Selon Laszlo, le concept d'*envisagement gradué* conduit Whitehead à distinguer trois zones de l'activité humaine comme « applicabilité graduée » des objets éternels à chaque élément de l'actualité : (1) à travers l'activité scientifique se met en place ce circuit qui engage l'observation, l'élaboration d'hypothèse et la confirmation empirique ; (2) dans l'activité esthétique, la combinaison du fait immédiat expérimenté et de la

[776]V. BERNE, *Panexpérientialisme et subjectivation,* in M. WEBER et P. BASILE, *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2006, p. 21.
[777]M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquence philosophiques.* Précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception 1933* et de *La Nature de la perception* 1934, Verdier, 1996, p. 68.

possibilité abstraite aboutit à *l'applicabilité esthétique,* alors que (3) dans l'activité religieuse, la combinaison du fait expérimental et de la possibilité basée sur l'intégration de la sensation *et* de la raison est menée de manière à satisfaire certains éléments sensoriels de l'expérience humaine :

« Les objets éternels de la science sont le produit du discernement rationnel de l'applicabilité de tous les niveaux de possibilité à une expérience donnée : la science est rendue spécifique par l'utilisation de *constructions rationnelles.* L'application graduée des objets éternels a été affirmée en termes de signification esthétique, par rapport à l'expérience actuelle, dans les cas des arts ; le facteur de la spécificité est alors l'emploi de *constructions esthétiques.* La combinaison part de la sensation et de la raison dans les théologies marque la sphère de l'expérience et de la connaissance basée sur ce que nous appelons les *constructions religieuses.*[778]

À ce terme, Whitehead adopte une compréhension métaphysique qui fait place à l'idéalité, perçue comme une « gradation des possibilités ». Si selon cette conception, la différence entre la science, l'art et la religion n'apparaît, au bas mot, qu'une affaire de forme subjective, alors quel crédit peut-on accorder à la réhabilitation whiteheadienne de la pensée sauvage face à l'interdit kantien ? Disons d'abord que Kant reconnaît aussi deux mouvements inverses de symbolisation qui convergent et se rencontrent : d'une part, le symbolisme moral (Idées métaphysiques) du philosophe va de significations métaphysiques et morales aux symboles anthropomorphes ; d'autre part, le symbolisme esthétique du génie artistique procédant par analogie recourt à l'imagination pour présenter des Idées de la raison. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous avons affaire à du non-savoir tant que n'y correspond aucun concept de l'entendement. Cependant, en tant que mode d'exposition indirecte ou analogique, les symboles donnent à penser, ils permettent d'espérer. Ainsi la distinction kantienne garde toute sa pertinence. Il convient plutôt de considérer que malgré son retour clamé aux modes de pensées prékantiennes, il reste douteux que l'ébranlement opéré par le passage de Kant ait gardé intacts les modes de pensée.[779] Le mérite de la cosmologie whiteheadienne est d'avoir mis en lumière le rôle de l'émotion dans la connaissance, notamment le rapport des projets scientifiques avec les préoccupations esthétiques et religieuses. C'est l'ampleur d'une telle expérience élargie au schème rationnel général qui permet à Whitehead de mettre ensemble le point de vue du spécialiste et l'imagination du sens commun.

[778]E. LASZLO, *o. c.,* p. 91 – 92.
[779]« La philosophie ne revient jamais à sa position antérieure après l'ébranlement que lui a fait subir un grand philosophe », écrit-il (*PR,* p. 57).

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

La théorie whiteheadienne du symbole vise à mettre en place une caractérisation de l'expérience qui soit adéquate à l'ordre des choses. Pour cela, Whitehead s'engage dans une perspective qui met en lumière les limites de ces éléments de l'expérience qu'on a toujours considérés comme fondamentaux, à savoir l'intuition, la perception sensible, le langage et la rationalité. Cette perspective peut être dite critique d'une part au sens kantien : Whitehead effectue un travail de refondation. Il définit, pourrait-on dire, les conditions de possibilités de l'expérience parmi lesquelles il convient de retenir la *forme subjective* (croyances, désirs, intentions, valeurs, tendances émotions) qui possibilise l'expérience dans le sens de l'unité et de la continuité.[780] Il s'ensuit qu'il peut bien y avoir expérience sans qu'il y ait intuition, langage, perception sensible ou rationalité. D'autre part, cette critique est — l'expression de M. Weber — de type « pragmatiste faillibiliste ». Whitehead insiste sur l'applicabilité et la cohérence de son schème cosmologique alors même qu'il reconnaît que l'adéquation parfaite est hors de portée. Pourtant l'entreprise scientifique doit sa pérennité dans la foi que malgré tout on avance vers plus de connaissances.

Par ailleurs, Whitehead reconnaît que Descartes a fait une découverte majeure, à savoir le principe de la subjectivité.[781] Selon ce principe, « l'expérience subjective est la première situation qui se présente en métaphysique ».[782] Disons que cette formulation est de Whitehead. Descartes l'aurait-il vraiment compris ainsi ? Et c'est là tout l'enjeu de la transformation whiteheadienne. Pour Descartes, le domaine de la conscience est du ressort de la vie humaine. Être vivant, c'est être conscient. Il identifie vie et conscience. La *self consciousness* ou la conscience vécue d'un point de vue privé est la base sur laquelle Descartes décide de fonder l'être du sujet et même celui du monde. Le solipsisme auquel conduit la conception cartésienne de l'expérience ne rend pas, selon Whitehead, justice d'une part, au procès d'où surgit une identité prélinguistique antérieure à toute appropriation personnelle consciente, et d'autre part, au rôle de la conscience sociale marquée de fond en comble par le langage conventionnel au service de la communication. La *self consciousness* est doublement dépendante de ce procès cosmique que Whitehead désigne par « actualité » et de la place de la

---

[780]D. R. SIAKEL, *The Dynamic Process of Being (a Person): Two Process Ontological Theories of Personal Identity,* dans *Process Studies* 43.2 (2014), p. 4 – 28 (p. 12).

[781]H. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding,* Tübingen, Niemeyer, 1962, p. 81 – 82 ; P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* Éditions du Seuil, 1990, p. 15 : « (…) il nous a paru néanmoins suffisant de la pointer à son lieu de naissance, chez Descartes lui-même (…) » ; Descartes est le penseur par qui la subjectivité s'établit de manière époquale ; le sujet s'établit comme Je, face aux autres choses devenus « objets ». Trois instances caractérisent ce passage de la *subjektität* aristotélicienne à la *subjektivität* des Modernes : 1° il n'y a d'objet que pour un sujet ; 2° où le sujet devint moi (*Ich*) ; 3° où le Moi devient ego cogito (M. HEIDEGGER, *Dépassement de la métaphysique,* dans *Essais et conférences,* Traduction française de A. Préau, Paris, Gallimard, 1951, p. 97 ; A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet II : La quête de l'identité,* Vrin, 2008, p. 404, notes 1 & 2).

[782]A. N. WHITEHEAD, *PR*, p. 271.

conscience des autres ou de la conscience sociale qui, en quelque sorte, nous révèle à nous-mêmes.[783] Whitehead en appelle donc à la révision de la conception qui saisit l'expérience humaine à partir tout simplement de la conscience.

C'est ainsi que pour Whitehead la difficulté majeure à laquelle il n'a pas été donné une totale satisfaction est la caractérisation du *donné* dans l'expérience. Sur ce point, Hume semble, aux yeux de Whitehead, plus perspicace que Descartes. Sa mise en lumière de la structure morphologique de l'entendement humain permet de comprendre que l'enchaînement des pensées constitue un procès qui se déroule à l'intérieur de l'âme. Ses critiques révèlent le rôle d'une intuition directe de l'héritage et de la mémoire. Ce que l'on nomme *donné* dans l'expérience résulte, en réalité, toujours d'une abstraction. Pourtant, lui non plus ne parvient pas à englober sa découverte dans sa description du caractère général de l'expérience. Il reste prisonnier de la « mythologie sensualiste » selon laquelle « les sentirs émotionnels dérivent nécessairement des sensations ». Whitehead est convaincu du contraire. Pour lui, la corrélation entre sentirs émotionnels et perception sensible est aléatoire. Le tonus émotionnel est le mode primitif d'objectivation. Quant à l'objectivation par l'intermédiaire de la sensation, elle est un mode supplémentaire propre à certains organismes et est loin d'être un état permanent : « nous préhendons d'abord d'autres entités actuelles par la médiation directe du tonus émotionnel, et ensuite seulement de manière intermittente par la médiation directe des sens ».[784] Whitehead reconnaît ainsi deux strates de subjectivité que nous nous contentons de désigner provisoirement par « subjectivité primaire » et « subjectivité secondaire ». C'est à ce niveau que Whitehead situe les grands ratés de la pensée moderne, à savoir : la nature du donné et la détermination du rôle du sujet dans l'expérience. Les uns admettent que l'univers dans son ensemble est fait d'éléments découverts par l'analyse des expériences des sujets, mais gardent l'idée d'une réception du donné. D'autres semblent sensibles au processus d'héritage, mais réduisent l'activité du sujet à « une manière de penser ». Cependant les uns et les autres continuent d'utiliser des catégories inadéquates à l'expérience métaphysique à l'image des concepts d'*actualisations vides* et de *qualités inhérentes* à la substance.

Selon Whitehead, la clarté n'est pas ce qui se présente en tout premier lieu dans notre expérience et ce n'est pas la manière de penser qui crée la causalité ; elle est dans la nature des choses. À la base, le donné dans l'acte d'expérience est un fond émotionnel obscur d'héritage et qui est en même temps l'acte qui fait de nous des êtres incarnés, dont le corps partage les caractéristiques du milieu. Pour Whitehead, ce que nous sommes, c'est notre manière d'hériter de notre passé immédiat à travers un double mouvement de dépendance et d'écart. La subjectivité est la résultante d'un procès d'héritage

[783]M. WEBER, *The Rationality of Consciousness,* in R. DESMET & M. WEBER (eds.), *Whitehead. The Algebra of Metaphysics,* Les éditions Chromatika, 2010, p. 293.
[784]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 243 – 244.

des sentirs dépendant de la forme subjective du sujet comme principe de sélection et qui n'est pas sans rapport avec une quête de la valeur. La subjectivité whiteheadienne ou la *forme subjective* est ainsi — l'expression est de D. Debaise — un *maniérisme* : le sujet et la manière ne se distinguent pas.

En fait, Whitehead retient de la tradition empiriste que la perception est le mode primaire de l'expérience. Car, comme le relève Ph. Devaux, « là se nouent toutes les significations, là se préparent et se décident en retour toutes les vérités ».[785] La perception est « le rameau originaire » et « la structure interprétative préalable ».[786] La nouveauté whiteheadienne consiste en la mise en évidence de cette modalité primitive, la causalité efficiente, que vient interpréter une autre modalité moins originaire appelée « immédiateté de présentation ». Ainsi pour lui, l'acte de percevoir est un processus synthétique analogue au processus symbolique qui consiste à passer du symbole (*sensa*) offert par la causalité efficiente à sa signification (*percept*) construite par l'immédiateté de présentation. En tant que maniérisme opérant le passage de l'un à l'autre, ce qui est, pour ainsi dire, le gage de la continuité de l'expérience, cette activité symbolique structurerait nos fonctions psychologiques. Ce qui est une activité naturelle du sujet d'expérience devient au fond la représentation abstraite de nos processus mentaux. Il est difficile d'agir autrement que de passer de la sensation (forme, couleur en face de nous) à l'idée de l'objet. Quand elle réussit, cette opération apporte intensification du sentir, états de conscience, des croyances, des émotions, des valeurs utilitaires.

Ce qui change au niveau de la perception. Pour le sujet qui perçoit, la perception est une relation interne de lui-même aux choses perçues, c'est-à-dire que la relation spatiale des organes corporels du sujet percevant à l'emplacement des données des sens projetés sur le site. En d'autres termes, notre expérience du monde extérieur, tissu de données sensibles, dépend des états immédiats des régions respectives de notre corps. En effet, l'interconnexité est ce qui caractérise l'être des choses ; le *togetheness* est génétique. L'expérience du *withness of the body* est le fondement de notre expérience. L'être est sentir affectif, prise, capture, acte de devenir. Même l'activité de connaissance obéit à ce processus de sentir : il est aussi « lure of feeling » en continuité avec la créativité de l'ensemble du cosmos. Chez Whitehead, les sentirs acquièrent une valeur cognitive. Ils deviennent la condition de toute connaissance. Bref, abstraite de son épistémologie de la perception — voire qui en est la généralisation — l'ontologie whiteheadienne de la causalité devient ce sable mouvant à partir duquel est conçue toute expérience dans le cosmos. Whitehead institue un monisme pluriel : l'unité fondamentale de tous les êtres et du cosmos gît dans le processus (tout est expérience, devenir ou processus) se déployant selon une pluralité des formes subjectives.

Ainsi les productions culturelles que sont la science, la religion et l'art sont les résultats d'un processus d'abstraction déterminant comment d'autres réalités interviennent dans la constitution de

[785]Ph. DEVAUX, *Préface* à *FR,* p. 18.
[786]*Ibid.*

notre expérience. Relier l'activité du scientifique et de l'artiste aux idéaux de la religion et aux préoccupations éthiques est la visée de cette philosophie au service de la vie que Whitehead n'hésite pas à appeler « art de la vie ». Et la vie a, pour lui, une exigence *sociale*. La réflexion sur le symbolisme va conduire Whitehead à envisager l'individualité et la socialité dans une dialectique sous-tendue par un même continuum. Mais Whitehead était-il au bout du compte parvenu à exprimer adéquatement la continuité de l'expérience dans le cosmos en dehors des catégories de la subjectivité humaine ? Rien n'est moins sûr. En tout cas, dans *PR,* c'est le processus inverse qui semble mis en œuvre. Cependant, il est loisible de reconnaître que l'option cosmologique pour l'actualisation permet de donner un coup de projecteur sur la subjectivité humaine. Elle nous permet d'en avoir une idée plus claire : elle n'est ni une tunique sans couture ni une structure sans fissure. Vue sous le prisme de l'activité de signification, la subjectivité humaine se présente comme un tissage en plusieurs strates notamment la part *objective* d'héritage du sentir, la part *subjective* de fixation d'un but subjectif, qui est le moment de solitude ou de rupture dans la continuité (de nouveauté) ainsi que la part de l'activité de construction du pôle mental, laquelle semble le plus avoir été mis en honneur. Ainsi, après avoir reconfiguré les catégories principales dans lesquelles l'être peut être pensé, il convient dès lors de *reconstruire,* c'est-à-dire de retisser la subjectivité humaine, à partir de la subjectivité primaire révélée par la créativité, pour en montrer la complexité, avant d'envisager les conditions de possibilités d'une communication avec l'autre, bref du monde commun.

TROISIÈME PARTIE

SYMBOLISME ET MONDE COMMUN

Whitehead s'engage pour une vision cosmologique d'unité plurielle fondée sur la relation ontogénérative de nouveauté. Et le principe de subjectivité réformée qu'il propose étend la capacité de percevoir à l'ensemble du cosmos. Clairement, pour lui, tout ce qui expérimente n'est pas forcément animé. D'autant plus que toute perception n'implique pas nécessairement conscience, ni quelque observateur extérieur ou la fiction dénoncée par Hume du « théâtre cartésien » (*Cartesian Theater*).[787] Le panexpérientialisme, terme qui exprime cette dissémination cosmique de subjectivité, met en exergue un mode perceptif ontologique, commun à tous les êtres, sous-tendant une forme de solidarité universelle de sorte que, pour Whitehead, rien n'est en marge du processus cosmique. Comme le prouve le fait que le cosmos lui-même peut être saisi comme une communauté des sujets.

Or, ce processus cosmique ou trajectoire d'entités actuelles est un lien émotionnel de transfert d'héritage du passé au présent, de la potentialité à l'actualité, de l'objectivité à la subjectivité. C'est en ce sens que le lien émotionnel est le mode de sympathie. Ce même lien émotionnel manifeste une efficacité causale charriant déterminisme et influence du passé. De ce fait, il constitue fondamentalement ce qui relie les occasions d'expériences entre elles.[788] Mais le point focal de ce processus est avant tout l'autoconstitution de chaque occasion d'expérience ou individu. En effet, dans cette cosmologie, tout semble conspirer à la constitution de l'individu en tant que seule *res vera.*

Pourtant l'occasion d'expérience ou entité actuelle n'est pas la seule catégorie d'existence. Whitehead en compte bien huit. Pour mieux ressortir les implications de sa métaphysique sur la vie de tous les jours, la notion de société est le meilleur allié non seulement parce qu'elle représente une notion d'ordre dérivée de l'entité actuelle, mais surtout parce que la mise ensemble des éléments qui en découle actualise le mieux l'ensemble des catégories d'existences. Le rapport entité actuelle/société, nous permet d'envisager le rapport entre individu et société chez les humains.

Quand on sait, par ailleurs, que Whitehead partage bon nombre des thèses du pragmatisme de Peirce, W. James et Dewey notamment le rejet des excès des conceptions métaphysiques du sujet, du dualisme nature/social ainsi que l'élargissement de la notion de l'expérience, sauf leur revendication d'une filiation darwinienne. En effet, dès que l'on corrèle le principe de la survie des êtres les plus adaptés à l'instrumentalisme fonctionnaliste, généralement attribué au pragmatisme, tout de suite l'individualisme devient inévitable.

---

[787]A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet I : Naissance du sujet* Libera, Librairie philosophique J. crin, 2016, p. 130.
[788]M. WEBER, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead. Introduction à lecture de Process and Reality.* Préface de J. Ladrière, « Chromatiques whiteheadiennes », Ontos Verlag, 2004, p. 144 – 145.

Mal comprise, cette filiation au pragmatisme grève le projet whiteheadien d'une solidarité cosmique. L'individuation signe-t-elle un individualisme subtil ? La mise en garde de G. Simondon tombe bien à propos : l'erreur de l'individualisme consiste à considérer dès le départ l'individu comme donné ; tout part de lui.[789] C'est ce que laissent entendre d'ailleurs les théories modernes qui fondent l'origine de la société sur un contrat. Bien compris, au contraire, sous le label de l'élargissement et de la continuité de l'expérience, le pragmatisme préconise une méthode et une conception du mode d'être ensemble de l'individuation ; un mode d'être soi qui allie une idiosyncrasique unicité (une indépendance vraie) et une interdépendance collective (solidarité). L'empirisme classique avait réduit l'expérience à la relation sujet/objet propre à la dimension épistémologique. Désormais, l'expérience, au moins telle que Whitehead la conçoit, fait éclater le cadre épistémologique axé sur le rapport sujet/objet, pour l'envisager le mode d'une interaction entre le vivant et son environnement. Alliée de sa lutte contre la bifurcation de la nature, sa théorie du symbole est cet atout qui permet à Whitehead de transiter du cosmologique à l'épistémologique, pour en arriver au sociologique (« mode de vie » engageant les humains).

De plus, ce qui est convenu d'appeler « pragmatisme » reste un courant de pensée qui, au-delà de ce que ces philosophes ont en commun, ne devrait pas faire perdre de vue leur différence et leur spécificité. Si Whitehead n'était qu'un répétiteur béat de W. James, sa pensée n'aurait sans doute aucun intérêt. Mais comme il le déclare, sa pensée — au moins, telle qu'elle apparaît dans *PR* — est une défense contre l'anti-intellectualisme dont W. James, J. Dewey et H. Bergson étaient accusés.[790] Whitehead fonde ainsi le *Deep Empirism* sur la relation d'attachement à partir de laquelle interagissent les aspects objectifs et subjectifs et à partir de laquelle il est possible d'envisager une continuité d'expérience entre les formes dites vivantes, avec à leur sommet, les expériences culturelles, et celles dont s'occupe la science physique.[791] Au sujet de « l'émotion vivante » de Bradley, par exemple, il est autorisé de dire que Whitehead l'interprète dans les termes de sa doctrine de la forme subjective.[792] Dans le même ordre d'idées, il pose la créativité à la base de l'expérience là où le monisme neutre de W. James situe l'origine de l'activité dans les sensations musculaires, sans que cette activité contienne un aspect purement psychologique.[793]

J. Dewey partage les préoccupations du pragmatisme et la tendance progressiste de la sociologie de l'école de Chicago fondées sur trois piliers : la notion de sympathie (en tant qu'opposée à

---

[789]G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective,* Paris, Aubier, 1989, p. 10.
[790]P. STENNER, *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a Deeply Empirist Mosaïc Philosophy,* in European *Journal of Pragmatism and American Philosophy, [Online]*III-1/2011, Online since 01 July 2011, connection on 06 May 2019. URL : HTTP://jouranles.openedtion.org/ejpap/874 ; DOI : 10 400/ejpap.874.
[791]P. STENNER, *Whitehead and Subjectivity,* in *Subjectivity* 22(2008), p. 90–109. doi:10.1057/sub.2008.4
[792] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 299 – 300. De « l'émotion vivante » qui accompagne fondamentalement la relation sujet/objet Whitehead souligne le rôle de l'émotion dans toute perception, l'expression d'un « tout englobant » qui dans sa théorie de l'expérience, devient la forme subjective, c'est-à-dire « le caractère que revêt le sujet en raison d'un certain *datum* qu'il préhende » (p. 300).
[793]B. RUSU, *The psychological Source of the Concept of Feeling,* dans *Process Studies* 45.1(2016), p. 69, 82.

l'atomisme), le sens du bien commun (en tant qu'opposé aux désirs individuels) et le *social self* (en tant qu'opposé à l'égoïsme). Il préconise une position de compromis entre un individualisme profond et non conformiste, fortement opposé à l'individualisme abstrait (du libéralisme idéologique) et une forme d'intersubjectivisme rigide caractéristique du traditionalisme. D'après son constructivisme social, être chez soi dans le monde implique aussi être chez soi dans sa propre nature aussi bien individuelle qu'en tant qu'être de la nature. Ce faisant cette conception suppose l'existence d'une nature humaine commune à tous, une matière première (*raw materials)* qui peut prendre différentes formes et qui peut être pensée comme une *implusion.* De là naîtront deux principes normatifs. Premièrement, cette nature organique commune implique sa perfectibilité, c'est-à-dire un désir de croître sans buts préalablement fixés. Deuxièmement, le droit de se comporter selon cette impulsion. En tant que source indispensable de libération, cette anthropologie basée sur la théorie sociale permet de protéger aussi bien les cultures que les individus.[794]

Notre démarche vise à rassembler tous les éléments éparpillés dans le système whiteheadien pour en dégager la subjectivité humaine et les mettre en rapport avec la socialité. S'il apparaît, à l'instar de Oswald Spengler et Herbert Spencer, que le développement de l'individu se déploie au détriment de l'ordre social et/ou de la culture, en quel sens l'individualité whiteheadienne ne débouche-t-elle pas nécessairement sur l'individualisme ? De plus, à quelles conditions est-il donné à cet individu de rencontrer un autre individu ? Puisque la solidarité émotionnelle est la base du monde mis en place par Whitehead, comment concevoir plus globalement la rencontre entre individus éloignés culturellement, qui n'aient d'autre mode de lien que la sympathie dans la mesure où l'on sait qu'au niveau des relations humaines celle-ci n'est pas d'avance donnée ?

En somme, notre pari consiste à prendre au sérieux la conjecture émise par John W. Lango que le processus par lequel une occasion actuelle électromagnétique — type élémentaire des sociétés, « basic societies » — hérite de la caractéristique déterminante des sociétés électromagnétiques est le processus basique d'héritage. Mais nous comptons plus exactement, en répondant à la question à laquelle il ne répond pas, à savoir : « 'whether the actual occasions that are members of humain minds are also members of the electromagnetic society »,[795] comprendre si la différence de potentiel, constitutive des termes de la discrimination entre le vivant et l'inerte, suffit, finalement, à traduire la spécificité humaine ? À force de trop insister sur la communauté cosmique de l'homme avec tous les autres ne risque-t-on pas de perdre de vue que l'homme est aussi un produit de la culture ? Le

---

[794]C. HENNING, *Naturalistic Values and Progressive Politics. A Missing Link Between Pragmatism and Social Theory,* in *Europeans Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], IV – 1/2012, Online since 23 July 2012, connection on 19 April 2019. URL: http://journals.openedition.org/ejapap/770; DOI:10.4000/ejapap.770; Voir C. MOREL et A. YUVA (dir.), *La perfectibilité de l'homme. Les lumières allemandes contre Rousseau ?* 2 vol., Paris, Classiques Granier, 2022.

[795]John W. LANGO, *Basic Societies and physical Purposes,* dans M. WEBER & R. DESMET (eds.), *Chromatikon VI. Annales de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Les éditions Chromatika, 2010, p. 161 – 179 (ici p. 174).

communautarisme tue la communauté comme le conformisme tue la spontanéité individuelle au cœur de toute subjectivité. Il s'agit en fait d'examiner, à partir de la sociologie cosmologique whiteheadienne, si un être-avec-les-autres est bien possible.

En d'autres termes, il nous faut mettre la monadologie whiteheadienne à l'épreuve de la sociologie philosophique pour problématiser une philosophie de la différence. Différence et continuité du processus de l'expérience sont la lame de fond de la cosmologie whiteheadienne. Comment la variation s'introduit-elle dans la répétition, et surtout dans quelle mesure cette variation se propage-t-elle au point de devenir un fait social ? Car, en dépit des ouvertures que l'on trouve dans ses écrits (*FR, S, AI, MP),* avouons-le, le poids cosmologique est si important dans l'œuvre de Whitehead que peu de place y est réservée pour une anthropologie et une sociologie élaborées. Notre propos vise à comprendre comment la solidarité sociale est une exemplification de la solidarité cosmique, et à partir de cette compréhension à aborder la question de la rencontre de l'autre. Pour cela, nous aurons besoin d'un plan médian, à savoir la psychologie. La question devient dès lors : comment la psychologie s'extériorise-t-elle pour se transformer en sociologie ?

Il faut faire face à deux défis. Le premier : à partir d'un « réel social », il nous faut rendre compte de la subjectivité humaine. En effet, si tant est que le moment de la bifurcation est dépassé par l'établissement d'un plan d'être assurant la continuité entre le physique et le mental — un sujet-objet parmi les objets —, la non-oblitération de la spécificité humaine exige une différence qui s'inscrive dans la continuité. La sociologie cosmologique doit, selon l'exigence de cohérence requise par Whitehead, générer une anthropologie. Par ailleurs — et c'est le deuxième défi — le moment subjectif étant indissociable d'une extériorisation psychologique, il doit finalement se résoudre en une sociologie humaine, qui concrétise la solidarité universelle dans la diversité culturelle. Une diversité inclusive des moi hétérogènes qui participent à « un nous », parce que capables de participer aux oscillations des autres à travers un face-à-face dialogal.

CHAPITRE SEPTIÈME

DE LA STRUCTURE « OBJET-VERS-SUJET » DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE A L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Introduction

La philosophie de Whitehead met en évidence deux manières de comprendre la notion de sujet : le sujet comme *subjectum* et le sujet comme *superjaciere.*[796] L'un signifie « être placé en dessous », « être jeté sous quelque chose » ; l'autre « jeter par-dessus », « lancer vers ». Le premier sens est celui qui s'est imposé tout au long de la philosophie moderne. Selon ce sens, le sujet est celui qui se tient en retrait et forme le support ou le fondement dont les apparences, les attributs variables, les affections changeantes ou qualités superficielles dépendent.[797] Et il ne peut y avoir d'expérience sans un sujet conscient de soi et des choses, qui a l'introspection comme attitude primitive. L'analyse de l'expérience devient une propédeutique à la connaissance. En effet, la part de l'expérience prise en compte est tout simplement celle que la raison peut contrôler, grâce à son pouvoir de trancher par le jugement, en fonction des formes, des concepts et des principes *a priori* de l'entendement. En ce sens, comme le souligne X. Verley, « le sujet qui existe d'abord ici et maintenant finit par se confondre avec la conscience qu'il a de lui-même ».[798] Il en découle une subjectivité de surplomb, au paroxysme de la mythologie du choix rationnel, incluant une psychologie et une cognition stabilisées.[799] Un tel sujet autocentré et détaché de tout lien est un universel, le centre du monde vers lequel convergent toutes les perceptions.

En dépit de sa dette envers Kant[800], Whitehead, pour sa part, entend quitter la sphère transcendantale pour se tourner vers le champ cosmologique. Il tourne le dos à la révolution copernicienne.[801] Le second sens, *superjaciere,* est celui qu'il oppose à la notion d'actualisation vide, *res vera dépourvue* d'une immédiateté subjective.[802] Sa pensée est une réinterprétation de la subjectivité qui attribue la capacité d'être sujet à tous les éléments du cosmos. Cette notion ne se

---

[796]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 263 : « Les philosophies de la substance présupposent un sujet qui, dans un deuxième temps, rencontre un donné, puis réagit à ce donné. La philosophie de l'organisme présuppose un donné que rencontre des sentirs, et qui atteint progressivement l'unité d'un sujet. Mais dans cette thèse, le terme "'*superject"* serait préférable à "sujet" ». D. DEBAISE, *L'appât des possibles…,o.c.,* p. 88.

[797]*Ibid.,* p. 89.

[798]X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité,* in *Les études philosophiques*, n°4(octobre décembre 2002), p. 519.

[799]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 304 ; V. BERNE, *La contrainte de l'externe. Réalisme, pragmatisme et langage dans la philosophie d'Alfred North Whitehead,* p. 12) ; B. LATOUR, *Changer de société, refaire de la sociologie,* traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot et révisé par l'auteur, Paris, La Découverte/Poche, 2007, note 16, p. 292.

[800]A.N. WHITEHEAD, *PR*, p. 265.

[801]*Ibid.,* p. 264.

[802]*Ibid.,* p. 85, p. 257 : « Les opérations d'un organisme sont orientées vers l'organisme en tant que "'*superject"*, mais elles ne sont pas orientées à partir de l'organisme comme "sujet". Les opérations sont dirigées *à partir* d'organismes antécédents *vers* l'organisme immédiat. Elles sont des "vecteurs", en ce qu'elles acheminent les choses multiples dans la constitution du seul *superject* ».

définit chez lui ni par la conscience, ni par la connaissance, ni par son indépendance du milieu. Elle renvoie, selon D. Debaise, à une tendance, une « subjectivité latente », c'est-à-dire la « manière par laquelle le sentir se déploie », une « manière par laquelle quelque chose est senti, une manière d'éprouver ».[803] Cette subjectivité virtuelle est relative à la notion de « forme subjective ». Être sujet serait une capacité à se définir comme projet à partir des potentialités réelles.

La profusion des subjectivités qui en découle fait de l'univers une solidarité des éléments en dépendance causale les uns des autres et un domaine où règne une activité de transmission des sentirs. D'où la question : une telle approche de la subjectivité n'en dévalue-t-elle pas la spécificité humaine ? En réalité, une telle inquiétude n'est justifiée que si l'on oppose les deux aspects de la subjectivité évoqués ci-dessus. Contre l'excès de subjectivité que Whitehead déplore, il nous faut montrer que la conception whiteheadienne de l'homme met au centre notre unité avec notre corps. Sur les cendres de cette subjectivité souveraine reconfigurée, il en érige une conception topologique.

1. Génétique sociale de la subjectivité

Au fond, la réforme de la subjectivité est chez Whitehead une généralisation de l'expérience humaine à l'ensemble du cosmos. Elle préconise une approche métaphysique non anthropologique dont le caractère social reconfigure la subjectivité.[804] Whitehead visait, en cessant d'en faire le centre du monde, replacer l'homme dans la nature en sorte que la description de l'expérience humaine devienne un facteur entrant dans la description de tout autre occurrence de la nature. En revanche, la question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure l'entité actuelle comme modèle de subjectivation permet de comprendre notre propre existence comme sujet conscient. La réponse à cette question nous semble avoir partie liée avec l'analyse whiteheadienne de l'existence personnelle corollaire de sa théorie des sociétés.

1.1. Position du problème

Selon la subjectivité ontologique qu'il élabore dans *PR,* l'âme humaine, l'homme, le corps humain, les animaux ou les autres choses sont des sociétés et non des individus.[805] Pourtant dans son *Symbolism,* une conférence prononcée à l'université de Virginie (1927) deux ans avant *PR,* Whitehead martèle que nous ne pouvons échapper à la subjectivité parce que nous la portons en nous[806]. Cette métaphysique que l'on peut désigner comme celle de la subjectivité (« possession subjective »), en

[803]D. DEBAISE, *Appât des possibles, o.c.,* p. 94.
[804]A.N WHITEHEAD, *PR,* p. 318 ; G. TARDE, *Monadologie et sociologie,* p. 52.
[805] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 189, 205, 208, 291.
[806]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 61.

écho avec les sciences contemporaines, entend participer au travail de dissolution de l'ontologie classique commencée dans *CN* et *SMM*. À l'instar des sciences contemporaines tournées vers *l'infiniment* petit, l'identité de l'être et sa simplicité en ontologie cèdent la place à une conception de faisceaux continus. « La réalité est, souligne-t-il, le processus (…) l'unité essentielle d'un événement ».[807] Avec ce réalisme partiel qu'il adopte, la nature est vue comme un processus spatio-temporel d'unification des éléments dans l'expérience des entités élémentaires. La différence dans l'ordre d'existence parmi les êtres se donne à travers une variation à l'intérieur d'un mouvement continu. Cette variation se comprend avant tout en termes de croissance de la complexité des données et de l'intensité de l'émotion qui va crescendo jusqu'à l'expérience humaine située, pour ainsi dire, au sommet de la chaîne.

Ce faisant Whitehead décrète plus ou moins la vie : des roches jusqu'aux hommes, tous jouissent de la vie.[808] Un présupposé dont il part et qu'il ne justifie en aucune façon. Tout ce qu'on peut en dire, c'est que la vie se caractérise par l'envisagement d'une fin, c'est-à-dire la mentalité. À l'ambiguïté de ce qu'est « être en vie » pour une pierre aussi bien que pour un animal, il faut joindre un autre concept « société »,[809] tout aussi ambigu que le premier, mais érigé en terme technique, et qu'il faut entendre par « avoir une *histoire* ».[810] La question que nous nous sommes posée rebondit : dans quelle mesure les individus fugaces, les atomes ou processus de base de la réalité peuvent-ils réellement avoir une capacité d'agir et/ou d'être agis, et par conséquent, avoir une valeur intrinsèque ? Comment est-il possible, à partir de la diversité que Whitehead inscrit au sein de l'être, de penser d'une part, l'unité du sujet humain, la conscience qu'il a de sa vie, et d'autre part, envisager, au-delà de son insertion dans le monde, sa participation à l'histoire ou sa capacité à faire face à l'autre ?

La stratégie whiteheadienne consistera, selon Bruno Latour, dans la transformation qui découle de sa pensée de l'organisme : organisme et société deviennent synonymes.[811] La caractéristique essentielle de l'être s'entend dès lors comme une pluralité entrant dans une unité complexe. En d'autres mots, alors que tout change, la société persiste et se complexifie, « appelant continuellement des degrés plus élevés de créativité pour maintenir l'harmonie de cette multiplicité croissante ».[812]

---

[807]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 93.

[808]Whitehead privilégie le sentir sur la vitalité. La perception et le sentir sont les conditions de possibilité de la vie, plus que la vie soit la condition de possibilité du sentir. E. SHAVIRO, *Whitehead on Causality and Perception,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PEKER, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture*, Edinburg University Press, 2009, p. 26.

[809] D. DEBAISE, *Vocabulaire de Whitehead,* Paris, Éditions Ellipse, 2007, p. 71 ; G. TARDE, *Monadologie et sociologie,* p. 28 ; id., *Études de psychologie sociale,* « Elibron Classics », Adamat Media Corporation, 2005, p. 11).

[810]J.-C. DUMONCEL, *La vie-aventure : organisme et symbolisme selon la métaphysique de Whitehead,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1(janvier 2006), p. 62.

[811]B. LATOUR, *What is the Style of Matters of Concern,* p. 107; N. GASKILL and A.J. NOCEK, (eds.)*, Introduction* in *The Lure of* Whitehead, University of Minnesota Press, London, 2014, p. 99: «Substance has become *subsistence* not substrate».

[812]J.-M. COUNET, *Whitehead et la philosophie ancienne,* in B. BOURGINE, D. ONGOMBE et M. WEBER*, Regards croisés sur Alfred North Whitehead : Religions, Sciences et Politiques. Actes du colloque international tenu à l'Université Catholique de Louvain, les 31 mai, 1er et 2 juin 2006,* Frunkfurt/Paris, Ontos Verlag, 2007, p. 34.

Elle reconfigure les termes de la problématique de la subjectivité humaine, à savoir la persistance dans le changement : la possibilité d'un critère ontologique de l'identité personnelle.

Précisons tout d'abord qu'aucune entité actuelle n'est dans le temps physique. En d'autres termes, le procès de succession à l'intérieur de chacune des durées ne compte pas comme temporel.[813] Pour qu'il y ait temporalité, il faut qu'il y ait une succession d'au moins deux occasions, c'est-à-dire une pluralité. Raison pour laquelle Whitehead définit le temps comme une succession des durées *époquales* alors même que chacune est un *quantum* du temps. La transition sauve l'atomicité du devenir du danger de la pétrification.[814] En revanche, tant qu'elle n'est qu'une continuité d'héritage, cette philosophie transitive du temps court le risque de se muer en une « philosophie de la répétition ». Whitehead préconise d'échapper au contresens d'une transition de ce qui est en dehors du temps en conciliant vie et nouveauté.[815] Il le fait à l'aide de ce qu'il appelle la « théorie du périr et de l'immortalité objective ». En effet, une entité ayant atteint sa satisfaction ou son immédiateté subjective périt, mais reste objectivement immortelle. Cela pose deux problèmes : 1° comment faut-il comprendre la nature de ce périr ?[816] 2° au sujet de l'intelligibilité de l'entité actuelle comme expérience limite, dans quel sens reste-t-elle la raison ultime ? Les Catégories de l'Existence ne retiennent que l'entité actuelle, la préhension et le nexus comme « réalités plus concrètes de l'expérience ».[817] Qu'implique donc pour la socialité d'être une notion dérivée ?[818]

Dans sa lecture révisionniste de Whitehead, Bracken relativise, pour sa part, ce statut ontologique. En lien avec la notion de *nexus,* il conçoit la société, non pas comme une notion dérivée, mais comme une réalité qui s'automaintient et qui a ses propres raisons au même rang que l'entité actuelle, et non sans risque d'un retour à une forme de substantialisme :

« Hence, what is carrried forward from moment to moment […] is a collective feeling of interrelatedness together with the common element of form for the structured society as a whole ».[819]

---

[813]R.B. EDWARDS, *Whitehead's Theistic Metaphysics and Axiology,* dans *Process Studies* 45.1(2016), p. 14 – 15.
[814]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 185 ; C. HARTSHONE, *Identité de A à Z,* dans *Process Studies* 2, 3(1972), p. 209 – 215.
[815]I. STENGERS, *Whitehead. Les séminaires de Felix Guattari 21.10. 1985,* Inédit.
[816]La plupart des lecteurs de Whitehead prennent littéralement le mot *périr* pour signifier « *perte* ». Il s'agit de W. CHRISTIAN, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics,* New Haven, Yale University Press, 1959 ; I. LECLERC, *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition,* London, George Allen & Unwin, 1958 ; D. W. SHERBURNE, *A Key to Whitehead's Process and Reality,* New York, The Free Press, 1966 ; C. M. JOHNSON, *On Prehending the Past,* dans *Process Studies* 6(1976), p. 255 – 269; L. McHENRY, *Pan-physics: Whitehead's Philosophy of Natural Science, 1918 – 1922,* dans V. LOWE, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work, Volume II: 1910 – 1947,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, p. 105 – 130. Cependant, J. L. NOBO pense que l'entité reste actuelle en dépit de ce qu'elle perd son immédiateté subjective. Plus que d'une perte, Whitehead insisterait sur la solidarité de l'univers. Voir J.L. NOBO, *Whitehead's Principle of Process,* dans *Process Studies 4(1974),* p. 275 – 284; *Whitehead's Principle of Relativity* 8(1978), p. 1 – 20; *Whitehead's Metaphysic of Extension and Solidarity,* Albany, State University of New York Press, 1986. J. LONGO adopte une troisième voie entre le *présentéisme* – qui tient que seuls existent les événements présents – et *l'éternalisme* rejetant le privilège métaphysique accordé au moment présent. Le passage temporel ne dévalue en rien le statut ontologique du passé. À dire vrai, rien ne cesse d'exister. La troisième voie dite *past-and-presentism* préconise une vision cumulative de l'expérience (le « 'growing block universe » de C.D. Broad). Ce qui a péri a tout simplement cessé d'être présent.
[817]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 68, 71.
[818]M.A. PUGLIESE, *Revesing Whitehead's Notion of Society in the Light of Contemporary Physics, Open Theology* 1(2015), p. 309.
[819]J.A. BRACKEN, *Spirit and Society: A Study of Two Concepts,* in *Process Studies*, Vol. 15, 4(1986), p. 250.

Une société en tant qu'elle s'automaintient [*self-sustaining*] est bien plus qu'une collection d'entités. Elle a une efficience du fait qu'elle fonctionne comme un tout unifié à travers chacun de ses membres comme le suggère Whitehead lui-même lorsqu'il affirme : « dans une société, l'existence des membres est due aux lois qui régissent celle-ci, et ces lois ne viennent à exister que par les caractères analogues des membres de la société ».[820] En fait, deux aspects sont ici à noter : d'une part, la société exerce une hégémonie sur ses membres, et d'autre part, tous les membres de la société contribuent à l'ordre social en partageant cet élément commun de forme comme part de leur forme subjective. En effet, selon la pensée de l'organisme, aucune entité dans la nature n'est à l'état libre. En même temps, quoique partageant un élément commun de forme, jamais deux entités ne l'appréhendent strictement de la même manière. La nouvelle entité préhende selon sa perspective la caractéristique déterminante à travers ses prédécesseurs. Selon Bracken, la structure sociale ou le nexus social sont directement saisis comme un fait public.[821] Le problème ? Une telle interprétation prend acte de la socialité comme un fait de départ dont émergent les entités actuelles alors qu'il faut l'expliquer. Et pourtant c'est de la compréhension de cet élément de forme que dépend la saisie de la notion de l'identité personnelle impliquée dans la notion de subjectivité humaine.

La lecture préconisée par M. Weber diversifie les catégories d'être. À son avis, la notion whiteheadienne de « société » permet de lancer un pont entre le micro et le macroprocessus, entre ce qui est ontologiquement ultime et la perception inconsciente, d'une part, et le domaine épistémologique révélé par la perception consciente, d'autre part.[822] Pourtant, seule l'entité actuelle est pleinement actuelle, les préhensions sont virtuelles et les nexus potentiels.[823] Tout cela montre la profusion des dettes dont doit s'acquitter le sanctuaire de la subjectivité ; dette vis-à-vis du donné, de l'extérieur, de la diversité, de la société. Comment réellement envisager la subjectivité humaine à partir de cette ontologie sociale ?

1. 2. Les facteurs dynamogènes de la subjectivité

Pour le *PR,* l'homme est tout simplement un « objet endurant avec un ordre personnel ». Comment est-il possible de décrire la vie à partir de la permanence sociale, caractéristique majeure de l'inerte ?

« Il y a deux principes inhérents à la nature des choses, récurrents dans certaines incarnations particulières, quel que soit le champ que nous explorons — l'esprit de changement et l'esprit de

[820]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 170 – 171.
[821]*Ibid.,* p. 31. Voir aussi *PR,* p 257. A. PUGLIESE, *Revising Whitehead's…,* p. 311; J.A. BRACKEN, *Proposals for Overcoming the Atomism Whitin Process-Relational Metaphysics,* dans *Process Studies* 23(Spring 1994), p. 10 – 24.
[822]M. WEBER, *Whitehead's Organic Philosophy,* dans *Process Studies* 49.1(2020), p. 132.
[823]*Ibid.,* p. 129.

conservation. Il ne peut rien exister de réel sans les deux. Un simple changement sans conservation est un passage du néant au néant. Une simple conservation sans changement ne peut rien conserver (…) Les organismes de type inférieur ont acquis une auto-identité dominant l'ensemble de leur existence physique (…) Dans les organismes supérieurs, où apparaît la vie, on trouve une complexité plus grande. Ainsi, bien qu'il y ait un schème complexe, durable, celui-ci s'est retiré dans les recoins plus profonds du fait total. En un sens, l'auto-identité d'un être humain est plus abstraite que celle d'un cristal. C'est la vie de l'esprit *».*[824]

Dans *SMM,* Whitehead entend développer une théorie organiste de la nature. Son organisme se veut une théorie cohérente de la réalité qui, non seulement concilie le temps et l'espace, la permanence physique et la durée dans le temps des êtres vivants, mais surtout est un effort visant à concilier les relations internes et externes.[825]L'organisme « réduit l'extériorité de la nature et de l'esprit » qui était la ligne de fond du *CN.*[826] Le processus organique culmine dans une unité pour soi, de valeur émergente, de part en part réunion : réunion en une hiérarchie finie des graduations successives de complexité croissante d'objets éternels et réunion de toutes les occasions réelles. Clairement, au cours de chaque unité émergente a lieu une gradation limitée de la hiérarchie des *universaux* ou une individuation de l'activité créatrice. Ce schème concerne donc le changement, l'apport du nouveau, mais qui doit, comme évoqué ci-dessus, aller de pair avec la permanence. Cette dernière signifie *réitération* de la succession des unités pour soi. Mais la question qui se pose est celle de savoir comment concevoir une relation interne d'auto-identité (de réitération) qui prendrait pour base des processus finis. Et comment peut-elle aboutir à la conscience de l'unité de soi chez l'être humain ? Car, comme le constate P. Cassou-Noguès, si *SMM* résout le problème de la mémoire de la nature, présent dans *CN,* la notion d'organisme qu'il introduit pose deux autres problèmes : « celui d'un procès intérieur à l'événement et celui du procès insaisissable de la nature ».[827] Autrement dit, d'abord, *SMM* ne dit pas comment les relations internes entre les événements corporels finis aboutissent à des entités plus grandes, comme les animaux supérieurs. Ensuite, il ne clarifie ni comment s'allient en une unité les deux niveaux de permanence ni comment concrètement le rapport changement/permanence s'établit. Pourtant, pour Whitehead, cela n'est possible que grâce à l'abstraction due à « la vie de l'esprit », scandant les « événements corporels successifs ». Ces scansions constituent, selon lui, des moments de permanence vécue, et ce, à deux niveaux. Nous avons une permanence mineure limitée aux objets sensoriels (perception) ainsi qu'une autre dite majeure qui a pour siège l'âme humaine. Cela donne l'impression que le Whitehead de *SMM* reste tributaire d'une conception endurantiste de la permanence.[828] Whitehead a beau dire que la réalité est

[824]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 232.
[825] A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 191 – 192, p. 194.
[826] P. CASSOU-NOGUES, *A l'intérieur de l'événement. La notion d'organisme dans la philosophie de Whitehead,* dans *Les Études philosophiques* 4(octobre – décembre 2002), p. 451.
[827] *Ibid.,* p. 451 – 452.
[828] J.-P. ANFRAY, *Le labyrinthe temporel. Simplicité, persistance et création continuée chez Leibniz,* dans *Archives de Philosophie* t. 77, 1(2004), p. 53). Voir aussi D. LEWIS, *On the Plurality of Worlds,* Oxford, Blackwell, 1986, p. 220.

procès, mais il semble qu'il n'ait pas réussi à aller au-delà de cet effet d'annonce. Aussi est-il difficile de rendre compte de la nouveauté asociale de la vie. Tout cela, en dépit du fait que, dans ce dernier ouvrage, tout le décor du procès de la nature semble planté : la créativité, l'axiomatique des objets éternels, la préséance de l'occasion d'expérience et son axiologie, le continuum spatio-temporel, Dieu comme principe de concrétion. Dans ce même *SMM*, Whitehead invoque déjà aussi « l'ego-objet parmi les objets », mais comme « situation primaire révélée dans *l'expérience cognitive* ».[829] Ce qui fait réellement défaut à la théorie organique telle que présentée dans *SMM,* c'est la caractérisation même de ce qui fonde l'organicisme, à savoir « le lien entre les perspectives finaliste et axiologique ». [830] Le défi doit consister à dépasser la stabilité substantielle sans tomber dans l'instabilité chaotique. Il faut, pour cela, offrir, comme l'a proposé Jacques Fontanille, une modélisation interne d'effectuation et de médiation. Un schème théorique dynamique de transition est requis pour modéliser les interactions complexes entre les facteurs dynamogènes majeurs de la subjectivité. Et il devrait permettre pour l'instant de passer de l'ontologique au psychologique.

Nous trouvons, par exemple, une modélisation interne d'effectuation et de médiation dans le rôle que B. Latour assigne à la théorie de l'acteur-réseau. Le *réseau* est un concept qui permet de rendre compte de l'action des acteurs qui n'ont aucunement la forme d'un réseau au sens technique du terme. Un acteur est, pour B. Latour, celui dont l'action introduit une différence. Et cette différence en fait un médiateur.[831] Il apparaît ici trois dimensions : l'action qui introduit la différence, le moment de médiation que suppose cette action comme « capacité à faire faire des choses inattendues aux autres acteurs » ainsi que le compte rendu qui retrace l'activité des associations. Permettant la coexistence des médiateurs, la relation de traduction est une chaîne d'action, une connexion qui véhicule des transformations qu'on peut retracer dans un compte rendu de l'expérience. Latour utilise *plugs-in,* un terme emprunté au langage du Web pour désigner ce qui donne accès au travail impliqué dans la fabrication de l'acteur. C'est le lieu de dire que la configuration du sanctuaire de la subjectivité exige un « travail sémiotique » aussi complexe que figurer une personne morale.[832] En tout cas, « vous devez télécharger bien des individualisateurs pour devenir un individu ».[833]

---

[829]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 179. C'est nous qui soulignons.

[830]J. – Cl. DUMONCEL, *La vie-aventure : organisme et symbolisme selon la métaphysique de Whitehead,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1(janvier 2006), p. 61 ; A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 257 ; A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 272.

[831]B. LATOUR, *Cinquième source d'incertitude. Rédiger des comptes rendus risqués* dans *Changer de société, refaire de la sociologie,* Traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot et révisé par l'auteur, Paris, La Découverte/Poche, 2007, p. 177 – 202. En fait, la théorie de l'acteur-réseau trace la chaîne d'actions, « la capacité à *faire faire* des choses inattendues aux autres acteurs » (p. 190). Quant au trait d'union de l'expression « auteur-réseau », il relie deux aspects: «le premier (l'acteur) manifeste l'espace confiné dans lequel tous les grandioses ingrédients qui composent le monde commencent leur incubation; le second (le réseau) doit pouvoir enregistrer les véhicules, les traces, les pistes, les types d'information par le biais desquels le monde est amené à *l'intérieur* de cet espace, et expliquer comment, après y avoir été transformés, ils sont envoyés à *l'extérieur* de ces murs étroits. C'est pourquoi le "réseau" accolé par le trait d'union (…) désigne ce qui relie les acteurs entre eux » (p. 262 – 263).

[832]*Ibid.,* p. 292 – 318.

[833]*Ibid.,* p. 314.

Rappelons que la théorie de l'acteur-réseau est avant tout une critique de la sociologie du social. Elle entend dénoncer la confusion qui conduit à prendre au sérieux ce qui fait durer l'interaction de base à la place ce qui est réellement au départ de l'action, la solidité de l'acier à la place de ce qui confère cette solidité. Cette sociologie des associations veut cibler l'équipement social de base, ce quelque chose qui est constamment renégocié. Cette conception sociale de la réalité va dans la même ligne que la théorie whiteheadienne des sociétés. En effet, « société » indique non un ordre tout constitué, le *what,* mais une caractéristique des objets dans l'expérience, le *how,* à savoir comment ils doivent s'associer les uns aux autres pour continuer à exister. Chez Whitehead, le sujet, l'objet, la forme subjective, le but subjectif s'associent dans un processus d'attachement (*concern*) au sein d'une préhension. Ainsi la philosophie de l'organisme se veut ontologie sociale réaliste. Au sein d'une nature homogène, traversée par des actes de perception des entités actuelles omniprésentes, Whitehead tient, selon V. Berne, à « exhiber la nature du réel en sa constitution même (et aux deux sens du mot "constitution" — dynamique et structurel), selon le présupposé (…) que l'humain a un rapport privilégié à la nature intrinsèque des choses ».[834] Le structurel a été mis en place dans *SMM,* mais la dimension fonctionnelle est celle qui est visée par le réalisme de la métaphysique descriptive du double envol.

Nous pensons que l'effectuation ou la dimension fonctionnelle de la réalité est celle que nous découvrons dans la réforme de la subjectivité. Selon cette réforme, la subjectivité gît avant tout dans l'acquisition d'un but, la saisie d'une valeur qui soit sa satisfaction. L'effectuation s'origine dans l'affect des occasions du passé devenues *appâts du possible,* c'est-à-dire des objets et des formes réalisées. La médiation passe par la saisie d'une forme dont la décision du sujet en projet de lui-même retient des éléments de sa définition. Whitehead introduit l'analogie au cœur de l'ontologie là même où, en dépit du rapport privilégié de l'humain avec la nature, Whitehead refuse de réduire la capacité de signifier au langage alors qu'il l'accorde à l'inerte.

Pourtant Berne doute sérieusement que cette option réaliste tienne sa promesse d'autant plus que l'illusion substantialiste y est sous-jacente. En effet, le caractère paramétrique de la nature auquel aboutit l'ontologie sociale whiteheadienne permet de comprendre l'homogénéité du réel à travers une stratification proportionnelle à l'activité mentale entre les sociétés et les entités. Cela implique, selon Berne, deux affirmations complémentaires : « 1) l'extension est une propriété des entités actuelles 2) les objets persistants apportent à l'univers leur stabilité extensive et offrent un site aux entités. C'est pourquoi la définition de l'objet persistant (*enduring object)* comme société personnelle a un rôle structurel ».[835] Aussi ce modèle objectuel lui semble-t-il structurel pour la raison suivante :

---

[834]V. BERNE, *La contrainte de l'externe. Réalisme, Pragmatisme et langage dans la philosophie d'Alfred North Whitehead,* p. 8.
[835]*Ibid.,* p. 13.

« L'extrême généralité de la notion d'*objet physique persistant* lui garantit une large assise dans le système, et ouvre la voie à l'idée que nous disposons enfin d'une structure fondamentale à laquelle se rattache 1) la quête d'une uniformité systématique […] 2) la genèse des actes de perception […] 3) le symbolisme perceptif qui récapitule par la distinction entre deux modes de perception toute la théorie des préhensions ».[836]

Bref, alors même qu'il étend l'approche perceptive à l'ensemble du cosmos, paradoxalement l'objet physique persistant est, si l'on en croit Berne, érigé en modèle de persistance applicable même à l'homme, à sa vie comme un trajet historique d'occasions actuelles voire à la société d'occasions formant le trajet qui va de l'apprentissage du grec jusqu'à son oubli (PR 169). Le modèle du corps percevant, préconisé dans *S* et *SMM,* disparaît. Ce qui pose réellement un problème, selon Berne, c'est précisément que, par ce choix — de projection des déterminations anthropologiques sur le réel —, Whitehead collabore à l'oubli du « modèle des actes percipients », de *l'événement total du corps percevant* de *SMM*. Il en découle un appauvrissement de l'expérience humaine réduite à une série linéaire. Bien sûr que le temps est pris au sérieux, mais comme une société/lignée préhensive d'entités se succédant les unes après les autres et formant le trajet historique de l'apprentissage du grec jusqu'à son oubli. Doublé d'une insuffisante analyse du langage, tout cela ne permet pas de mieux saisir la subjectivité humaine.

Notons pourtant qu'en dépit du modèle objectuel, la perception est, notamment chez le Whitehead du *Symbolism*, le premier moment de donation de sens plutôt que le langage comme le pense Wittgenstein. Si notre premier contact avec le monde a lieu dans la perception, peut-on, dans le contexte des interactions sociales entre humains — interaction avec le milieu des pragmatistes — dire que dans le contexte des rapports réels, naturels et locaux avec nos milieux de vie que la perception soit première ? N'est-ce pas plutôt dans ce corps à corps entre percevants que les expressions grecques, appliquées à des contextes de vie et utilisées dans le respect des normes conceptuelles ratifiées (conventions) acquièrent un sens ? Pour Berne, il est difficile à Whitehead de tenir le réalisme métaphysique que supposent les contraintes de l'extérieur tant que déjà son ontologie sociale est en discordance avec la dimension pragmatique de sa pensée. Le point de vue limité de l'objet persistant éclipse la dimension intentionnelle proprement humaine marquant nos attitudes.

D'où le dilemme : persistance ou perception ? Nous pensons qu'une nuance s'impose. Whitehead réinterprète la catégorie de la substance, mais il ne la supprime pas tout simplement. Le procès ne substitue pas la substance, mais celle-ci n'exprime plus le caractère ultime de la réalité. Selon la doctrine réformée de la substance, une conception des individus réels dans laquelle la fin est non seulement visée, mais aussi atteinte, est nécessaire pour rendre intelligible la notion de procès.[837] Tout, dans la nature, coule, mais cette coulée n'est pas une métamorphose abrupte. La théorie de la

[836]*Ibid.,* p. 14.
[837]W.A. CHRISTIAN, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics,* Yale University Press, 1959, p. 117.

substance a été, si l'on en croit Whitehead, le grand obstacle que n'a pas pu franchir l'opposition *res cogitans* et *res extensa*. Sa réinvention du concept de substance — alliant procès et individualité — le conduit à penser les choses comme des « *sociétés* des occasions d'expérience », c'est-à-dire « des nœuds fugaces d'interconnexion » (*of fleetings nodes of interconnection).*[838] Être dans un autre, participer à ses oscillations est pour Whitehead le mode de socialité — ce qu'il appelle « être-ensemble » dans l'expérience — qui caractérise d'une part, l'immanence causale sociale et, d'autre part, ouvre à la transcendance sociale de chaque goutte d'expérience ou unification subjective. Comme le dira Whitehead, périr, ce n'est pas disparaître, mais passer à l'immortalité objective :

> « Dans la philosophie de l'organisme, ce n'est pas la "substance" qui est permanente, mais la "forme". Les formes subissent les relations changeantes ; les entités actuelles "dépérissent perpétuellement" subjectivement, l'actualisation acquiert l'objectivité, tout en perdant son immédiateté subjective. Elle perd la causalité finale qui est son principe interne d'inquiétude, et elle acquiert une causalité efficiente par laquelle elle devient le fondement de l'obligation qui caractérise la créativité ».[839]

Whitehead distingue la *forme*, c'est-à-dire la *forme subjective,* ce sujet immédiat en état de sentir subjectif de la *matière* ou l'ensemble de sentirs ayant un sujet différent de celui qui le sent immédiatement[840]. La forme persiste comme potentialité de réactivation de l'un de ses sentirs. La causalité efficiente est la sollicitation des expériences immédiatement passées à la nouvelle entité pour un transfert de leurs sentirs. Dans sa décision, la nouvelle entité n'accepte pas la totalité de la satisfaction. La conformation partielle des sentirs des prédécesseurs favorise la nouveauté dans la continuité. Elle est le modèle de persistance préconisé dans *PR.* On est le même sans effectivement être le même. Il en découle une manière de tenir ensemble la notion des réalisations finies et celle de l'événement du corps qui persiste malgré tout dans le temps. Whitehead envisage l'identité humaine sans un ordre et une identité préalablement constitués. Notre effort à vouloir comprendre comment il est possible d'envisager une mobilisation introspective de cette débauche de subjectivité bourgeonnante disséminée à travers tout le cosmos, que le corps humain n'aurait, tout compte fait, pour seul mérite que de prolonger durant toute son existence, vise à ce principe de vie, similaire au principe actif pharmacologique puisque, selon Whitehead, il n'est plus possible, à ce niveau, de parler de la subjectivité humaine comme d'un archè, d'une subjectivité originaire. Tels les idéaux se formant au carrefour de la permanence et du flux, il convient de se pencher sur ce *constructive process* de la subjectivité humaine.[841]

---

[838]M. WEBER, *Whitehead's onto-epistemology of perception and its significance for conscious studies,* dans *New Ideas of Psychology* 24(2006), p. 125.
[839]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 84.
[840] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 327.
[841]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 521; N. GASKILL and A.J. NOCEK, (eds.), *Introduction* in *The Lure of* Whitehead, University of Minnesota Press, London, 2014, p. 23.

2. De la conscience d'une expérience unifiée

Nous le ferons en montrant que la théorie de l'actualité prolonge celle du symbolisme et que dans le même ordre d'idées, il est possible de remonter de l'expérience en marée basse à celle du reflux. L'option pour une métaphysique non anthropocentrique ne suggère nullement la dilution de la spécificité humaine.[842]

Précisons-le tout de suite : nous ne nous livrons pas à une archéologie de la subjectivité, à une historiographie de la manière dont s'est constitué « le socle de la subjectivité » moderne, se définissant par l'autoréflexion et l'autofondation attribuées, à tort ou à raison, à Descartes.[843] Incontestablement, comme le souligne De Libera, « le discours sur le sujet, sur un avènement *théorique* (…)(marque) un changement de paradigme, une figure nouvelle de la discursivité ».[844] Notre investigation sur la subjectivité tire bien sûr profit de ces nombreuses recherches, de la réflexion d'Augustin (son interdiction d'identifier l'âme humaine à une substance en tant que sujet substrat d'accidents), la relégitimation thomasienne du *subiectum,* héritier latin de l'*hupokeimenon* grec, la rencontre du modèle aristotélicien de la substance avec le modèle périchorétique de l'âme (l'âme individuelle en tant que « forme substantielle »), le passage d'Aristote à Descartes, de *l'anima* à la *mens,* préparée par la définition lockéenne de l'identité personnelle (constance, unité et reconnaissance du même) par la conscience. Notre intérêt est à situer à deux niveaux.

D'abord, par rapport à l'acte d'institution lui-même : Locke est celui qui noue le soi, le sujet et la personne ; il relie le sujet « psychologique » (le sujet d'attribution) et le sujet « moral » (sujet d'imputation).[845] Mais sa révolution (l'invention de la conscience) doit s'inscrire dans le réseau fourni

---

[842]*Primo,* en rapport avec la différence lockéenne entre la personne et l'homme. Cette différence est productive de sens dans la mesure même où la compréhension de la pensée de Whitehead présuppose cet environnement. *Secundo*, en mettant en lumière l'historiographie de la « fabrication du sujet », l'archéologie du sujet permet surtout de circonscrire tout un ensemble des concepts fuyants en circulation(moi, je, soi, Cogito, personnalité, individu, Self, conscience, agent, acteur, etc.), en montrant que même si leurs champs sémantiques se recouvrent, chacun d'eux a une histoire qui révèle des transformations telles que le sens qui en est parvenu jusqu'à nous n'a souvent plus rien à faire avec leur sens originel. Ce sont donc des concepts fuyants. Nous fixons notre attention sur le concept « personne ». Pour Locke, la personne est ce qui fait de l'homme un agent et un sujet, mais aussi un objet de blâme ou d'éloge, de châtiment ou de récompense. Le problème ? Qu'est-ce qui constitue le « je » ? Qu'est-ce qu'un individu (humain) ? Comment faut-il penser son *identité* et sa *différence* ? Pour une philosophie qui pense l'unité de la totalité, comment l'argument de l'immanence mutuelle des occasions d'expériences dénonçant deux erreurs (le concept d'actualisation vide et de qualité inhérente) parvient-il à rendre compte de la spécificité humaine ? L'unité personnelle serait-elle alors un *médium* permettant la circulation des influences ? A.N. WHITEHEAD, *AI,* Chap. XI, §18 passe bien de la « personnalité humaine » à la notion de « l'unité personnelle ». Ajoutons un reproche formulé par P. Cassou-Noguès contre Whitehead selon lequel la volonté affichée dans le *CN* et renouvelée dans *PR* 94 d'une cosmologie en dehors des clous des philosophies de la conscience n'aboutit pas à une définition du sujet en dehors de la conscience. Voir P. CASSOU-NOUGUES, *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie,* PUF, 2010, p. 6 – 7).

[843]F. JACQUES, *Préface* in RYLE, *La Notion d'esprit,* traduit de l'anglais (*The Concept of Mind,* 1949) par Suzanne Sterne-Gillet, Édition française, Payot, 1978, p. vi.

[844]A. DE LIBERA, *Archéologie de la subjectivité I. Naissance de la subjectivité,* Paris, J.Vrin, 2016, p. 23, 80 – 81.

[845]*Ibid.,* p. 101 ; J. LOCKE, *Essai concernant l'entendement humain,* traduit par Pierre Coste, 5e édition par E. Naert, Paris, 1972, p. 128 – 129 : « Je regarde le mot de *Personne* comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on appelle *soi-même,* je crois qu'autre peut dire que là réside la même personne. Le mot de *personne* est un terme de Barreau qui *approprie* des actions, et le mérite ou le démérite de ces actions ; et qui par conséquent n'appartient qu'à des Agents intelligents, capables de Loi, et de bonheur ou de misère. La *personnalité* ne s'étend au-delà de l'existence

par quatre termes : sujet/substance/personne/suppôt (hypostase) qui passent pour des termes échangeurs à côté d'autres comme je, moi, soi, soi-même, conscience, individu, agent, acteur, actant, âme, intellect, entendement.[846] À bien des égards, la subjectivité whiteheadienne semble remédier aux difficultés auxquelles a abouti la conception lockéenne de la subjectivité et qui lui ont valu de nombreuses critiques.[847] Ensuite, l'intérêt pour l'archéologie du sujet telle qu'élaborée par De Libera réside en ceci qu'elle éclaire le fond de philosophie morale, de théologie trinitaire et christologique dans lequel baigne *l'histoire* de la subjectivité. Pour sa part, Whitehead cosmologise le sujet (individu), la personne et la société. Ces trois termes gardent tout d'abord un sens technique.

2.1. De l'individuation à la subjectivité

Globalement, chez Whitehead, le problème du « devenir soi » (unité passagère) prime sur celui de l'identité de la personne qui préoccupait Locke. Chez ce dernier, l'individualité — invariance de l'organisation vivante —, la substance et la personne constituent les trois types fondamentaux de l'identité.[848] Le principe d'individuation est ce « qui constitue un *Individu* et le distingue de tout autre Être, (ce qu'on nomme *Principium Individuationis* dans les Écoles, où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est) […] ce *Principe* consiste dans l'existence même qui fixe chaque Être, de quelque sorte qu'il soit, à un temps particulier, et à un lieu incommunicable à deux Êtres de la même espèce ».[849] Contrairement à la lecture de M. Ayers qui en fait un concept applicable « à toutes les catégories d'êtres », selon E. Balibar, l'individuation est, chez Locke, un concept générique à géométrie variable (selon qu'il s'agit d'une masse d'atomes, d'un chêne, d'un cheval ou de Seth).[850]

---

présente, jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la *con-science,* qui fait que la personne prend intérêt à ses actions passées, en devient responsable, les reconnaît pour siennes, et se les impute sur le même fondement et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui est inévitablement attaché à la *con-science;* car ce qui a un sentiment de plaisir et de douleur désire que ce soit en qui réside ce sentiment soit heureux. Ainsi, toute action passée qu'il ne saurait *adopter* ou *approprier par* la *con-science* à ce présent soi ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avait jamais faite ».

[846] *Ibid.,* p. 87 ; D. HUME, *A Treatrise of Human Nature,* Book I, chap. IV, sect. 6, E. Rhys, p. 253..

[847] J. BUTLER, *On Personal Identity,* dans J. PERRY, (dir.), *Personal Identity,* Berkeley, University of California, 2008, p. 99 – 105. La conscience de l'identité personnelle ne peut constituer l'identité. Butler en dénonce la circularité ; H.P. GRICE, *Personal Identity,* dans *Mind* 50.10(1941), p. 330 – 350 ; S. SHOEMAKER, *Persons and Their Past,* dans *The American Philosophical Quarterly,* 7.4(1970), p. 249 – 282 : préconise le concept de « quasi-mémoire » pour dépasser la circularité de la thèse de Locke ; T. REID, *Of Memory,* dans J. PERRY, (Dir.), *Personal Identity, o.c.,* p. 107 – 118 : il lui reproche de renverser mémoire et identité. Savoir x et être x sont deux choses différentes ; P. GEACH, *Identity*, dans *Review of Metaphysics* 21(1967), p. 3 – 12. Il lui manque aussi une genèse empirique de la personnalité : sa critique du substantialisme n'intègre pas la corporéité au moi. Voir J.-C. BARDOUT, *Le corps du moi. Remarques sur le « Traité des sensations »,* dans *Les Études philosophiques* n°123, 4(2017), p. 531 – 554.

[848] J. LOCKE, *Glossaire,* in *Identité et différence. L'invention de la conscience,* présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Édition du Seuil, 1998, p. 207.

[849] *Ibid.*, p. 106 – 107.

[850] M. AYERS, *Locke, Epistemology and Ontology,* in *The Arguments of the Philosophers,* Londres, Routledge, 1991, p. 208.

En effet, tous les individus sont des êtres, mais toutes les existences ne sont pas individus.[851] L'individuation concerne donc la persistance dans le temps du *même* cheval, du *même* chêne, du *même* homme, de la *même* personne.

La perspective change chez Whitehead. Le « devenir soi » résulte du processus d'individuation qui ne réside tout simplement ni dans *l'unité* de la matière, ni dans celle de la *forme* ni dans un *agrégat* des particules, mais dans un processus où, selon une expression empruntée à Simondon, le sujet est à la fois « l'agent et le théâtre d'individuation ».[852] Quant au concept d'identité, il doit, dans la pensée whiteheadienne, être entendu dans un sens double : d'une part, il indique le « devenir soi » relatif à une unification synchronique (le périr) et, d'autre part, en rapport avec le problème de la persistance (immortalité objective), il suppose une unité et une identité diachroniques compatibles avec un regroupement d'occasions. Le modèle d'individuation du sujet d'expérience participe d'une identité synchronique.

Or tout regroupement d'occasions n'est pas une société.[853] Il faut deux conditions pour qu'il y ait société : 1° le partage d'un « caractère déterminant » entre tous les membres : il constitue l'élément qui assimile ; 2° ce caractère déterminant doit appartenir à cette société en tant que milieu.[854] La caractéristique déterminante est l'élément formel de similitude qui entre dans la satisfaction (identité synchronique) de chaque membre. Les membres partageant ce caractère commun constituent le milieu qui va l'imposer aux autres. Ici, le *comment* du sentir est en partie déterminé par les données ; ce qu'il faut accueillir ou rejeter. C'est la condition au moins pour qu'il y ait une identité de la forme subjective. Tout le problème demeure cependant celui de coordonner cette forme subjective ou « valeur pour soi » — critère de l'identité synchronique —, partiellement déterminée par le but subjectif, avec la survie (la perpétuation d'une même forme subjective), la persistance avec l'innovation. Whitehead croit trouver dans les sociétés vivantes cette double impulsion. En effet, comme le souligne Whitehead dans *AI,* une société « jouit d'une histoire qui exprime ses réactions changeantes aux circonstances changeantes (…) L'identité [*self-identity*] d'une société se fonde sur l'identité de sa caractéristique déterminante, et sur l'immanence mutuelle de ses occasions ».[855] Assurément pour lui, cela est justement le miracle de la vie.

« L'essence de la vie est l'introduction téléologique de la nouveauté, avec une certaine conformation des objectifs. Ainsi la nouveauté de détail *[novelty of circumstance]* se prolonge-t-elle

---

[851] S. FERRET, *L'identité. Textes choisis et commentés,* G. Flammarion, 1998, p.14 – 15, 207 – 208; WIGGINS, *Sameness and Substance,* Oxford, Blackwell, 1980; H. W. NOONAN, *Sortal Concepts and Identity,* in *Mind* 87(1978), p. 267 – 269; id., *Personal Identity,* Routledge and Kegan, 1989.

[852] G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Préface de Jacques Garelli, Éditions Jérôme Millo, 2017, p. 29.

[853] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p.181.

[854] *Ibid.,* p. 169.

[855] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 267.

dans celle d'un fonctionnement adapté à la stabilité d'une finalité *[purpose]* (…) La vie est la coordination des spontanéités mentales à travers toutes les occasions d'une société ».[856]

Si la vie est essentiellement une « coordination des spontanéités mentales », cela implique donc que 1° l'on ne peut pas dire d'une occasion individuelle qu'elle est vivante ; 2° dans une société vivante, l'élément commun de finalité est ce qui constitue la caractéristique dominante de la société. Pas besoin pour cela que toutes les occasions soient vivantes. Cette thèse entre apparemment en contradiction avec la 1°. Mais 3° cela signifie que la vie élève le niveau de la mentalité. Il se trouve, de ce fait, que toutes les occasions, même prises dans les sociétés vivantes, n'en seront pas capables. C'est pourquoi la magie de la vie agit de telle sorte que les spontanéités des occasions ainsi fédérées ne se contrarient pas dans la convergence vers un objectif commun qui est la vie. Une fois dans la vie, essentiellement intensification émotionnelle, celle-ci devient à la fois le but — l'objectif commun — et une manière de sentir ce but, la forme subjective. Aussi paradoxal que cela paraisse, la vie génère une finalité qui s'ordonne suivant des formes diverses. Chez l'humain, la vie amplifie ce degré de mentalité à un niveau élevé en dépit de la présence dans le corps vivant des occasions de mentalité inférieure. L'activité physico-chimique molaire soutient le fonctionnement physiologique. Il suffit d'une baisse significative du taux d'oxygène dans le sang pour qu'il y ait une insuffisance respiratoire chronique (hypoxie) qui a entre autres pour conséquences, outre l'apparition ou l'aggravation des perturbations cardiovasculaires, des problèmes de mémoire, de concentration, de sommeil jusqu'aux lésions neuronales qui peuvent s'ensuivre.

Contrairement à une occasion actuelle qui n'a ni histoire ni durée, mais dont l'être est de devenir et de périr, c'est la société comme potentialité de durée qui est le *topos* tout indiqué pour parler de l'identité humaine. Sous cet aspect, l'homme peut être défini comme un percevant doué de durée au sens d'une discontinuité de la continuité. Sa vie est un trajet historique. Sa persistance dans l'existence est une succession du même genre que dans une société qui détermine son identité. Pour Whitehead, la subjectivité humaine est une affaire de succession sérielle — nexus purement temporel et continu — d'un grand nombre d'occasions d'expériences coordonnées spatialement et temporellement.

La société offre donc l'avantage de contenir la spontanéité dans les étroites limites. Sans ce facteur de limitation, la spontanéité devient destructrice de la vie. C'est pourquoi « la vie est donc, selon l'auteur des *Principia,* passage de l'ordre physique à la pure originalité mentale, et de celle-ci à l'originalité mentale canalisée ».[857] En insérant la créativité apportée par les entités au sein de la société, Whitehead induit à prendre l'aventure comme but de la société. Il rejette l'idée d'une pure succession aussi bien que le mythe de l'éternelle répétition. Pour lui, dans chaque devenir quelque chose advient. En chaque devenir, la répétition est pour la variation. Quoi de plus invraisemblable

[856] *Ibid.,* p. 271.
[857] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 194.

qu'une vie persistant tout simplement dans la stabilité des éléments homogènes ? La socialité est la matière première de la vie, autant que la vitalité dépend de l'organisation ; mais la sociabilité découle de l'association, de l'imitation. Aussi doit-on reconnaître que rien, dans l'ordre des choses, qui ne soit social (loi de l'imitation universelle de Tarde), cet axiome ne vaut que parce que la socialité puise dans le fonds commun cet élément de solidarité qui assimile l'hétérogénéité. En comparant la vie à la manifestation d'une flamme, qui, pour brûler, a besoin d'un combustible, il est possible de réaliser tout le paradoxe : comme le feu, elle n'est ni la flamme, mais apparaît à travers elle ; ni le combustible, mais la condition *sine qua non* de la combustion. Comme une flamme, la vie est une constante réactivation. Et, pour cela, la vie se loge au sein des sociétés où elle est supposée se prolonger. D'une part, il y a société à cause des entités partageant la conformité à une *tradition* qui règne entre elles. La « caractéristique déterminante » partagée par le plus grand nombre impose un conformisme tendant à ramener à l'identique les divergences. D'autre part, une société ne vit que parce que la vie amène de la nouveauté. Tarde s'est insurgé contre cet « individualisme banal » qui veut expliquer les transformations sociales par l'idiosyncrasie individuelle, c'est-à-dire une irréconciliabilité radicale entre les aspirations sociales et celles de l'individu. Il les concilie en inscrivant la variation dans la répétition. D'autant plus que c'est l'hétérogénéité qui est au cœur de l'ordre des choses et que l'homogénéité est sociale. « On ne naît pas, observe Tarde, on devient semblables ». C'est en cela précisément que la vie est asociale, qu'elle marginalise, qu'elle est la source des problèmes d'incessantes régulations.[858]

Ce faisant Whitehead définit la subjectivité humaine par la liberté de la spontanéité mentale à se tourner vers la nouveauté d'un but tout en étant contenue dans les limites de la coordination du fonctionnement corporel. En fait, il place la vie au centre de cette définition. Ainsi il croit éviter une conception substantialiste de l'identité humaine. Cela l'amène à envisager une pluralité des centres de subjectivité. Mais la question essentielle à résoudre demeure : comment finalement des millions et des millions de centres de vie n'aboutissent-ils pas à une dissociation de la personnalité ? Comment avons-nous un « comportement unifié » et « une conscience d'une expérience unifiée » ?[859]

Disons que Whitehead ne subordonne pas la vie humaine à l'expérience conceptuelle. Il conçoit une telle symbiose entre la vie et la nature qu'il n'est pas possible de parler de l'une sans l'autre. Et qui plus est, notre communauté avec la nature est si fondamentale qu'elle est le lieu herméneutique de la durée personnelle de l'âme comme d'ailleurs du sens de la dérivation, socle de l'unité du corps et de l'esprit, qui est notre sentir fondamental. La mentalité n'intervient au fond que comme un ingrédient qui interagit avec les sources de l'expérience. Ces sources sont le fonctionnement du corps humain et l'état de notre esprit précédant directement le présent immédiat. Dans le premier cas,

[858]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 191.
[859]*Ibid.,* p. 195.

« l'expérience mentale est soit dérivée, soit modifiée par ce fonctionnement » ; dans le second, l'état d'esprit est constamment modifié par l'apport de nouveaux éléments. Quelle conséquence cela a-t-il pour le corps humain en tant que société d'occasions ? La réponse de Whitehead : « nous ne devons pas postuler une quelconque vie mentale présidant à toutes les actualisations différentes d'elle (une sorte d'Oncle Sam, dépassant et surplombant tous les citoyens américains). Toute la vie d'un corps est la vie de ses cellules individuelles ».[860] On peut dire que le corps humain, la « société vivante » est un chevauchement de nexus aussi bien inorganiques que vivants.[861] Whitehead reconnaît une pluralité et une unité de finalité dans le corps humain.

On sait, par ailleurs, que son rejet du substantialisme implique aussi le rejet de l'interaction causale entre la *res cogitans* et la *res extensa* et même de la conception aristotélicienne scolastique de Thomas d'Aquin selon lequelle « l'esprit donne forme au corps ». La philosophie de l'organisme reconnaît, en dépit de l'autonomie relative de nombreuses actions corporelles et de la diversité des trajets d'héritage, le rôle du cerveau comme organe central. Mais avec cette différence qu'il n'échappe pas lui-même au mécanisme d'héritage dérivant du fonctionnement corporel, et le corps lui-même, en continuité avec le reste de la nature. L'activité du cerveau n'échappe pas au processus symbolique : de l'activité de l'efficience de la totalité de la nature, l'action du cerveau extrait un réajustement adapté à la perspective d'une région, sans nécessairement qu'il y ait une coordination fixe avec un centre précis du cerveau. La centralité absolue semble un leurre. Le processus d'héritage engage une dissimilitude essentielle dans la vie, antisociale dans sa veine, qui fait émerger des éléments œuvrant dans les profondeurs de la vie organique et échappant à tout contrôle :

> « En somme le cerveau est coordonné de sorte que tantôt cette partie, tantôt cette autre jouisse de ce riche héritage. Ainsi émerge la personnalité qui, dans le corps, prend les commandes à tel moment. Grâce à la finesse de l'organisation corporelle, il se produit une rétroaction où l'héritage du caractère dérivé de l'occasion qui prend les commandes, modifie les occasions suivantes dans tout le reste du corps ».[862]

En réalité, plus que la non-centralité du cerveau, ce que Whitehead essaie d'insinuer, c'est plutôt la non-continuité de « notre moi identique à lui-même ». En effet, « nous ne continuons pas tout à fait, observe-t-il, notre état d'expérience précédent. De nouveaux éléments sont intervenus, tous fournis par notre fonctionnement corporel, et nous les intégrons au tissu fondamental de notre expérience, fourni par notre état d'esprit d'il y a un quart de seconde ».[863] Et le fonctionnement corporel lui-même est, dans son interaction avec l'environnement, soumis à la même loi de gain et de perte d'un nombre toujours infini de molécules. Il ne reste pas moins vrai, de son point de vue, qu'aussi bien le corps

---

[860] *Ibid.*
[861] *Ibid.,* p. 188.
[862] *Ibid,* p. 196.
[863] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 179.

que l'expérience antécédente sont miens.[864] Whitehead conçoit ansi l'unité du corps et de l'âme sur le même modèle de communauté que celle du corps avec l'environnement, d'une part et de la nature et de l'âme, d'autre part. Il en résulte que « le monde est dans l'âme ». De fait, l'idée même d'une expérience pure devient inappropriée à exprimer l'essence de notre expérience puisque la nature et le corps constituent l'étoffe qui supporte la durée personnelle de l'âme. Comme le fonctionnement corporel et le passage de la nature, le fonctionnement de l'âme est soumis aux mêmes aléas. Et il est même plus vague, variable et discontinu que les deux autres.[865] C'est tout le contraire de Descartes pour qui l'être de l'homme, la « chose qui pense » réside dans l'âme, distinct du corps (« chose étendue ») et qui peut même subsister indépendamment de lui.[866] Finalement quelle conséquence peut bien avoir une telle vision trilogique (l'âme, le corps et la nature) sur la conscience d'une expérience unifiée ? Il est clair pour Whitehead :

> « Le "Cogito", ergo sum » de Descartes est faussement traduit par le « Je *pense,* donc je suis ». Ce n'est jamais de la pensée pure ou de l'existence pure dont nous prenons conscience. Je me découvre comme étant essentiellement une unité d'émotions, de plaisirs, de craintes, de regrets, d'évaluations d'alternatives, de décisions — toutes réactions subjectives à l'environnement agissant dans ma nature. Mon unité — qui est le « je suis » de Descartes — est mon processus de mise en forme de cet amas de matériaux en un modèle cohérent de sentirs. Ma jouissance individuelle est ce que je suis dans mon rôle d'activité naturelle, tandis que je transforme les activités de l'environnement en une nouvelle création, qui est moi-même agissant à ce moment ; et pourtant, cette création qui est moi-même est une continuation du monde antécédent ».[867]

Pour Whitehead, cette direction centrale qui autorise, à certains moments, un comportement unifié observable par les autres et même la conscience d'une expérience unifiée n'est pas le produit d'un acte réflexif. Elle est fonction d'une variété de degré de dominance régie par la société régnante à laquelle correspond une diversité de degré de conscience. C'est dire combien Whitehead fait subir une transformation même à la notion de la conscience d'une expérience unifiée dans le temps. Elle n'implique ni la divisibilité des parties ni la possibilité qu'elles subsistent les unes sans les autres, et moins encore l'idée d'une succession comme création continuée.[868] Whitehead reconfigure la subjectivité humaine et place le débat sur l'identité humaine au sein d'une complexité où convergent trois dimensions, à savoir la jouissance absolue, l'activité créatrice et la visée d'un but,[869] ou le processus causal, le processus de création de soi et la visée téléologique.[870] Comme pour chaque occasion d'expérience, il importe surtout de savoir sur quoi on fixe l'attention. Est-ce sur le rôle du

---

[864]A.N. WHITEHEAD, *MT,* p. 99.
[865]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 180.
[866] R. DESCARTES, *Sixième méditation, Oeuvres philosophique,* tome II, Paris, Garnier, 1975, p. 488.
[867]*Ibid.,* p. 184.
[868]J.-P. ANFRAY, *Le labyrinthe temporel. Simplicité, persistance et création continuée chez Leibniz,* dans *Archives de Philosophie* t. 77, 1(2004), p. 54. Voir aussi J. BIARD et R. RASHED (dir.), *Descartes et le Moyen-Âge,* Paris, Vrin, 1997, p. 329 - 348.
[869]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 171.
[870]*Ibid.,* p. 184.

donné ? Dans ce cas, précis le processus reste causal. À l'inverse, il peut se focaliser sur la décision ou sur l'idéal du futur. Dans ces deux derniers cas, le processus sera l'autocréation ou la visée téléologique.[871] Aussi, est-il intéressant de noter ce qu'observe Derk Malone-France au sujet du rapport de l'entité actuelle avec la conscience :

« rather, as qualitatively different exemplifications of the same type of entity: qualitatively different because the latter is vastly more complex than the former in its ''prehensive'' analysis of the incoming data of its environment (which includes its own past) and the character of its moments organic self-determination, made in light of this analysis; and, yet exemplary of the same fundamental ontic type and process, in that both the quantum state and the moment of consciousness are, ultimately, the product of *selective self-construction,* which is to say, they each emerge into being as the outcome of process of *organic final causation ».*[872]

Ce changement de perspective ira-t-il jusqu'à faire de la conscience tout simplement une fonction, c'est-à-dire une pure relation, par ailleurs, externe entre diverses expériences, au nom d'une *expérience pure,* comme le fit W. James ? Disons que Whitehead a de l'expérience du devenir un modèle organique rythmique qui se construit *grosso modo* en trois opérations : conforme, esthétique et intellectuelle. La conscience apparaît dans la dernière opération de supplémentation intellectuelle sous forme de contraste entre ce qui est déjà réalisé et ce qui peut l'être. Comme James, il évite ainsi de réifier la conscience.[873] Cette dernière est alors, comme pour l'entité actuelle, une manière de sentir le monde comme procès d'héritage. Plutôt qu'une substance, la conscience est essentiellement l'une des manières d'hériter des buts antécédents. Cette manière implique une décision. Or la décision qui dicte le choix est aventureuse : tout choix dans le présent dépend de sa valeur pour le futur. Cet écartèlement entre le passé, le présent et le futur est justement le signe de cette perspective en dehors de laquelle aucun fait historique ne peut être saisi, pas même l'identité personnelle.

---

[871] *Ibid.*

[872] D. MALONE-FRANCE, *Society, Ideology, and Cosmic Organicity: Human Discursivity and the Post-Mechanistic Turn in Biology,* dans *Process Studies* 45.1(2006), p. 55.

[873] W. James fait de la conscience une *fonction* tournée vers la connaissance. Dans sa *SMM*, Whitehead admet que comme le *Discours de la méthode* de Descartes, l'essai de James *Does Consciousness Exist? f*ait date dans l'histoire de la philosophie: il inaugure une nouvelle ère dans l'histoire de la philosophie. Pourtant force est de constater que Whitehead critique la notion jamésienne de « entity » ou « stuff ». À cet égard, James ne développe pas une métaphysique du procès au sens plein du terme. Même si le principe d'une expérience par goutte, d'une indivisible unité (« '*bud* theorie of subjective unity ») reste la lame de fond de sa psychologie, non seulement son analyse se limite au niveau de la conscience, mais encore il ne construit pas de système du monde sur la base de ce principe (V. LOWE, *Undestanding Whitehead,* John Hopkins University Press, 1962, p. 263; C.R. EISENDRATH, *The Unifying Moment: the Psychological Philosophy of William James and Alfred North Whitehead,* Cambridge, Havard University Press, 1971, p. 41 – 42; R. PRED, *Onflow: Dynamics of Conscousness and Experience,* London, The MIT Press, 2005, p. 141. De ce point de vue, le concept « ontologie d'expérience » s'étend chez Whitehead à l'ensemble de la réalité psychologique, biologique, chimique, voire physique (P. STENER, *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a deeply Empiricist Mosaic,* in *European Journal of Prgmatism and American Philosophy [Online]*III-1/2011, Online since 01 July 2011, connection on 06 May 2019. URL : HTTP://jouranles.openedtion.org/ejpap/874; DOI: 10.400/ejpap.874

2.2. Self-identité

Notons que l'« expérience pure » de W. James se veut avant tout être un monisme neutre, indemne de la contamination subjectiviste. Elle évoque « une expérience originaire, fondamentalement homogène, simultanément physique et psychique, dans laquelle « le sujet et l'objet se confondent ». Elle caractérise un stade de l'expérience dans lequel s'efface la différence ontologique entre le sujet et l'objet. Le père de la psychologie américaine n'envisage plus le moi (la conscience) à la manière de Descartes[874], comme un esprit (une substance) isolé du corps, ni même comme la psychophysiologie, tout simplement un produit du cerveau. Mais plutôt comme « un *flux — stream of consciousness —* au sein duquel l'expérience continue forme les états de conscience et l'étoffe du monde ».[875] Le cerveau est tout simplement, à la manière des vitraux, « un tamis qui filtre et limite un flux en provenance du monde transcendantal ». Ce courant peut rester intact alors que le cerveau ou son activité se délabrent. W. James ne s'en prend pas simplement à l'idée d'une pensée absolument inétendue, ayant abouti à la pensée et la conscience qui ont survécu jusqu'au siècle dernier. Sa critique ne cible pas non plus le « je transcendantal kantien ».[876] Mais, comme le note à juste titre Pascale Guillot, c'est contre un certain dispositif conceptuel dans lequel prend sens l'idée même de la conscience qui le conduit à substituer par *l'expérience* (un courant indistinct sans sujet) la conscience. Par-là, il croit s'attaquer à la racine du dualisme.[877]

Whitehead est bien au courant du procès jamésien contre le dualisme. Il prend acte de la destitution de la conscience cartésienne.[878] Dans le sillage du pragmatisme, il réinterprète la subjectivité comme le *résultat* (et non la cause) de l'interaction du vivant avec son milieu. Pour lui, la psychologie et la physiologie sont liées. En effet, comme il le note dans la quatrième conférence de *MP* intitulée *Perspective, «* (l) es systèmes comportementaux du corps humain et de l'expérience

---

[874]W. JAMES, *Essays in Radical Empirism*, New York, Dover, p. 222.

[875]Voir J. GABARET, *William James et la naissance de la philosophie. Les racines du ciel*, France Culture, janvier 2016.

[876]L'univers est une mosaïque d'expériences qui ne s'appuient sur rien d'autre : « experience as a whole is self-containing and leans on nothing ». Conçu comme « mosaïc philosophy », cet empirisme radical se veut également « 'deep empricism », c'est-à-dire qu'il n'accepte pour fait que ce qui peut être expérimenté à un moment déterminé par un sujet d'expérience: « what can be experienced at some definite time by some experient » (W. JAMES, *A Pluralistic Universe,* New York, Longmans and Co, 1909, p. 372) ; « everything must somewhere be experience-able somewhere, and every kind of thing experienced must somewhere be real » (W. JAMES, *Essays…,* p. 22, 102*).* À la figure d'un unificateur transcendantal, James oppose un empirisme radicalement immanent (*Deep Empiricism*) d'une mentalité intérieure à la matière et non extérieurement imposée par une altérité. C'est la fameuse notion d'un univers conçu comme un tissu d'expériences dans lequel une pluralité d'expériences est tamisée dans une nouvelle pluralité (*self-fondational 'mosaïc' philosophy*). A. DE LIBERA, *L'archéologie du sujet,* t. I et II, Vrin, 2007 et 2008. « *L'invention cartésienne du sujet,* qui ne tardera pas à se transformer problématiquement sous nos yeux en *invention du sujet cartésien* n'est, osons le dire franchement, qu'*un mythe historiographique.* Un mythe à déconstruire » (t. I, p. 153) ; O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet,* Paris, Vrin, 2007 ; K.-S. ONG-VAN-CUNG (éd.), *Descartes et la question du sujet,* PUF, 1999.

[877]P. GUILLOT, *Chapitre IV. William James et la critique de la notion de conscience : monisme et philosophie de l'expérience pure,* dans *L'esprit, les figures classiques et contemporaines,* Paris, CNRS Editions, 2007, p. 107 – 123. La présente citation vient de la version en ligne *OpenEdition Books,* p. 9.

[878]A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 170. « Les deux philosophes modernes qui ont rejeté de la manière la plus conséquente la notion d'âme-substance identique à elle-même sont Hume et William James » (A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 244).

intime sont étroitement entrelacés ».[879] Le sujet d'expérience n'offre plus une représentation picturale du monde parce qu'il ne préexiste pas aux objets qu'il préhende. Le moment premier de l'expérience qualitative, « l'unité personnelle » est le moment transitoire de la « jouissance intérieure immédiate ». Il est même ce locus où est exemplifiée la fusion entre le monde de l'activité et le monde de la valeur. Aussi peut-on constater que chez Whitehead, « la subjectivité est le devenir de l'objectivité ».[880] Elle dépend de la continuité de l'émotion du passé dans le présent, c'est-à-dire la manière dont le passé récent résonne dans le présent. « C'est donc dans l'intelligence de la structure sujet-objet de l'expérience, précise-t-il dans *AI*, et dans les rôles respectifs des fonctionnements physiques et mentaux, qu'il faudrait chercher le fondement de la métaphysique ».[881]

Précisons-le : cette continuité n'est pas un transfert pur et simple d'un contenu émotionnel comme s'il s'agissait de transférer un contenu d'un vase dans un autre. Elle explique le mécanisme relationnel entre le passé d'une occasion accomplie et une nouvelle en voie d'accomplissement de son être. Ce mécanisme est le noyau central de la théorie whiteheadienne de l'objectivation causale et ainsi que le trait central de sa doctrine de l'immanence sociale ou de la continuité de la nature.[882] Ce même mécanisme sert, dans *AI,* à expliquer la transition entre le passé immédiat et le futur immédiat, l'oscillation de la réactivation à l'anticipation à l'œuvre dans la constitution de chaque entité.[883] Telle est la doctrine de la conformation du sentir. Et sous ce prisme, l'univers apparaît *un* en raison de l'immanence universelle.

On saisit toute la différence avec une conception de l'expérience réservée au niveau supérieur de la subjectivité humaine et qui d'emblée se pose en face d'une nature matérielle extérieure dénuée de toute expérience. Ici, la philosophie de l'immanence radicale entend insister sur une continuité d'expérience non seulement entre le haut niveau de l'expérience humaine et la subjectivité du monde physique, mais aussi entre la succession physique et la réaction mentale. À la différence de James, la conscience n'est pas chez lui une relation extérieure (une fonction) à l'expérience comme ce qui est le cas dans le processus de connaissance.[884] Forme subjective parmi tant d'autres, pour Whitehead, la conscience coïncide avec le moment symbolique de passage du plan de la totalité originaire vers celui d'une prise de distance ou d'individuation. L'attention de l'homme étant de nature à s'éveiller au gré des circonstances, la conscience est, pourrait-on dire avec J. Bruner, « une signification que l'être

[879]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 94.
[880]P. STENNER, *James and Whitehead,* in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* III-1(2011): *Contemporary Reassessment of William James a Century Later,* p. 6.
[881] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 273.
[882]W.A. CHRISTIAN, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics,* Yale University Press, 1959, p. 135.
[883]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 249 – 254.
[884]W. JAMES, *Essays in Radical Empirism,* New york, Dover, 2003, p. 12. Cette fonction est la *connaissance.* La "conscience" est supposée nécessaire pour expliquer le fait que des choses non seulement sont, mais encore sont connues » (W. JAMES cité par A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 170).

humain crée au contact du monde ».[885] Il faut toutefois préciser que ce processus de signification est antérieur à la conscience et structure la conscience elle-même. On dirait même que face à l'alerte de l'inattendu, lorsqu'une rupture se produit dans la routine, le mode marche avec pilote automatique s'estompe. Grâce aux recherches neurophysiques, il est désormais établi que les messages sensoriels provenant du monde extérieur n'empruntent pas seulement les voies sensorielles habituelles. Il existe une autre voie de transmission au cerveau, « le système réticulaire ascendant ».[886]

Whitehead est mort à Cambridge le 30 décembre 1947. Cette découverte, qui lui est postérieure, corrobore au moins son hypothèse selon laquelle l'unité de l'expérience consciente émerge, sur le modèle de la satisfaction d'une occasion d'expérience, comme une fulguration. L'idée de cette structure réticulaire amplifiante est mieux rendue par le concept de *transduction,* qui, chez G. Simondon, explicite une activité structurale et fonctionnelle d'itération progressive se propageant à partir d'un centre.[887] Nous dirions que chez Whitehead cette transduction s'opère par traduction analogique du physique par le mental. Mais aussitôt qu'a lieu cette traduction, intervient la réplique du moment publique de *transition* de la subjectivation, fonctionnant sur le mode épochal, à l'objectivation dans le *continuum* extensif.[888] Le centre d'une expérience, tel qu'interprété par Whitehead, induit, en réalité, à concevoir une identité de type synchronique, sous une forme d'échappée sporadique de conscience de soi. L'impulsion à vivre *alias* le but subjectif échappe à la fascination sociale en érigeant un but supra-social. Et si l'ampleur de cet idéal s'intensifie en se complexifiant, alors la conscience émerge comme une abstraction du fond des sentirs. Whitehead défend une vision du monde dans laquelle s'exerce l'activité fonctionnelle. De même que tout le réel est guidé par la téléologie, l'expérience humaine ne peut faire exception. Selon cette conception, la manière juste de parler de la vie d'une personne consiste à en parler selon le point de vue d'une circonstance précise de sa vie, l'homme à ce moment-là. Pour cause ?

« La vie d'un homme, considère-t-il, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, n'est que l'histoire de telles circonstances. Ces moments concrets sont réunis en un seul moment en raison d'une identité

---

[885]J. BRUNER, *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle,* Traduit de l'anglais par Yves Bonin, Paris, Retz, p. 24. Des travaux qui démontrent l'incidence des exigences et des opportunités culturelles sur la sélection des caractéristiques neuronales au cours de l'évolution de l'homme. : G. M. EDELMAN, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection,* New York, Basic Books, 1987; ID., *The Rememebered Present: A Biological Theory of Consciousness,* New York, Basic Books, 1990; V. REYNOLDS, *The Biology of Human action,* 2nde édition, San Francisco, W.H. Freeman, 1980; R. LEWIN, *Human Evolution: An Illustrated Introduction, 2*nde édition, Boston, Blackwell Scientific Publication, 1989; N. HUMPHREY, *The Inner Eye,* Boston, Faber and Faber, 1986.

[886]J. BRUNER, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires. Le récit au fondement de la culture et de l'identité*, traduit de l'anglais par Yves Bonin, Retz, 2002, p. 30. Mis en évidence, en 1946 par Horace Magoun et Giuseppe Moruzzi, « la formation réticulaire » traduit le « circuit neuronal de l'éveil », à savoir : « la régulation de grandes fonctions vitales (comme les cycles veille-sommeil), le contrôle d'activités motrices réflexes ou stéréotypées, comme la marche ou le tonus postural et dans des fonctions cognitives telles que l'attention ». Phylogénétiquement, elle serait l'une des plus anciennes structures du tronc cérébrale. Sa lésion entraîne le coma (https://fr.wikipedia.org/wiki/Formation_réticulée consulté le 25 mai 2016 à 17 : 35).

[887]G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Préface de Jacques Garelli, Éditions Jérôme Millo, 2017, p. 32.

[888]E. DEROO, *Le périr chez Whitehead,* in M. WEBER et P. BASILE (éd.), *Chromatikon. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* UCL Presses universitaires de Louvain, 2008, p. 28.

de forme partielle et de l'accumulation particulièrement dense de tous les moments précédents que chaque moment biographique recueille en soi ».[889]

Notons les expressions « identité de forme partielle » et « accumulation de tous les moments précédents ». Parlant notamment de la vie de César, Whitehead distingue trois significations : 1° César à quelque circonstance de sa vie. Par exemple, César, très déterminé, franchissant le Rubicon et s'exclamant : « alea jacta est ». Du point de vue de ce moment précis, l'enchaînement global, en vertu duquel un homme est considéré comme le même être de la naissance à la mort, semble être condensé dans la forme subjective précise « César en ce moment — là ». En fonction de ce moment-là, il en reçoit un tout autre éclat. Ce sont des moments pareils qui font la vie des héros, qui en font des « êtres historiques ».[890] Tel est le *non* prononcé à un moment donné de sa vie qui peut changer le cours de sa vie ou de l'histoire d'un peuple. Aurions-nous alors, selon les circonstances, un « César traversant le Rubicon », un « César des Ides de mars, victime d'un parricide » qui ne seraient pas le même César que celui du triumvirat ? Une telle conception donne l'impression que l'impact du passé sur le présent (la dérivation) est réduit au minimum.[891]

2° Une biographie de César de sa naissance à son assassinat. Pour Whitehead, cela est une abstraction si on oublie que chaque moment présent est une « unité formelle » des moments précédents. Une vie n'est jamais une « unité objective ». À cause du principe de l'ultime (créativité), l'identité personnelle n'a rien à voir chez Whitehead avec une identité absolue. Elle est une affaire de continuité et d'unité de la multiplicité. Les formes subjectives successives héritent et transmettent une forme de base. Sans « l'identité de forme partielle » — aucun moment présent n'est, par ailleurs, pas la simple reprise de ceux qui le précèdent — il est difficile de parler de la continuité d'une vie, ce qui en fait une *même vie* de la naissance à la mort*,* celle de César, par exemple, quand on omet ce qui, en même temps, constitue son *soi,* c'est-à-dire 3° « la forme commune, la structure, se reproduisant en chaque circonstance de la vie de César ». Que peut bien être cette « forme commune » ? Serait-ce la « caractéristique déterminante » des occasions d'une société ou une forme pure, incorporelle, dépouillée de tout conditionnement social, politique, voire culturelle ? Ni l'une ni l'autre. C'est bien pourtant cette compréhension que suggère J.A. Bracken lorsqu'il parle d'une « collective feeling of interrelatedness together with the common element of form for the structured society as a whole ».[892]

---

[889]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 45 – 46.

[890]La « volonté décisoire de ne pas être gouverné », le désassujetissement face aux moules traditionnels (écoles, familles, pouvoir politique, etc.) fait naître une conscience qui forme le sujet : M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?* in *Bulletin de la Société française de Philosophie,* LXXXIV (1990), p. 35 – 63 ; J. BUTLER, *Le récit de soi,* trad. fr. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, p. 18 – 19 ; K.-S. ONG-VAN-CUNG, *La vérité du sujet. Descartes et Hegel,* dans *L'histoire de la subjectivité de Foucault,* in *Idée et Idéalisme. Cahier sur le romantisme et l'idéalisme allemands,* Paris, Vrin, 2006, p. 185 – 203.

[891]R. E. DOUD, *Whitehead and Merleau-Ponty: Commitment as a Context for Comparison,* in *Process Studies* 7.3(1977), p. 45 – 160.

[892]J.A. BRACKEN, *Spirit and Society: A study of Two Concepts,* in *Process Studies,* Vol. 15, 4(Winter 1986), p. 244 – 255.

Pourtant Lucas pense que l'identité personnelle et la self-consciousness ne peuvent être attribuées à une structure immanente et inchangée. La structure est présente dans le procès sériel et ordonné de devenir, mais elle est émergente parce que potentielle, et jamais statique.[893] Bracken estime, pour sa part, que la continuité est assurée par l'efficience causale du sentir antécédent de l'interconnectivité et l'élément commun de forme de la société immédiatement passée. Les entités de la société structurée du moment présent reproduiraient involontairement le sentir collectif de l'interrelationalité et l'élément de forme commune. De cette façon, à l'instar d'une substance légèrement modifiée, c'est-à-dire comme « unité de forme des éléments matériels pris ensemble comme un tout organique », une identité stable est assurée dans le temps et dans l'espace. Dans cet ordre d'idées, l'ordre personnel régnant au sein d'une société ne se limite pas à soutenir sa self-identité interne, mais unifie et dirige l'organisme en tant que tout.

Chez Whitehead, la vie est asociale et l'idée d'une conscience toute faite qu'un homme pourrait avoir de lui-même ne semble pas possible. Les biographes qui étudient la vie des personnes auxquelles ils dédient leurs recherches ont souvent tendance à le laisser supposer. À partir des faits et gestes, et des traces qu'on en a, ils essaient de pénétrer la conscience que les concernés auraient d'eux-mêmes. Ils en font la condition de leur identité. Pourtant toute biographie est une relecture après les faits et qui n'est jamais neutre. Le modèle d'héritage et de transmission choisi par Whitehead pour expliquer l'identité personnelle induit à la concevoir comme une identité dans une circonstance donnée, comme quelque chose d'instable. L'unification du moment présent continue partiellement celle du passé immédiat :

> « Nous dormons ou nous sommes assommés, et cependant c'est la même personne qui reprend conscience. Nous faisons confiance à notre mémoire, et nous fondons cette confiance sur la continuité des fonctionnements de la nature, et plus particulièrement sur la continuité du corps (…) Il y a, en outre, une variation curieuse de la vivacité des occasions successives de l'existence de l'âme. Nous vivons à toute allure, en observant avec acuité ce qui se passe à l'extérieur ; puis l'attention extérieure se meurt, et nous sommes perdus dans la méditation ; la méditation perd sa vivacité de présentation : nous sommeillons, nous rêvons, nous dormons avec un relâchement total du courant de conscience (…) Prétendre à l'unité de l'âme est analogue à prétendre à l'unité du corps, à l'unité du corps et de l'âme, et à la communauté du corps avec la nature extérieure ».[894]

Le rejet de l'idée d'une identité substantielle est proche de Locke. Même si le modèle que ce dernier propose est cognitiviste, il marque au moins un tournant conceptuel dans la nouvelle définition de la personne. Socrate dormant et Socrate éveillé, le fou et l'homme sain d'esprit sont le *même homme*, mais ne sont pas la *même personne*. En effet, le soi — la *self-consciousness* — qui constitue la même personne n'est plus dans Socrate dormant et dans le fou.[895] Quand bien même cette unité

---

[893]G. R. LUCAS, Jr., *Two Views of Freedom in Process Thought,* Missoula, M.T., Scholars Press, 1979, p. 42 – 44.
[894]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 180.
[895]J. LOCKE, *Essai,* II, 27, §19 : «si le même Socrate éveillé et endormi ne partagent pas la même conscience, Socrate éveillé et Socrate dormant ne sont pas la même personne. Et punir Socrate l'éveillé pour ce que Socrate le dormant a pu

serait synchronique, chez lui, la définition de la subjectivité se centre sur la réflexivité : « la théorie de la personne est alors supplantée par la théorie de l'ipséité ; l'outil métaphorique qui permet de penser le sujet n'est plus le masque, mais le miroir ».[896] De même chez Whitehead, dans deux circonstances différentes, l'accumulation de tous les moments précédant ces moments précis considérés donne deux « identités de forme partielle » différentes au regard de ce qu'il a appelé dans *PR* et *AI,* la *forme subjective*. Et ces formes subjectives sont variables : émotions, évaluations, adversions, aversions, conscience, etc. La *self-identité* de la personne humaine à travers le temps ne serait au fond rien d'autre que la *continuité d'héritage* des diverses formes subjectives à travers la succession des occasions d'expérience. Mais une question se pose tout de même : en dépit des changements subis par notre physique et notre mental, ne sommes-nous pas la *même personne* qu'il y a vingt, trente ans parce qu'ayant les mêmes intérêts, les mêmes croyances, les valeurs, les dispositions, émotions que dans le passé ? Et quand bien même nous changerions d'intérêts, d'opinions, de croyances, cesserions-nous pour autant d'être la même personne ? S'il faut entendre la *self-identité* tout simplement comme un héritage aujourd'hui de la forme subjective d'hier, que reste-t-il de la responsabilité morale et historique ? R.B. Edwards est sans doute l'un des lecteurs de Whitehead à en avoir perçu l'embarras :

« This morally troublesome. If moral or legal offenders today *have not* changed in *subjective forms* since their offenses, punishing them now would still not be punishing the *subjects* (actual occasions or agents) that originally made bad decisions or performed offensive deeds. Is it ever right to do this, to punish a subject who didn't wrong? If their personalities *have* significantly changed, they are not the same persons anymore, so why should they be held responsible at all for past misdeeds? Whitehead's theory of self-identity is not easily reconciled with our keen sense of identity with and moral responsibility for our past choices and actions, even after we have repented or otherwise changed significantly »[897]

On le voit, l'identité whiteheadienne semble à l'opposé du sens commun selon lequel est dit *identique* – authentique à lui-même parce qu'il persiste dans le temps et l'espace — celui qui demeure le *même, constant* dans diverses circonstances, reconnaissables par des actes qui portent sa signature et peut répondre de ses actes. En l'occurrence, un comportement unifié est une affaire d'unité

---

penser, et dont Socrate l'éveillé n'a jamais eu conscience, ne serait pas plus juste que de punir un jumeau pour les actes de son frère jumeau et dont il n'a rien su, sous prétexte que leur forme extérieure est semblable qu'ils sont indiscernables ». Il n'y a pas d'*identité personnelle* qui ne soit une identité de la conscience (*Self-inconsciouness*) (§23) Mais toute la question est celle de savoir s'il est légitime d'assimiler Socrate le dormant et Socrate l'éveillé à deux jumeaux (*Such twins have been seen) (*§19). Locke distingue substance, homme et personne (§7)..

[896]Y.-Ch. ZARKA, *Identité et différence chez Hobbes et Locke,* dans *Philosophie* 37(1993), p. 5 – 19 ; G. NAVAUD, *Contre-sujet : persona de Cicéron à Hobbes,* dans C. DUMOULIE (éd.), *Le fabrication du sujet. Histoire et poétique d'un concept,* Desjonquères, 2011, p. 63.

[897]R.B. EDWARDS, *Whitehead's Theistic Metaphysics and Axiology, a.c.,* p. 29. La même objection est formulée par Th. Reid contre la conception transitoire et momentanée de la conscience – la *mens momentana* de Leibniz – de J. Locke (Th. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man,* éd. B.A. Brody, Cambridge (Mass), MIT Press, 1969); E. ALLISON, *Locke on Personal Identity: A Re-examination,* in *Journal of the History of Ideas* 27(1966), p. 46 – 47; W. S. HAMRICK, *Whitehead and Merleau-Ponty: Some Moral Implications,* in *Process Studies* 4. 4(1974), p. 235 – 251; P. WEISS, *History and Objective Immortality,* in *The Relevance of Whitehead,* London, George Allen & Unwin, Ldt., 1961.

diachronique. Mais Whitehead semble nier qu'il puisse exister quoi que ce soit qui demeure le même si ce n'est une continuité d'héritage (le processus). Y aurait-il jamais place pour une quelconque continuité en l'occurrence celle de la conscience ?

Une distinction s'impose à ce niveau : le moment de conscience dont il est question chez Whitehead est celui que l'on peut comparer à un temps d'éveil. Un chauffeur expérimenté au volant de son véhicule peut parcourir des kilomètres sans constamment garder à l'esprit qu'il est au volant ou même qu'il se pense en conduisant. C'est cet « être conscient » qui est, aux yeux de Whitehead, un état sporadique, surgissant sous l'effet d'une montée capillaire. Il est à distinguer d'un autre état de conscience qui s'établit lors d'un événement majeur de notre vie, qui nous pousse à relire notre vie, ou lors d'une relation qui commence à se stabiliser. À la différence de ce dernier, le premier état conscient surgissant à un moment précis est bien sûr la compression de toutes les occasions précédentes, mais il n'engage pas, par exemple, le besoin de se définir. Cette conscience-là est, pourrait-on dire, le résultat d'une coordination verticale des occasions d'expérience due à l'intensification et la complexification de l'expérience. Même si elle n'est pas absente de cette complexification, l'unité et la continuité diachroniques semblent plus du ressort de la nécessité de se définir comme Soi, comme cela est souvent le cas dans une autobiographie, plutôt qu'à un moment d'éveil. Ces deux cas donnent à voir deux manières différentes dont la conscience peut hériter comme forme subjective des buts passés. Le chauffeur qui s'éveille au volant de son véhicule est bel et bien le père de famille dont la vie a été bouleversée par la rencontre de celle qui plus tard deviendra son épouse pour la vie. Prétendre comprendre la personnalité whiteheadienne comme la somme des divers moments de coordination verticale (d'éveil, tel un pic) qu'on n'a qu'à intégrer dans une dynamique de coordination horizontale est une mésinterprétation. Bien sûr que la génétique de la subjectivité permet de redécouvrir cette source latente de vie qui coule sans cesse en dépit des crêtes de conscience. Mais on ne peut perdre de vue cette identité de soi ordonnée qui prend de l'importance au fur et à mesure que le temps passe.

Dans cet ordre d'idées, ce qu'on peut appeler « le self whiteheadien » peut être, selon O.B. Smith, compris comme une emphase faite sur le flux à la manière dont la référence symbolique dévoile des significations qu'elle ne crée pas. À ses yeux, la conception whiteheadienne de l'identité nous amène à distinguer trois manières de parler de soi : 1) l'autocréation d'une occasion d'expérience crée un self qu'il convient de distinguer d'une part de 2) cette *personnalité* faite des routes historiques d'occasions de la naissance à la mort, et d'autre part, 3) de « l'unité de forme » (« unité de style ») qui se transmet d'une occasion à l'autre.

« The functional activities of the self are experiential of value, appreciate of value, and expression of value. The world as it received in any given occasion of experience is sympathically felt. It is then aesthetically evaluated. And finally, in some but not all human experience, its values

are consciously held in contrast to other values that could have been or might yet be (…) Over time, there arises a personality of this historic route of occasions of experience that is form of emphasis ».[898]

L'inféodation de l'homme dans la nature telle que préconisée par Whitehead se fait avant tout par l'expérience d'être-avec son corps. Selon Smith, ce premier self est purement spatial: « What I am calling the spatial aspect of the self involves *withness* and *mineness* of the body. In other words, it involves a certain degree of identity of the self with the body ».[899] Dans la perspective cartésienne, le corps participe à l'espace; le moi entretient avec lui une relation d'avoir. « L'unité de forme » renvoie à la deuxième forme de *flux (*la transition*).* La conscience comme forme subjective est une unité de cette sorte.[900] Quant à la personnalité, qu'il reconnaît ne pas être « a self-same enduring soul » demeurant le même de la naissance à la mort, est la difficulté majeure de l'anthropologie whiteheadienne. Comment dès lors ces trois selfs interviennent-ils dans l'expérience humaine ? Surtout comment saisir cette « auto-identité de l'être humain » essentiellement fondée sur la vie de l'esprit, par laquelle l'être humain se reconnaît comme soi et compte comme tel aux yeux des autres alors que le temps qui passe change son corps ? Par quel mécanisme, continué-je, malgré les aléas de la vie, de me reconnaître comme le même ? Comment les abstractions de la perception et de l'esprit se combinent-elles avec les événements corporels successifs au sein d'une même vie ? Quelle unité de forme est-elle à même de traduire cette continuité dans la variation ? La solution préconisée par Smith à ce problème de l'identité consiste dans le sens que Whitehead donne à *l'idée,* c'est-à-dire une construction. L'idée jetterait un pont entre deux processus inverses : celui du monde fini des faits transitoires recevant l'immortalité des valeurs réalisées ainsi que le monde éternel des possibilités se réalisant dans le temps.[901]

En fait, chez Whitehead, l'identité personnelle ne peut se comprendre que comme un processus de constante construction. Cela veut dire qu'elle résulte de la différence introduite par l'activité du pôle mental. Elle est du ressort du psychologique. Il faut d'abord considérer cette forme d'identité de soi avec le corps. Il s'agit précisément de montrer en quoi le sentiment de l'imbrication de notre corps avec l'environnement extérieur constitue la dimension fondamentale de notre être au monde, et en même temps de l'élargissement conceptuel du genre humain.

---

[898]O.B. SMITH, *The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy,* in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* II-1(2010): *Individuals [*Online*],* Online since 01 July 2010, connection on 30 April 2019. URL: http://journals.openedition.org/ejap/935; DOI: 10.4000/ejpap.935.
[899]O.B. SMITH, *a.c.,* p. 6.
[900] *Ibid.,* p. 12.
[901]*Ibid.,* p. 14: «The solution that offers to the resulting *problem of identity* has to do with the relationship of fact and value (…) It is value that persists over time, while the fonctional activity of individual occasion of experience arises and perishes in a flash». A.N. WHITEHEAD, *Science and Philosophy,* N.J., Littlefield, Adams, 1948, p. 92: «(The) ultimate character (of the Universe) has two sides – one side is the mortal world of transitory fact acquaring the immortality of realized value; and the other side is the timeless world of mere possibility acquiring temporal realization. The bridge between the two is the ''Idea'' with its two sides»: A.N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 65.

2.3. Subjectivité topologique

Whitehead recourt constamment aux concepts en vogue dans la science physique comme le flux d'énergie, la différence de potentiel, le trajet, les atomes ou ceux de la géométrie comme les vecteurs, le champ, pour expliquer le processus d'héritage à l'œuvre dans toute la nature. Cela lui permet de rendre compte de la causalité, de la mémoire et de l'identité personnelle à travers la doctrine de l'immanence des occasions d'expériences ou de la conformation des sentirs. L'homogénéité de ce processus lui offre surtout la clé d'interprétation de la continuité de l'expérience humaine comme durée ou histoire d'effort homéostatique face aux circonstances changeantes. Il ressort de ce plan d'immanence sociale adopté que la personnalité humaine se définit comme la succession génétique des occasions d'expérience humaine. Celles-ci sont nombreuses et regroupées au sein des sociétés vivantes, subordonnant des sociétés inorganiques. Grâce à la créativité, les instincts des nexus intégralement vivants enflamment, par la téléologie de la nouveauté, et non sans rivalités entre les spontanéités des occasions rivales, les germes de vie situés dans les interstices. Ainsi, de même que le présent dérive de l'activité du passé, et que le futur est anticipé par le passé, de même à travers la structure vectorielle de la nature, l'homme ajoute au long de l'expérience une seconde, une minute, une heure, un jour de plus à sa vie. Ce parallélisme fait mieux ressortir la conséquence de l'immanence sociale (immortalité objective) sur la vie humaine.

« Cette doctrine est à la fois celle de l'unité de la nature et celle de l'unité de chaque vie humaine. Il s'ensuit que *notre conscience de notre vie* n'est autre chose que la *connaissance d'un fil particulier dans l'unité générale de la nature*. C'est, à l'intérieur du tout, un lieu qui se distingue par ses particularités propres, mais qui manifeste par ailleurs le principe général présidant à la constitution du tout ».[902]

Cette « connaissance d'un fil particulier de l'unité de la nature » est le fruit de l'intuition. La « conscience de notre vie » dérive d'un feeling. Antérieure à toute prise de distance consciente, elle lie le sort de l'humain au destin de la nature. L'impétuosité de la vie génère une incompressible soif de nouveauté qu'aucune société ne peut contenir dans ses limites. À ce titre, elle occupe les espaces vides. Elle fait son œuvre en nous sans que nous en ayons le contrôle, à travers le fonctionnement de notre corps, tout à la fois morceau de la nature et prolongement de son activité en nous.

C'est la raison pour laquelle ce désir de tendre vers la jouissance de son but est en nous. Voilà cette subjectivité latente que, selon Whitehead, nous portons en nous à notre insu. Ainsi donc deux niveaux d'expérience se présentent. Ils correspondent à deux niveaux de symbolisme. Le symbolisme en marée basse est celui qui caractérise le procès d'héritage de chaque occasion d'expérience. C'est

[902] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 245. Le soulignement est mien.

grâce à lui que la créativité se manifeste. Le symbolisme de la perception, celui de la marée haute, fait transiter l'expérience du plan cosmologique (ontologique) à celui de l'épistémologie dont émerge la conscience. W. James résume cette situation expérientielle qui écartèle plus ou moins notre expérience entre deux plans en ces termes : « nous vivons toujours vers l'avant » ; mais, « nous comprenons à rebours ».[903] La vie humaine est ainsi un chevauchement des procès finis. Mais la compréhension que nous en avons, en venant *post factum* comme interprétation, sur le modèle de l'immédiateté de présentation, fige le flux à sa géométrie. Nous n'en retenons que des morceaux sans vie puisque la connaissance fige le devenir des choses. Et elle n'est possible qu'à cette condition.

On peut comprendre pourquoi chez Whitehead la conscience que nous en avons émerge comme une montée capillaire. Toute entreprise visant à saisir l'identité humaine — ce qui demeure le *même* pour une personne en dépit de la croissance, de la naissance à la vieillesse, de l'homme disposant de tous ses moyens à l'amputé à la suite d'un accident, de l'homme sain d'esprit à ce qu'il devient après une maladie psychiatrique (schizophrénie, paranoïa, démence, dépression, hypocondria, etc.) et des troubles de comportements y afférant (pensées intrusives, compulsions ou comportements répétitifs, hyperactivité, hyperirritabilité, difficulté de communiquer, la peur d'être malade, etc.) — tout cela consisterait-il à reconstituer le fil particulier reliant les occurrences des unités conscientes synchroniques de nos vies ? Quand une personne lance un regard rétrospectif sur sa vie, ce qu'elle fait en réalité, serait-ce, selon Whitehead, tracer un vecteur reliant tous les points saillants ou événements marquants de sa vie ? Sans doute, elle se fie dans ce cas à la mémoire, à l'introspection. Celles-ci impliquent nécessairement une activité de sélection. « La continuité de l'âme, observe Whitehead, — du moins en ce qui concerne la conscience — doit franchir des trous dans le temps ».[904] Il y a donc des vides qui sont naturellement comblés. Il ne peut en être autrement : la conscience est le fruit de la sélection. Elle est du ressort de ce qu'il désigne dans *AI* par *apparence,* c'est-à-dire ce que devient l'expérience quand intervient le pôle mental.

En revanche, elle laisse échapper une part incommensurable de l'histoire réelle du processus d'héritage de la réalité, qui fait de l'homme cet être qu'il reste, en dépit de toutes les vicissitudes ayant émaillé sa vie, de la naissance à la mort. C'est en ce sens que la conscience, forme subjective d'une préhension négative, est un facteur d'abstraction. Elle opère sur le mode du plus ou moins ; c'est la loi de perte et de gain que comporte forcément toute activité de reconstitution. Sous le poids d'une déception, une personne peut en venir à croire que sa vie ne vaut plus rien, au point de vouloir en finir. Que quelqu'un lui propose une autre grille de lecture de sa propre vie dans la perspective de ce que les autres admirent en lui, alors une autre personne peut réapparaître. Pourtant les événements de sa vie n'ont guère changé. Ce qui change réellement, c'est ce nouveau regard de l'immédiateté de

[903]W. JAMES, *Essais d'empirisme radical,* Paris, Agone, 2005, p. 175.
[904]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 180.

présentation qui synthétise et éclaire d'un autre regard les données de l'efficacité causale. Comme le souligne J. Bell, « cette unité est précisément l'unité des rétentions et des attentes constituant l'unité de l'expérience » dont émerge une autre « life-history ».[905]

En effet, si la perception est la première connexion avec la réalité, il faut surtout la comprendre comme sentir et affectivité ; ces derniers sont des éléments clés articulant la relation entre le double procès du sujet et de la réalité.[906] Et ce double procès a fait l'objet de l'essai de Whitehead intitulé *Nature et vie (*1934) insistant sur l'unité du corps avec le milieu, et sur celle de l'âme et du corps en chaque personne. Ce qui n'empêche pas l'usage courant de continuer à faire dépendre l'identité personnelle plus de l'âme que du corps. L'âme, cet organisme prétendument central de l'homme, met, en réalité, d'après Whitehead, l'accent sur les trivialités de l'existence. À la place, Whitehead met en exergue la centralité de l'expérience du fonctionnement corporel, le lieu, pourrait-on dire, du *pathos*. Et de ce fait, ce n'est ni l'autofondation, ni l'introspection, ni le discours — par exemple, sous forme autobiographique — qui constituent le cœur de la subjectivité. Car, à ses yeux, la conscience elle-même ne se distingue pas du fonctionnement corporel. [907] Il n'est pas possible de parler de l'âme en dehors de l'unité du corps. Celle-là dépend de celle-ci. L'âme est du ressort de la mentalité. La relation corps/âme ne peut adéquatement être pensée dans un rapport d'inclusion régionale : ni sur le modèle d'un capitaine à bord d'un vaisseau, ni d'une métempsychose ni d'un sôma-sêma (tombeau de l'âme) ni de l'hylémorphisme thomasien (une forme donnée à la matière), et moins encore, selon l'hypothèse de la glande épithéliale. Pour Whitehead, cette unité est si naturelle qu'on ne s'en préoccupe même pas au quotidien. Ce qui lui importe, c'est d'expliquer comment, à travers le corps vivant, la subjectivité émerge comme une forme, dans l'accroissement de l'activité du pôle mental, de fond en comble émotionnelle. La flexibilité attendue de ce modèle devrait être capable d'expliquer la tendance à l'identité et au contraste. Dans le corps vivant, l'unité de l'expérience mentale humaine émerge comme une amplification de l'activité réticulaire. Elle exprime notre imbrication dans le monde extérieur — si intime jusqu'à passer inaperçu — de notre vie corporelle, au point où tantôt cette dernière prolonge le monde extérieur, tantôt s'en détache :

« Notre corps, par exemple, se situe au-delà de notre existence individuelle propre, et cependant il en fait partie. Nous nous pensons si intimement imbriqués dans la vie corporelle qu'un homme forme une unité complexe, corps et esprit. Mais le corps fait partie du monde extérieur, en continuité avec lui […] Le corps humain est cette région du monde qui est le champ premier de l'expression humaine ».[908]

---

[905]J. BELL, *A Dog's Life,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PEKER, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture*, Edinburg University Press, 2009, p. 155.
[906]G. PIATTI, *A cosmological aesthetics: feelings and events in A.N.Whitehead,* in *Studi di estetica 2*(2019): *Sensibilia*, p. 247.
[907]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 215.
[908]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 45; E. LASZLO, *o.c.,* p. 35.

On le voit, Whitehead s'engage dans une interprétation réaliste de la conscience que nous avons de nous-mêmes comme vivant. Il a du sujet une conception connectiviste. L'attachement du sujet à l'objet, voire sa dépendance vis-à-vis de ce dernier le place dans une conception topologique : « nous ne trouvons pas, observe-t-il, de frontière précise qui permette de déterminer où le corps commence et où finit la Nature ».[909] La démarcation entre l'âme et le corps n'en constitue nullement la condition : le chevauchement et l'intensification émotionnelle permettent le décloisonnement du procès cosmologique désormais capable d'ouverture à un ailleurs. Le corps est l'instrument de production de l'art dans la vie de l'humaine (AI [*349*]). Il s'en suit une conception de la subjectivité qui repose sur la topologie : il ne s'agit pas de prendre distance avec le monde, mais d'envisager la subjectivité humaine sous l'angle d'une « adhésion unitive » avec lui.

« Au lieu de réduire la diversité à l'unité comme Platon (ontologie), Whitehead préfère retrouver les relations de voisinage entre moments (cosmologie) parce que la topologie implique des relations entre ensembles ouverts inclus ou orientés vers d'autres ensembles ouverts [...] À l'idée égologique de l'expérience fondée sur le concept abstrait de sujet semblable à un point (le point géométrique et son corrélat physique, le point matériel, qui devait permettre à Descartes au début de la seconde Méditation de soulever le monde) fait place l'idée topologique fondée sur la relation différentielle entre événements et occasions réelles à l'intérieur d'ensembles ouverts ».[910]

Ses monades *avec* fenêtres sont à la base d'une continuité ontologique dont le principe est la subjectivité, c'est-à-dire un passage de l'immédiateté à la médiation. De cette manière, Whitehead engage donc l'aventure humaine dans un procès d'individuation qui envisage le mode d'être pour un autre comme effacement, don de soi, subordination. Il traite tout individu comme une catégorie d'« une physique spéculative ».[911] Dans cette veine, nous pouvons rallier le point de vue de M. Vetö contestant la thèse défendue par Hartshorne selon laquelle la philosophie de l'organisme est « une philosophie de l'individu ».[912] En fait, le sujet humain selon la philosophie de l'organisme émerge du monde dans le sens où il se constitue en expérimentant le monde tout ouvert qu'il est aux possibilités de l'univers réalisables dans les limites de ses réalisations passées. Le mot atome peut avoir l'avantage de souligner que l'expérience humaine doit être comprise comme un processus constamment en devenir. Cependant elle peut induire en erreur à force de trop mettre en exergue cette « unité d'un type particulier de concrétion » tant que celle-ci ne dit rien de la manière dont elle se rattache à d'autres unités pour exprimer l'unité d'une vie ou la personnalité humaine.

Car, comme Whitehead le note :

---

[909]A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 214; *MP,* p. 44; *AI,* p. 293 – 294.

[910] X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité,* in *Les études philosophiques* n°4(octobre décembre 2002), p. 515 ; E. LASZLO, *La métaphysique de Whitehead : Recherches sur les Prolongements Anthropologiques,* La Haye, Martinus Nijhoff, p. 53.

[911]M. VETÖ, *Satisfaction et décision : approches de la notion whiteheadienne de l'individu,* in *Archives de philosophie* 3 Tome 65(2002), p. 497, 502.

[912]HARTSHORNE, *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead,* New York, 1939, p. 211.

« cette étrange habitude de revendiquer une unité double avec les faits observés : nous sommes dans le monde et le monde est en nous. Notre occasion immédiate est dans la société d'occasions qui constitue l'âme, et notre âme est dans notre occasion présente. Notre corps est nôtre, et nous sommes une activité au sein de notre corps. Ce fait d'observation, vague, mais impératif, est le fondement de la connexité du monde et de la transmission de ses types d'ordre ». [913]

En d'autres termes, l'être actuel que nous sommes à chaque moment de notre vie est « le don d'une signification esthétique ». Les hommes font sans doute leur histoire, mais ils ne la font pas comme ils auraient voulu. Cette histoire ne se déroule pas dans des circonstances uniquement choisies et déterminées par eux. Elle dépend en grande partie des circonstances déterminées par le passé. Ce mode de transmission active d'héritage du passé au présent est conçu par Whitehead sur le modèle de transition de l'objet vers le sujet. E. Laszlo trouve dans cette inversion de la relation sujet/objet le point de bascule qui donne à la cosmologie whiteheadienne des prolongements anthropologiques :

« cette évaluation de "l'organisme" fournie par Whitehead (cf.*PR* 196) transforme la philosophie de l'organisme en une philosophie d'êtres réels, autocréateurs, indéterminés, mais très distincts. L'expérience de chaque organisme est la nature entière de l'organisme (car tout organisme est issu de ses données fondamentales par des stades successifs de concrétion), et puisque l'expérience de chaque organisme est reflétée dans l'expérience *humaine,* la philosophie de l'organisme peut être interprétée comme une philosophie de la nature humaine, c'est-à-dire comme une anthropologie philosophique ».[914]

Conclusion

Pour tourner le dos à l'excès de subjectivité du sujet transcendantal, Whitehead dissémine la subjectivité à travers tout le cosmos et la délie de la conscience. Ainsi l'expérience dont il essaie de formaliser les conditions de possibilité n'est plus l'expérience humaine, mais le processus de la réalité dont l'expérience humaine n'est plus qu'un cas particulier. De la sorte, il apparaît chez lui « une approche métaphysique non anthropologique de la subjectivité » qui se propose « d'expliquer la genèse (et/) ou le procès d'individuation par lequel dans toute expérience une subjectivité advient ».[915] Sa spécificité consistera précisément dans le fait qu'il ne se contentera pas d'une ontogenèse de l'individualité. Ce faisant pour Whitehead, la subjectivité n'est plus un état tout constitué qui se pose en face d'un objet passif. Sa réinterprétation de l'ontologie de la substance ne le conduit pas à une philosophie du processus basculant de la stabilité substantielle à l'instabilité chaotique. Il propose une vision qui tient ensemble, à partir de l'immanence sociale causale, le processus et le résultat.

---

[913]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 183.
[914] E. LASZLO, *o.c.,* p. 50.
[915]MOON KOY LEE, *Deleuze et Whitehead : une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif*, Université de Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2015. Français. ffNNT: 2015TOU20011ff. fftel-01273419ff, p. 451 -452.

Pourtant l'homme n'est pas une entité actuelle. Il est une « société personnelle », c'est-à-dire le corps vivant (société vivante), pénétré d'occasions d'une mentalité inférieure et qui jouit de la coordination d'occasions de mentalité supérieure.[916] Le processus par lequel Whitehead analyse l'expérience humaine reste tributaire du processus d'actualisation essentiellement fondé sur la causalité efficiente, mais ouvert à la finalité et à l'axiologie. Aussi avons-nous voulu comprendre les conséquences que peut avoir sur la subjectivité humaine le fait de la naturalisation de la subjectivité. Dilue-t-il purement et simplement la subjectivité humaine dans la grande mare des subjectivités cosmiques ? Que du contraire. Whitehead déplace d'abord la structure sujet/objet régissant l'épistémologie, de la connaissance à l'ontologie.[917] Ensuite, il la reconfigure : sa plasticité cesse d'en faire une structure-full.[918] La créativité génère la différence en introduisant une « in-formation abrupte, mais pas une trans-formation structurante ».[919] Whitehead entend ainsi saisir la subjectivité humaine à travers le processus par lequel elle se constitue, c'est-à-dire dans l'interaction avec son milieu que l'homme prolonge par son fonctionnement corporel. L'expérience d'être-avec son corps devient cette première intuition qu'a l'homme de lui-même. Et son être soi reste principalement cette unité de forme découlant de la manière dont il intègre dans son expérience présente celle qui est immédiatement passée.

C'est pourquoi l'homme à telle circonstance de sa vie est le plus concret. Car, pour Whitehead, ce qui me fait moi-même n'est ni un reliquat de personne immuable ni l'effet d'une création continuée : c'est le procès de sentirs par lequel le monde antérieur continue en moi alors qu'en même temps je transforme les activités de l'environnement en une nouvelle création. Une telle définition fait de la subjectivité une manière d'hériter du passé immédiat et une forme d'unification allant de l'immortalité objective à la transcendance sociale. Dans la perspective whiteheadienne, l'expérience d'une subjectivité unifiée est le résultat de la transmutation de la prolifération de la subjectivité. On peut en être conscient ou pas. Quand bien même on parviendrait à l'être, une telle conscience n'en demeure pas moins une fulguration, plutôt qu'un état permanent.

En réalité, Whitehead met en honneur les processus inconscients fondateurs de la subjectivité et s'éloigne d'un sujet pensé anhistoriquement. Ainsi loin d'opposer le *substratum* au *superject,* sa démarche inscrit la problématique du « devenir soi » dans une hésitation entre la *poïesis* et la *praxis*. C'est en alliant *poïesis* et *praxis* qu'il nous semble plus juste de parler chez Whitehead d'une

---

[916] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 271.
[917] J. DEWEY, *Whitehead's Philosophy,* in *The Philosophical Review,* vol. 46, 2(mars 1937), p. 172.
[918] M. HALEWOOD, *The Inhumanity of Symbolism,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PEKER, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture*, Edinburg University Press, 2009, p. 92.
[919] M. WEBER, Éléments *d'herméneutique whiteheadienne* in B. BOURGINE, D. ONGOMBE et M. WEBER, *Regards croisés sur Alfred North Whitehead: Religions, Sciences et Politiques. Actes du colloque international tenu à l'Université Catholique de Louvain, les 31 mai, 1er et 2 juin 2006,* Frunkfurt/Paris, Ontos Verlag, 2007, p. 20.

esthétique anthropologique. Grâce à celle-ci nous sommes conduits à une expérience de la subjectivité historique.

CHAPITRE HUITIÈME

EXPÉRIENCE DE LA SUBJECTIVITÉ HISTORIQUE. POUR UNE ESTHÉTIQUE ANTHROPOLOGIQUE

Introduction

Comparé à *PR,* il semble qu'*AI* et *MP* soient les livres où Whitehead illustre le mieux son examen d'ensemble des mutations de l'expérience humaine. En ce sens, il ne serait pas anodin de prétendre qu'il y passe d'une sorte de cosmosociologie telle qu'elle est à l'œuvre dans *PR* à la sociologie humaine. Et le mot *sociologie* n'a pas chez lui le sens courant que lui donnait la science sociologique émergente. Dans le contexte d'une métaphysique spéculative de la société préconisant une vision organiste, il a plutôt le sens technique de *maniérisme*. En effet, chez le Whitehead d'*AI,* la *sociologie* concerne la mentalité, c'est-à-dire l'impact des agents conscients (idées) dans l'histoire de l'humanité.[920] Elle renvoie à la *manière* dont les hommes ont été et/ou sont faits humains, plutôt qu'à *ce qui* en fait des humains.[921] Et cette manière consiste en un processus persuasif (« incitation à » et « dissuasion d'une multitude de possibilités »).[922]

De la sorte, cette sociologie permet de comprendre non pas d'abord le *ce que* du social — le social déjà constitué, mais la *manière* — le social en cours de constitution.[923] Et de là, la manière dont l'homme se construit en tant qu'humain en contexte processuel de transaction.[924] Dewey emploie le concept « transaction » ouvrant un espace d'échanges (de participation) dans une perspective épistémologique naturaliste continuiste et de philosophie de l'expérience pour dépasser les impasses du subjectivisme et du réalisme (« la pomme est le goûter, le toucher, le voir »).[925] Par l'affirmation

---

[920]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 45.

[921] M. HALEWOOD*, The Order of Nature and the Creation of Societies,* in N. GASKILL and A.J. NOCEK, (eds.), *The Lure of Whitehead,* University of Minnesota Press, 2014, p. 370.

[922] A.N. WHITEHEAD, *L'immortalité…* p. 63.

[923]B. LATOUR, *Changer de société, refaire de la sociologie,* Traduit de l'anglais par Nicols Guilhot et révisé par l'auteur, Paris, La Découverte/Poche, 2007, p. 395.

[924]Selon le paradigme interactionniste de l'école de sociologie de Chicago influencé par les philosophes et psychologues pragmatistes G.H. Mead et John Dewey, plus tard par R. E. Park, E. W. Burgess, C. Ellwood (étudiant de Dewey), société et individu ne sont pas des phénomènes séparables, mais des aspects d'un même phénomène (C.H. COOLEY, *Human Nature and the Social Order,* New York, Scriber, 1902, p. 37). Mais vers la fin de son œuvre, Dewey renoncera au concept « interaction » qu'il trouve ambigu. Il lui substituera le concept « transaction » plus apte à dépasser les dualismes (sujet/objet, homme/monde, stimulus/réponse, mental/physique, individu/société). Dans la situation transactionnelle, 1° les éléments ne préexistent pas à leur mise en relation ; 2° la mise en relation ne préexiste pas à cet être en situation. La méthode transactionnelle permet de voir ensemble non plus des éléments séparés, mais des phases distinguées de la situation originaire d'intégration qu'est l'expérience. (J. DEWEY et A.F. BENTLY, *Knowing and known,* Boston, Beacon Press, 1949, p. 131; *id, John Dewey, and Arthur F. Bently: a philosophical correspondence, 1932 – 1951,* édité par S. Ratner et J. Altman, Rutgers University Press, 1964, p. 115). Voir aussi P. STEINER, *Interaction et transaction : quelques enjeux pragmatistes pour une conception relationnelle de l'organisme,* in M. WEBER & R. DESMET (eds.), *Chromatikon VI. Annales de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in process,* Les éditions Chromatika, 2010, p. 203 – 213. C. HENNING, *Naturalistic Values and Progressive Politics. A Missing Link Between Pragmatism and Social Theory,* in *Europeans Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], IV – 1/2012, Online since 23 July 2012, connection on 19 April 2019. URL: http://journals.openedition.org/ejapap/770; DOI:10.4000/ejapap.770

[925]J. DEWEY et J. BENTLER, *Knowing and the known*, p. 13; J. DEWEY, *The later Works: 1925 – 1953,* vol. 15, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 155.

d'un principe d'échanges permanents, la participation de l'individu à un espace collectif dévalue l'affirmation du primat de l'individualité. Chez Whitehead, la situation originaire, non moins transactionnelle, est surtout ontologique. Mais c'est en situation de *commerce* que les hommes sont faits humains dans la mesure où le contexte transactionnel implique la manière de nouer le lien avec l'autre (le rapport à l'autre), en ce compris, de fixer des limites. Aux yeux de Whitehead, il n'y a jamais eu de sujets atomiques tout constitués qui signeraient ensuite un contrat social comme tend à l'insinuer l'individualisme.[926] Cela implique, selon la métaphysique organiste de la société, que les rapports entre l'individu et la société résultent d'une harmonisation entre l'idéal subjectif et les idéaux sociaux. Ainsi décrite la sociologie whiteheadienne est inséparable d'une esthétique : à la fois esthétique de la subjectivité et celle du social. Ce faisant aucune de ces deux perspectives ne peut faire l'économie de l'autre, et en même temps que, dans cette dynamique même, gît une exigence éthique.

Pour Whitehead, cette esthétique socio-subjective n'est pas sans structure. Cependant celle-ci n'est pas rigide. En effet, la *conformation* constitue une limitation de nos actions et du monde. Même si le sujet whiteheadien porte en lui le social, il faut reconnaître par ailleurs que, par effet d'intensification de l'expérience, dans ce passage — de part en part social — de la potentialité à l'actualité, d'autres modes d'interactions et de nouveaux liens peuvent émerger. Or la production de nouveaux éléments dans l'expérience constitue le cœur du symbolisme whiteheadien, c'est-à-dire le lieu du rapport entre le *ce que* et le *comment,* qui n'est rien d'autre que la manière dont la causalité dérivant du passé intervient comme un facteur de notre expérience présente. Autrement dit, la *manière* (*le how*) d'être de notre expérience présente se conforme à l'expérience (*what*) passé en nous.

Nous pensons que pour mieux saisir la subjectivité humaine, il faut avoir à l'esprit l'idée d'une expérience qui s'accroît en intensité et le contexte transactionnel de cette activité. À partir de l'expérience esthétique, il est possible d'envisager chez Whitehead un rythme de subjectivité oscillant entre trois phases (niveaux) d'expérience ontologique, psychologique et historique. Avouons que Whitehead parle peu de cette subjectivité expérimentée au niveau psychologique et encore moins de celle du niveau historique.

« Le terme de "sujet" a été retenu car, en ce sens, il est familier et philosophique. Mais il est trompeur. Le terme de "*superject*" conviendrait mieux. Le sujet-*superjet* est le but du procès qui est à l'origine des sentirs. Les sentirs sont inséparables de la fin à laquelle ils tendent ; et cette fin est le sentant ».[927]

Notre défi est de retracer ces phases de subjectivité à partir des modes d'unification de la diversité qui les possibilisent. Nous aurons besoin des *subjecteurs* ou des « modèles structurels »

[926] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 84; HYO-DONG LEE, ''*Ren" and Casusal Efficacy,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PETEK, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture,* Edinburgh University Press Ltd, 2017, 2019, p. 117.
[927] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 357.

définissant chaque niveau d'unification. C'est même à cette condition que la philosophie whiteheadienne peut être crédible comme philosophie de l'expérience au sens général, et humaine, en particulier. Nous voulons précisément montrer que ce maniérisme transactionnel appelle une esthétique anthropologique dans laquelle une certaine *praxis* est indissociable de la *poïésis*.

1. Ni subjectivité anhistorique ni subjectivité synchronique

Chez Whitehead, il convient de distinguer *personne* de la *personnalité humaine.* Bien plus qu'une évolution sémantique, cette distinction marque une nuance philosophique majeure. Comme concept cosmologique, *personne* signifie « objet persistant » ou « créature persistante ». [928] Whitehead le précise en ces termes :

« Un tel nexus est appelé « objet persistant ». On aurait pu appeler « personne », au sens légal de ce terme. Malheureusement, « personne » suggère la notion de conscience, de sorte que son usage conduirait à un malentendu. Le nexus « tient le rôle d'un personnage », et c'est l'un des sens du mot latin *persona.* Mais un objet « persistant », *en tant que* « personne », fait plus que tenir le rôle d'un personnage. Car ce rôle surgit des relations génétiques spéciales qui règnent parmi les membres du nexus. Un objet physique ordinaire, qui a une durée temporelle, est une société. Dans le cas simple idéal, il a un ordre personnel et il est un "objet persistant ». [929]

Un objet persistant, par exemple, une pierre, une chaise, est une *personne*, une société qui *dure dans le temps* parce que les relations d'engendrement entre ses membres ont un ordre sériel linéaire. Comme une montagne se dressant depuis des siècles, cet objet persistant semble durer à jamais. Pourtant, il n'est pas moins un *événement* dans la mesure où même sa persistance dans le temps résulte du devenir de la continuité. L'homme n'est pas une *personne* au sens où nous l'entendons PR 193. La vie aussi bien que l'âme en lui aspirent à la nouveauté et, par cela même, elles débordent l'ordre social. En l'homme, l*'ordre personnel* est capable d'exhiber une direction centrale, un contrôle unifié de la personnalité et une conscience de soi.

Rappelons que Whitehead donne le pôle physique pour fondement de toute expérience. C'est par son corps que l'humain participe au schème de l'extension. L'humain est fondamentalement être-avec-le-corps (*withness of the body*), un événement corporel. Les événements mentaux comme les pensées, les représentations, la conscience sont dérivés par activité symbolique. Pour cette raison, on ne peut dire que l'homme est, selon une expression de P. Ricœur, « une conscience pure à quoi on ajouterait à titre secondaire un corps, comme c'est le cas dans tous les dualismes de l'âme et du

[928]Un objet persistant est « un nexus jouissant d'un "ordre personnel" », c'est-à-dire c'est une société dont l'ordre génétique est sériel dans la mesure où il forme « une seule ligne d'héritage de son caractère déterminant » (*PR* 91).
[929]*Ibid.,* p. 91 – 92; 271; 325.

corps ».[930] Pourtant contrairement à G. Strawson dont P. Ricœur analyse le livre, [931]le concept « personne » n'est pas un concept primitif au sens où on ne peut remonter au-delà de lui, sans le supposer. Et les mouvements mentaux ne sont pas non plus des prédicats spéciaux attribués à la personne, des propriétés d'une substance par prédication. Rappelons que pour Strawson, la personne est un faisceau ou un tissu d'entités étroitement connectées (*instantaneous subjects of experience-as-single-mental-thing*).[932] Or cela est même ce que Whitehead dénonce : la difficulté d'envisager une communication entre ces réalités primitives.[933]

La stratégie whiteheadienne consiste à concevoir une « base médiatrice », « des nœuds fugaces d'interconnexion » qui rendent possible la communication entre les gouttes d'expérience.[934] Il les trouve dans la structure sujet-objet de l'expérience. Raison pour laquelle l'humain peut posséder jusqu'à plusieurs *vies personnelles*. C'est en cela, pensons-nous, que Whitehead se démarque aussi de la notion de « personne » — personnification du sujet — initiée par Locke.[935] Ce dernier considère en effet la notion de *personne* comme une *propriété* qui fait de l'homme un agent moral, un être assujetti aux lois et un objet de récompenses et des sanctions. Cet usage philosophique de personne doit être, dans son *Essai*, démarqué de deux autres, l'un commun, d'agrégat d'une substance et de ses propriétés, et l'autre, populaire, qui identifie *personne* à *homme*.[936]

Selon E. Law, l'usage philosophique est proprement la définition lockéenne de la personne. Par « personne », Locke entend « un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme le *même »*.[937] La personne se reconnaît à sa capacité de sauvegarder son identité personnelle en dépit des changements des substances (un amputé demeure la même personne). Locke fonde cette identité sur la conscience, cette chose pensante qui accompagne la pensée et par laquelle on se reconnaît comme soi (*Self*). Cet usage identifiant la continuité de la conscience avec l'autonomie du soi est à comprendre au sens d'une propriété ou d'une relation, une « considération abstraite » de l'homme. C'est donc cette « personnification métonymique » de la conscience qui entre dans l'histoire de la pensée à partir de Locke.[938] Désormais grâce à ce pouvoir

---

[930]P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* Éditions du Seuil, 1990, p. 47

[931]*Individuals,* Londres, Methen and Co, 1957 ; *Les individus,* traduction française d'A. Shalom et P. Drong, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

[932] N. RESCHER, *Process Philosophy: À Survey of Basic Issues,* Pittsburgh: University of Pittsburgh P, 2000, p. 14 - 15.

[933]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 184 – 185.

[934]M. WEBER, *Whitehead's onto-epistemology of perception and its significance for conscious studies,* dans *New Ideas of Psychology* 24(2006), p. 125.

[935]J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, §9, p. 148, trad. Balibar, p. 149 ; voir aussi A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet II : La quête de l'identité,* 2e édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016, p. 260 – 261.

[936]*Ibid.*, p. 110 : « Car être la même *substance,* le même *homme,* la même *personne,* sont trois choses différentes, s'il est vrai que ces trois termes, *Personne, Homme,* et *Substance,* emportent trois différentes idées ».

[937]E. LAW, *A Defense of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity; in Answer to the First Part of Late Essay on that Subject,* Cambridge, 1769, in *The Works of John Locke,* Vol. II; J. LOCKE, *Identité et différence, Essai…* II, XXVII, § 9, trad. Balibar, p. 113.

[938] E. BALIBAR, *Introduction,* dans J. LOCKE, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii*, *On Identity and Diversity. L'invention de la conscience,* Edition du Seuil, 1998, p. 30. Le § 19 constitue « la thèse

qui en fait un sujet, lequel est reconnaissable à ses opérations notamment la capacité de se reconnaître comme chose pensante (soi) et à demeurer telle, la personnalité constitue ce grâce à quoi l'homme est saisi comme être intelligent, sujet d'un gouvernement et des lois, et capable de répondre de ses actes. Ce personnage, au sens du terme latin « persona », ne fait pas de l'homme une substance à laquelle inhérerait une qualité. Bien au contraire, sous diverses perspectives, l'homme n'est une *personne* que parce qu'il peut jouer plusieurs personnages, porter plusieurs masques.[939] Une fois le critère de la conscience choisi, Locke n'hésite pas à comparer Socrate dormant et Socrate éveillé, le fou et à l'homme rassis d'esprit. Dans les deux cas, il s'agit d'un même homme, mais deux personnes différentes parce que le « soi » — « cette conscience par laquelle je suis moi-même pour moi-même », qui est par conséquent, « le souci de soi » — constituant le socle de la personnalité, n'est pas dans le Socrate dormant et dans le fou.

En fait, comme le souligne Stéphane Ferret, l'identité synchronique ne pose aucun problème pour Locke. Elle va de soi. Le problème se pose quant à la persistance, à ce qui demeure le même dans le temps (le même quoi ?) où manifestement Locke répond à la question épistémologique [« comment savons-nous que nous sommes un et le même ? »] en lieu et place de la question métaphysique [« comment se fait-il que nous soyons un et le même ? »].[940] Confusion qui va jusqu'à

---

révolutionnaire sur l'identité personnelle, où nombre de philosophes s'accordent à voir l'acte de baptême du "sujet moderne" : l'identité personnelle ne consiste pas en "l'identité de substance", mais en "l'identité de *con-science" »* (p. 140).

[939]En effet, dans l'univers gréco-romain d'où il naît, *persona* (masque, en latin) et *prosôpon* (visage, masque de l'acteur, en grec) renvoient à l'univers du théâtre. Mais avec le temps, il deviendra, par extension, *personnage* et puis *personne*. Ne désignant pas l'agent humain, il joue tout de même sur deux tableaux (externe et interne) : *persona* reste malgré tout *personnage*, et au fil de la scène, il devient, par sa performance énonciative, *acteur*. Les controverses christologique et trinitaire marqueront un tournant épistémologique dans l'histoire de *persona*. Le concept sera utilisé pour traduire « hypostase » pour éviter le danger de trithéisme que la notion de *substance* impliquerait. Mais malgré tout cela, en quittant l'univers théâtrale et rhétorique, le concept se substantialise. Ce qui, au départ ne désigne strictement ni l'agent humain ni le divin, glissera, par exemple, chez Hobbes, de la politique à la théologie à l'aide du modèle *halving:* les trois personnes de la trinité sont trois acteurs jouant le même personnage, tout comme les différents monarques se succédant à la tête d'un État sont le même *Léviathan.* Voir L. JAUME*, La théorie de la « personne fictive » dans le Léviathan de Hobbes,* dans *Revue française d'Histoire politique* 33.6(1983), p. 1009 – 1035 ; F. LESSAY, *Le vocabulaire de la personne,* dans Y.-C. ZARKA, (dir.), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophie,* Paris, J. Vrin, 1992, p. 155 – 186. Hobbes conteste que *persona* soit la bonne traduction d'hypostase. Il montre que la tradition s'est fourvoyée en acceptant la définition de *persona* de Boèce. Au Moyen-Age (du 12e au 15e siècle), elle devient une définition de référence chez les théologiens et les canonistes. Et la notion s'entend comme une relation/création de Dieu, lui-même *persona* et dans le christianisme médiéval, la persona est l'être lui-même. Par son caractère générique, le concept est alors applicable à Dieu, aux anges et aux hommes. Face aux difficultés qu'elle fait surgir, on en viendra à distinguer *persona vera (*personne individuelle, c'est-à-dire « rationalis naturae individua substantia » – La personne est une substance individuelle de nature rationnelle.) de persona *ficta* ou *repreasentata* (l'universitas). Voir à ce sujet E. GILSON, *Les variations de Boece sur la personne,* dans *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1995), p. 201 – 238. Chez Hobbes, le concept garde le sens rhétorique juridique dérivé du théâtre avec deux modèles que sont le *halving* et le *doubling.* « Dans le théâtre anglais de la Renaissance, on parle de *halving* lorsqu'un même personnage est interprétée par plusieurs acteurs différents au cours d'une pièce; plus fréquent, le *doubling* se produit lorsqu'un même acteur est amené à interpréter plusieurs personnages dans une pièce» (G. NAVAUD, *Contre-sujet: Persona,* dans C. DUMOULIE (éd.), *Le fabrication du sujet. Histoire et poétique d'un concept,* Desjonquères, 2011, p. 62, note 31).

[940] En somme, trois théories rivales fixent trois critères différents d'identité ou de persistance dans le temps : 1° le point de vue cartésien qui fixe l'âme (substance immatérielle). Sa difficulté majeure est qu'elle aboutit à un dualisme. 2° contre Descartes, Locke préconise la continuité psychologique (cette chose pensante qui peut se considérer soi-même comme soi en différents temps et lieux. La circularité de la théorie lockéenne a été dénoncée par Butler : ce n'est pas parce que j'ai conscience d'avoir vécu telle expérience du passé que je suis identique à moi-même, mais c'est plutôt parce que je

laisser entendre que l'amnésique n'est pas la même personne du seul fait qu'il ne peut se souvenir de ses actes du passé ; que l'homme atteint du syndrome d'Alzheimer perd sa personnalité. Pour S. Ferret, il s'agit de la personne et du même homme. Cette distinction homme/personne est à ses yeux dérisoire quand il s'agit de parler d'un être humain à deux moments de sa vie. Il dénonce le primat épistémologique :

« Bref, il est temps de dénoncer cette illusion grossière : nous ne sommes pas forcément les mieux placés pour savoir qui nous sommes. Mémoire et conscience de soi ne sont que des symptômes, nullement des critères de l'identité personnelle ».[941]

À travers cette objection, nous reconnaissons que non seulement, pour Whitehead aussi, la conscience est un pic, une sorte de symptôme de l'identité, mais qu'également, le rôle de personnage semble insuffisant parce qu'il ne prend pas en compte les relations génétiques. Whitehead maintient la distinction *personne/homme*, mais il ôte au concept « personne » tout sens légal et moral. Chez lui, on ne se situe plus dans la perspective d'une « psychologie de la réidentification », mais bien dans celle d'une « métaphysique de l'identité ». Tandis que la première a besoin des symptômes ou des indices d'identité, la seconde fait appel à des critères ou à « un ensemble des conditions nécessaires et suffisantes permettant à cet objet d'être ce qu'il est ». [942] Whitehead détrône le primat épistémologique. Dans son essai traitant de l'immortalité, il transforme la personnalité en une abstraction de notre pensée pour exprimer les différents degrés de configurations (*pattern*) par lesquels « une perspective d'existence idéale entre dans l'actualité finie », ou — ce qui est la même chose — « le caractère de ce fait persistant d'une existence personnelle dans le Monde de l'Activité ».[943] De telle sorte qu'il devient possible de considérer « une identité personnelle dénuée de vie au sens ordinaire du terme ». [944] L'identité personnelle lui permet de poser un problème métaphysique lancinant, à savoir comment concilier l'immortalité d'une valeur avec le changement, caractéristique essentielle du monde de l'Activité ?; comment un type de modèle (de valeur) ou l'unité coordonnée d'un caractère dominant se conserve-t-il à travers une séquence de changement ? Voici sa réponse : c'est par accentuation à partir des détails, c'est-à-dire par l'identité de sa caractéristique déterminante et l'immanence mutuelle de ses occasions :

« En réalité, pense Whitehead, l'expérience humaine peut-être décrite comme un flot de jouissance, diversifié par un mince filet de mémoire consciente et d'anticipation consciente. Le

---

suis identique à moi-même à travers le temps que je peux reconnaître comme miennes certaines expériences du passé. 3° E.T. Olso défend la théorie de la continuité biologique en vertu de laquelle nous sommes des « animaux humains ». E. T. Olso, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology,* Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 95 – 109; Idem, *Personal Identity,* in *The Standford Encyclopaedia of Philosophy*, 2010, URL= http://plato.stantlxd.edu/archives/sum2009/entries/identity-personal/ consulté le 22 septembre 2021 9 h 30.

[941]S. FERRET, *L'identité. Textes choisis et présentés par Stéphane Ferret,* Paris, GF Flammarion, 1998, p. 32.

[942]*Ibid,* p. 16.

[943]A.N. WHITEHEAD, *L'Immortalité…,* p. 70.

[944]*Ibid.*, p. 70.

développement des habitudes littéraires a dirigé l'attention sur des expériences sensibles superficielles ».[945]

Ainsi, si chez Locke, la *personne* est une considération abstraite de l'homme, chez Whitehead, l'homme dans telle circonstance de sa vie est l'être le plus concret qui puisse exister. Et ce qu'il est dans cette circonstance précise est la forme subjective que revêt son expérience finie en ce moment-là. Qu'en est-il alors de la responsabilité morale des actes passés ? En érodant ainsi l'identité personnelle, Whitehead ne va-t-il pas finalement en l'encontre du sens commun de l'humanité admettant la continuité de l'expérience ? Il répond :

« Au degré relativement élevé d'existence humaine qui est la nôtre, la meilleure illustration de cette théorie des sentirs et de leur sujet est notre notion de responsabilité morale. Le sujet est responsable d'être ce qu'il est en vertu de ses sentirs. Il est aussi responsable de façon dérivée des conséquences de son existence, parce qu'elles découlent de ses sentirs ».[946]

Le sujet répond de ses actions parce qu'il est inséparable de ses sentirs.[947] Et il est inséparable de ses sentirs parce qu'alors qu'il n'est que projet, il est capable de décider de son unité subjective dans les limites des données et des conditions catégoriales de la concrescence. Whitehead reconfigure la notion de causalité et subordonne la morale à l'esthétique : le bien est un aspect du beau. En effet, l'agir trouve sa genèse dans divers types modèles (*pattern*) d'assemblages successifs finis d'énergie s'accentuant dans lesquels le sujet est autant agi qu'agissant et où sa responsabilité ne semble plus totale. D'autant plus que le stade de la conscience n'est pas le mode ordinaire. On voit tout de suite que, dans certaines circonstances, le risque de diluer toute responsabilité de ses actes est à l'affût. Il complique même le problème de l'identité personnelle. À ouvrir ainsi la boîte de Pandore, il devient impossible d'arrêter le diable relativiste. Whitehead est, comme le souligne J.-M. Breuvart, conséquent dans sa démarche : « la responsabilité humaine n'est jamais que le cas éminent […] (de la) créativité, sous l'impulsion originaire de la nature primordiale de Dieu ».[948] La connexité essentielle des choses ou leur socialité est le postulat que Whitehead oppose au mythe des existences séparées. C'est ce mythe qui est présupposé dans la conception de l'identité personnelle comme une réalité autodéterminée. Au nom de la connexité essentielle des choses, « l'objet affectant le sujet » continue à vivre en lui sous différentes formes subjectives. Ainsi l'être affecté est la situation ontologique fondamentale qui se présente dans toute expérience. Mais elle n'est pas décisive parce qu'il y a aussi une activité subjective qui est à la fois « jouissance de soi » et « appétition se résolvant en action ».[949] Cette activité transforme le contenu objectif en instrument d'une fin ; le moment décisif

[945] *Ibid.,* p. 76.
[946] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 357.
[947] *Ibid.,* p. 109, 360, 405.
[948] J.-M. BREUVART, *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie ?* dans *La question de Dieu*, Vol. 58, 3(octobre 2002), p. 549.
[949] *Introduction d'Alix Parmentier* à *AI,* p. 32 ; A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 275.

étant la décision (l'entretien conceptuel) qui introduit la nouveauté ou un écart sur deux plans. D'abord, par rapport à l'agrégat des diverses expressions corporelles. Whitehead compare bien le corps animal à une société féodale ayant un unique seigneur. Ensuite, un écart par rapport aux sentirs. Il est alors accueil des possibilités inexprimées qu'il faut exprimer :

« Ce second aspect est l'élargissement de l'expérience conceptuelle du genre humain […] C'est l'entretien de l'alternative. Dans son développement le plus élevé, cette attitude devient l'entretien de l'Idéal […] (tel) que le sens de la morale, le sens mystique de la religion, le sens de cette délicatesse de l'ajustement qui est la beauté, le sens de la nécessité de la connexion mutuelle qui est l'entendement, et le sens de la distinction de chaque facteur qui est la conscience […] Dans le genre humain, la dépendance dominante vis-à-vis du fonctionnement corporel semble encore présente, et cependant la vie d'un être humain reçoit sa valeur, son importance, de la manière dont les idéaux non réalisés donnent forme à ses intentions et leur empreinte à ses actions ».[950]

La thèse principalement whiteheadienne sur la subjectivité est qu'elle n'est jamais continue. Si continuité, il y a, elle est bien celle des sentirs. Whitehead fait dépendre la responsabilité (morale) de la décision finale du sujet-*superject* immédiat qui modifie le but subjectif. Une telle conception modifie la définition de la subjectivité. Le sujet est à la fois l'affecté et l'affectant : l'être se définit comme capacité de subir et d'agir ; l'altruisme et l'intérêt pour soi gisent donc au cœur de la subjectivité whiteheadienne. Avec la thèse de l'inhérence du sujet au procès de sa production, nous retrouvons le principe ontologique ainsi que la relation sociale de l'objet affectant le sujet dans l'expérience. En accordant ainsi la priorité à l'activité de l'objet (affectant) sur le sujet comme celui qui agit par à-coups, Whitehead relativise le rôle du sujet (plénipotentiaire) et inscrit la relation du sujet/agent dans une complexité qui excède les étroitesses de l'analyse pragmatique du langage. Dans la chaîne causale, l'action du sujet n'est plus première. Jean s'arrête parce que s'arrêter suppose « être arrêté par » un obstacle infranchissable, une panne dans le moteur, une interpellation policière, une décision de rebrousser chemin parce qu'on a oublié de fermer la bouteille de gaz, ou parce qu'on désire admirer un beau paysage, etc. Le sujet devient ainsi un co-acteur de ses actions. Pourtant le sujet est toujours quelque chose de plus. Il est lui-même, il est un soi. Aussi Whitehead en convient-il :

« Dans notre description de l'expérience humaine, nous avons réduit la personnalité humaine à n'être plus qu'une relation génétique entre des occasions d'expérience humaine. Et pourtant l'unité personnelle est un fait inéluctable […] De toute évidence, il y a un fait dont il faut tenir compte. Toute philosophie doit produire une doctrine de l'identité personnelle ». [951]

La relation génétique entre occasions de l'expérience humaine est le fameux passage de l'objectivité à la subjectivité qui pousse à se demander : si la décision du sujet-*superjet* modifie tant soit peu le but subjectif qu'il hérite dès lors qu'il passe d'une forme subjective à une autre, dans quelle

[950]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 49.
[951]A.N. WHITEHEAD, AI*,* p. 243 - 244.

mesure une action appartenant à l'objet peut-elle être encore celle du sujet ? Comment le sujet peut-il répondre de ses actes, être la même personne qui a agi et qui devrait assumer les conséquences de ses choix, si dans sa permanente reconstruction il est constamment différent ? N'assistons-nous pas à une double aporie ? Celle de l'ascription consistant dans la difficulté à expliciter le rapport entre l'agent et son action, et l'autre, dans la définition même du pouvoir d'agir de l'agent sans éviter une série causale illimitée. On l'aura sans doute senti, cette manière de formuler le problème nous conduit à P. Ricœur qui, pour penser l'initiative, fait la synthèse entre ces deux conceptions de la causalité en représentant la « prise de l'agent humain sur les choses […] comme une conjonction entre plusieurs sortes de causalité ».[952]

En effet, pour Ricœur, il n'y a de puissance d'agir que puisqu'il y a conjonction de différentes sortes de causalité. Pour lui, la théorie de la narration résout la double question du *qui* (sujet de l'action) et du *pourquoi* (causalité) en articulant au sein du récit l'action et le personnage. Par l'initiative prise par le personnage, Ricœur introduit la notion d'*unité narrative.* Celle-ci se caractérise par la capacité de découper dans le continuum des causes et des effets des unités de sens qui initient un commencement et une fin relative. Chez Ricœur, l'identité narrative est cette compréhension que l'on a de soi à travers l'œuvre. Par ailleurs, on sait que J.M. Ferry reproche à Ricœur de réduire l'identité humaine à sa dimension thématisable.[953] Évidemment Whitehead reconnaît la double difficulté du problème de l'identité personnelle. Primo, d'un problème métaphysique indéniable, celui de la fixité d'un même quelque chose (modèle ou valeur finis) dans un monde changeant. Comme toute chose dans l'univers, l'identité personnelle est une création permanente visant la valeur : « l'Activité perd sa signification quand elle est réduite à une « pure création maintenant » : l'absence de Valeur détruit toute possibilité de sens (*Reason*) ».[954] En d'autres mots, comment mettre ensemble le couple changement/permanence sans impliquer une incohérence. D'autre part, le problème, tout aussi dominant que le premier, épistémologique dans sa veine, mais sociologique dans ses implications, engage les bases de l'expérience humaine, la science et la loi civile. « On ne peut pas, fait-il observer, congédier l'Identité Personnelle sans congédier toute la pensée humaine, telle qu'elle s'exprime dans tout langage »[955]. Sans aucun doute, le problème de l'identité personnelle est bien plus qu'un problème de langage ; il dénote une cosmologie. Pour être crédible, la prétention whiteheadienne

---

[952]P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* p. 133.

[953] Reproche discutable tout de même puisque sans contester l'évidence d'être soi-même, Ricœur estime que « cette saisie immédiate est tout simplement un sentiment et non une idée. Si l'idée est lumière et vision, il n'y a vision de l'ego, ni lumière de l'aperception » ; je sens seulement que j'existe et que je pense » (P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations,* p. 321). Car « Sentir, c'est se sentir ainsi et ainsi ». La subjectivité est concrète, mais n'est ni objectivable, ni représentable. Le détour par les productions sensées du sujet constitue la voie royale du déchiffrement interprétatif. Voir D. THOUARD, *Subjectivité et identité. Le sentiment de soi chez Paul Ricœur,* dans P. CANIVEZ et L. COULOUBARITSIS (Eds.), *L'Ethique et le soi chez Paul Ricœur,* Presses Universitaires Septentrion, 2013, p. 71 – 98.

[954]A.N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 58.

[955]*Ibid.,* p. 69.

d'une métaphysique de l'expérience se doit de traduire dans les termes d'une sociologique en cohérence avec le cœur de l'expérience. Pour Whitehead, ce cœur de l'expérience est *l'Évaluation,* cette activité d'interconnexion de deux mondes dont découlent des modifications dans le monde de l'Activité.[956]

Comme relevé ci-dessus, une psychologie de l'identité n'est pas ce qui intéresse Whitehead. En analysant sa métaphysique de l'identité, il est cependant possible de trouver dans sa pensée des pierres d'attente d'une conception de l'existence humaine, de la naissance à la mort (identité diachronique). Sous cet aspect, le plaidoyer whiteheadien pour une ontologie relationnelle valorisant une subjectivité comme « devenir — dans — le — monde », c'est-à-dire la réponse des sujets eux-mêmes à la perception des autres ne devrait plus s'opposer à la persistance subjective.[957] Évidemment Whitehead est préoccupé à « corriger l'excès initial de subjectivité ».[958] Un excès qui aura occulté d'un côté, la part des déterminations qui caractérisent chaque subjectivité et de l'autre, celle de *l'aventure* liée à ce procès. Il est vrai en effet que Whitehead n'insiste pas sur la connaissance de la connaissance, la manière dont la pensée comme instance critique juge, à l'instar d'un tribunal, et décide de l'unification des données multiples de l'expérience. Cela lui semble un acquis. Kant et Descartes sont passés par là. Il retient d'eux l'idée d'une expérience qui se construit et la découverte — désormais discutable — de la subjectivité.[959] Mais il reconnaît pour sa part que tout dans notre identité ne relève pas de part en part d'un choix et d'une réflexivité dont le je a le contrôle. Le recadrage de la subjectivité pour lequel il plaide le conduit forcément à tenir ensemble les deux bouts du fil : d'un côté, une subjectivité latente — un soi que le Je n'a qu'à « laisser-être » —, et d'un autre côté, l'idée d'une subjectivité partiellement autofondatrice ; le pont entre les deux étant dans « la manière de sentir », qui est l'activité interprétative du symbolisme. En réalité, en reliant ces deux pôles, Whitehead réinterprète la subjectivité et se met à l'écart de l'autofondation et de la déconstruction.

Grâce à cette manière, un sujet participe tout à la fois au monde du Fait et à celui de la Valeur, il reste présent dans un autre, la cause reste présente dans l'effet. Les deux croissent ensemble. Les relations naturelles des choses dans l'expérience ne dépendent plus tout simplement du Je.[960] D'une part, le sujet, en relation de voisinage avec le corps, les choses et le monde, accède à son unité subjective — sa transcendance sociale — à travers ce procès où il saisit l'objet et l'introduit dans son expérience. De l'autre, l'objet comme solidarité de l'ensemble des entités de l'univers — immanence

---

[956]*Ibid.,* p. 61.
[957]M. WOOD & M. DIBBEN, *Leadership as Relational Process,* dans *Process Studies* 44.1(2015), p. 38.
[958]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 63.
[959]J. LOCKE, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity. L'invention de la conscience,* Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Édition du Seuil, 1998, p. 24 - 29.
[960]M. GENAIVRE, *Suis-je à construire ? Impression philosophique sur le phénomène du soi,* in *Revue Européenne de Coaching* 2(avril 2017) en ligne. Voir aussi V. Descombes, *Le pouvoir d'être soi. Paul Ricœur. Soi-même comme un autre*, in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, tome 47, 529 – 530 (juin-juillet 1991), pp. 545 – 576.

sociale — exerce une influence causale sur le sujet et, grâce à l'activité conceptuelle, celui-ci a la décision.[961] Ce faisant Whitehead allie influence causale (l'être-avec-le corps et le fait d'hériter de son passé immédiat) qui, non seulement affecte notre être profond, mais aussi nos modes de pensée, et notre mentalité (vision) dans la définition de nous-mêmes comme unité subjective. Commentant Debaise, Gaskill et Nocek précisent à ce propos:

« For Whitehead, these dual aspects – as the subject-superject – describe ''two moments of a feeling'' that, when linked, ''can be taken in renewed thought of subjects detached from all exclusively anthropological inscription'' […] feeling-as-noun and feeling-as-activity join to ''form the condition of existence for all subjects, human and non-human ».[962]

Comment dans ce cas le processus humain de subjectivation s'inscrit-il dans cette double détermination ? Il nous semble que la subjectivation whiteheadienne n'est à prendre ni comme une réalité synchronique ni comme une fixation anhistorique. Whitehead prend au sérieux la dimension temporelle. La reconfiguration de la notion de la subjectivité induit également à prendre au sérieux sa dimension historico-esthétique. Mises ensemble, les deux perspectives permettent d'aborder notamment la subjectivité en lien avec une temporalité à laquelle elle ouvre. Dès lors, cette temporalité n'inscrit pas purement et simplement la subjectivité dans le temps de l'héritage, au point d'en faire un *assujetti,* c'est-à-dire un serviteur, un bénéficiaire et le maillon d'une chaîne. Le sujet est un héritier qui, selon la formule de Goethe, doit, pour acquérir ce dont il hérite, le conquérir. En même temps qu'il hérite, il est un sujet parce qu'il est fin pour lui-même. Cette tension génère des discontinuités et des absences, des répétitions et des rythmes.

2. Distinguer pour mieux comprendre

Le morcellement de la subjectivité implique non pas intermittence de l'agence, mais une diversité de niveaux de caractérisation de l'activité du pôle mental dans l'expérience humaine. Cette activité est saisie à partir d'une situation d'intégration originaire. Nous trouvons chez Whitehead trois modes d'imbrication du pôle mental dans l'expérience *d'être-avec-le-corps* impliquant trois manières d'expérimenter la subjectivité. Cette expérience peut être soit partiellement le résultat du corps humain, soit partiellement le fait de l'action dirigée seulement par le corps, soit partiellement comme un système de cogitations qui ont une certaine insignifiance dans les relations physiques du corps. Dans le premier cas, le pôle mental enregistre sans amplification l'activité du corps. Une certaine forme d'unité avec le corps apparaît dans le deuxième cas. Le troisième montre la capacité de l'activité du pôle mental de prendre de l'envol vis-à-vis du cloisonnement immédiat en vue des

[961] X. VERLEY, *Whitehead et la subjectivité*, dans *Les études philosophiques* 4(octobre – décembre 2002), p. 514.
[962]N. GASKILL and A.J. NOCEK, (eds.), *Introduction* in *The Lure of Whitehead…,* p. 30.

expériences de grandes abstractions.[963] Nous pensons qu'une adéquate compréhension de la subjectivité humaine induite par le modèle transactionnel d'héritage et d'amplification conduit à saisir les trois dimensions ci-dessus comme trois moments de l'esthétique de la subjectivité. En insérant ainsi la subjectivité dans un mouvement rythmique, il devient possible de concilier identité synchronique, unité et continuité diachroniques. Ainsi cette esthétique transactionnelle de la subjectivité met en jeu un rythme ternaire assez complexe correspondant à trois moments *subjectifs* :

1. La permanence de la subjectivité ontologique (topologique) prend l'expérience d'*être-avec-le corps* comme la trame de fond de notre insertion dans le monde ;

2. Des moments de subjectivité psychologique correspondant à des unités diachroniques (unités épochales) ainsi que

3. des moments de conscience d'unité et de continuité diachroniques ou subjectivité historique.

Le mode de mise-ensemble dans l'expérience est ce que nous appelons *subjectivateur.* Il renvoie à la *forme subjective* de Whitehead, au *maniérisme* de Debaise, aux *nodosités fugaces* de M. Weber. Whitehead étend le mode de subjectivation cosmologique (structure d'intégration originaire) au niveau psychologique de l'expérience jusqu'à prendre la conscience pour une forme subjective parmi tant d'autres. Nous pensons que cela pose un problème. Si la forme subjective peut expliquer comment le sujet d'une expérience présente hérite de l'objet immédiat, elle peine à embrasser l'unité et la continuité diachronique qui font l'unité d'une vie de la mort à la naissance. Dans *AI,* Whitehead introduit à côté de la forme subjective le *Réceptacle sans forme* comme un autre lieu — carrefour — de *subjectivation* qui complète le premier.[964] Car Whitehead reconnaît, à travers cette subjectivité à laquelle on ne peut échapper, que nous porterions en nous,[965] une résistance de la subjectivité. Mais en même temps, il reste d'avis que l'expérience est construction.

En effet, dans le *Timée* (50 c) où l'hypothèse du Réceptacle apparaît, il est facteur d'activité dans le sens d'une malléabilité résiliente ; il est principe d'indétermination alors que la forme est celle de la détermination.[966] Il est aussi « principe d'existence » dans la mesure où il est un facteur comptant dans le passage de l'idéalité à l'actualité et qu'il a partie liée avec la nécessité.[967] Et c'est d'ailleurs cette interprétation du Réceptacle qui ressort de l'*AI* que Demos a à l'esprit lorsqu'il écrit :

"(e) The receptacle is a principle of relatedness among the many concrete things. The passing events meet and merge in it. It is the common background in the interpassage of things; by virtue of their common relation in the receptacle, the events are members of one family.

---

[963]W. GALLAGHER, *Whitehead's Psychological Physiology: A Third View,* in *Process Studies,* 4.4(1974), p. 266.
[964]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 244 – 245.
[965] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 61.
[966] R. DEMOS, *The Receptacle,* in *The Philosophical Review* vol. 46, 6(Nov 1936), p. 548.
[967] *Ibid.,* p. 545.

(f) There is one unique space-time container common to all events (i.e., becomings). This proposition is an immediate consequence of the preceding one. Thus there is only one framework of reference ».[968]

De cette doctrine de la « communauté de lieu » dérive cette analogie par laquelle Whitehead exprime l'unité de chaque vie humaine à partir de l'unité de la nature.[969] Car ce qui est un compromis entre le Réceptacle fondamental de Platon n'imposant aucune forme et la forme subjective, imposant une forme et éliminant les incompatibilités est, au fond, la traduction de sa théorie de la référence symbolique. L'unité personnelle se maintenant à travers la variation des circonstances est ainsi le « troisième terme » entre « amas confus d'événements et les formes qu'ils illustrent ». La réinterprétation d'un passage du *Timée* est cette base sur laquelle Whitehead formule sa conception de l'identité personnelle diachronique :

« Cette identité personnelle est la chose qui reçoit toutes les occasions de l'existence de l'homme. Elle est là comme une matrice naturelle pour toutes les transitions de la vie, et elle est changée par les choses qui entrent en elles, dont elle porte diversement les empreintes ; de sorte que son caractère diffère selon les moments. Puisqu'elle reçoit toutes sortes d'expériences en son unité propre, elle doit être dénuée [241] de toute forme […] C'est un lieu qui persiste, et qui offre un emplacement à toutes les occasions d'expérience. Tout ce qui s'y produit est conditionné par la contrainte de son propre passé et par la persuasion de ses idéaux immanents ».[970]

Nous pensons qu'il est possible de saisir cette unité diachronique, dans le cadre d'un « prolongement anthropologique » de sa cosmologie, en recourant au Réceptacle sans forme comme le *medium* d'une intrigue qui s'organise dans chaque vie racontée, l'histoire d'un désir entravé. Nous prétendons que dans la théorie de l'expérience telle que Whitehead la conçoit, tous les éléments de la structure d'une tragédie sont présents. Ce modèle est à prendre pour une situation d'intégration originaire dans laquelle « la non-identité renvoie à la réalité complète, et l'identité à un constituant ».[971] Ses éléments ne préexistent pas à leur mise en relation et la relation ne préexiste pas à la situation. Une fois in-formés dans cette matrice du devenir du Réceptacle à prendre non au sens d'un *lieu*, mais selon le sens deweyen d'un système transactionnel du devenir, une potentialité à partir de laquelle il est possible de conceptualiser adéquatement l'histoire d'une vie. Dans le système transactionnel, le Réceptacle fonctionne comme l'unité de tout ce qui est vécu dans la subjectivité historique. Ainsi selon que l'expérience se situe au niveau ontologique, psychologique ou de la subjectivité historique, il y a :

---

[968] A.N. WHITEHEAD cité par R. DEMOS, *a.c.,* p. 544 – 545.
[969] J. DEWEY, *Whitehead's Philosophy,* in *The Philosophical Review* vol. 46, 2(mars 1937), p. 171.
[970] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 244; R. DEMOS, *a.c.,* p. 546: « In this connection we may note Plato's comparison of the receptacle to a mother (5od). The receptacle is the principle of life which, – on being fertilized by the forms – i.e., when linked to a purpose-gives birth to a living creature. Thus, it is the vital force in all things, passive like the female principle, probably unconscious, inexhaustible in its creative power, since, while all creatures come to be and perish, it remains; yet inert, becoming creative when activated by the forms ».
[971] C. HARTSHORNE, *L'identité personnelle de A à Z,* dans *Process Studies* 2.3(Automne 1972), p. 209 – 215.

1. une diversité des formes subjectives : émotions, évaluations, intentions, attractions, répulsions, conscience, etc. Cette dernière est une forme subjective de la privation ;

2. une fois au niveau de la conscience, l'expérience peut croître. Dès lors apparaît de manière prégnante l'activité du symbolisme comme dans le langage voire les mathématiques. Dans *MP,* la structure sujet/objet disparaît. Elle est remplacée par le rapport importance/expression.

3. Le besoin de se définir amène un individu à saisir sa vie sous un autre *subjectivateur.* C'est à ce niveau qu'il convient de situer le rapport entre le *réceptacle personnel* et de la forme subjective de la conscience et le rôle du récit dans sa capacité à donner diverses formes à la vie d'une personne. Car dans le *Réceptacle global* chaque existence se subjective par une manière spécifique de se sentir soi en tant qu'unité diachronique.

Ainsi en insérant les *subjectivateurs* retenus ci-dessus dans l'esthétique anthropologique, nous pouvons dire que la subjectivité whiteheadienne implique un rythme ternaire qui se structure de la manière suivante :

1. Par phase de *subjectivité ontologique* ou *subjectivité latente*, Whitehead entend définir la relation sujet/objet comme structurant l'expérience, mais dans le sens où, pour employer une comparaison qui apparaît dans le *Symbolism,* le potier répond de la forme du vase. L'activité du potier, vue dans la perspective d'une interaction entre le sujet en tant qu'il reçoit et l'objet comme ce qui provoque, devient dès lors l'équivalent de la « forme subjective ». Il y a *in-formation* à la base de la subjectivité ontologique. Et celle-ci est alors à entendre, selon X. Verley, au sens de « ce qui *réalise* et *individualise* un possible (ou "objet éternel") survenu à l'occasion de la préhension ».[972] La subjectivité ontologique est latente dans le sens où elle est cette subjectivité originaire (matricielle) que nous portons en nous. Elle est la trame de fond qui nous fait exister. Comme subjectivité connectiviste, elle part du rejet de la notion de substrat vide de jouissance individuelle. Dans une nature vivante, c'est le corps vivant dans sa totalité qui est, pour l'homme, l'organe vivant de l'expérience dans la mesure même où le cerveau est en continuité avec le corps, et le corps en continuité avec le reste du monde. C'est « la sensation profonde de dériver de notre corps » à la base du « sens de notre unité avec notre corps » qui fait qu'en définitive « nous identifions instinctivement notre corps à nous-mêmes ».[973] Par le mécanisme de la transmutation, des qualités des individus multiples sont transférées au nexus en tant qu'unité.[974] À ce niveau où intervient le rôle de l'*apparence*, le subjecteur peut être l'aversion, l'attraction ou la conscience. Mais à ce stade, il s'agit pour Whitehead du mode de fonctionnement dit *pilote automatique. Il est notre fonctionnement ordinaire.* En même temps, il n'est pas spécifique à l'humain.

---

[972]X. VERLER, *Whitehead et la subjectivité,* dans *Les études philosophiques* 4(octobre décembre 2002), p. 517.
[973]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 279, 293 – 294.
[974]*Ibid.,* p. 273.

2. Si la subjectivité ontologique est celle qui nous fait exister, le moment psychologique de la subjectivité est une première étape vers l'effort de la compréhension de nous-mêmes. Le *subjectivateur* est la conscience. « La conscience de soi (…) est, reconnaît Whitehead, la perception directe de nous-mêmes en tant que personnes ».[975] Selon le besoin de la cause, cette forme subjective peut, en nous référant à *MP,* occasionner le passage de *l'importance* à *l'expression.* Il est ici permis de dire que le corps est *ce par quoi* je suis sujet, non au titre d'un moyen, mais d'après le rapport objet/sujet initié par l'ontologie whiteheadienne. Notons aussi que pour Whitehead les « occasions de l'expérience humaine » sont en réalité celles qui ont franchi le rapport symbolique. Or, le rapport symbolique est une intégration de second degré. Opération inconsciente, la référence symbolique est malgré tout celle par laquelle surgit la conscience comme un iceberg cachant une montagne de glace.[976] Comme dans une œuvre, la conscience de soi advient par médiation. Il s'agit pour Whitehead du triomphe de l'ingéniosité humaine qui apparaît spécialement dans le langage. Elle consiste dans « la façon (remarquable) dont les hommes ont transformé leurs liens maîtrisables avec le monde en moyens d'expression ».[977] Le niveau de *la subjectivité* dite *psychologique* renvoie à ce que R. Smadia applique au champ de la conscience, c'est-à-dire à « l'ouverture au monde et à la vie relationnelle que le sommeil ou l'anesthésie mettent partiellement hors-circuit ».[978] Elle est similaire à la *personne* lockéenne soumise aux aléas de la mémoire et aux apories psychologiques d'une identité suspendue aux défaillances et aux intermittences de la mémoire. On sait par ailleurs qu'aux yeux de J. Butler, cette définition ouvre à des apories d'ordre ontologique : si la personne ne peut être une propriété, doit-elle donc sa continuité à une âme-substance ?[979] En appliquant ce modèle à la vie d'un humain, nous avons « César à tel moment de sa vie ». Comme seule *vraie* personne, elle est une émergence synchronique, comme d'ailleurs l'est la naissance de chaque entité actuelle ou sujet d'expérience. Ainsi grâce à la réversion conceptuelle, un « conséquent nouveau » reconsidère les réalisations du passé et les intègre par compatibilité, contraste ou identité pour en faire le début d'une nouvelle expérience. De la sorte, en dépit de l'hapax qu'est chaque expérience de subjectivité ontologique, la continuité ontologique est assurée par la transition du public et au privé.

3. *La subjectivité historique* est celle que Whitehead attribue au « sens de l'humanité ». Remarquons que sans être absentes de sa conception organiste de l'expérience, l'unité et la continuité diachroniques de l'expérience ne sont pas ce qui préoccupe au plus haut point la cosmologie whiteheadienne. La priorité est accordée à la créativité. Whitehead explique comment la nouveauté

---

[975]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 194.
[976] L.B. HIGGINS, *From Manipulation to Co-creation,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PEKER, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture*, Edinburg University Press, 2009, p. 173.
[977]AN. WHITEHEAD, *MP,* p. 54.
[978]R. SMADIA, *De quel sujet parle-t-on ?* dans C. DUMOULIE (éd.), *Le fabrication du sujet. Histoire et poétique d'un concept,* Desjonquères, 2011, p. 284
[979]J. BUTLER, *Of personal Identity,* in J. PERRY (éd.), *Personal Identity,* University of California Press, 1975, p. 99 – 105.

advient. « L'avancée créatrice » *alias* créativité montre justement, contre le substantialisme et sa conception d'une continuité uniforme de l'être ou identité objectuelle, que la diversité conjonctive est un élément essentiel de l'être, de même que la pluralité d'expériences est constitutive de la subjectivité historique. Ainsi « pluralité disjonctive » n'exclut ni l'unité ni la continuité. On dira même que unité et pluralité se requièrent.[980] En d'autres termes, ce que Whitehead cherche d'abord à expliquer, ce n'est pas *la continuité du devenir*, puisque le devenir est atomique (comme chaque actualisation est atomique), mais *le devenir de la continuité ;* et dans quelle mesure elle est possible. Sa réponse consistera dans la distinction suivante : la continuité est potentielle alors que le devenir est actuel. Les deux sont réelles, mais sous deux modes différents. Whitehead n'exclut pas la continuité : les entités actuelles « constituent un monde d'extension continue ». La continuité reste une potentialité de devenir actualisable selon le but subjectif du sujet d'expérience. La continuité est une décision au sein de l'expérience du sujet ; une décision parmi de nombreuses possibilités d'être qu'il aurait pu être. Même si, malgré tout, entre actualité et potentialité, toute la priorité semble être accordée à l'actualité. Pourtant sans potentialité, l'actualité sombre dans l'atomisme, l'autre excès que Whitehead évite. Si la continuité est au service de l'unité atomique, l'atomicité est incompréhensible sans possibilité de continuité, sans la transition. Toute continuité ne peut être qu'une instanciation. Whitehead a de la conscience l'image d'un carrefour de commutation. D'un côté, elle naît comme expression de la plus grande activité de coordination physiologique qui soit. Elle introduit une expression individuelle sans se détacher du fonctionnement corporel. Elle est une affaire de sélection guidée par l'importance et l'intérêt : « L'importance, note-t-il, engendre l'intérêt. L'intérêt conduit à la discrimination. Au cours de ce processus, l'intérêt croît, et ces deux facteurs, intérêt et discrimination, se stimulent l'un l'autre. En définitive, la conscience se développe, progressivement et par intermittence, et devient un autre agent de stimulation ».[981] D'un autre côté, elle est un facteur d'amplification de l'expérience, sans pour autant être un état permanent. Mais quand cette amplification a lieu, elle devient agente de stimulation. Elle peut, par exemple, nourrir la poésie, éveiller le sens moral, cet *impetus* vers le meilleur, et l'idéal religieux de l'unité de l'univers. La conscience de soi ne peut s'élever à cet idéal que s'il y a au sein de chaque vie la conscience d'une unité et une continuité diachroniques potentielles ; que je peux parler de ma vie. Le mode de subjectivation mis en œuvre sera principalement le récit. Il est prégnant dans la définition que les individus ou les groupes donnent d'eux-mêmes. En somme, c'est l'idée même d'une expérience consciente qui croît « progressivement et par intermittence » et qui se construit autour des *unités diachroniques* qui nous conduit à concevoir la subjectivité humaine sur le modèle esthétique d'intégration oscillant entre des *moments topologiques, psychiques et narratifs.* Puisque le monde est

[980]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 72.
[981]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 53 – 54.

tissé d'une toile esthétique, la subjectivité humaine ne peut par conséquent pas échapper à cette conjoncture. Car comme le montre J. Dewey, la nature, et au tout autant notre insertion dans l'environnement, nous met dans une situation rythmique « entre la lutte et l'accomplissement, entre l'adaptation et l'irrégularité totale à laquelle elle succède forme le drame dans lequel l'action, les sentiments et la signification ne font qu'un. L'issue en est l'équilibre et son contre-équilibre ».[982] Précisons ici que le terme *rythme* a le sens que lui donne Whitehead dans le chapitre II des *Visées de l'éducation*, intitulé « Le rythme de l'éducation » : « l'introduction d'une différence à l'intérieur d'une structure de répétition ». [983]Cela induit donc un rythme ternaire assez irrégulier. Selon que l'expérience accroît en intensité et en complexité, quand le mode pilote automatique s'estompe l'expérience bascule, selon les cas, de la subjectivité matricielle (ontologique) à la psychologique ou même à la subjectivité historique, voire de la deuxième à la troisième ou de la troisième à la deuxième. Inversement, des deux derniers, l'expérience peut revenir à l'expérience de la subjectivité latente.

3. Rythmes de la subjectivité

Nous pensons que la pensée de l'organisme est une philosophie de l'expérience humaine parce qu'elle prend au sérieux dès le départ la dimension esthétique de l'expérience. En effet, comme le note à juste titre N. Hurtardo, « (l) » esthétique est inhérente à la dynamique de la production de l'homme par lui-même ».[984] Ce travail de production de l'homme par lui-même, N. Hurtardo l'appelle « esthétique anthropologique » dont le moment premier n'est pas la conscience de soi. Par rapport à la philosophie de l'organisme, il serait plus juste de parler ici d'une esthétique de la subjectivité.[985] Grâce notamment à sa théorie du symbole, Whitehead assure la continuité de l'expérience du niveau ontologique au niveau historique et ce, pour en montrer, selon la philosophie du procès, la complexité d'une unité plurielle.

---

[982]J. DEWEY, *L'art comme expérience,* traduit de l'anglais (USA) par Jean-Pierre Cometti, Christophe Domino, Fabienne Gaspari, Catherine Mari, Nancy Murzilli, Claude Pichevin, Jean Piwinica et Gilles Tiberghien, Préface de Richard Shustermann, Postface de Stewart Buettner, Publication de l'université de Pau, Farrago, 2005, p. 36.

[983] A.N. WHITEHEAD, *Les visées de l'éducation et autres essais,* traduit en français par J.P. Alcantara, V. Berne, J.-M. Breuvart, Les éditions Chromatika, 2011 ; A.N. WHITEHEAD, *PNK,* 64.6-7 : « partout où se trouve du rythme, existe la vie » ; « le rythme le plus parfait est construit sur des composantes rythmiques. Une partie subordonnée structurée à l'excès comme le cristal ou confuse comme un brouillard affaiblit le rythme de l'ensemble. Tout grand rythme présuppose donc des rythmes plus courts, sans lesquels il ne pourrait être ». F. BISSON, *Eléments d'arythmétique. Le rythme selon Whitehead et Deleuze,* dans *La part de l'œil* n°27/28 (2012/2013), p. 177.

[984]N. HURTADO, *Une esthétique sans objets artistiques,* dans B. CANY et J. POULAIN, *Recherches d'esthétique transculturelle, t.2 : Notes d'esthétique anthropologique,* Edition L'Harmattan, 2016, p. 43.

[985]N. HURTADO, *Qu'est-ce qu'une esthétique anthropologique,* dans B. CANY et J. POULAIN (Eds.), *Recherches d'esthétique transculturelle,* t.1 : *Notes d'anthropologie esthétique,* L'Harmattan, p. 16.

3.1. 1er Temps : Subjectivité topologique

Elle est le propre d'un organisme total qui limite l'individualité des parties. À ce stade des subjectivités ontologiques via transmutation, nous avons l'expérience en marée basse. C'est à ce niveau qu'intervient la kinesthésique (la perception consciente de la position ou des mouvements des différentes parties du corps) ou la proprioception (sensibilité profonde, elle est la perception, consciente ou non, des positions des différentes parties du corps).[986] Cela montre, par exemple, que le névraxe ou le système nerveux central ne coordonne pas que les activités conscientes et que des informations pouvant lui parvenir par voie réticulaire.[987] Et les maladies neurodégénératives telles que la maladie d'Alzheimer, la maladie de Parkinson et le tremblement essentiel, les inflammations telles que la sclérose en plaques et l'encéphalomyélite aiguë disséminée peuvent bien perturber cette subjectivité topologique faite d'expériences intimes et vagues, sans, pour autant, l'enrayer.

Pour Whitehead, cette perception de soi dépend en majeure partie de la causalité efficiente. Cette dernière se rapporte à la fois au processus d'actualisation physique, à un mode de perception et à une modalité d'être au monde du sujet humain. « Nous expérimentons, note Steven Shaviro, la causalité efficiente non seulement parce que nous sommes corps, mais aussi parce que nous sentons, et persistons, dans ce sentir, à travers le temps ».[988] Il n'y a pas de cloison étanche entre le sentant et le senti. Et d'ailleurs si le senti est la cause de l'activité du sentir dans le sentant, qu'il en soit conscient ou pas, c'est parce que le sentir l'obsède et qu'il constitue la condition *sine qua non* de son autoconstitution comme sujet. « Le procès par lequel je suis moi-même, peut-on lire dans *PR,* surgit originairement de ma possession ». [989] Dans un passage de la fin du chapitre III « ordre de la nature » de la deuxième partie intitulé « Questions discutées et applications » de *PR,* Whitehead conteste la définition thomasienne de l'homme — un esprit donnant forme au corps :

« Le corps vivant est la coordination d'occasions actuelles de degré supérieur […] Dans un corps vivant supérieur, les degrés d'occasions [109] sont si bien coordonnés par leurs trajets hérités à travers le corps qu'en des parties diverses du corps, de nombreuses occasions peuvent profiter d'un fort riche héritage. En somme le cerveau est coordonné de sorte que tantôt cette partie, tantôt cette autre jouisse de ce si riche héritage ».[990]

Par le fonctionnement du corps, la transmission de l'héritage, en partie persistance, en partie nouveauté de coordination est assurée par le cerveau. Selon que le cerveau fixe l'attention sur le sens

[986]https://fr.wikipedia.org/wiki/Proprioception#cite_ref-5 consulté le 18/11/2020 à 12h08.
[987]M. WEBER, *Hypnosis: Panpsychism in Action; The Threefold of Whiteheadian Temporality,* in *Kronoscope* 16(2016), p. 211 – 227.
[988] E. SHAVIRO, *Whitehead on Causality and Perception,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PEKER, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture*, Edinburg University Press, 2009, p. 22: «We experience causal efficacy not only beacause we are bodies, but also because we feel, and subsit within, the passage of time».
[989]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 159.
[990]*Ibid*.

de la vue, de l'ouïe, sur le sens intérieur ou sur ses pensées, la personnalité émerge dans le corps comme prise de commande à un tel moment ou à un tel autre de relâchement comme pour le « Socrate dormant » ou le conducteur expérimenté qui roule sur des kilomètres sans s'en apercevoir. Pour Whitehead, la continuité est assurée par l'immanence du passé dans le futur, c'est-à-dire la continuité de la forme subjective. Cela a pour conséquence sur le plan de la subjectivité que la personne n'est pas un noyau sans changement :

« Ainsi émerge la personnalité qui, dans le corps, prend les commandes à tel moment. Grâce à la finesse de l'organisation corporelle, il se produit une rétroaction où l'héritage du caractère dérivé de l'occasion qui prend les commandes modifie les occasions suivantes dans tout le reste du corps ».[991]

Contrairement à ce qu'on peut s'imaginer, rien n'est séparé. Ce disant, Whitehead ne rejette pas la subjectivité humaine. Il la remodèle. Comme fait de la nature, l'expérience humaine doit être expliquée à l'aide des facteurs intervenant dans la description des faits simples de la nature. De l'inversion des choses découle cet excès de subjectivité même comme une forme d'abstraction à dénoncer. La subjectivité n'est, pour lui, ni toute constituée au départ, ni un résidu d'être au-delà de tout changement. Elle est une unité d'interprétation qui vacille au rythme de l'imprécision fluctuante de la conscience et elle-même en tant qu'elle s'enracine dans une dynamique qui la fonde. Ce que nous dénommons ici comme le premier moment dans le rythme de la subjectivité whiteheadienne correspond au « type primaire de symbolisme » de K. Robinson mouvant de la perception sensible au corps et reconnaissant par la même occasion, la primauté de la perception et du corps.[992] Whitehead lie la perception et la causalité en un chiasme et il franchit le pas en affirmant non seulement que nous percevons la causalité et que la perception est cause, mais surtout nous avons une expérience qui est causale. Ainsi quand on regarde à l'expérience causale, on est conduit à la revendication d'une unité double apparaissant dans le dernier Whitehead :

« le sentiment de notre unité corporelle est une expérience primaire. C'est une expérience si habituelle et qui va tellement de soi que nous en faisons rarement état. Personne ne dit jamais : me voici, et j'apporte mon corps avec moi ». [993]

Ou cet autre passage du même livre :

« nous sommes dans le monde et le monde est en nous. Notre occasion immédiate est dans la société d'occasions qui constitue l'âme, et notre âme est dans notre occasion présente. Notre corps est nôtre, et nous sommes une activité au sein de notre corps. Ce fait d'observation, vague, mais impératif, est le fondement de la connexité du monde et de la transmission des types d'ordre ».[994]

---

[991] *Ibid.,* p. 196.
[992] K. ROBINSON, *Originary Symbolism,* in R. FABER, J.A. BELL and J. PETEK, *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture,* Edinburg University Press Ltd, 2017, p. 32: «The withness of the body shows a *how I am in the world,* a situated and relational mode of being that various 'bifurcations' of actuality and nature that characterise much of modern philosophy».
[993] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 134.
[994] *Ibid.,* p. 185.

Tel est le plaisir de respirer la senteur des fleurs dans un soleil de printemps, le partage d'un moment de liesse collective. Nous nous sentons tout à coup revivre parce que nous communions de tout notre corps avec le monde qui nous entoure. Notre corps continue le monde ambiant. Les processus vectoriels des sentirs, analogiques à l'espace-temps, ne sont plus simplement des formes de notre sensibilité. Ils constituent des notions primitives continuelles ou des desseins fournis par le monde. Ce qui est ici mis en lumière est précisément, comme le souligne J.-G. Tarde, la manière dont « notre conscience à nous, monades dirigeantes, éléments-chefs du cerveau, a pour collaboratrices nécessaires, constantes, durant notre vie ou principauté cérébrale, d'innombrables autres consciences dont les modifications, extérieures à notre égard, sont pour elles des états internes ».[995] Toujours avec des expressions empruntées à la monadologie tardienne, la subjectivité topologique est à l'œuvre à travers ces « cellules-mères » ou ce « secrétaire mystérieux », qui, en « automate habile », continuent sans cesse à travailler pendant que la « monade dirigeante » néglige les minces détails[996]. Pourtant malgré le « continu phénoménal », il faut reconnaître des discontinuités. Dans notre expérience quotidienne, il y a des moments de retrait qui isolent de ce corps lié au monde ambiant. De là naîtrait, selon Whitehead, l'illusion d'un modèle d'expérience qui croit poser un sujet autonome et coupé du monde, qui connecte ensuite son expérience avec le monde extérieur à partir de l'espace privé inné de son esprit. Dans *MP,* ces domaines sont ceux de l'importance et de l'expression. L'un est cosmique, et l'autre, par un effet de sélection dû à l'accroissement émotionnel, en constitue l'écho. Le premier révèle l'immanence de l'infini dans le fini ; l'importance est le champ de la diversité des perspectives. Grâce au second, la diversité est accueillie comme une unité. Aussi l'oscillation importance/expression constitue-t-elle le premier stade du rythme de la subjectivité.

3.2. 2e Temps : Subjectivité psychologique

Contrairement à l'illusion évoquée ci-dessus, ce deuxième aspect de la subjectivité que nous appelons « psychologique » est avant tout une « unité d'émotions ». Bien qu'elle soit, à l'instar de toute forme subjective, une manière de saisir l'expérience immédiatement passée, elle introduit un autre rythme dans l'expérience subjective de l'humain comme un soi, à savoir comme une « structure des sentirs ». Elle n'est ni une création de la pensée ni une subjectivité préconstituée. Whitehead le précise :

« Le "Cogito, ergo sum" de Descartes est faussement traduit par "Je *pense*, donc je suis". Ce n'est jamais de la pensée pure ou de l'existence pure dont nous prenons conscience. Je me découvre comme étant essentiellement unité d'émotions, de plaisirs, d'espoirs, de craintes, de regrets,

[995] J. -G. TARDE, *Monadologie et sociologie,* Essai, p. 18.
[996] *Ibid.*

d'évaluations d'alternatives, de décisions — toutes réactions subjectives à l'environnement agissant dans ma nature. Mon unité — qui est le "je suis" de Descartes — est mon processus de mise en forme de cet amas de matériaux en un modèle cohérent de sentirs. Ma jouissance individuelle est ce que je suis dans mon rôle d'activité naturelle, tandis que je transforme les activités de l'environnement en une nouvelle création, qui est moi-même agissant à ce moment ; et pourtant, cette création qui est moi-même est une continuation du monde antécédent ».[997]

Whitehead ne conteste pas une certaine évidence d'un sentiment de soi. Mais que ce sentiment est une unité de concrétion. Fondamentalement, « mon unité », le « je suis » de Descartes n'est, aux yeux de Whitehead, ni un « sens intérieur » ni un « sentiment intérieur ». Cette unité, qui me fait ce « moi-même agissant en ce moment », ne connote pas non plus la réflexion, l'autonomie et l'autoréférence. « Mon unité » découle du processus par lequel l'excroissance du pôle mental émerge de l'amplification émotive de l'expérience. Le monisme pluraliste whiteheadien part d'un plan d'immanence où les pôles physique et mental fusionnent : en inscrivant le symbolisme au cœur de l'être, Whitehead accorde à l'émotion un statut ontologique, une forme subjective. Ce que Whitehead désigne par ce « moi-même agissant à ce moment » est bien sûr une continuation de ce fonctionnement du corps par lequel je suis uni au monde — je suis dans le monde et le monde est en moi — mais dans une autre perspective qui n'annule pas complètement le moi. De même que la perception sensible ne considérait qu'un aspect — par ailleurs superficiel — de notre contact avec le monde, de même il n'y a pas de cogito sans une subjectivité primaire. Les deux aspects s'interconnectent, selon le rôle dévolu au symbolisme whiteheadien, sur la base du même lieu et du transfert des mêmes *sensa.* C'est le sens de la même communauté entre le symbole et sa signification qui conditionne leur intégration dans la même expérience de la subjectivité. Grâce à cette opération de signification, le moi est introduit dans une autre dimension de son être en tant que se sentant soi (unité de sentir), abstraction faite du milieu. En cas de déficience de signification, la subjectivité bascule vers ce que *Symbolism* désigne par *pathos* qui hante le monde, lequel s'enracine dans « le contraste entre le vide relatif de l'immédiateté de présentation et la signification profonde révélée par la causalité efficiente ».[998] De la sorte, dans certaines circonstances difficiles, l'homme en vient à perdre le sens du rapport symbolique lié à ce contraste. L'immédiateté de présentation acquiert une envergure telle que la causalité en est réduite à sa plus simple expression. Il est même permis de dire que lorsqu'il y a unité de sentir, ce moi-même qui donne forme à l'amas offert par mon environnement et qui prolonge ma création antécédente n'est jamais en rupture avec la causalité efficiente. Par conséquent, quand le rapport symbolique réussit, si l'en croit Whitehead, nous sommes dans l'état normal de notre fonctionnement mental qui est continuité de notre corps avec l'environnement et continuité avec l'expérience immédiatement passée. Cependant si cette continuité est un fait établi,

[997]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 184.
[998]A.N. WHITEHEAD, *S,* p. 47.

en d'autres circonstances, le sens de ce fonctionnement du corps (*withness of the body*) révèle des anomalies :

« La conscience animale ne distingue pas aisément sa dépendance vis-à-vis des détails de son fonctionnement corporel. Une telle distinction est habituellement un signe de maladie. Quand nous observons le fonctionnement de notre intestin, c'est que quelque chose ne va pas. Nous tenons pour acquise l'infinie complexité de notre corps ».[999]

La proprioception peut être consciente ou non. Quand elle est consciente, on peut bien dire que le processus symbolique a eu lieu. Par exemple, percevoir le fonctionnement de notre intestin implique qu'on est passé du sentir à son expression. La conscience — ici bien plus qu'une conscience d'éveil — peut conduire à l'angoisse face à une douleur intense au ventre quand on sait que cette douleur est le symptôme du cancer du côlon. Dans l'angoisse, le sujet est face à lui-même, à son destin. Mais en temps normal, cette conscience du corps fonctionnant ne tire pas tant que ça notre attention. Telle est l'illusion de la définition de la subjectivité comme conscience pure. Comme forme subjective, elle émerge par intermittence. C'est en ce sens que, sur le plan ontologique, être c'est percevoir. Nous sommes non pas une existence pure, mais une unité d'émotion. Une fois de plus, le fonctionnement anomal permet de saisir la situation normale qui passe souvent inaperçue :

« Dans un moment de lassitude alors vient un brusque relâchement, et la face du monde qui n'est plus que celle de la simple présentation immédiate sombre dans un sentiment de néant. Comme on entendit William Pitt, Premier Ministre d'Angleterre dans la plus sombre période des guerres de la Révolution Française, et sur son lit de mort, au moment le plus désavantageux pour l'Angleterre dans cette lutte, murmurer : "'What shades we are, what shades we pursue". Son esprit avait tout à coup perdu le sens de la causalité, seul l'illuminait le souvenir de l'émotion intense qui avait enveloppé sa vie, comparé au vide stérile du monde passager de la présentation sensible ».[1000]

Cette insistance sur la conscience du flux de notre corps, symbole primaire de notre identité, fonctionnant sur le mode du pilote automatique et impossible à adéquatement exprimer par le langage, si ce n'est que comme écho, dans des circonstances de dysfonctionnements corporels, de déception et de malaise, ne constitue-t-elle, au plus juste, qu'une subjectivité pathétique vécue sur le modèle du trouble bipolaire alternant épisodes maniaques et dépressifs ? En tous cas, Whitehead ne dissocie pas l'expérience de la subjectivité de sa dépendance de la combinaison des facteurs génétiques et environnementaux, d'une part et de la biochimie, d'autre part. Mais la subjectivité n'est pas tout simplement une affaire de trouble de l'humeur dû au trouble biochimique. Que du contraire. Nous trouvons dans la compréhension du concept de « inhumanity of symbolism » préconisé par M. Halewood des mots justes pour exprimer ce que nous sommes :

[999]A.N. WHITEHEAD, *MP.,* p. 51.
[1000]A.N. WHITEHEAD, *FR*, p. 63 – 64.

« Feeling are real; they are an element of the process by which we become what we are. Feelings make us what we are by incorporating elements of other things, of what we are not, into what we are now. [...] What is specific about symbolism is that it puts us in the realm of meaning ».[1001]

Si ce que nous sommes est en somme une unité d'émotion, c'est justement parce que cette unité s'enracine dans le domaine de la signification. Ce qui revient à dire, pour Whitehead, que la fibre de notre self est déterminée par un processus qui n'est pas totalement sous le contrôle du sujet. Et le processus de subjectivation emprunte un modèle irrégulier dépendant des aléas du rapport du symbole à sa signification. Whitehead révoque l'analyse introspective consciente comme voie privilégiée pour saisir l'expérience humaine. Notre subjectivité est plutôt à attribuer à un sentiment primaire si naturel qu'il fournit rarement, pour un corps, des données sensibles. Il privilégie la « mise en présence » (*awareness*) au détriment de la conscience.

Whitehead préconise ainsi retourner à cette base préconsciente où prend source toute expérience comme « unité de l'aventure » et d'où la vie humaine est vécue comme l'aventure de l'âme humaine entraînée vers l'harmonie. Dans cette caractérisation, l'échelle macroscopique de la vie humaine n'est décrite que de façon oblique, c'est-à-dire comme une sociologie régie par des principes cosmologiques. Là où on s'attendrait à un « sujet pensant » qui se crée par sa pensée, Whitehead engage le sujet vivant dans une expérience qui unifie « les multiples faits dans le moi, et en même temps différencie ces faits par la variété de leur référence à ce moi ».[1002] Tant qu'il unifie, le sujet avance vers sa réalisation extérieure, préoccupé qu'il est par ce qui le dépasse. Il y a en quelque sorte abstraction parce qu'il adopte une perspective qui fait perdre de vue le rapport avec la totalité. Aussi ce fait de se sentir une actualité unique reste-t-il le « don de la signification esthétique ».

Whitehead intègre la dimension esthétique dans sa métaphysique. Cela lui permet notamment de saisir la manière dont cosmologie et sociologie s'éclairent, et de voir la vie comme un drame dans lequel l'art humain assure la transition de cette zone relevant de la beauté par le *ressenti* du corps vers l'apparence et la vérité qui lui correspondent.[1003] À travers ce regard, c'est la conception même de la vie qui change : « la vie comporte un mode de satisfaction plus profond que la joie ou la douleur »,[1004] et qui échappe à la conscience. La prise de distance du corps immergé dans le tissu du monde en vue du corps attaché à mon être marque déjà un éloignement et une discrimination dans le sens de la réalité. Tel est le sens de la subjectivité psychologique qu'on a de la peine à saisir tout simplement comme identité synchronique. En effet, nous pouvons lire dans *MP :*

« La reproduction dans le présent de *sensa* qui sont en association intime avec les réalités du passé. L'expérience du passé est donc rendue distincte dans le présent, d'une distinction empruntée à

[1001]M. HALEWOOD, *The Inhumanity of Symbolism… a.c.,* p. 90.
[1002]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 136.
[1003]J.-M. BREUVART, *Introduction générale* à *AI,* p.14.
[1004]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 345.

des *sensa* bien définis. Ainsi une mémoire bien articulée est un don du langage, considéré comme une expression de soi dans le passé à soi dans le présent ».[1005]

Le caractère épochal de cette conscience fonde la continuité de l'expérience non sur la mémoire ou la pensée, mais sur le sentir. Mais en même temps, plus on s'éloigne du fond des sentirs, plus on a l'impression que le moi s'autocrée en se basant sur la mémoire et en recourant au langage. Et cela peut donner l'impression qu'une *poïésis* — processus de création d'une *unité* dans laquelle interviennent des stratégies notamment compositionnelles, à l'instar de la création artistique — de notre identité subjective est possible ; une *poïésis* sans aucun lien à la *praxis,* alors que pour Whitehead, la subjectivité humaine ne se constitue jamais en dehors du giron social. Nous allons y revenir. Pour l'heure, soulignons comment pour Whitehead, dans *MP*, la conscience zéro fonctionne dans l'interaction entre deux sujets conscients :

« D'autre part, à l'aide du langage commun, les expériences fragmentaires passées de l'auditeur, ainsi enchâssées dans des mots, peuvent être recombinées en une nouvelle expérience imaginative grâce à la réception des phrases cohérentes du locuteur. Ainsi donc, dans les deux fonctions du langage (conversation avec l'autre et conversation avec soi), l'expérience imaginative immédiate est-elle énormément accrue, et marquée par un sens de la réalisation ou d'une possible réalisation ».[1006]

L'expression « recombinées en une nouvelle expérience imaginative » est décisive. Positivement, elle prévient le danger d'une subjectivité autofondatrice. Ce faisant, comme toute subjectivité whiteheadienne, la subjectivité humaine est soumise à une « démocratie catégorielle », c'est-à-dire tout à la fois elle reconnaît une indépendance subjective et une interdépendance objective.[1007] Mais dans cet aller-retour apparaît la dimension rythmique de cette édification. En effet, le rythme fait osciller ce processus de devenir soi entre densification et dilution, ouverture et fermeture, bref entre soi et autrui. Avec une subjectivité proprement épochale, toute unification dans une nouvelle expérience imaginative devient une construction qui a lieu dans un contexte dialogal. Cela montre que la subjectivité whiteheadienne ne peut se comprendre en dehors du lien social et du modèle dramaturgique (rôle et jonction entre fiction et réalité). L'âme humaine est un don du langage. Grâce à la richesse du symbolisme langagier, le sujet en travail de lui-même crée, à travers le récit, des unités de sens par lesquels il est saisi en racontant. Et c'est ici le lieu de rappeler le reproche de J.-M. Breuvart selon lequel il manquerait à Whitehead « le moment réflexif, qui conduit à la conscience de soi, et par là même à la dimension pratique de la philosophie ».[1008] La réponse à cette objection nous semble contenue dans cette interrogation de B. Latour :

« Imagine the following scene: you are trying to build a bridge over a rather tumultous river. Let us say that one bank of this river is the ''social'' and the other, far away, inaccessible, separated

[1005]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 55.
[1006]*Ibid*.
[1007]Voir M. WEBER, *Individu et société selon Whitehead,* dans *Art du comprendre* 18(2009), p. 167-182.
[1008]J.-M. BREUVART, *Y a-t-il une philosophie de l'histoire dans Aventures d'idées ?* dans I. STENGERS, (Coord. sc.), *L'effet Whitehehead,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 137.

by a violent current, by many eddies and dangerous rapids, is the ‘’natural’’ [...] My question: what will happen if, instead of trying to bridge the distance between words and worlds, we were trying to move sideways along with the various elements that appear to go in the same direction ».[1009]

Whitehead n’invalide pas la question, mais tout simplement, il prend une perspective inverse. Selon Latour, Whitehead a choisi de ne pas construire un pont, mais de remonter le courant à partir des segments d’interaction. Ce patient travail de description des connexions qui véhiculent des transformations évite de combler « l’abîme d’exécution » en invoquant la subjectivité, l’intentionnalité, l’intériorité voire « l’équipement mental » ou même d’imaginer un humain tout constitué, doté d’intentionnalité, brusquement capable des « calculs rationnels », immédiatement « responsable de ses fautes », ou « angoissé par sa destinée mortelle ». C’est dire, selon la théorie de l’acteur-réseau, que ce que l’on peut appeler l’humain complet se compose de nombreuses couches successives distinctes les unes des autres, que les compétences ne se donnent pas en bloc, mais en morceaux et par paquets d’information, et qu’on a besoin d’identifier ces *subjecteurs, personnalisateurs ou individualisateurs* contribuant à la fabrication de l’acteur.[1010] Son approche aborde la subjectivité de l’intérieur,[1011] c’est-à-dire à travers, ce que Tarde appelle le mécanisme des possessions réciproques, de tous par chacun et où constamment chaque sujet est tour à tour un but pour soi et objet pour un autre.[1012] En recollant les morceaux, Whitehead montre ainsi que le devenir soi est une toile qui se tisse dans la durée. La conscience de soi est plus un problème à expliquer qu’une explication dont il faudrait partir. D’autant plus que la clarté n’est pas l’ordre de la priorité métaphysique.

Pour M. Weber, le recours aux relations internes est ce qui permet à Whitehead de conceptualiser un enchaînement des discontinuités distinguant continuité objective et discontinuité subjective.[1013] C’est ce paradoxe qu’il s’agit de penser à partir de la notion de trace, de la signifiance qui lui est attachée. Selon qu’on est lévinasien ou ricoeurien, la trace nous tournera vers la signification éthique du visage de l’autre : l’épiphanie de l’autre laisse des traces dans nos vies, même si elles n’apparaissent pas facilement ; ou vers une perspective historique : des traces-signes appelant une analyse qui débordent la simple sémiologie du signe. En effet, comme Ricœur le relève dans *Temps et récit* III,

« La trace est un effet-signe. Les deux systèmes de rapports se croisent : d’une part, suivre une trace, c’est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l’action de passer par là ; d’autre part, remonter de la marque à la chose marquante, c’est isoler, parmi toutes les

[1009]B. LATOUR, *What is the Style of Matters of Concern, a.c.,* p. 97.
[1010]B. LATOUR, *Changer de société, refaire de la sociologie,* Traduit de l’anglais par Nicolas Guilhot et révisé par l’auteur, Paris, La Découverte/Poche, 2007, p. 292 – 318.
[1011]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 287 – 290. Whitehead emprunte la voie de *L’Autre métaphysique.* La généralisation descriptive lui permet d’interroger l’expérience comme illustration de l’interconnexité des choses.
[1012]TARDE, *Monadologie et sociologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 52.
[1013]M. WEBER, *Whitehead’s Pancreativism: The Basics…,* p. 166.

chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiance propre à la relation du vestige au passage ».[1014]

Appliqué à la démarche whiteheadienne, il semble que le premier système de rapport renvoie à la chaîne causale défilant à chaque moment de l'expérience. Nous avons là ce que nous avons appelé le symbolisme de l'actualité génératrice de la subjectivité ontologique ou latente. Le deuxième système, quant à lui, correspond à la référence symbolique dont émerge la subjectivité psychologique. Par le processus symbolique, il y a en effet une remontée de la signifiance véhiculée par « la relation du vestige au passage ». Nous pensons que le troisième rythme de la subjectivité se comprend dans une alternance avec ces deux aspects complémentaires. Comme le dit Laszlo, « l'interprétation que donne (Whitehead de l'expérience humaine est) […] à la fois la justification empirique dérivée de sa métaphysique, et aussi celle du concept du "sujet expérimentant", son interprétation de l'homme ».[1015] C'est à partir de cette continuité de la signifiance mondaine qu'il devient possible de saisir une continuité caractérisant « une unité de visée dans le processus historique ».[1016] Celle-ci est en somme ce que l'on appelle « conscience d'une temporalité unifiée ».[1017] Pour L. Darphin, elle semble « étroitement liée à l'élaboration d'une conscience de soi et d'un "sentiment continu d'exister" résultant d'un long travail d'intégrations variées permettant de se forger des repères et du sens à travers des expériences sensorielles et relationnelles ».[1018] Mais le problème ? Comment passe-t-on de la subjectivité psychologique résonnante du soi à la notion discursive du sujet ? Le rapport à l'autre décloisonne la subjectivité de son immédiateté intemporelle. Ainsi en mettant ensemble perspectives éthique et historique, le constat ricoeurien s'impose sans peine : *«* le plus court chemin de soi à soi passe par autrui ». Dès lors, le récit devient le signe-effet de la manière dont la subjectivité ontologique laisse des traces de soi, affecte autrui et modifie le monde ambiant.

3.3. 3e Temps : Subjectivité historique

La notion de la subjectivité historique nous amène à réexaminer le type de causalité qu'elle met en œuvre et du type de subjecteur qu'elle engage. Il s'agit de préciser s'il s'agit d'une *poïésis* ou

---

[1014]P. RICŒUR, *Temps et récit III,* p. 177.
[1015]E. LASZLO, *o.c.,* p. 34.
[1016]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 142.
[1017]La compréhension grecque du temps distingue trois dimensions : le *kaïros* (le moment approprié pour l'action : avant est trop tôt, après est trop tard. Temps métaphysique, ce concept est à la jointure du temps et de l'action, « de la compétence et de la chance », « du général et du particulier ». Point de basculement décisif, il ne se mesure pas, l'*aiôn,* temps-de-vie (moins connu, il est le temps de la durée vécue (respiration, sommeil), destinée, sort) et *chronos* (temps physique segmenté en passé, présent et futur grâce aux unités de mesure). Voir L. COULOUBARITSIS, *Le statut philosophique du « Kairos »,* dans *Diotisme,* n°67(01/2016) ; M. TREDE, *Kairos, L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle av. J.C.,* Paris, Klincksieck, 1990 ; L. COULOUBARITSIS, *Le temps hénologique,* dans L. COULOUBARITSIS et J.-J. WUNENBURGER, (éds.), *Figures du temps,* Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 89 – 107.
[1018]L. DARPHIN, *Rythmes, interactions, temporalité : quand les corps se racontent. Médecine humaine et pathologie*. 2019. ffdumas-02274783ff.

d'une *praxis*. Disons que la *poïésis* est, pour Platon, cette causalité qui permet de « faire passer une chose du non-être à l'être » (*Banquet,* 205 b). Elle convoque en art le processus de création et le rapport de l'auteur à l'œuvre. Chez Aristote, la *poïésis* fait penser à la fabrication d'un objet artificiel, posé hors de l'agent. Elle mobilise un savoir-faire ou une *technè* et elle cesse dès que l'objet est produit. Par exemple, un cordonnier qui produit une paire des chaussures. Le résultat demeure alors que l'activité a pris fin.

Théorisé aussi par Aristote, le concept *praxis* renvoie aux activités théoriques ou contemplatives qui transforment le sujet. Nous avons affaire ici à une action au sens strict qui a en elle-même sa finalité, celle d'être « une belle et bonne action ».[1019] Contrairement à la *poïésis* qui s'exerce comme une activité d'un agent autonome sur un objet autre que lui-même, dans la *praxis,* l'activité de l'agent reste immanente à lui-même et ne produit pas d'œuvre distincte de lui-même : « (e) lle a pour fin l'eupraxie, ce qui la distingue de la *poïésis* qui est au contraire l'action transitive, distincte de l'acte qui la produit, et qui se réalise dans une œuvre extérieure à l'artiste ou à l'artisan ».[1020] La tradition aristotélicienne distingue deux fonctions, celle de l'intelligence tournée vers la contemplation « d'un ordre *découvert* dans les choses » ou fonction contemplative d'une autre, plus pratique, tournée vers le contingent « afin d'y *introduire* un ordre ». La fonction pratique de la raison concerne deux domaines : *primo,* le *faire,* objet de la technique. Elle produit l'ordre rationnel dans la matière. *Secundo,* l'*agir,* objet de l'éthique. Elle introduit l'ordre à l'intérieur de la volonté qui agit.[1021]

En rapprochant le couple esthétique *poïésis/praxis* du couple agentiel *subjectum/superjectio*, il semble que la *poïésis* soit du ressort du *subjectum (*qui organise la production en optant pour un ordre/modèle plutôt qu'un autre) et la *praxis* du *superjectio,* cette *épreuve* qu'est l'expérience whiteheadienne, qui implique le sujet lui-même dans ce qui arrive. Elle confronte le sujet devenu à un autre sur lequel il n'a pas prise. À vrai dire, est-il juste de les opposer ? La cloison est-elle si étanche entre les deux ? P. Ricœur revisite cette distinction dans *Soi-même comme un autre.* En partant de l'analyse du concept aristotélicien de l'action, il en établit le constat suivant : Aristote admet, d'une part, que « l'action a en elle-même sa propre fin » ; d'autre part, les actions humaines tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes. Ricœur résout la contradiction apparente en affirmant que toute action relève à la fois de la *praxis* et de la *poïésis.*[1022] En effet, chez Aristote, la raison est dans son double aspect transitif (faire, objet de la technique) et immanent (agir, objet de l'éthique).

[1019] P. CANIVEZ, *Paul Ricœur et l'éthique,* dans P. CANIVEZ et L. COULOUBARITSIS (éds.), *L'Ethique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur « Soi-même comme un autre »,* Presses universitaires Septentrion, 2013, p. 152 ; L. MOUZE, *a.c.,* p. 484. En associant mimesis et connaissance, Mouze montre qu'il existe, chez Aristote, une portée éthique de la mimesis dans la mesure où elle est à l'origine d'une réflexion éthique.

[1020]*La poïétique,* dans *Wikipédia, Encyclopédie en ligne consulté le 3 mars 2022 à 17h 12.*

[1021]F. - X. PUTALLAZ, *Qu'est-ce que la nature ?* suivi de *« Enfin la nature ! », dit-elle* ***de Fabrice Hadjadj,*** Paris, Editions Salvator, 2022, p. 46 – 47.

[1022] P. CANIVEZ, *Paul Ricœur et l'éthique aristotélicienne, o.c.,* p. 165 : « Mais cette thèse pose un problème. Car si toute activité est à la fois *praxis* et *poïésis,* il ne faut pas seulement dire que toute action est en même temps production, il faut aussi admettre que toute production est en même temps action. Cette conséquence conduit à effacer la différence

Pour M. Weber, Whitehead hésite.[1023] Le modèle de l'actualité semble un mixte de *poïésis* et *praxis.* Le sujet whiteheadien semble un processus qui 1° s'origine dans la vision de l'alternative (contemplation d'un modèle), 2° engage ensuite une action visant l'harmonie sociale (activité de participation) et 3° enfin la production d'un résultat qui s'immortalise. La saisie d'un modèle requiert une acuité, mais aussi un choix guidé par une axiologie et un art. À notre avis, Whitehead renoue avec la tradition aristotélicienne qui ne conçoit jamais la fonction contemplative/spéculative de la raison (celle de la découverte d'un ordre des choses) séparée de la fonction pratique.

Au fond, tout se joue dans la dimension sociale induite par l'expression « être dans un autre ». Notre attention ne porte pas ici directement sur la manière d'hériter de ce passé (via un sentir ou l'objet éternel),[1024] mais précisément sur l'activité par laquelle (une manière) un individu affecte un autre, le nouvel individu transfère dans son expérience celle d'un autre individu à travers l'un de ses sentirs, reconfigurant ainsi le fait d'être cause et effet. Être sujet, c'est donc à la fois être objet de l'action des tiers et sujet de son action, puis sujet/superject. La subjectivité whiteheadienne est au carrefour d'une double agence : l'action (des autres) que l'on subit et sa ré-action à celle-ci. Cela veut dire que chez Whitehead, l'altruisme est aussi directement ancré dans la nature du soi que l'intérêt personnel.[1025]

En d'autres termes, le débat touchant la subjectivité whiteheadienne revient à examiner non pas simplement le type de causalité mise en œuvre, mais aussi la perspective dans laquelle elle s'exerce et ce que, pour finir, signifie « être cause ». Partisan de la solidarité des éléments du monde — et donc des relations internes —, il considère que la subjectivité est le devenir de l'objectivité, et l'objectivité comme une potentialité de subjectivité. Car la conception de la signification sur laquelle est bâti le symbolisme whiteheadien à tous les niveaux (cosmologique, psychologique et social) se focalise sur

---

entre l'activité du citoyen et celle de l'artisan, ce qui n'est pas aristotélicien […] Dans son esprit, il y a une démarcation nette entre la production de l'artisan et l'activité du citoyen ». Mais cette distinction est à saisir au sein de la tradition aristotélicienne qui distingue la *fonction théorique*, proprement contemplative, de la *découverte* d'un ordre dans les choses – la philosophie théorique – de la *fonction pratique,* l'autre fonction de l'intellect, quoique contingent dont le propre est *d'introduire* un ordre. Cette dernière fonction pratique de la raison produit deux opérations, l'une *transitive (le faire),* objet de la technique, il introduit l'ordre rationnel dans la matière ; l'autre, plutôt immanente, objet de l'éthique, tend à produire un ordre raisonnable à l'intérieur de la volonté (Fr. - X. PUTALLAZ, *Qu'est-ce que la nature ?,* suivi de *« Enfin la nature ! dit-elle de Fabrice Hadjadj,* Paris, Éditions Salvator, 2022, p. 46 – 47). Cette triple activité (contemplation, faire et agir) exigeant trois vertus (sagesse, prudence et art) est celle qui nous intéresse dans l'interprétation whiteheadienne qui n'oppose pas l'action de scientifique à celle du poète puisqu'elles doivent à terme se résoudre en un « art de vivre ».

[1023]Cf. M. WEBER, *Éléments d'herméneutique whiteheadienne* in B. BOURGINE, D. ONGOMBE et M. WEBER, *Regards croisés sur Alfred North Whitehead : Religions, Sciences et Politiques. Actes du colloque international tenu à l'Université Catholique de Louvain, les 31 mai, 1er et 2 juin 2006,* Frunkfurt/Paris, Ontos Verlag, 2007, p. 13 – 32. Sur le lien entre la « Autopoietic Systems Theory » et le schème cosmologique whiteheadien (la notion des étapes internes de l'entité actuelle). Cfr. N. H. GERGERSEN, *Autopoiesis : Less than Self-constitution, more than Self-Organization. Reply to Gilkey, McClelland and Deltete, and Brun,* in *Zygon,* vol. 34, n°1(March 1999), p. 117 – 138 ; P. OOMEN, *On Brain, Soul, Self, and Freedom : An Essay in Bridging Neuroscience and Faith,* in *Zygon,* vol. 38, n°2(2003), p. 377 – 392 ; id., *Immanence and Divine Persuasion : Whitehead's Provocative View on the Laws of Nature,* in G. DEBROCK (ed.), *Process Pragmatism : Essays on a Quiet Philosophical Revolution,* Amsterdam, Rodopi Press, 2003, p. 87 - 102.

[1024]Une question largement débattue par I. LECLERC (ed.), *Form and Actuality,* in *The Relevance of Whitehead's Process and Reality,* London, George Allen and Unwin, Ltd., 1961, p. 169 – 89; A. CHRISTIAN, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics,* New Haven, Yale University Press, 1959.

[1025] C. HARTSHORNE, *L'identité de A à Z... a.c.,* p. 209 – 215.

ce que nous pouvons appeler, en paraphrasant Alain de Libera, le chiasme de la causalité.[1026] Rappelons que la causalité efficiente est tout à la fois un mode d'existence, un mode de perception et un sentiment subjectif d'être avec son corps. Dans ce sens, nous pouvons dire que la subjectivité historique est à comprendre à travers le chiasme de la causalité qui s'articule autour d'une double affirmation :

(1) la perception est cause, c'est-à-dire que la subjectivité humaine est le maillon d'une chaîne très étendue. Elle doit se comprendre à travers l'esthétique de la réalité. Une authentique archéologie de la subjectivité humaine, à l'opposé d'un commencement absolu, ne peut faire fi de l'interaction avec les autres sujets.

(2) nous percevons la causalité, c'est-à-dire que la signification de ce que nous sommes est le don de la compréhension. L'homme s'éveille à sa subjectivité dès qu'il saisit une *idée* ou établit un enchaînement significatif entre le monde du fait et celui de la valeur.

Appliquée à la subjectivité humaine, on peut dire que la subjectivité historique, fortement enracinée dans l'expérience d'être-avec-son-corps, s'accomplit dans une perspective psychosociale qui n'oppose pas individuation et solidarité. Bien sûr, dans la sociologie whiteheadienne, la vie sociale est une création qui ne s'oppose pas à l'idiosyncrasie individuelle. Mais cela est davantage vrai dans l'entrelacement de la mentalité humaine avec le langage du genre humain. Si « l'âme humaine est le don du langage au genre humain », c'est justement parce que le caractère inextricable d'une existence esthétisée ne se constitue pas aux dépens du rapport à l'autre. Je me découvre comme cette unité d'émotion engagée dans l'histoire à travers l'interaction entre la mentalité et le langage. Rappelons que la mentalité et le langage résultent de l'activité du rapport symbolique. Le double rapport symbolique engagé dans le langage met en dialogue le sujet et avec lui-même et avec l'autre. Ainsi dans le langage, le sujet interagit alternativement avec son être-avec le corps, son environnement immédiat (premier niveau de symbolisme) et avec l'expérience médiatisée par l'autre.

Il appert que la perspective médiatrice du symbolisme whiteheadien autorise de considérer *praxis* et *poïésis* comme deux facettes de la subjectivité humaine telle qu'elle se déploie à travers l'histoire des hommes, qui n'oppose plus public et privé, nature et culture, nature et social. De même un artiste qui réalise une œuvre n'est plus le même sujet au regard de la satisfaction qu'il tire de la production de soi à travers son œuvre, dans la même veine, toute transformation intérieure subie par un acteur impacte tant soit peu ses relations avec les autres et vice versa. L'expérience de la subjectivité historique découle de la fusion symbolique entre les moments *praxique* et *poïétique.* Elle montre que chez Whitehead ils sont corrélatifs. L'expérience de la subjectivité historique est une

[1026] A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet II: La quête de l'identité,* Vrin, 2016, p. 81: «le *double* passage qui s'est opéré, dans la cours de l'histoire, d'une thèse comme (a) *toute action requiert un agent* à une thèse comme (b) *toute action requiert un sujet,* et de (a)-(b) à c) *toute action requiert un agent qui est UN sujet* et (puis) à (d) *toute action requiert un sujet qui est SON agent.*

entrée dans le monde de la signification partagée. Et cette entrée est indissociable de la fusion du monde du Fait avec le monde de la Valeur. Le sujet humain entre dans l'histoire dès le moment où la subjectivité latente, que nous portons en nous, et à laquelle on ne peut échapper, contraste au contact des valeurs alternatives dont résulte, en retour, l'intensification de l'expérience. Nous avons alors affaire à une expérience de second degré, c'est-à-dire à une induction rétrospective à partir de l'analyse du passé dans laquelle le moment subjectif reconsidère le moment objectif. [1027]

En prévenant ainsi non seulement du danger d'une dichotomie qui conduit à la bifurcation de la nature, mais aussi d'un autre, auquel est exposée une conception dure du procès, considérant la vie humaine comme une ombre fugace, nous pensons que la subjectivité historique émerge d'une réalisation en proie à la contingence et soumise aux aléas d'un processus rythmique de fond en comble régi par une recherche de signification. Comme Whitehead le souligne dans ce passage du *Symbolism* :

« *Pereunt et imputantur* (…) *The hours persish and are laid to account.* Ce qui périt, c'est le monde révélé dans la présentation immédiate, étincelant de nuances, fugitif, et intrinsèquement dénué de signification. Ce qui continue de retentir en nous, c'est le monde révélé par la causalité efficiente, où chaque événement retentit de son individualité propre sur les âges à venir, en bien comme en mal. Tout drame, ou peu s'en faut, comprend un recours au temps écoulé ».[1028]

Dans l'expérience humaine, la subjectivité est ainsi un moment de jonction interprétative où le temps historique découle de la durée. La valeur qui persiste est capitalisée alors que les expériences naissent et périssent ; le symbole demeure alors que la signification qu'on en retire se transforme constamment. Cet écart devient un lieu de tension. Le drame est justement ce lieu littéraire à travers lequel le monde des valeurs est confronté aux aléas d'un monde fugitif et étincelant des variations, d'un monde où il y a place pour le hasard et l'accident. Au sein de la « répétition universelle », il exalte la continuité dans les méandres de la discontinuité. Tel est le rythme, ce schème universellement répandu sous-tendant tout phénomène de changement. Pour John Dewey, il est le premier caractère du monde bien avant qu'existent la poésie, la peinture, l'architecture et la musique. Il est une propriété essentielle de la forme et donne à la vie la forme d'un drame à convertir en un ordre patent. Il s'entend donc bien que l'esthétique ne s'ajoute pas comme une condition extérieure à l'expérience comme un « luxe oisif » ou comme une « idéalité transcendante ».[1029]

En effet, selon Whitehead, l'identité personnelle apparaît lorsque, malgré les changements de détails des faits, persiste une identité du caractère initial parmi les changements légers de valeur. Même si, par ailleurs, à travers chaque fait nouveau se réalise une valeur spécifique. Ce qui est

---

[1027] A.N. WHITEHEAD, *L'immortalité* suivi de *Les Mathématiques et le Bien, Notes autobiographiques,* Traduction intégrale et inédite d'Henri Vaillant, Préface de Guillaume Durand, Édition Cécile Defaut, 2008, p. 78.

.

[1028] A.N WHITEHEAD, *FR,* p. 62 – 63.

[1029] J. DEWEY, *L'art comme expérience.* Traduit de l'anglais (USA) par Jean Pierre Cometti, Christophe Domino et Cie, Préface de Richard Shustermann, Postface de Stewart Buettner, Publication de l'université de Pau, 2005.

commun à l'ensemble du cosmos — une esthétique de la réalité — reçoit ainsi chez le sujet humain une tout autre considération.

« En un sens, l'auto-identité d'un être humain est plus abstraite que celle d'un cristal. C'est la vie de l'esprit. Elle se rapporte plus à l'individuation de la vie de l'activité créatrice, de sorte que les circonstances changeantes reçues de l'environnement sont différenciées de la personnalité vivante, et sont pensées comme formant son champ perçu. En vérité, le champ de perception et de l'esprit percevant sont des abstractions qui, dans le concret, se combinent pour donner les événements corporels successifs ».[1030]

Whitehead prend au sérieux le temps. Être sujet historique, ce n'est point vivre en retrait du monde. Et sans une conception de la *personnalité* entendue comme « identité du sujet organisée à l'échelle d'une vie entière qui retient en soi le sentiment de son unité et de sa continuité »,[1031] on reste étranger à soi-même. De même sans ouverture au monde et à la vie relationnelle, on sort de la réalité ; on en vient à prendre ses rêves pour des réalités. Les pathologies occasionnées par les troubles de la personnalité et de la vie psychique qui sont, en fait, des troubles de ces deux formes d'identité psychologique et historique diachronique amoindrissent en l'homme la capacité de sympathiser avec les autres du fait qu'elles lui privent les moyens de se reconnaître comme *ipse*.

De ce qui précède, il semble que *primo,* Whitehead n'exclut pas l'idée d'une continuité de l'expérience humaine comme condition même de l'immersion dans l'histoire des hommes. Il la fonde sur la manière dont la forme subjective hérite du passé immédiat. Cela fait de la subjectivité une unité de forme. *Secundo,* grâce au rôle joué par le symbolisme en tant que mode de contact de second degré avec la réalité, le recours au récit induit une unité de sens, capable d'embrasser à la fois l'unité et la continuité diachroniques d'une vie. Comment les concilier ? La forme subjective suffit-elle à en rendre compte ? Et comment « la vie de l'esprit » contribue-t-elle concrètement dans nos vies, à titre d'ingrédient qui interprète les autres événements,[1032] les connecte,[1033] affecte et/ou agit et procure le sentiment de cette continuité ? En nous inspirant de P. Ricœur, et notamment de l'analyse du *muthos* aristotélicien (mise en intrigue), cela n'est possible que par une forme d'intelligibilité mise en œuvre par le récit. Et ce, à double titre : premièrement, à cause de l'aspect structurant de l'intrigue. Celle-ci agence les incidents dans un enchaînement complexe pour en faire une *histoire une et totale*. En tant qu'une forme d'intelligibilité, le récit est une forme de communication. Deuxièmement, le récit articule mieux le rapport agent et action sur le modèle du rapport intrigue/personnage.[1034] « La narrativité comme forme matricielle d'intelligibilité » nous permet de postuler chez Whitehead la

[1030]A.N WHITEHEAD, *SMM,* p. 232.
[1031]R. SMADIA, dans C. DUMOULIE, (éd.), *La fabrique du sujet,* Desjonquères, 2011, p. 284.
[1032] A.N. WHITEHEAD, *SMW,* p. 210.
[1033] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 97.
[1034]P. RICŒUR, Événement *et sens* in *L'espace et le temps. Actes du XXIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Langue Française*, Dijon 1988 (Problèmes et controverses), Paris-Dijon, Vrin-Société Bourguignonne de Philosophie, 1991, p. 9-21.

possibilité de l'unité et de la continuité diachroniques d'une vie et, ce faisant, de se reconnaître soi, sans en constituer la condition suffisante. Le récit est aussi une forme de transmission du contenu d'héritage qui explique les choses par figure et mouvement. Dans la perspective whiteheadienne, l'unité et la continuité diachroniques découlent des critères de l'identité qui sont d'abord ontologiques. Et ce n'est qu'en second lieu qu'elles sollicitent des indices de reconnaissance à partir desquels s'opère l'abstraction de la vie de l'esprit. Nous pensons que le Réceptacle platonicien, réinterprété dans le prolongement anthropologique de la pensée whiteheadienne, permet de résoudre la difficulté à laquelle aboutit la théorie de l'actualisation appliquée à la personnalité humaine. En tant qu'il ouvre à la « spatialité pure », le Réceptacle est cet espace des genèses réelles : en même temps qu'il offre la possibilité d'inscription du discours, il reste une puissance d'information résistant à toute forme définie et arrêté par le souvenir ou la trace.[1035]

4. Le self et le Réceptacle

Le dynamisme de la réalité dans laquelle la personnalité humaine est impliquée, comme partie dans un tout, et dont le sujet humain ne peut avoir, pour finir, qu'une saisie intuitive, fait son bonhomme de chemin indépendamment de la conscience qu'on en a. Et pourtant le sujet humain n'est pas qu'un moment d'une expérience esthétique plus complexe. Pour être réellement humain, le processus de subjectivation requiert qu'à un moment ou à un autre, le sujet se reconnaisse comme Moi, qu'il raconte son histoire, qu'il dise *sa vérité.* Il recourt notamment au symbolisme du langage pour dire ce qui le touche, et ce, à partir de ce qu'il reconnaît être soi ou son vécu, c'est-à-dire à partir d'une intuition directe de la société de ses expériences personnelles. Ce que nous avons identifié, dans la deuxième partie, comme attitude ambivalente de Whitehead vis-à-vis du langage montre, en réalité, comment le symbolisme du langage fonctionne comme une médiation entre d'un côté, la saisie intuitive de l'unité de ses expériences personnelles et la continuité diachronique d'une tonalité émotive entre les occasions d'une vie et, de l'autre, le travail de l'apparence fondant en un nexus l'impression dominante. Même si le langage demeure inadéquat à rendre compte de l'épreuve de *l'expérience,* il a, au moins, le mérite, en tant que moitié écho du sentir et moitié dans la présentation immédiate, d'être ce médium d'abstraction, à partir d'une préhension dominante partagée par les occasions d'une société personnelle, de l'unité constitutive d'une vie.

Et qu'est-ce qu'au fond cette unité personnelle incontestable qui demeure identique à travers la masse confuse des variations circonstancielles ? Il est sûr que pour Whitehead cette identité personnelle ne peut être ni une similitude numérique ni une donnée pré-constituée. Elle concerne une

[1035] C. GAUDIN, *Le Réceptacle, les archétypes et leur inscription,* dans *La philosophie aujourd'hui,* PUF, 1990, p. 239 – 269 (p. 268).

unité et une continuité diachroniques. Et comment peut-on la subjectiver ? Pour Whitehead, l'être soi est cette unité constitutive d'une vie regroupant les occasions d'une société personnelle, qui s'écoule constamment, mais que, grâce au travail de l'apparence, le symbolisme du langage essaie, tant bien que mal d'élever, à travers le récit, à la vraisemblance.

Whitehead n'approfondit pas cette notion de la personnalité humaine. Sa préoccupation à rétablir l'unité de la nature semble s'être plus focalisée sur la construction du schème général. Elle aura au moins permis d'inscrire le présent dans les mailles du passé et de montrer comment le futur est anticipé par le présent. Ce qui manque réellement, c'est la conception plus claire d'une possibilité d'enchaînements plus larges des éléments de l'expérience — bien plus que le quart de seconde immédiatement passé — qui permettent de comprendre comment un homme, ayant été saisi par une passion, et même si chaque seconde de sa vie n'est pas au service de cette passion, maintient son identité individuelle au gré des fluctuations. Évidemment, c'est au nom de cette identité individuelle que Whitehead salue en John Locke un homme tolérant, en Gandhi l'apôtre de la non-violence et en Jésus de Nazareth une personne pleine de bonté. Nous préconisons donc que la saisie intuitive de l'identité personnelle à l'aide de la théorie du Réceptacle commun à partir de laquelle les regroupements d'occasions d'une vie participent à une fonction commune dans l'expérience percevante. Ainsi en tant qu'activité largement symbolique, saisie à partir de la théorie du Réceptacle sans forme, recevant toutes les formes et dans laquelle l'initiative du sujet comme réaction à la chaîne des petites causes a toute sa place. La doctrine de l'unité de la nature permet de comprendre l'unité et la continuité diachronique de chaque vie humaine.[1036]

En effet, à elle seule, la forme subjective ne peut expliquer comment se prolonge pendant un laps de temps relativement long une émotion telle que la colère. Il est difficile d'expliquer cette saisie intuitive de l'identité personnelle — « une unité dans la vie de chaque homme, de sa naissance à sa mort »[1037] — tout simplement par la forme subjective. L'exemple de l'homme en colère explique la continuité d'une émotion précise, la colère. Il n'explique pas les traits dominants de la vie d'une personne, la continuité d'un sentir dominant, proche de la notion de caractère. On en connaît de ces personnes dont on a dit tant de bien, et pas forcément à titre posthume, mais qui ne se sont pas empêchées, à l'un ou l'autre moment de leur vie de s'enflammer de colère, sans pour autant que la colère soit leur sentiment dominant.

La construction de la personnalité humaine exige un subjectivateur ou un schème d'interconnexité capable englober l'identité personnelle à l'échelle d'une vie, et qui en fasse, en dépit des changements des goûts, d'intentions, de lieux et de temps, des modifications physiques, une seule et même vie, ou selon le cas, plusieurs vies en une seule existence, sans que celles-ci ne s'opposent à

[1036] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 245.
[1037] *Ibid*.

« César dans telle circonstance de sa vie ». En tout cas, la forme subjective est insuffisante à dire comment, en dépit de sa nervosité, une personne qui s'est dévouée toute sa vie durant pour une cause est bien plus que la forme subjective de cet instant précis, si tant est que le dévouement constitue le trait marquant l'unité de toute sa vie. Telle que comprise ci-dessus, la personnalité humaine déborde la conception épochale de l'expérience. La notion de forme subjective demande à être complétée par le Réceptacle. Rappelons que selon la théorie de la forme subjective, et si l'on en croit J.-M. Breuvart, « au niveau de la conscience humaine, tout se passe comme si la vie individuelle était une cristallisation de l'ensemble du cosmos, en un point déterminé du sentir ».[1038] Le point de vue qui est pris en compte est celui de l'actualité. On ne sait expliquer pourquoi le point de vue de l'immortalité objective reste moins pertinent. Dans la logique de non-bifurcation, on ne peut choisir la signification sans le symbole et vice versa. Car ce qui a péri ne disparaît pas, mais passe à l'efficacité causale à laquelle participe l'expérience du *withness* du corps.

Jointe à la forme subjective, la notion de Réceptacle, qui apparaît dans *AI,* semble, à notre avis, offrir la possibilité d'autres modes de connexions qui ont l'avantage d'envisager une vie d'homme à l'échelle d'enchaînements plus vastes. Il n'y a pas, pour cela, besoin de revoir les catégories d'existence. La catégorie du nexus s'y prête bien. Elle offre notamment la possibilité de regroupement des occasions d'une existence au sein d'un enchaînement plus vaste, comme peuvent l'être les occasions regroupées sous la signification « apprendre le grec ». Appliqué à la vie d'une personne, le Réceptacle a, de ce point de vue, la capacité de l'englober dans la continuité diachronique ainsi que de relier de l'intérieur les événements d'une vie au sein d'un schème de continuité causale en dépit des discontinuités atomiques. Une des notions obscures de la pensée de Platon, le Réceptacle, ce *lieu* qu'il ne définit pas parce que « son essence est d'être sans essence », peut au moins être saisi d'après la fonction qu'il joue, c'est-à-dire sa malléabilité de mère nourricière qui reçoit sans capacité de donner en retour. « Il reçoit ses formes en raison des actualités qu'il inclut ».[1039] Telle est sa passivité. Mais est-il réellement passif ? Du fait qu'il met en communication les actualités, elle nourrit le devenir : le Réceptacle est « matrice naturelle de toutes choses [...] C'est la conception de l'immanence de la loi, dérivée de l'immanence mutuelle des actualités ; c'est la conception d'un *medium* d'intercommunication ».[1040] Le dualisme exacerbé qui apparaît dans le *Timée* entre les archétypes et les copies conduit à l'impossibilité de concilier le monde des Formes avec celui de l'expérience. En dynamisant le Réceptacle, il devient cette trame de fond qui reçoit toutes les formes, mais qui est aussi le lieu de la possibilité de l'ouverture, une matrice de sens constamment réinterprété.

Prenant notamment acte de la place accordée au caractère cumulatif du devenir dans la pensée de Whitehead, Hartshorne conçoit la personnalité humaine comme une « identité génétique », mais

---

[1038] J.-M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A.N. Whitehead,* Les éditions Chromatika, 2013, p. 244.
[1039] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 186.
[1040] *Ibid.*

différente de l'identité plus stricte traitée par les systèmes logiques comme « équivalence complète des prédicats ». Il entend par là : 1° une caractéristique déterminante partagée par tous les membres d'une séquence d'occasions ; 2° la continuité d'un héritage direct entre les préhensions positives successives de cette personne.[1041] En d'autres termes, le présent inclut le passé ; tout ce qui est humainement précieux est au fond éphémère, passage des « bouffées d'insignifiance ». L'identité est la non-identité de la continuité. À la manière d'un cours d'eau où l'on ne peut se baigner deux fois, l'identité se renouvelle constamment.

Partant Whitehead suggère que la manière adéquate de parler de l'identité personnelle doit faire référence à l'unité du corps et de l'âme et considérer le fonctionnement du corps. Ce dernier exerce une influence sur la production de toute expérience sensible. Toute la complexité de l'expérience mentale est soit modifiée soit dérivée par ce fonctionnement, et la dérivation de l'émotion à partir du corps est une expérience fondamentale. Cela a des implications, comme le précise Breuvart, sur le rôle du corps comme notre point d'ancrage dans le cours du monde : nous devenons ce monde alors que, par l'activité de la pensée, il devient nous-mêmes. « C'est dans "ce lieu", observe-t-il, où se recueillent les données du monde que peuvent alors s'élaborer les œuvres d'art, les concepts, et avec eux, les systèmes de pensée ».[1042] La structure vectorielle ou la doctrine de l'immanence permettent de postuler l'unité de chaque vie humaine à partir de l'unité de la nature, mais quelle information nous livre-t-elle sur la manière dont se constitue la connaissance du fil particulier qu'est chaque vie humaine ? Autrement dit, la personnalité humaine, telle que l'entend Whitehead, doit être saisie comme un phénomène dynamique qui n'oppose pas unité synchronique et continuité diachronique. La signification qu'en a une personne, et qui peut, selon les cas, le pousser au suicide est, d'une part, une conjonction entre unité et continuité, et d'autre part, une conjonction entre deux causalités : la part de ce qui ne dépend pas du sujet, la causalité efficiente, la manière dont le monde nous affecte et la manière de le percevoir, et celle qui dépend plus ou moins de son implication, ce que nous choisissons de retenir. En fait, pour Whitehead, « les activités corporelles et les formes d'expérience peuvent être interprétées dans les termes l'une de l'autre ».[1043] Cela veut dire que l'arrière-plan du monde prend, à travers le corps, la forme de l'expérience de la *withness* du corps, la forme d'un arrière-plan corporel, au demeurant en sourdine, mais d'une efficacité à éveiller de nouveaux symbolismes. Aussi le corps est-il en même temps, en tant qu'instrument de l'art, le lieu de déploiement d'une intensité capable de se détacher de la pression qui en fut à l'origine.[1044]

À l'aide de la doctrine du Réceptacle imposant une unité aux événements de la nature, l'expérience de « l'unité personnelle » et de « l'identité personnelle » trouve une assise ontologique.

[1041] C. HARTSHORNE, *Identité personnelle de A à Z,* dans *Process Studies* 2. 3(1972), p. 209 – 215.
[1042] J.-M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A.N…,* p. 247.
[1043] A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 158 (135).
[1044] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 345.

Par la « communauté de lieu »,[1045] dans ce cas précis, communauté émotionnelle orientée par une intention signifiante, les occasions acquièrent une unité complexe divisible en groupes subordonnés d'occasions.[1046] Emprunté à Platon, le Réceptacle sans forme dont parle Whitehead est comme le symbole de l'extension — à laquelle l'homme participe à l'aide de son corps — et pour cela, capable de recevoir toutes les formes. La forme subjective explique l'unité synchronique. Le réceptacle fonde la potentialité de l'unité et la continuité diachroniques. L'identité synchronique est actuelle ; l'unité et la continuité diachroniques sont potentielles. Le rapport entre les deux, ou plus exactement le passage de l'un à l'autre, rend possible le récit comme subjectivateur global « faisant unité de tout ce qui arrive »[1047]. En partant d'une proximité qu'il décèle entre les cosmos bouddhiste et platonicien conceptualisé par le Réceptacle, en tant qu'universel, insaisissable et doté des qualités, l'interprétation que Hartshorne fait de ce concept concilie, en même temps qu'une unité ultime, une pluralité radicale.[1048] Et lorsque de son côté, Sakiel met ensemble « unité ultime » et « pluralité radicale », il en arrive même à l'idée d'un *réceptacle personnel* pour souligner les différences de significations qui peuvent découler non du symbole, mais de la manière de symboliser. À telle enseigne qu'il devient possible d'envisager plusieurs réceptacles personnels au sein d'une existence d'homme, elle-même considérée comme une unité radicale. Sakiel le justifie en ces termes:

« Whitehead expresses this idea by contending that a person's formless receptacle receives ''all manners of experiences into its own unity'', wihout imposing conditions on what unity must consist in (*AI* 187). Whitehead assigns the latter function of imposing *specific* conditions, as we have seen, to subjective forms (and eternal objects, given the constraints that they impose on potential prehensions). A person's receptacle, in constrast, is simply that in virtue of which the person's experiences belong to one and the same life; and it fulfills this function by unifying ontologically and temporary distinct occasions of the personal type ».[1049]

En effet, si le Réceptacle est la matrice de tout changement, ou plus exactement d'un sens (direction, finalité et signification) toujours nouveau du vécu, dans l'expérience humaine, le changement dans l'idée qu'on se fait de son self est fortement attaché à une signification narrative et cette dernière dépend d'une significabilité qui, même si elle doit être reconnue par les autres, suppose une immanence du symbole. La perspective interprétative, constructiviste et distributive qu'adopte, par exemple Kenneth Gergen, pour aborder la théorie de la personnalité, permet de comprendre comment cette signification peut varier suivant les circonstances de sa vie où on est amené à parler de soi, à raconter l'histoire de sa vie, et qui peut être facteur de ce qu'on appelle une « conversion mentale ». À cet effet, le sujet disposerait de deux facultés.

[1045] *Ibid.,* p. 245
[1046] *Ibid.,* p. 263.
[1047] *Ibid.,* p. 206.
[1048]Cf. C. HARTSHORNE, *Identité de A à Z ... o.c.,* p. 209 – 215.
[1049]D. R. SIAKEL, *The Dynamic Process of Being (a Person): Two Process-Ontological Theories of Personal Identity,* in *Process Studies* 43.2(2014), p. 15.

Premièrement, dans la manière dont nous nous référons aux ossements desséchés de notre passé. Selon la conceptualisation mise en œuvre, ce passé prendrait différents reliefs. Deuxièmement, la capacité à envisager des alternatives. Le passé ne s'impose pas de manière absolue au sujet, ce dernier garde une certaine autonomie et cela dépend aussi par quel côté on le prend. Ces deux facultés qui évoquent les fonctions de la forme subjective (maniérisme et nouveauté de forme), mais partageant un réceptacle commun, ont besoin du discours pour se dire. À partir de *quel moment* l'homme se réalise-t-il comme « moi », « sujet » ? Quand a-t-il une « conscience de soi », une « réflexivité », une « connaissance subjective » ? Ces questions deviennent sans pertinence. Elles devraient être remplacées par une autre : comment l'homme se réalise-t-il comme subjectivité ? À notre avis, c'est à ce niveau précisément qu'il faut recourir à la référence symbolique au cœur du langage pour souligner le rôle de la narration dans la prise de conscience des fils de sa vie. La performativité du langage est dans ce cas non pas l'acte qui crée ce qui n'existe pas, par le fait de cette parole, dès lors que sont remplies toutes les conditions d'effectuation. Elle est plutôt cette forme d'enchaînement qu'adopte le discours pour reconfigurer ou donner un sens (signification et orientation) à cette éclosion des subjectivités ontologiques via l'expérience d'une subjectivité psychologique. Ainsi le self n'est pas à situer tout simplement « dans l'instantanéité de la conscience privée, mais également dans une situation historico-culturelle ».[1050]

Malheureusement Whitehead ne développe pas sa théorie du Réceptacle. Il se contente d'une réadaptation d'un passage du *Timée* de Platon, dans lequel il agence « unité personnelle », « événement », « expérience » et « identité personnelle ». De notre point de vue, cette notion est à même de jouer le rôle consistant à porter l'enchaînement global de l'histoire d'une vie sur la trame d'une matrice de devenir, sans forme, capable de recevoir toutes les formes et d'imposer une unité aux événements de toute la vie. À l'instar d'une toile constamment enrichie d'une nouvelle couleur, le réceptacle crée « une communauté de lieu ».[1051] D'après C. Hartshorne, le réceptacle universel et insaisissable *nourrissant* des qualifications momentanées permet à Whitehead de conceptualiser « une mystérieuse unité ultime et une pluralité empirique radicale ».[1052] Ainsi en intégrant la théorie whiteheadienne de l'expérience comme construction au sein d'une matrice de changement plus vaste, nous pensons qu'il devient possible, même alternativement, de reconnaître l'homme/personne à tel moment de sa vie sans perdre de vue qu'on peut inscrire ce moment dans la trame de toute sa vie d'homme. Cela signifie concrètement que durant son existence, un homme peut avoir, comme on dit, plusieurs vies qui se suivent ou se chevauchent ; chacune rassemblée par une trame émotionnelle continue.

[1050] J. BRUNER, *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle,* Paris, Retz, 1991, p. 129.
[1051]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 245.
[1052] C. HARTSHORNE, *L'identité de A à Z, a.c.,* p. 215.

5. De l'esthétique de soi

La question touchant l'identité personnelle revient finalement à répondre à une question métaphysique au demeurant lancinante de la théorie organiste de la nature : comment un *subjecteur* global peut-il créer une connexion interne, étant donné que nous admettons des vérités finies ou un flux des spasmes passagers et discontinus ?[1053] En étendant cette question au niveau de l'expérience humaine, elle revient à se demander : comment envisager qu'un humain, dans le drame de sa vie, de la naissance à sa mort, peut se reconnaître comme le même ? La théorie d'une conscience scintillante, jamais un état stable, se fonde sur le fonctionnement corporel qui, comme la nature, est mû par un procès rythmique. Mais pour Whitehead, selon les habitudes de pensées véhiculées par la littérature, l'art et la religion, nous sommes induits à considérer la conscience comme quelque chose de ferme. En réalité, aux yeux de Whitehead, dans l'ordre des choses, il n'y a rien qui autorise une telle continuité. Nous ferions en somme confiance à notre mémoire, au nom de la confiance à « la continuité de notre corps ». Ce serait donc une fiction, ou plus exactement une surenchère de l'apparence et qui est, pour ainsi dire, une erreur d'interprétation.

De ce point de vue, Whitehead semble plus proche de Hume qui nie, contre les philosophies de la conscience, l'évidence du moi. À l'image d'un *théâtre,* l'esprit serait une succession des perceptions.[1054] Selon la position sceptique de Hume, c'est nous qui, en esprit, relions la succession d'objets différents. L'image d' « une boule élastique, qui en choque une autre en droite ligne » ou d'une succession des sujets différents, chacune passant ses pensées et souvenirs à son successeur[1055] constitueraient-elles finalement « ma biographie » ? Il faut expliquer cette unité personnelle diachronique qui nous accompagne malgré tout, et sans laquelle il n'y a ni contrat, ni prévision, ni place pour une responsabilité vis-à-vis de ses actes passés, ni vie sociale du tout. Voici ce qu'en dit Whitehead :

« Dans notre description de l'expérience humaine, nous avons réduit *la personnalité humaine* à n'être plus qu'une relation génétique entre des occasions d'expérience humaine. Et pourtant *l'unité personnelle* est un fait inéluctable. Les doctrines platonicienne et chrétienne de l'âme, la doctrine épicurienne d'un *concilium* [240] d'atomes subtils, la doctrine cartésienne de la substance pensante, la doctrine humanitaire des Droits de l'homme, et le bon sens de l'humanité civilisée en général, toutes ces doctrines dominent l'ensemble de la pensée occidentale. De toute évidence, il y a un fait dont il faut tenir compte ».[1056]

[1053]Cf. A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 192.

[1054]D. HUME, *Traité de la nature humaine, Livre I : De l'entendement (1739),* Traduction de Philippe Folliot, 01 janvier 2006, p. 243 ; F. SALAÜN, *La fiction du moi,* dans *Hume. L'identité personnelle,* Paris, PUF, 2003, p. 60 – 93. Locke est celui qui introduit en anglais la substantivation du pronom personnel « moi "attribuée à Pascal : 'Le Moi de Mr. Pascal m'autorise en quelque manière à me servir du moi *soi, soi-même'* (§9 note 3) ; § 27 : 'la nature de cette *Chose pensante* qui est en nous, et que nous regardons comme *Nous-mêmes' (*J. LOCKE, *Essai de philosophie concernant l'entendement humain,* Traduction par Pierre Coste, Pierre Mortier, 1735 (3ème édition), p. 258 – 277); B. PASCAL, *Pensées,* édition de Ph. Sellier, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1991.

[1055]Objection de Chisholm contre Kant cf. DE LIBERA, *Archéologie du sujet II : La quête de l'identité,* 2e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 52 – 54.

[1056]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 243. C'est nous qui soulignons.

Globalement, les doctrines platonicienne et chrétienne de l'âme,[1057] épicurienne d'un *concilium* d'atomes subtils, cartésienne de la substance pensante et la conception humanitaire des droits de l'homme supposent toutes un quelque chose qui demeure permanent. En fait, toutes ces doctrines peuvent se ranger sous la *Substance-attribute view (Aristote*) ou la *bundle-of-tropes view* (Hume).[1058] Toutes ont aussi en commun une même conception de l'unité, à savoir une *denominatio extrinseca.* Elles dénotent toutes de la difficulté à rendre compte de l'individualité, récurrente tout au long de l'histoire. Trois possibilités ont été envisagées. Tantôt c'est l'âme (forme) qui est retenue comme principe d'individuation, tantôt l'individuation résulte du corps (matière) tantôt par le composé (agrégat d'accidents). Cette dernière théorie conçoit l'individu comme un « » faisceau de particules abstraites « ou « tropes » (*bundle of tropes*). Elle a pris chez les Grecs trois formes : 1° unité hypostatique : une substance première est ce en quoi existe le rassemblement ; 2° unité d'assemblage : une substance sensible peut être un composé de non-substances ; 3° un individu peut être aussi un assemblage des qualités.[1059] Dans le même ordre d'idées, peut se poser, dans l'univers lockéen, le problème de la persistance de la personne, celui de l'identité d'une même rivière (Héraclite), celui de la transférabilité des tropes (âmes).[1060] On sait, par exemple, à ce sujet, que Jean Buridan distingue trois types d'identité. Comment un homme demeure-t-il aujourd'hui le même que celui qu'il était hier

---

[1057] J. RATZINGER, *Homélie prononcée lors du conclave 2005 :* l'évidence du moi se fonde ici sur l'existence d'une âme immatérielle (substance).

[1058]Une personne est une sorte de « bundles or strings of closely connected entities » comme les perceptions. Le moi n'est autre chose qu'une « composition de mes perceptions (§ 6). Il suffit de chercher à atteindre le prétendu moi pour se rendre compte que nous ne pouvons jamais remontrer plus loin que nos perceptions, la faim, la soif, le plaisir, etc. L'idée du moi n'est donc ni donnée ni susceptible d'être acquise » (§ 7). Et le moi est une fiction. En effet, « les hommes construisent des fictions qui les aident à vivre et que, comme les autres fictions, la fiction de l'identité personnelle leur procure un nombre d'avantage » (F. SALAÜN, *Hume l'identité personnelle,* Paris, PUF, 2003, p. 20, 90). Aussi le *Traité de la nature humaine* initie-t-il une généalogie sceptique (mitigée) du moi. Le problème ? Le moi fictif dont il faut faire la généalogie est supposé dans l'enquête. Ici *fiction* ne signifie pas qu'il est synonyme de néant. Dès lors comment remonter à une impression du moi qui n'existe pas ? La discussion sur la possibilité de l'existence du moi se pose au niveau de l'univers mental, l'association des idées. « Mais dans le système de la nature humaine, observe F. Salaün, une fiction a une existence, elle est produite, elle existe en tant que résultat et activité, elle produit à son tour et peut devenir une sorte de cause, elle suppose des objets et peut leur donner une certaine réalité, alors même qu'ils sont imaginaires » (p. 58). Y a-t-il jamais des impressions à l'origine de notre idée de l'identité personnelle ? D'où vient cette tendance à supposer un moi aux êtres humains ? Voir D. HUME, *Traité de la nature humaine I, IV, 6* ‘’De l'identité personnelle ».

[1059]A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet II : La quête de l'identité,* 2e édition, J. Vrin, 2006, p. 34 – 37.

[1060]Le débat sur l'*identité personnelle* (*personal identity)* est présent chez Locke (*Essai II, 27*), Hume, Leibniz (*Essai sur l'entendement humain 1703*), la métaphore du « bateau de Thésée » chez Hobbes et Butler (*Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature 1736).* Mais tous parlent-t-il de la même chose ? Cela révèle en fait le caractère polysémique du concept identité: *identité numérique* (Socrate qui demeure le même en dépit des changements subis au cours du temps – taille, masse, ride sur le visage, etc. – le fait d'être un); *identité spécifique*: l'appartenance de la grenouille à la classe des batraciens; *identité qualitative*: deux êtres que la ressemblance rend indiscernable; *identité collective*: ce qui différencie globalement les belges des allemands et des américains, par exemple: lien au territoire, les codes relationnels, la mémoire collective et le projet. Ce dernier concept a été introduit par Jean François CHANTARAUD dans *L'état social de la France et de ses régions. Leviers de la cohésion et de la performance durable,* Rapport publié par l'Observatoire du dialogue et de l'intelligence sociales (Odis), 2013. Le concept de l'*identité personnelle,* quant à lui, concerne ce qui fait l'unité d'un sujet au cours du temps, alors même qu'au cours du temps cette unité change. L'identité personnelle implique une dimension essentiellement psychologique qui doit aménager dans ce qui change (la *différence* et le *devenir*) la part du *même*. Selon les philosophes, elle sera la conscience de soi, l'unité d'apperception ou la mémoire.

ou plus jeune encore ? Sa réponse distingue une identité absolue (comme Dieu) d'une deuxième, moins absolue, due au fait de la continuité d'une même âme — et en dépit des changements subis par le corps (les humains) ; une troisième, minimale, comme chez les animaux et les cours d'eau, à partir du critère de la continuité dans la succession des parties constitutives.[1061]

Pour J. Locke, l'individuation s'enracine dans la *Self-in-consciousness,* « cette chose pensante qui est en nous et que nous regardons comme nous-mêmes ou comme notre soi » ou « cette *conscience* par laquelle je suis *moi-même* à moi-même ». [1062] C'est le modèle de la continuité psychologique de l'identité personnelle contestée par les tenants de la continuité biologique. En l'occurrence, selon Eric T. Olson, nous sommes des animaux humains, membres de l'espèce *homo sapiens*. La continuité psychologique n'est ni indispensable ni suffisante. Nous pouvons persister, en dépit de la destruction des facultés psychologiques, tant que le corps fonctionne. Autrement, les fœtus et les gens tombés dans l'état végétatif irréversible cesseraient d'être des personnes. Bien sûr, le but poursuivi par J. Locke est de dépasser le *Substantial Self* et une définition de l'homme qui néglige le corps (un perroquet intelligent n'est pas un homme). Le concept de cette « chose pensante », selon toute apparence, cartésien, inaugure chez lui, "le passage du point de vue substantialiste au point de vue du *mind* et de ses « opérations »".[1063] Sa théorisation de la conscience fait de celle-ci non pas un mode de pensée, et moins encore une faculté, mais un « pouvoir d'opérer ». Ainsi Locke réalise une analyse de ce pouvoir d'opérer de la réalité mentale (*mind*) comme une « action sans substance », sans que celle-ci soit, pour autant, « une action sans sujet ».[1064]

Whitehead s'oppose à toute doctrine tendant à réduire l'unité personnelle à une dénomination extérieure ; une connexion produite par la pensée n'a rien d'une connexion réelle entre les choses. La conception whiteheadienne de l'individuation tient du juste milieu entre l'approche psychologique et la conception biologique. Nous avons parlé du rythme de la subjectivité. Comment concilier ce « fait inéluctable », admis par le bon sens de la pensée occidentale, de « l'unité personnelle » présupposée par toutes ces doctrines qu'il énumère, et qui, selon toute évidence, semblent aux antipodes de sa théorie de la continuité des sentirs et de la finitude du procès ? Whitehead se dédit-il ? Nous pensons qu'il faut distinguer deux niveaux dans la démarche whiteheadienne : l'ordre des choses et la compréhension que nous en avons. Par rapport à l'ordre des choses, toutes les doctrines énumérées ci-dessus partagent plus ou moins l'idée d'un « esprit substance », en dehors de tout changement et, par le fait même, en dehors du temps. Attitude dont découle ce qu'il appelle l'erreur « du concret mal choisi », car elle « abstrait à tort du temps ce caractère spécifique en lui laissant une propriété générale,

---

[1061]Cf. E.J. ASHWORTH, *Medieval Theories of Singular Terms,* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Sep 25, 2003; substantive revision Mon Sep 23, 2019*.
[1062]J. LOCKE, *Identité et différence. L'invention de la conscience…, Livre II, Chapitre xxvii ; xxiv,* p. 179 ; 127.
[1063]*Ibid.,* p. 220 – 221.
[1064]*Ibid.*

à savoir la succession pure ».[1065] Et dès qu'il y a étanchéité entre le moment présent et celui qui est immédiatement passé, c'est non seulement l'identité et l'unité de la substance qui en souffre, mais tout espoir de connaissance qui s'envole. Whitehead admet la commodité de la doctrine d'un reliquat d'être au-delà de tout changement. Mais elle ne reflète qu'un aspect, somme toute superficiel, de l'ordre des choses, à savoir « la manière de penser ou de juger les données » (« l'habitude de penser » ou « catégorie de l'entendement »)[1066]. Ce ne sont pas la manière de connaître ou les habitudes de pensée qui doivent dicter l'ordre des choses. Mais, c'est à l'activité de la pensée à se conformer à la spontanéité créatrice. [1067] À partir du constat de la conformité, Whitehead retient le principe de composition de l'expérience et distingue deux niveaux d'expérience, lesquels forment une communauté partielle de structure basée sur la signification. « Car l'action, l'émotion et la finalité qui toutes, selon lui, font leur apparition dans la vie de l'esprit avant l'entendement ont recours au symbole ».[1068] La continuité de la référence symbolique du *Symbolism* fonde donc la doctrine discontinuiste de la persistance et de l'identité présente aussi dans *PR.*

À proprement parler, Whitehead n'adhère ni à la théorie de l'identité durable de l'âme ni au *bundle of tropes* ni à un *Substantial Self* ni à la continuité psychologique ni à la continuité biologique. Et le rapport de l'âme au corps n'est pas sur le modèle d'un capitaine à bord d'un navire ni celle de la forme à la matière ni d'un sceau qui s'imprime dans une cire. Il offre une structure flexible unique qui interconnecte continuité du passé et discontinuité du présent (le devenir de la continuité) grâce à l'activité fondamentale du sentir comme « un moment — une forme temporaire — du processus ».[1069] Et malgré le « devenir de la continuité », lequel est atomique, cette "identité de forme subjective (qui) est transmise" *conformaliter* dans la chaîne d'héritage n'est connaissable que par une saisie intuitive : « La seule société strictement personnelle que nous puissions discerner par notre intuition directe est, pour lui, la société de nos propres expériences personnelles ».[1070] Appliqué à l'expérience humaine, ce modèle discontinuiste offre la possibilité d'une autre interprétation de la praxis subjective. Dans le prolongement de la transformation que Whitehead apporte à *l'émotion vivante* de Bradley, nous pouvons comprendre la praxis subjective comme l'activité d'un ***Agent*** qui s'engage dans une ***Action*** pour réaliser un ***Objectif***, en employant des ***Moyens*** définis, dans un Contexte (***Cadre)*** précis.[1071]

[1065] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 56.
[1066] *Ibid*.
[1067] *Ibid.,* p. 54.
[1068] *Ibid.,* p. 68 – 69.
[1069] *Ibid,* note 27. cf. pages précédentes
[1070] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 270.
[1071] *Ibid.,* p. 300. « Sa constitution complexe peut s'analyser en cinq facteurs qui expriment en quoi consiste cette transition et quels en sont les effets. Ces facteurs sont : 1) le "sujet" qui sent, 2) les "données initiales" proposées au sentir, 3) l' "élimination" en vertu des préhensions négatives, 4) le "monde objectif" qui est senti, 5) la "forme subjective" qui est *la manière* dont ce sujet ressent ce donné objectif » (A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 356). Un sentir est un mode d'unification qui, comme dans toute concrescence, fait transiter l'expérience. La description que Whitehead donne de la préhension dans *Aventures d'idées* relève trois éléments au lieu de cinq comme dans *PR* : le sujet, l'objet et la forme subjective. La

En effet, la praxis existentielle confronte le fait à la valeur, le général au particulier, le destin à l'action. Dans cette confrontation qui ne va pas sans limitations et éliminations, devenir soi suppose renoncer à d'autres possibilités non seulement inconciliables et irréalisables, mais aussi, et surtout de les visionner dans les limites du donné. Et pourtant ce facteur d'élimination (activité des préhensions négatives) que Whitehead n'approfondit pas est décisif dans la constitution de *l'in-formation* subjective. Car ce qu'il appelle « le caractère que revêt le sujet en raison d'un certain *datum* qu'il préhende » ne peut justement se comprendre sans ce que le sujet, consciemment ou inconsciemment, n'intègre pas dans le *datum* qui le satisfait et qui, pourtant, contribue à ce qu'il dit de lui-même, à la vérité de son être.[1072] Car ce qui n'est pas choisi ne disparaît pas, mais fonctionne comme une trace, la séquelle d'une absence. En tant que facteur de simplification de la réalité, la mentalité est non seulement l'agent décisif dans la perception d'un nexus social en tant qu'unité, mais aussi de différence. D'autant que, pour Whitehead, dans l'expérience humaine, toute perception implique interprétation et implique ouverture à d'autres possibilités. D'ailleurs la définition qu'il donne de la vérité comme « conformation de l'apparence à la réalité » est une belle illustration de l'activité du pôle mental dans la construction de l'expérience. Et cette notion de l'unité de visée est intéressante pour saisir la subjectivité historique qu'un récit met en œuvre.

En l'occurrence, dans la *Poétique,* Aristote nous présente le spectacle comme une création mimétique du monde dans laquelle les objets du monde acquièrent des sens particuliers par la force de l'esprit créateur à inventer un monde dynamique. Cet esprit créateur n'est pas un ego autoposé. Pour mieux saisir la subjectivité antique, il convient d'avoir à l'esprit, la dualité *éthos/timè* (réputation, *fama,* faite des marques sociales de son identité : le nom, filiation, statut dans le groupe, ou de l'excellence personnelle comme la beauté, le courage). Marqué, selon l'expression qu'adopte Jean-Pierre Vernant, par « la culture de la gloire et de la honte » par opposition à la « culture de la culpabilité et de l'obligation », le sujet antique passe pour un « être aliéné » sous la dépendance du regard d'autrui ou d'une force hors de lui (le divin, la contingence, etc.). Puisqu'un individu ne vaut que par rapport à la réputation dont il jouit, le rapport à soi apparaît ainsi essentiellement conditionné dans la réciprocité avec autrui.[1073] En d'autres termes, « il n'y a pas chez Aristote cette idée moderne, chrétienne et post-chrétienne, d'une liberté qui, par un acte d'autodétermination, pose la fin que

distinction entre « données initiales » et « monde objectif » disparaît. L'activité de dégrossissage des données initiales jouée par les préhensions négatives est attribuée au rôle de la forme subjective (A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 231, 301).

[1072] *Ibid.,* p. 300.

[1073] J.-P. VERNANT, *Les Grecs, les Romains et nous*. *L'antiquité est-elle moderne ?,* Paris, Monde, 1991, p. 105 – 107. Pourtant les points de vue opposés, relavant « chez l'homme grec de cette sphère intime et personnelle qu'est la conscience » ne manquent pas. Cf. S. KLIMIS, « *La tragédie grecque donne à penser. » À propos de l'instruction éthico-ontologique de la philosophie,* dans P. CANIVEZ et L. COULOUBARITSIS, *L'Éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur « Soi-même comme un autre »,* Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 45 – 70.

l'individu va poursuivre ».[1074] Une telle subjectivité en germe paraît notamment à l'œuvre dans les tragédies antiques :

"Pris dans un processus, il (sujet antique) est le porte-voix d'un processus qui le possède où, à la limite, il accomplit son destin. C'est un exécutant, l'exécutant d'une force d'un désir qui le possède sans qu'il puisse y contrevenir, avec le paradoxe que cette instance qui le fait désirer impose une norme et, en même temps, exige du héros qu'il la transgresse et aille jusqu'à l'extrême, jusqu'au bout de son désir, c'est-à-dire jusqu'à la mort".[1075]

Whitehead n'enferme pas l'homme dans un monde organique clos comme cela est le cas avec Œdipe-roi (de Sophocle) confronté au tragique d'un destin auquel il ne peut échapper. Pour éviter la réalisation du parricide et de l'inceste, Œdipe s'éloigne de ceux qu'il croit être ses parents alors qu'en réalité, il court vers son destin. De même, dans l'*Odyssée,* « tout est dit d'avance ».[1076] Une telle cosmologie n'affecte pas seulement la notion d'intrigue — une intrigue de prédestination — elle engage aussi le processus de subjectivation.[1077] Par ailleurs, Whitehead n'adopte pas non plus la vision infinitiste et mécaniste des modernes centrée sur le principe anthropologique. Sa subjectivité est une alternative conséquente qui émerge dans un monde organique ouvert. Dans ce sens, le théâtre qu'il n'analyse jamais, sauf à quelques évocations de la tragédie, est, à notre avis, un champ qui a échappé à l'attention des commentateurs de Whitehead. Si le mérite de Whitehead est, à ce titre, d'avoir dissocié personne et conscience, et même une identification pure et simple de la personnalité au biologique, sa description reste sobre quant au contexte intersubjectif (dialogal) dans lequel la capacité de persuader ou d'être persuadé ou encore la capacité de compter les uns sur les autres que suppose son *concern.* [1078] La personnalité humaine ne s'édifie pas simplement dans les buts narcissiques qu'on se fixe à soi-même. Encore faudrait-il qu'ils soient, dans leur aboutissement, générateurs d'une bienséance supérieure. La tragédie montre précisément qu'il n'y a aucune subjectivité qui ne naisse en dehors des mailles des relations sociales assez complexes, créant le contexte rhétorique de toute identité :

« On a dit que les grandes tragédies dramatiques, représentées devant un public, agissaient comme une purification des passions. De même, les grandes périodes de l'histoire jouent comme une illumination. Elles nous révèlent nous-mêmes à nous-mêmes ».[1079]

[1074] *Ibid.,* p. 168.
[1075]C. MELMAN, *La poétique du sujet lacanien,* dans C. DUMOULIE, (éd.), *La fabrique du sujet,* Desjonquères, 2011, p. 169 – 170.
[1076]T. TODOROV, *Le Récit primitif,* in *Tel Quel* n° 30, p. 55.
[1077] « Les actes du héros homérique sont comme des événements sans sujet personnel, en proie par conséquent à des puissances supérieures » (P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité,* p. 358 – 359).
[1078] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 136.
[1079] *Ibid.,* p. 217. La tragédie guérirait de l'*hubris,* « ce sentiment par lequel l'homme se croit supérieure à sa condition et l'égal des dieux. La tragédie, en faisant éprouver de la crainte, ramène donc l'homme au sentiment de sa condition, de son humanité, lui fait reconnaître sa petitesse et sa faiblesse » – effet éthique de la tragédie chez Aristote : connaissance du monde et connaissance de soi ; pitié pour l'autre et crainte pour soi (L. MOUZE, *a.c.,* p. 493 - 494) ; P. DONINI, *Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 436 – 450.

À ne s'en tenir qu'à une subjectivité synchronique — César à tel moment de sa vie — on perd tout sens d'engagement et de loyauté vis-à-vis de la famille, de ses amis, tout sens de projet se perd, l'horizon d'avenir disparaît.[1080] Pourtant, il est permis, sur base de cette théorie de l'expérience (comme sentir, attachement), d'envisager une théorie de la subjectivité historique. Whitehead préconise une subjectivité empirique. En effet, fait-il observer, contre le risque de solipsisme corollaire de « la doctrine de sujets avec des mondes d'expériences privées » que la situation subjective primaire révélée par l'expérience cognitive est "l'ego-objet parmi les objets". Et Whitehead l'exprime en ces termes :

« J'entends par là que le fait primaire est un monde impartial transcendant le "ici et maintenant" marquant l'ego-objet, et transcendant le "maintenant" qui est le monde spatial de la réalisation simultanée. C'est un monde incluant aussi la réalité du passé, et la potentialité limitée du futur, avec le monde complet de la potentialité abstraite [...] L'ego-objet, en tant que conscience ici et maintenant, est conscient de son essence empirique constituée par sa relation interne avec le monde des réalités et celui des idées ».[1081]

Arrêtons-nous un instant sur la poésie notamment à la scène (de *Symbolism)* du poète en mal d'inspiration qui se laisse suggérer par tout ce qui l'entoure. Pour Whitehead, la poésie n'est pas simplement l'écho d'un sentir élevant la réalité profonde (la subjectivité ontologique) à l'expression verbale. Il y a plus : en tant qu'expression d'un sentir, la poésie crée le poète. L'inspiration poétique est l'occasion par laquelle le poète se crée.[1082] La poésie exprime cette création du point de vue d'une expérience finie. Le poète en ce moment de son inspiration est une création synchronique de sa poésie. Le Birago Diop des *Souffles* n'est pas le Birago Dio de *Viatique.* Il s'agit ici d'un procès de constitution d'un sujet en interaction avec le réel en permanente transformation. Puisque la réalité est en continuel devenir, tout ce qui advient à travers ce processus ne peut être un reliquat d'être en dehors de tout changement. Deleuze caractérise ainsi le changement qui s'opère de la monade de Leibniz au sujet d'expérience de Whitehead :

« (l) a transformation de l'objet renvoie à une transformation corrélative du sujet : le sujet n'est pas un sub-jet, mais "super-jet" comme dit Whitehead. (…) Entre la variation et le point de vue, il y a un rapport nécessaire : (…) parce que tout point de vue n'est point de vue sur une variation ».[1083]

Par ailleurs, et en dépit de cette subjectivité de chaque moment, force est de reconnaître, à la suite de Marc Lévy qu'« il y a des chagrins d'amour — plus globalement des sentirs — que le temps n'efface pas et qui laissent aux sourires des cicatrices imparfaites ». Toute une vie de poète ou d'écrivain devient alors la poursuite de cette intuition (scène initiale) aux fins de la mieux exprimer,

---

[1080] *Ibid.,* p. 136.
[1081] A.N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 179.
[1082] A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 357 : « Les sentirs sont inséparables de la fin à laquelle ils tendent ; et cette fin est le sentant. Les sentirs tendent au sentant comme à leur cause finale. Les sentirs sont ce qu'ils sont afin que que leur sujet puisse être ce qu'il est ».
[1083] G. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le baroque,* Paris, Les éditions de Minuit, 1988, p. 27.

toutefois dans une quête sans fin. Précisons-le, le tragique de cet être soi qui hante ainsi le poète n'est pas de l'ordre de l'observable. Et pourtant, il est vrai, mais *d'une vérité* de l'ordre du *vraisemblable.* C'est un vécu qui périt constamment. Pour y communier, il ne reste qu'un moyen : écouter le récit du concerné. À la suite de cette scène initiale, nous aurons alors le schéma suivant : un sujet constamment en projet, et affecté par un passé qui le hante, in-forme son vécu à travers des récits qu'il raconte. En fait, quand le sujet porte à l'expression *sa vérité,* dans ce qu'il raconte, laisse entendre Whitehead, il a déjà conformé l'apparence à la réalité, c'est-à-dire qu'il interprète. Ainsi dans l'esthétique de soi, le sujet doit la *vérité* de son être à la fiction d'une valeur qui confère à son récit de la vraisemblance.[1084]

La *Poétique* d'Aristote, avec sa *mimesis, «* imitation non pas d'hommes mais d'action, de vie, de bonheur et de malheur » (1450a16), de nature à procurer un plaisir intellectuel de portée éthique, est sans doute le modèle dynamique en arrière-fond de l'esthétique whiteheadienne. Contrairement à Platon qui fait de la poésie un *simulacre* – et le poète tragique*, imitateur sans connaissance,* est un agent de la corruption –*,* Aristote donne la tragédie pour « plus philosophique » que l'histoire. En elle, le spectateur ou le lecteur s'identifie au personnage. La tragédie est universelle parce qu'en elle se donne la signification de toute vie humaine.[1085] Aristote met au centre de la poésie le *vraisemblable,* en rapport avec deux autres termes : le *possible (*ce qui pourrait arriver) et le *réel (*ce qui est arrivé). Il n'est pas rare que le possible et le vraisemblable coïncident en poésie. Mais s'il faut faire un choix, le vraisemblable devrait l'emporter : « en matière de poésie, note P. Garnier commentant Aristote, un événement impossible, mais vraisemblable, est préférable à un événement possible, mais invraisemblable ».[1086] La problématique de la vraisemblance rencontre la conception whiteheadienne de la vérité. Dans les deux cas, la conception naïve de la conformité à la réalité ou de la transparence des mots aux choses cède la place à une approximation habile de la réalité à travers un récit vraisemblable. Vérité et vraisemblance sont une fonction de l'intervention du pôle mental dans

---

[1084]La polysémie de concept « vraisemblable » cf. T. TODOROV, *Introduction,* in *Communications* 11(1968), p. 1 – 4.

[1085]P. DONINI, *a.c.*, p. 444 ; E. BELFIORE, *Tragédie, Thumos, et le plaisir esthétique,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 451 : « Aristote répond à l'accusation de Platon, selon laquelle la poésie mimétique représente des personnages aux caractères corrompus (*Rép. X, 604 e - 606 b*), quand il subordonne le caractère à l'intrigue (*Poét. 6, 1450 a 15 - b 4*) et établit que la tragédie doit représenter les actions d'hommes de qualité qui commettent des erreurs, plutôt que celles d'hommes mauvais (13, 1453 a 7- 10) ». Par exemple, l'absence de maîtrise du *thumos* (colère, passions) à laquelle est exposée toute personne libre, danger qui peut naître un *philoi* (fratricide, parricide, etc.). En cela, la tragédie est « une éducation des émotions ». En effet, « en suscitant la pitié et la crainte, émotions qui sont opposées à la colère, la tragédie peut aider son public à modérer toutes les tendances qu'il peut avoir à s'abandonner à sa colère de façon inappropriée, en la retournant contre les amis plutôt que contre les ennemis » (p. 465).

[1086] P. GARNIER, *La notion de vraisemblance chez les théoriciens français du Classicisme,* in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest,* Tome 83, 1(1976), p. 45-70. Les œuvres mimétiques visent à produire une représentation qui soit plus ressemblante possible au réel. Aristote confère au vraisemblable un statut philosophique supérieur au réel. Sur le plan ontologique, le vraisemblable renvoie à une vérité universelle (*Poétique* 51a38). Sur le plan rhétorique, il a la capacité de persuader (60a26). D'un point de vue éthique, il exprime la conformité à la conduite exemplaire. À cet effet, les images et les portraits de la poésie représentent les hommes tels qu'ils doivent être. De là l'idée que ce qui importe pour une fiction, c'est qu'elle soit un impossible persuasif. Le poète choisit donc ce qui est avantageux à son dessein, c'est-à-dire le sentiment de plaisir médiatisé par la crainte et la pitié : le spectateur y reconnaît l'humanité. Pourtant, parlant de l'art oratoire, Platon, à la différence d'Aristote, donne du vraisemblable une définition "sociologique" : ce qui est susceptible de convaincre l'opinion du plus grand nombre.

l'envisagement de nouveaux possibles. Cependant Whitehead se démarque du Stagirite quant au vraisemblable historique en introduisant une rupture de la causalité comme cela peut être le cas dans un récit autobiographique. Chez lui, l'inouï (la nouveauté), et à la limite l'incroyable, fait aussi partie du vraisemblable historique alors que chez Aristote le couple « devant — être »/« pouvant-être cru » est constitutif de la vraisemblance. Et cette rupture devient même, selon les mots de l'abbé D'Aubignac, structurante :

> « (l)'opposition vraisemblable/invraisemblable ne relève pas d'une simple vision moralisée de l'histoire, qui se contenterait de distinguer les faits historiques moraux de ceux qui ne le sont pas. Il y a plus : l'invraisemblable historique est considéré comme une rupture de causalité ».[1087]

D'après le modèle d'expérience choisi par Whitehead, la dépendance vis-à-vis de la causalité psychosomatique n'est pas totale. Comme l'illustre la naissance, essentiellement axiologique, de chaque occasion d'expérience, l'harmonie subjective est une constante réadaptation. Dans le basculement de la causalité efficiente à la causalité finale, le moment interprétatif est décisif. Il introduit la nouveauté en guise d'alternative. Ce modèle de devenir est ainsi non seulement ce qui fait de l'homme un existant, mais également un modèle structurant le processus de compréhension qu'il a de lui-même. Et contrairement à ce qui apparaît, le sujet travaille ainsi au développement de soi. Aussi l'artiste ou le sujet, l'activité, le moyen, la décision et la réalisation du but de la création sont-ils tout un. Dans ce processus esthétique, les cinq éléments fonctionnels structurant la création sont tournés vers un but qui n'est que soi, sans pour autant l'enfermer sur soi. L'être de **l'Agent** est donc une activité de construction finie toujours en devenir. Et dans ce devenir, il n'y a pas de pouvoir à sens unique. Comme le soulignent M. Wood et M. Dibben, le désir d'atteindre un **But** fait partie de la capacité de subir des effets parce que le choix de la réponse aux actions des autres fait partie de l'expérience du sujet.[1088] Le **Moyen** et le **Cadre** ramènent cette création à la *manière de saisir* relevant de la décision du sujet ainsi que l'écrit G. Fairhurt : « (t)o hold the frame of a subject is to choose ».[1089] L'Agent du cadrage n'est pas extérieur à l'acte de cadrer. Pas besoin de faire un détour par les signes extérieurs.[1090] Disons, en d'autres termes, que chez Whitehead, le symbolisme n'est pas d'abord extérieur. Le corps est l'instrument de l'art dans l'expérience humaine. Au contraire, il est tout à la fois ce qui nous fait exister (le symbolisme de l'actualité), le mécanisme par lequel nous comprenons (la référence symbolique) et — ajoutons ici — ce qui nous permet de communiquer avec les autres. Il remplit trois fonctions : il est ontologique, il structure le fonctionnement mental et il socialise. Vue sous l'angle de l'activité symbolique, l'actualisation offre une grille de lecture du processus de construction de soi comparable à l'itinéraire type de l'aventure mythologique du héros

---

[1087] *Ibid.,* p. 51 ; Abbé D'AUBIGNAC, *La pratique du Théâtre,* Paris, Ed. Pierre Martino, 1927, p. 68.
[1088] M. WOOD & M. DIBBEN, *a.c.,* p. 38 – 39.
[1089] G. FAIRHURST, *The Power of Framing: Creating the Language of Leadership,* San Francisco, Jossey-Bass, 2010, p. 168.
[1090] M. WOOD & M. DIBBEN, *a.c.,* p. 34.

vécu dans les rites de passage.[1091] D'ailleurs une vie authentique n'est-elle pas, aux yeux de Whitehead, vitalité aventureuse ? Ainsi comme une *même* histoire, formant un tout, à travers les méandres des défis et des ripostes, l'aventure est menée jusqu'au bout. À travers cette structure nucléaire à trois moments, on peut découvrir toute une histoire réduite à l'essentiel. Elle pose un problème (la compréhension de soi) et en propose un dénouement (le récit de soi). Dans cette quête de la signification, nous aurons un commencement, un point de bascule et un aboutissement.

a. La scène initiale confronte le fait à la valeur, la réalité à la fiction. En réalité, ce moment a lieu à travers le rapport symbolique qui est le premier moment du jugement entre Beauté et laideur, Attraction et Aversion, Harmonie et Frustration.

b. Le point de bascule ou le moment tragique intervient justement quand le sujet se fixe un but subjectif qui guidera toute sa destinée. Le sujet parvient à transformer le destin en décision, à savoir la décision d'exclure des possibilités qui sont incompatibles : « une certaine possibilité définie de réalisation impliquera, observe Whitehead, un certain degré d'Harmonie et un certain degré de Frustration ».[1092] Chez l'être humain, cette décision est le moment central parce qu'elle marque une rupture dans la causalité et inaugure une originalité (nouveauté) vécue comme une signification pour soi. Et c'est ici que peuvent intervenir faute, erreur ou malchance.

c. L'aboutissement est l'autoaccomplissement en ce moment-là. Dès lors, le sujet passe de l'immédiateté subjective à l'immortalité objective. Dans sa nature superjective, il est alors un moyen (symbole) pour d'autres subjectivations, à savoir l'universalité des vicissitudes de la vie du personnage acquièrent une signification pour toute vie humaine.

Cette histoire peut être saisie selon deux points de vue. De l'intérieur, du point du sujet lui-même qui se raconte, l'histoire est guidée par la quête de la valeur ou d'une signification pour soi. De l'extérieur, elle est une expression ; elle ne vaut que du point de vue de la vraisemblance de ce qu'elle exprime pour l'autre. Ainsi alternativement, il est tourné vers soi et ouvert à l'autre. Le sujet en travail de soi-même n'atteint en réalité le sommet provisoire de son œuvre que quand celle-ci donne à penser et est matière au jugement des autres. Dans sa nature superjective, *l'œuvre* est intégrée au patrimoine des possibilités déjà réalisées, des chemins déjà balisés ou d'un patrimoine qui encouragent à aller de l'avant voire à se questionner. Tel est le rôle de la narration dans l'esthétique anthropologique en tant qu'à la fois *poïésis* et *praxis* subjectives qui, à notre avis, ressort de la métaphysique du procès et qui est souvent passée inaperçue. Notre personnalité est la seule société personnelle, un mince filet que nous pouvons discerner intuitivement. Ainsi la saisie intuitive de la

---

[1091]J. COMPBELL, *Le Héros aux mille et un visages,* traduit de l'américain par H. Crès, Éditions Oxus, 2010, p. 37. Le monomythe a la structure séparation-initiation-retour : « Un héros s'aventure hors de monde de la vie habituelle et pénètre dans un lieu de merveilles surnaturelles (x) ; il y affronte des forces fabuleuses et remporte une victoire décisive (y); le héros revient de cette aventure mystérieuse doté du pouvoir de dispenser des bienfaits à l'homme, son prochain ».
[1092]A.N. WHITEHEAD, *L'immortalité…,* p. 78.

société de nos propres expériences personnelles ouvre la voie à l'activité de l'apparence, laquelle se résout en expression.

C'est l'un des mérites de Ricœur d'avoir mis en exergue le rôle de la mémoire racontée dans l'épreuve de soi. En mettant en tension le niveau inférieur de la mêmeté — subjectivité cosmologique chez Whitehead — avec l'ipséité – notion de personnalité humaine, non seulement la théorie de l'identité narrative permet de les distinguer, sans les opposer, mais surtout de conceptualiser le rapport entre les processus inconscient et conscient par lesquels les identités se constituent. Bref, à travers cette identité narrative, il est possible, au moins si l'on en croit Ricœur, d'amorcer une « herméneutique de soi ». Ce faisant l'histoire d'une vie dépasse ainsi une chronique des faits. Elle convoque, à travers l'événement de la narration, un modèle de connexion qui synthétise l'hétérogène pour qu'une vie humaine s'appréhende comme une unité diachronique. C'est précisément le rôle que joue le concept d'« unité narrative d'une vie » emprunté à Alasdair MacIntyre. Le concept d'« unité narrative » ne se limite sans doute pas à conférer au concept dilthéyen de « connexion de vie » une coloration narrative au sens d'une dramatisation ; elle s'inscrit surtout comme un plan médian, un carrefour d'échanges, d'un côté, dans le sens d'une complexification ascendante, à travers laquelle les pratiques fragmentaires ou les actions de base s'inscrivent dans un projet de vie et, de l'autre, à partir de l'horizon des idéaux et des projets d'où s'obtient une cohérence de vie. Dans *Temps et récit,* Ricœur fondait l'identité sur le statut d'immutabilité du caractère. En thématisant la dimension temporelle du caractère, il en vient, dans *Soi-même comme un autre,* à en relativiser l'immutabilité et à lui conférer le sens minimal d'« ensemble de dispositions *à quoi* on reconnaît une personne » aussi bien héréditaires qu'acquises. De la sorte, le modèle narratif de l'identité aborde la dialectique de l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* en utilisant le récit comme la *mimèsis* de l'action d'un sujet identifiable objectivement, d'un homme agissant et souffrant, engagé dans la vie sociale dans la mesure même où son existence oscille entre « individu-absolu » et « individu-relié ».[1093] À travers la dialectique qu'engage le récit entre le personnage et l'intrigue, d'une part, et celle qui résout les discordances en concordance, en faisant de la contingence une nécessité, du hasard un destin, le sujet devient personnage, un sujet engagé qui se réalise au contact de ses expériences. La constitution de l'action et la constitution de soi sont liées. Nous rejoignons ici un élément fondamental de la pensée whiteheadienne : le sujet comme autoconstructeur de ses expériences.[1094] Whitehead reconnaît que la

[1093]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 91; L. MOUZE, *Se connaître soi-même: tragédie, bonheur et contingence,* dans *Les Etudes philosophiques* n° 67, 4(2003), p. 491 "Les émotions provoquées sont elles-mêmes fondées sur la reconnaissance de quelque chose de proprement humain, c'est-à-dire, pour le spectateur, de quelque chose de proche de lui, et qui par conséquent peut le concerner, voire le menacer".

[1094]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 257. De même la « mise en intrigue » supposes une *technè poïétique* par laquelle la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité sont intégrées dans l'identité de personnage. Cf. A. MAZZU, *L'identité de vie et ipse. (Exister en ipse),* dans P. CANIVEZ et L. COULLOUBARISTIS, *L'Ethique et le soi. Huit études sur « Soi-même comme un autre,* Presses Universitaires Septentrion, 2013, p. 112 – 113.

conscience est une conjonction entre le fait et la supposition, car ce qui reste déterminant dans l'expérience ce n'est point ce qui se donne clairement et distinctement à la conscience.[1095]

Conclusion

En somme, toute la démarche de ce chapitre a consisté à mettre en exergue la subjectivité humaine à partir de la définition de l'homme qui ressort de la métaphysique organique de la société. Même s'il est doué de conscience, l'homme ne se définit pas par la conscience ; il n'est pas une âme qui s'incarne dans un corps. À partir de la conception organique de la relation entre individu et société, Whitehead définit l'homme non à partir d'une substance (le *what*), mais, à travers un processus de transaction, la manière (le *how*) dont les hommes avons été faits humains. Nous avons affaire à anthropologie esthétique. Whitehead embarque dans le même bateau l'ensemble du cosmos. Ce faisant le passage de cette sociologie cosmique à la sociologique humaine, au sens habituel du terme, nous montre, à partir de la situation primaire d'intégration qui est, au fond, la subjectivité fondamentale commune à tout le cosmos, une expérience rythmique qui s'amplifie ou décroît au fur et à mesure des intégrations successives du pôle mental. Même si Whitehead situe, malgré tout, la spécificité humaine dans sa capacité à prendre *sporadiquement* conscience de soi, celle-ci n'est pas première. Elle résulte d'une activité d'interprétation. Telle est sa manière d'atténuer l'excès de subjectivité qu'il reproche entre autres à Kant et Descartes. La première subjectivité, commune à tout le cosmos, nous l'avons nommée « topologique » et la seconde « psychologique ». De ce point de vue, le sujet humain est conçu comme une subjectivité discontinuiste impliquant des moments de branchement/débranchement entre ces deux pôles.

Il s'est alors posé la question de son implication dans l'histoire. À partir de sa théorie de l'identité dans le temps, nous en sommes arrivés à une esthétique de la subjectivité incluant un rythme ternaire. La subjectivité historique est cette conscience dramatique de l'existence humaine comme un tout qui se continue depuis le jeune âge et qu'au même moment, le temps qui passe menace constamment de déliter. D'où naît le besoin de se définir. La théorie de l'identité narrative de Ricœur met justement en exergue cette tension entre mêmeté/ipséité et montre que le récit est le chemin le plus court pour aller à soi. Le récit devient ce subjectivateur capable d'englober l'ensemble d'une vie en tant qu'unité et continuité diachronique.

Nous avons donc posé la question de la subjectivité historique à partir de la théorie de l'identité. Whitehead a soutenu dans *PR* une théorie discontinuiste de l'identité (identité synchronique : Socrate à tel moment de sa vie proche de la *personne* lockéenne). Dans *AI,* il introduit la théorie du Réceptacle

[1095]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 344.

qu'il n'a presque pas développée. Sans doute, le Réceptacle — si on la conçoit comme une structure fixe — conduit-il à des difficultés quand il s'agit de la mettre en cohérence avec la catégorie de l'ultime. Mais la difficulté se résorbe si on le conçoit comme un système de relations possibles, c'est-à-dire un nexus. À la suite de cette hésitation, la reprise de la théorie discontinuiste dans *MP* permet à Whitehead de rester fidèle au principe du procès. Whitehead admet effectivement que les éléments fondamentaux de l'expérience sont des unités organiques d'expérience. Tout l'enjeu est donc de concilier la création continuée et la persistance temporelle, c'est-à-dire la pensée d'une *substance* entièrement présente à chaque moment.[1096] La forme subjective explique la continuité de l'expérience avec celle qui est immédiatement passée, mais elle ne permet pas d'embrasser des enchaînements plus vastes comme l'ensemble de l'existence que seul peut le faire le Réceptacle sans forme, parce que potentialité des formes. On ne le considère ni comme une substance ni comme un *lieu,* mais au sens deweyen d'un *medium* transactionnel. Par exemple, quand une personne fait le récit de sa vie, ce dernier peut changer au gré des circonstances. C'est à cette condition qu'il devient possible de reconsidérer la nature de ce fil tissé qui constitue la trame de notre vie. Cette quête de la signification met au cœur de la subjectivité une tension esthétique entre *praxis* et *poïésis,* fait et valeur, fiction et réalité. Aussi la subjectivité historique est-elle une dramatisation de l'existence à partir d'un événement fondateur. Elle convoque la conscience zéro propice au contexte dialogal qui, dans la sociologie whiteheadienne, nous semble être la condition même du commerce.

[1096]J.-P. ANFRAY, *a.c.,* p. 49 – 51.

CHAPITRE NEUVIÈME
SYMBOLISME ET PERSUASION :
POUR UNE ESTHÉTIQUE DE LA RENCONTRE DE L'AUTRE

Introduction

La réforme whiteheadienne de la subjectivité dissémine la capacité d'être sujet d'expérience à travers tout le cosmos, de la roche à l'homme. Elle établit un plan d'immanence à partir duquel peut s'envisager la solidarité cosmique. Dans la configuration whiteheadienne, la subjectivité humaine est tour à tour, selon le point de vue de l'entité actuelle, autocentrée, c'est-à-dire but pour soi, et moyen pour d'autres réalisations ; selon le point de vue social, partage d'une caractéristique déterminante qui est finalement l'immanence dans le présent de l'activation du passé. Dans quelle mesure une cosmologie de la solidarité peut-elle réellement promouvoir une philosophie de la relation avec l'autre, surtout si ce dernier adhère à un système des représentations, des valeurs, des croyances, des normes différentes, bref, s'il est d'une culture différente ? L'hypothèse du lien universel répudie l'idée d'un sujet absolu, autopensant, identique à lui-même. En effet, c'est dans le contexte intersubjectif que s'engagent les rapports interculturels. Comme C. Camilleri le relève, les rapports entre cultures restent vagues tant qu'ils ne peuvent s'envisager en contextes concrets des « porteurs de cultures », autrement dit, « les cultures-dans-leurs-porteurs ». [1097] Seules des personnes concrètes entrent effectivement en contact. Car nous n'avons pas à extraire le culturel, mais de le retrouver dans l'expérience concrète. L'analyse du culturel en situation montre justement que l'interculturel est un procès dans lequel se joue ce que Whitehead appelle la persuasion.

Cependant en introduisant la notion de rythme dans l'expérience subjective, la réforme de la subjectivité transforme la conception même de la subjectivité humaine. Le décentrement de l'expérience humaine pour une perspective sur la totalité permet de réaliser à quel point tout changement dans le chef d'un élément entraîne un changement au sein du tout. Si, pour Whitehead, la question sociale demeure avant tout celle de la coordination des idiosyncrasies individuelles, alors les rapports individu/société sont donc ce lieu d'humanisation, ce foyer où, selon les termes de J.-M. Breuvart, les utopies individuelles convergent vers celles de la collectivité, qu'un sujet à l'esprit aventureux peut s'ouvrir « aux possibles de paix ».[1098]

Notre hypothèse : ni individualiste ni communautariste, l'ontologie sociale whiteheadienne présuppose une triple reconsidération. Sur le plan logique, la pluralité des relations devient

---

[1097] C. CAMILLERI, *La communication dans la perspective interculturelle,* dans p. 386

[1098] J.-M. BREUVART, *La personne humaine selon Whitehead,* in M. WEBER & R. DESMET (dir.), *Chromatikon. Annales de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Les Éditions Chromatika, 2011, p. 26.

constitutive de la subjectivité ; sur le plan ontologique, la réconciliation Un/Multiple met fin au règne des substances séparées ; du point de vue gnoséologique, Whitehead dépasse la dichotomie particulier/universel. Dans cette ontologie sociale, l'harmonie de l'accomplissement esthétique est la condition *sine qua non* de l'harmonie de la rationalité logique. Sans les opposer, Whitehead offre ainsi une passerelle entre le commun[1099] et l'universel.[1100] À partir d'un commun ontologiquement fondé, Whitehead réhabilite la diversité des expressions culturelles sans les enfermer dans leurs particularismes ni renoncer à l'exigence critique. Loin de biffer cette diversité, une approche correcte de l'altérité permet de surmonter la différence et devient même un préalable au *dia – logue*. Un monde commun est à ce prix. Nous voulons montrer que l'esthétique de la rencontre de l'autre passe par la compréhension de la nature du social qui, elle-même, résulte de la victoire de la persuasion. Tel est « l'accès à la paix par le retour à l'universel dans la persuasion ».[1101]

1. De l'individu-absolu à l'individu-relié

La cosmologie solidaire, qui sert de lame de fond à la conception whiteheadienne du social, implique deux considérations complémentaires. D'abord, le rejet des « existences indépendantes » conduit Whitehead à mettre en exergue la notion de modèle (*pattern*) dont la caractéristique est de montrer « comment se font les connexions des choses ».[1102] Ensuite, elle nous convie à répondre à deux questions. Contre le dualisme corps/esprit, en quoi la mentalité est-elle cause de changement ? Par rapport à la solitude, comment la communication de la vie intérieure de l'esprit d'autrui est-elle possible ?

[1099]JULLIEN, F., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* Librairie Arthème Fayard, 2008. Étymologiquement, il se traduit Koίνος en grec et *com-munis* en latin. Selon le latin, le préfixe *cum :* ce qui se partage et qu'on exploite ensemble ; *munus* : un don, legs, charge, obligation et réversibilité du don. Selon F. Jullien, le *commun* est un concept politique d'où découle la possibilité d'une communauté de vie, de travail ou de souci. Il est pratique dans la mesure où il est « ce à quoi on a part ou à quoi on prend part, qui est en partage et à quoi on participe » p. 39. Il s'oppose au propre ou au particulier (et non l'individuel). D'où son ambiguïté : il est à la fois inclusif et exclusif ; il peut s'opposer au propre et s'identifier à lui. Il peut assurer la communication au travers des différences. Telle est sa capacité d'ouverture qui apparaît dans le *sens commun* ou dans l'idée du commun du *logos* émergeant du commun politique visée comme horizon (la citoyenneté mondiale stoïcienne, la grande famille d'êtres raisonnables). Mais il peut également être renfermant dès lors qu'il dresse des murailles qui rejette ceux qui n'y participent. À l'instar de tout communautarisme, il *ex-communie (*p. 41 - 48).

[1100]Étymologiquement, il signifie « tourné vers l'Un » (*Uni-versus*). *L'universel* s'oppose au sein du concret à l'individuel (entre l'universel et l'individuel, lequel *est vraiment ?* Réalisme ou nominalisme ?). Avec le temps, il se radicalisera comme concept logique se réclamant de la nécessité a priori. Comme prescription posée en principe et valant comme loi, il s'érige en nécessité logique, indépendante de toute expérience, et qui s'en détache même. F. Jullien garde tout au long de son livre cette interprétation kantienne. C'est de l'expérience du principe où se jonche la Raison, capable de jugement d'universalité, que dériverait l'illusion d'un universel épuré de toute subjectivité et comme tel, valable universellement. Mais dans un autre sens en lien avec ce dernier, l'universel s'oppose à l'éparpillement du divers (*di-versus*). Sous cet aspect, au niveau de la production, il s'allie standardisation et production en chaîne. *L'uniforme* a pour opposé le *différent*. Il est sur le plan culturel facteur d'impérialisme et sur le plan économique de nature à générer de la violence à cause de son monolithisme (*Ibid*., p. 17 – 37).

[1101] J.-M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A.N. Whitehead,* Les éditions Chromatika, 2013, p. 351

[1102]A.N. WHITEHEAD, *Les Mathématiques et le bien,* in *L'Immortalité…,* Traduction intégrale et inédite d'Henri Vaillant, p. 111.

Whitehead place au centre de sa sociologie la coordination persuasive ou l'unification opérée par le monde de la valeur. Or selon son essai *L'Immortalité,* l'idée est un pont jeté entre la forme de valeur et de fait.[1103] La proposition est la manière dont le monde s'expose et s'exprime.[1104] Puisque la réalité est faite de l'expérience des sujets, comment peut-on justifier sur le plan humain cette théorie des individus-reliés ?

1.1. Potentiel énergétique des idées

AI, un des livres de la trilogie whiteheadienne, est, dans sa première partie, consacrée à l'analyse sociologique. Rappelons que la notion « société » découle de sa métaphysique. Whitehead y érige la socialité (*l'être-ensemble, le processus*) privée en modèle ultime.[1105] Conséquemment, il en vient à prendre la « société » (le fait public) pour un fait dérivé. Pourtant c'est ce dernier qu'il considère comme paradigme de compréhension de toute société, quelle qu'elle soit, des êtres inanimés ou des humains. Il reste que le *fait du social* n'est pas secondaire. Il constitue même la caractéristique métaphysique fondamentale puisque tout est, pouvons-nous dire, société. Ce choix épistémologique offre sans doute l'avantage, ainsi que l'ont démontré Tarde et Latour, d'éviter un raisonnement circulaire qui consiste à expliquer la socialité par elle-même en lieu et place de cibler le processus par lequel se nouent les liens sociaux.[1106]

Par ailleurs, le concept *société* est utilisé au sens du deuxième trait distinctif de la réalité — autre que le *procès —,* à savoir la permanence, la continuité, l'endurance, lesquelles ne sont pas simplement une commodité dont se satisfait le genre humain. Bien au contraire, elle justifie de nombreuses entités dont le monde est fait (roc, montagne, plante, animal, etc.). Selon cette dernière caractéristique de la réalité, *société* signifie participer ensemble, dans la durée, à un modèle. Loin d'insinuer par là un retour de la substance, la société est une manière particulière de manifester la solidarité de l'univers :

"A society is special in the sense that the actual entities of which it consists share a common element of form by reason of genetic derivation from other members of that same society, and this

---

[1103]*Ibid.,* p. 65.
[1104]HALEWOOD, *A. N. Whitehead, Information et théorie sociale,* dans *Théorie, cultures & sociétés* 22 (6), p. 79s; J.R. SIMMONS, *Whitehead's Metaphysics of Persuasion,* in *Philosophy & Rhetoric* Vol. 2, No. 2 (Spring, 1969), p. 76: "so, since a proposition searches for novel areas of feeling, it acts as a rhetorical lure - a persuasive scout - beckoning feelings toward unexplored regions of significance". Whitehead tourne le dos à cette conception, analytique dans sa veine, qui considère la proposition comme « l'unité fondamentale de signification en vertu de sa prétention à la *vérité »* (B. LECLERCQ, *A l'autre école. Paul Ricœur, lecteur de la philosophie analytique,* in P. CANIVEZ & L. COULOUBARITSIS [éds.], *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur « Soi-même comme un autre »,* Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 24).
[1105] J. DEVOS, *Whitehead, la science et la démocratie*, dans *L'enseignement philosophique* 2 (2017), p. 57.
[1106]TARDE, *Études de psychologie sociale,* Elibron Classics, 2005, p. 48 – 49.

element is prehended in a manner such as to promote its reproduction in a subsequent prehension. It is in virtue of the latter characteristic that a society is self-sustaining (PR 34, 89)".[1107]

En cela, la socialité (être en société) n'est pas le propre de l'homme. Les abeilles et certains animaux vivent en société instinctivement pour se protéger contre les prédateurs ; ils s'associent pour subvenir à leurs besoins alimentaires et aux soins de leurs progénitures. Mais elle pousse quand même à s'interroger quant à la spécificité, pour les humains, d'être en société, qui n'en reste pas tout simplement à exprimer une permanence dans le temps, d'un ordre établi, à l'instar d'un roc. Il ne s'agit pas ici, dans le sillage du darwinisme social, de traduire le déterminisme culturel en déterminisme biologique ni d'assimiler l'ordre humain à l'ordre naturel ni le monde historique à la nature.[1108] En mettant ensemble les deux sens retenus ci-dessus, le processus aboutissant à l'être-ensemble et la société comme fait public de la permanence d'un ordre, nous tirons le sens de ce qu'est la société authentiquement humaine. Est humaine la société qui se réinvente chaque fois avec l'apport des agents mentaux ou des idéaux. Il y a donc ici affirmation du primat de l'inventivité sur la sécurité de la permanence. Cette question est justement celle qui préoccupe Whitehead lorsqu'il écrit à propos de la sociologie à laquelle il consacre *AI* :

« Comprenons bien que le sujet général que nous traitons ici correspond au fonctionnement interne total de la société humaine, y compris ses technologies, les lois biologiques et physiques dont dépendent ces technologies, et les réactions sociologiques des êtres humains qui dépendent des principes psychologiques fondamentaux […] Une compréhension complète […] est le fruit d'une collaboration »[1109].

Appliquée aux sociétés humaines, sa sociologie vise la compréhension globale du fonctionnement interne de la société, mais du point de vue de l'activité du pôle mental des humains. Être dans la nature comme une roche, une chèvre, une tulipe, l'homme est imbriqué dans ses processus biochimiques. Nous avons suffisamment souligné l'expérience du *whithness of the Body.* Mais la différence de degré devient différence majeure ; elle réside dans l'apport de la mentalité humaine. Voilà le mérite de la plasticité humaine qui peut progresser vers des horizons inouïs.

En effet, quand on considère l'homme en société, on ne peut manquer de signaler l'apport des technologies, les limites biologiques et physiques de sa condition. Pourtant grâce à ce qu'il appelle la préhension conceptuelle, la nouveauté intervient dans le monde, d'autres possibilités de monde se font jour. Dans cette veine, Whitehead envisage une sociologie du point de l'histoire des « agents intellectuels impliqués dans la modification des époques », autrement dit les *idées*.[1110] Car, pour lui,

---

[1107] P.M.F. OOMEN, *Immanence and Divine Persuasion: Whitehead's Provocative View on the Laws of Nature,* Amsterdam, New York, NY, 2003, p. 92; A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 170 – 171.
[1108] Cf. Z. STERNHELL, *La culture politique des préjugés,* dans *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide,* Gallimard, 2010, p. 344 – 406.
[1109]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 139.
[1110]*Ibid.,* p. 55. En général, Whitehead identifie « idée » et « idéal ». Il parle des idéaux comme la justice, la liberté, etc. En parlant du pouvoir persuasif des idées, Whitehead prend donc pour modèle la manière dont en dépit de leurs humbles

les relations entre les humains dépendent des idées qu'ils caressent dans leurs têtes, qui sont d'abord affaire de cosmologie comme ce fut le cas avec l'idée de l'âme humaine, des droits de l'homme, la fraternité démocratique, la liberté, de leurs inventions technologiques, etc. Cette sociologie, qui a rapport avec les agents intellectuels, est marquée par la convergence de trois domaines que sont la philosophie (sociologie de Platon, l'éthique stoïcienne), la religion chrétienne (idéaux éthiques qui découlent de la notion de l'âme humaine) et le progrès de la technologie (la machine à vapeur, la boussole, etc.). L'influence de ces idées aura, selon lui, conduit la culture occidentale « au développement du respect mutuel, de la sympathie et de la bienveillance générale ».[1111] Whitehead met l'accent sur l'apport de la mentalité dans l'avènement de la civilisation. La spécificité humaine est donc dans la *manière* d'être en société qui a rendu les hommes plus humains.

Whitehead rejette la base individualiste de la société : la socialité se fonde sur la solidarité cosmique comme potentialité réelle. Voilà pourquoi il insiste sur l'apport des agents intellectuels dans la révolution culturelle qui aura favorisé le passage des rapports entre humains axés sur la loi du plus fort à ceux empreints de persuasion. Le fondement de la société chez les humains n'est pas simplement la routine (la coutume ou les préjugés). Une part de routine est indispensable. Toutefois, ce qui est déterminant est le progrès psychique. Il existe, dans la pensée whiteheadienne, tout un ensemble de concepts qui se complètent et qui traduisent le rôle du psychique dans le développement social : *Insight* (pénétration), spéculation vs érudition, prévision vs routine, compréhension/persuasion. Et le psychique quant à lui, a pour fondement le cosmologique. Whitehead relie le cosmologique au psychique dans ce qu'il appelle la sociologie de Platon comme réponse à un problème qui avait hanté la cosmologie de ce dernier, à savoir « la distinction entre le monde éternel des idées, complètement ouvert à l'entendement, et le monde fluide découvert par le sens, lequel ne parvient pas à participer aux formes éternelles avec une clarté précise ».[1112] L'homme serait, au regard de la conception que s'en fait Platon, d'une nature à même de contempler les idées, comme Dieu a lui-même le regard fixé sur la beauté éternelle. Cette noblesse spéculative est telle que l'homme est capable de capter quelques rayons de ces idées. Car le premier contact avec ces idées est de l'ordre de l'éblouissement. La mentalité peut les percevoir sans les thématiser au premier abord, surtout quand on a affaire à des idées de haute généralité, celles, par exemple, qui symbolisent la nature des choses ; elles sont selon les époques implicitement acceptées jamais adéquatement exprimées, et par ce fait, demeurent incapables de booster le progrès social vers plus d'humanité et d'inverser le cours de l'histoire. Whitehead ne gèle pas dans les cieux éternels et immuables les idées platoniciennes. Bien au contraire, il les dynamise en leur accordant un pouvoir persuasif. « Ideas are,

---

débuts, certaines idées auront profondément transformé la communauté humaine. De là, la conception que les idées ont un pouvoir de mouvoir les hommes.

[1111] *Ibid.,* p. 155.

[1112] *Ibid.,* p. 181.

écrit Kevin K.J. Durand, lures that attract people to the ideals that they represent ».[1113] Whitehead n'isole jamais la mentalité du physique. Autrement dit, l'idée whiteheadienne est un modèle idéal fonctionnel, une vision d'une possibilité de réalisation qui doit se confronter à la réalité. Elle n'est pas, pour ainsi dire, une image primordiale plus ou moins innée, qui alimente les images personnelles. Elle peut être dite « archétype », autrement dit « réserve de sens », « potentialité historique », un potentiel de programme de réforme dont les modalités d'application ne sont pas toujours immédiates.

En conséquence, l'idée whiteheadienne n'est ni une forme séparée — une chose déterminée — c'est-à-dire un universel *ante rem*, ni une forme permanente dans les choses (en quelque sorte universel *in re*), ni non plus un universel logique obtenu par subsomption à partir des particuliers. Il s'agit, pourrions-nous dire, d'un universel-symbole, c'est-à-dire d'une possibilité universelle de mise en relation.[1114] Il permet d'établir un pont — dont le maître-mot est *interprétation* — entre l'ordre des choses et l'ordre de pensées. Selon l'ambition de la philosophie spéculative, affichée dès le début de *PR* et sur laquelle Whitehead revient dans la troisième partie d'*AI,* précisément au chapitre XV intitulé « La méthode philosophique », *l'interprétation* doit permettre, grâce au recours à « la méthode l'"hypothèse de travail" », que chaque cas particulier soit la traduction analogique du schème général.[1115] Bien entendu, cet universel inclut une dimension sémantique, sans se réduire à un « universel sémantique » au sens d'« un terme qui tient lieu des choses ».[1116] Cette dernière acception, qui tire fond du triangle sémantique aristotélicien (mots, concepts, choses), préconise une théorie de la subordination ou du primat du concept (signe mental) sur les autres signes.[1117] Dans cette veine, il est loisible de préconiser l'existence des « concepts souches » de tout entendement humain, sous lesquels devraient, par principe, se ranger tout le divers des cultures et de la pensée.[1118]

L'universel-symbole renvoie à la transcendance de la possibilité d'un référent sémantique, d'un Sens en soi, libre et informulable. Nous pouvons y voir le sens de l'idée comme « unité autonome » (*unit-idea*) d'Arthur O. Lovejoy, auteur de *The Great Chain of Being* et considéré dans le monde anglophone comme le fondateur de l'histoire des idées en tant que discipline universitaire autonome. À l'opposé de l'historicisme, conception qui rejette les valeurs universelles, au motif qu'il est difficile aux humains, fils de leur contexte historique, de dépasser leur horizon historique, l'idée comme élément autonome, c'est-à-dire comme « tableau de pensée » est une puissance qui déborde le contexte immédiat ; elle est une vision à partir de laquelle peut se poser une question fondamentale sur la nature humaine, la vie de l'homme en société, etc. Même si le sens est ontologique, en langage

[1113] K.K.J. DURAND, *Whitehead's Philosophy of Civilization: Ideas, Great Individuals, Education, and the Problem of Collective Action*, sans références précises!
[1114] J. R. SIMMONS, *Whitehead's Metaphysic of Persuasion,* in *Philosophy & rhetoric* Vol. 2, n°2 (Spring 1969), p. 76.
[1115] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 289 – 290.
[1116] A. DE LIBERA, *La querelle des universaux… o. c.,* p. 517.
[1117] *Ibid.,* p. 417.
[1118] F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle, mais nous défendons les ressources d'une culture,* L'Herne, p. 28.

whiteheadien, « potentialité pure », il est multidimensionnel. Borella en parle comme d'un « véritable *référent intelligible,* ou *sémantique,* transcendant à l'ordre sémiotique, et aussi à l'ordre des référents objectifs ». [1119] Par rapport à ce référent intelligible, les différents systèmes sémiotiques que constituent les différentes cultures capteraient comme sur un miroir cette référence sémantique en fonction de la forme des miroirs, de leurs grandeurs, mobilités et habilités. Tant qu'on prend cette description au pied de la lettre le danger d'un universel d'aplomb n'est pas écarté. Il convient plutôt ici de considérer la transcendance du référent sémantique comme un appel venant d'ailleurs qui anime les systèmes sémiotiques, les dynamise et les rend créatifs. Whitehead adhère au concept de perfectibilité de la compréhension et de l'expression. En ce sens, l'antithèse nature/culture qu'il dépasse par le symbolisme, est le signe que le pluralisme, sans être un rejet de l'universel, peut se résoudre dans le mouvement progressif d'ouverture à d'autres possibles. Concrètement cela veut dire que cet universel génère une tension sémantique : la contingence et la particularité de la saisie, dans un microcosme donné, de la présence de quelque chose qui n'est pas de ce monde-là, rencontre la nécessité et l'universalité de l'intellection impliquant une métaphysique des degrés d'être.

En fait, l'universel-symbole préconisé par Whitehead ne se comprend mieux qu'en rapport avec la méthode de « généralisation imaginative » préconisée dans *PR.*[1120] La traductibilité analogique entre la signification transcendantale et le monde empirique exige un « saut de l'imagination », car, selon Whitehead, « aucun énoncé du langage n'est l'expression adéquate d'une proposition ».[1121] La fonction propositionnelle comme dépassement d'une logique des entités isolées est le point de suture ontologique entre le possible et l'actuelle, le carrefour où s'exerce l'attrait des possibles. Elle est potentialité de relation comme le symbole est potentialité (de l'unité) du signe de reconnaissance. Elle a une fonction matricielle. Whitehead développe, ne l'oublions pas, une métaphysique qui se veut un empirisme rationaliste professant une méthode explicitement de caractère analogique. Cela veut dire qu'il promeut « un concept de l'universel philosophique, ayant la capacité d'être à la fois « l'expression de la nécessité »[1122] et l'articulation de « l'avance créatrice en la nouveauté ».[1123] Cela veut dire aussi, en revanche, que la théorisation de la différence en jeu ici tient, de façon inhabituelle, « le bon équilibre de l'atomisme et de la continuité ».[1124] Rappelons que la dimension sémantique de cet universel découle de cette subjectivité remaniée dont se targue cette pensée de l'organisme. Ni primat du concept sur les autres signes, ni primat du sens déjà constitué sur ce qui advient, mais, comme le suggère P. Rodrigo, une logique, libérée du poids de la quantité, qui entre dans le « flux des

---

[1119] J. BORELLA, *o. c.,* p. 171.
[1120] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 48 ; J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de Philosophie* 56 (1993), p. 19 – 20.
[1121] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 60.
[1122] A.N. WHITEHEAD, *ESP,* p. 128.
[1123] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 349.
[1124] J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de philosophie* 56 (1993), p. 8 – 9.

choses » pour se muer en une « onto-logique » dont la spécificité est de monter que « l'universel est la catégorie primordiale de la compréhension ».[1125] Grâce à lui est assurée, selon le mode d'un accomplissement esthétique, la traduction conceptuelle de l'ensemble des expressions courantes de l'expérience humaine (les institutions sociales, les actions humaines, les sciences et même le langage en tant que constructions historiquement situées) et les constructions analogiques révèlent des virtualités historiques. En ce sens, cet universel est esthétique. En effet, la dimension esthétique, expression d'une dynamique tendue vers la réalisation, est le lien par excellence du prescriptif où le naturel révèle aussi bien la capacité à sympathiser et à collaborer à une finalité que la capacité d'être différent. Whitehead inscrit la capacité à s'individualiser dans l'ordre de la similitude (construction analogique). La philosophie de l'organisme est une cosmologie transcendantale qui définit les conditions de possibilités des choses qui se différencient en s'actualisant.

Par ailleurs, en tant que symbole, et comme l'entité actuelle, cet universel génère une « symbolising relation »,[1126] c'est-à-dire qu'il révèle « la mobilité protéiforme du mouvement de l'esprit humain ».[1127] Un universel de la nature pour lequel les hommes ne créent pas les conditions de son émergence. Disons, l'idée whiteheadienne est un universel esthétique soumis au pouvoir de la référence symbolique.

> « Selon cette analyse, un symbole est un flux qui différencie les mentalités dans leur rapport à l'espace et au temps, dessinant ainsi un univers pluriel : à toute époque, les uns tournent leur esprit de manière prédominante vers le passé, les autres vers le présent, d'autres encore vers le futur, ou même vers ces futurs improbables, qui ne verront jamais le jour ».[1128]

C'est pour cette raison que la créativité qu'elle déploie suppose l'activité du pôle physique ou le pouvoir de l'émotion de générer, par l'entremise de l'intervention du ferment mental, un monde nouveau. En un mot, les idées sont une prophétie qui contient le pouvoir de leur propre accomplissement, et ce, pour trois raisons.

Premièrement, cela signifie, selon sa lecture de Platon, que les Idées « acquièrent de l'efficacité dans l'avance créatrice ».[1129] En tant qu'ouverture à d'autres possibles, elles sont une énergie qui se déploie au sein d'un environnement plastique local. Leur pouvoir créateur, qui leur confère la capacité de se réaliser et qui dépend aussi de leur isolement, suppose, comme objets éternels complexes, une patience. Leur neutralité à l'égard d'une réalisation définie en fait une réserve de valeur, de compossible. À l'instar du *Kaïros* (temps-propice pour l'action), on a trois cas de figure : ou on ne les voit pas arriver du tout, ou on les voit et, dans les deux cas, on ne fait rien, ou encore on les voit

---

[1125] P. RODRIGO, *a. c.,* p. 489.
[1126] K. ROBINSON, *Originary Symbolism: Whitehead, Deleuze and Process View on Perception,* dans R. FABER, J.A. BELLE & J. PETEK, (eds.), *Rethinking Whitehead's Symbolism,* Edinburgh University Press, 2019, p. 51.
[1127] J. DEVOS, *a. c.*, p. 56.
[1128] *Ibid.*
[1129] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 200.

passer et on les « saisit par l'occasion aux cheveux ».[1130] Dans les deux premiers cas, c'est la routine qui s'installe et à terme, la décadence. Dans le troisième, les idées se transforment en *opportunitas.* La force potentielle des Idées n'en fait ni un domaine d'autarcie intellectuelle ni une toute-puissance qui s'impose. Leur influence est « d'ordre persuasif » et ne produit de l'ordre que « selon la mesure du possible ».[1131] Le moment propice se fraie pour ainsi dire un chemin entre la nécessité et le hasard. Cette spéculation sociologique fait fond sur le potentiel de transformation des idées. Elle suppose une théorie du choix rationnel. Elle prône une sagesse cosmique tapie dans l'ordre des choses qui fait inexorablement avancer le monde vers la beauté tant que les humains consentent à s'en émerveiller :

> « Ainsi une grande idée présente à l'arrière-plan d'une demi-conscience est semblable à un océan fantôme battant les rivages de la vie humaine en vagues successives de spécialisation. Ces vagues qui se succèdent sont semblables à des rêves sapant lentement la base de quelques falaises des coutumes : mais la septième est une révolution — '' Et les nations alentour lui font écho " ».[1132]

C'est pourquoi quelque important puisse être leur pouvoir de suggestion, celui-ci reste malgré tout de l'ordre de l'ingrédient. Un ingrédient est un assaisonnement qui apporte une touche spéciale et donne du goût aux mets. Comme chez les brasseurs, le secret d'une bonne bière réside dans les ingrédients. Cependant, sans les autres éléments qui interviennent dans la confection de la recette, les ingrédients à eux tous seuls ne font pas la bière. Whitehead fait siennes les Idées platoniciennes en leur reconnaissant deux faces et une variation de degré qui implique une infinité de dimensions. Il a du monde la conception d'un « théâtre pour la réalisation temporelle des Idées ».[1133] Il associe idée et aventure : les idées doivent bénéficier d'une conjoncture favorable. Aussi les choses se font-elles au moment opportun, quand tous les ingrédients sont là. Ni trop tôt, car la balance-bénéfice/dégâts pourrait pencher du côté des dégâts et gâter la sauce, ni trop tard, elle pourrait devenir inutile. "Le monde de la Valeur, note dans cette veine Whitehead, manifeste l'unification essentielle de l'Univers […] C'est la coordination persuasive de la multiplicité essentielle de l'Action Créatrice".[1134] C'est pourquoi la victoire des idées est un basculement décisif.

Deuxièmement, l'idée whiteheadienne est une *virtù* qui transforme certains hommes *fortunés,* « objets » d'un projet social en sujets d'un sentir d'insatisfaction face à un ordre établi. Aussi dans cette veine, les Idées acquièrent-elles « ''vie et mouvement'' en habitant une intelligence vivante ».[1135] D'une part, le fortuné est objet d'une inspiration, mais de l'autre, il en est plus ou moins sujet puisque ces idées sont malgré tout siennes. Par ailleurs, cette ambiguïté devient cause de leur patience indifférente à un mode d'incursion prédéterminé. D'autre part, le progrès gît dans cette activité

[1130] « La rencontre entre l'espace et le temps se produit, par exemple, lorsqu'on tue un oiseau avec la flèche d'un arc : il faut viser au bon moment et l'atteindre à un endroit précis, comme le cœur » (P. CANIVEZ et L. COULOUBARITSIS, *L'Éthique et le soi chez Paul Ricœur… o. c.,* p. 135.
[1131] *Ibid.,* p. 201.
[1132] *Ibid.,* p. 63.
[1133] *Ibid.,* p. 200.
[1134] A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 75.
[1135] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 200.

d'illumination du mental qui permet de tirer du nouveau à partir de l'ancien. Elle suppose une attitude critique ; celle-ci découle de l'insatisfaction face au déjà-là et accueil du pas encore. Les hommes « possédés » ou plus exactement touchés par les idées n'en ont guère de conscience claire au premier abord : ce n'est qu'esthétiquement qu'il est possible de s'ouvrir à un modèle inaccessible. C'est dire que le sentir (*feeling*) est essentiellement ce qui échappe à la thématisation. Mais au moins elles génèrent au départ ce que Whitehead appelle une « forme subjective » ou une manière de sentir l'expérience. C'est pour cette raison que pour Whitehead les esprits spéculatifs créent rarement des systèmes, tant ils sont parfois éblouis par leurs découvertes, et qu'ils laissent à leurs successeurs le soin d'ordonner leurs éclairs de pensée. Le temps que l'énergie des idées désamorce peu à peu les résistances des agents inconscients (conditions économiques, coutumes, mentalités, etc.) qui se mêlent aussi des aventures des hommes. D'autant plus que, dans l'ordre de procession des choses, ce n'est pas à la conscience que revient l'initiative de fonctionnement. En dépit de cette histoire des idées qu'il analyse, cette conception de la non-primauté de la conscience reste un lieu commun de sa pensée. Rappelons simplement pour mieux étayer la suite de notre propos qu'on comprend pourquoi la conscience est un aboutissement plutôt que le point départ de l'expérience. Pour devenir conscient de quelque chose, un moment interprétatif à partir de l'expérience de présence à son corps est requis. Cela a pour conséquence : 1° l'autonomie de la pensée est non seulement limitée, mais est fonction des dispositions d'esprits assez spéciaux, inaccessibles à tous, et, quand bien même elles devraient l'être, on ne peut pas dire qu'elles soient constantes et permanentes ; 2° le langage peine à les thématiser du fait que d'une part, il n'est pas le siège de la pensée, même s'il « dicte aussi les présupposés inconscients de notre pensée »,[1136] les sédiments de signification. D'autre part, l'infinité de l'univers est telle qu'elle déborde les limites du langage. En tout cas, pour Whitehead, « (i) l n'y a pas une phrase qui exprime adéquatement sa propre signification. Il y a toujours un arrière-fond de présuppositions qui défie l'analyse en raison de son infinitude ».[1137] Il serait plus juste de dire que le langage et la mentalité du genre humain sont des créations réciproques. En effet, les mots du langage drainent parfois une valeur affective en porte-à-faux avec les exigences de la pensée. La coordination des idées en un système cohérent demande du temps tant qu'elle demeure détachée du ressort affectif. Comprendre, c'est-à-dire prendre ensemble avec soi, pourrait-on dire, c'est mettre fin à la bifurcation de la nature entre l'ordre de l'être, l'ordre du mental et l'ordre de l'agir. C'est pourquoi de tous les progrès, celui de la compréhension est le plus lent.[1138] Aussi la compréhension des institutions sociales à partir du fonctionnement mental de ceux qui en sont membres est-elle la voie tout indiquée de la compréhension de la nature humaine dès qu'on a saisi les principes ultimes de la nature. « Nous

[1136]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 88.
[1137]A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 83.
[1138]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 224 – 225.

avons donc, pense Whitehead, besoin pour comprendre les institutions sociales, de cette division tripartite et rudimentaire de la nature humaine : instinct, intelligence, sagesse ».[1139]

Quant à la troisième raison, elle découle de cette tripartition correspondant au processus exemplatif mise en œuvre dans la pensée whiteheadienne. Elle concerne, selon l'interprétation que nous en faisons, trois niveaux de l'activité interprétative qui sont en fait trois niveaux d'application de son symbolisme. Dans le cosmologique, il exprime la nature des choses ou une cosmologie profonde implicitement acceptée, qui imprime de sa marque propre les ressorts courants de l'action.[1140] Dans la sphère psychique, on a affaire à des idées implicites et difficiles à exprimer adéquatement et qui sont des intuitions au départ à la portée d'une poignée de personnes. C'est l'acte de l'affiliation whiteheadienne à la foi en la capacité de l'esprit humain à suivre la voix de la nature. Les idées sont ainsi un taon de commutation ; elles interviennent comme préhension conceptuelle à partir d'un « choc » du sentir quand une autre possibilité est saisie. Le moment social du déclic est celui qui nous intéresse. Il correspond justement à celui où, tout à coup, pour éviter le danger du naufrage, dû à des conceptions, jusqu'à un certain temps, incompatibles avec l'ordre social ancien, un basculement permet de lâcher les amarres et de s'élancer vers des horizons inconnus. Ce moment décisionnel est celui qui propulse l'humanité vers des cimes des valeurs qui dépassent la simple jouissance animale. La compréhension est un processus auto-implicatif à caractère bifrontal. Selon Whitehead, en effet, les Idées sont avant tout un ferment intérieur qui transforme le sujet. Elles ne le formatent pas, mais en tant que forme subjective, elles offrent un modèle (*pattern*) à partir duquel le monde est saisi. Elles se mêlent des sentiments subjectifs dont un esprit se satisfait et qui sont appétition pour l'action. Le lien de la compréhension à l'agir est ce qui motive Whitehead à rejeter toute idée d'une connaissance pure.

« Ce lien vient de ce qu'a grandi une vénération pour la puissance en vertu de laquelle la nature recèle des fins idéales, et produit des individus capables de discerner consciemment ces fins. Cette vénération est le fondement du respect de l'homme en tant qu'homme. Elle assure ainsi cette liberté de pensée et d'action qui est nécessaire à l'aventure que la vie poursuit vers le haut sur cette terre ».[1141]

Et pourtant la lenteur du processus de compréhension révèle au premier abord une inadéquation entre les modèles individuel et collectif partagés au sein d'un groupe ou une époque donnée. Même si l'on peut dire que Whitehead reste malgré tout platonicien, il s'avère important de préciser que la contemplation de l'universel est une saisie émotive appelée à devenir, à l'instar de la connaissance scientifique, « une production collective d'une apparence dans et par un langage qui permette de caractériser une telle apparence de la manière la plus pertinente ».[1142]

[1139] *Ibid.,* p. 95.
[1140] *Ibid.,* p. 56.
[1141] *Ibid.,* p. 136.
[1142] J. — M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A.N. Whitehead,* Les éditions Chromatika, 2014, p. 257.

1.2. Du conflit entre idiosyncrasie et ordre social

Pour Whitehead, la subjectivité est la capacité immédiate d'être pour soi. Il est souci de soi. Cependant, il n'y a, dans le cosmos whiteheadien, aucune place pour une subjectivité autarcique. Le défi est, pour employer le langage de la cosmologie du *PR,* de concilier l'idiosyncrasie individuelle avec la dimension publique de la socialité. D'autant plus que la compréhension est au départ le lot d'une poignée d'individus. Dans la métaphysique whiteheadienne, la notion de la personnalité humaine reste floue tant qu'on évite de la relier à l'une des notions fondamentales qu'est la Catégorie de l'Ultime qu'illustre le mieux la théorie de l'entité actuelle. Cette base nous a permis d'interpréter « le processus social » (la socialité) comme mise ensemble des éléments dans l'expérience où fait et valeur, nature et social, physique et mental, sujet et objet ne s'excluent pas ; où la *forme subjective* n'est pas un moule d'avance définie en opposition avec la *caractéristique déterminante* de la société. On sait que la forme subjective surgit en tant qu'une actualisation d'une possibilité parmi mille autres qui pouvaient ou ne pas se réaliser. La préhension négative, comme envers caché normal de toute mise ensemble exigeant bien plus qu'un réaménagement, a permis de relever, dans le processus de l'émergence de la conscience (sentir de la négation) l'exclusion de certaines possibilités et en même temps, à d'autres de trouver un champ d'expression. À partir du processus d'actualisation, paradigme de la concrescence (croître ensemble dans l'expérience), la sociologie whiteheadienne consacre la solidarité cosmique comme la modalité normale de l'être à tous les échelons. De ce fait, aucun sujet de quelque ordre qu'il soit n'est à l'état isolé. Forcément, il participe à un ordre social tant du point de vue de sa génétique que de sa morphologie, de son immédiateté subjective que de son immortalité objective. Subjectivement, il est une unification plurielle. Objectivement, il a pour vocation d'être une unité au sein de la pluralité d'autres entités passées à l'immortalité et promises à former le corps social cosmique ou la communauté cosmique.

Whitehead adopte donc le plan d'immanence d'une loi qui ne vient pas de l'extérieur, mais qui n'exclut pas la transcendance. On sait aussi que, selon la perspective de croissance de la compréhension sur laquelle il insiste, cet homme qu'il replace dans le jardin du monde, dont le corps fait chair avec le monde, n'a pas spontanément de disposition sociale. Les principes métaphysiques auxquels il peut adhérer intuitivement du point de vue de son existence personnelle ne rejoignent pas forcément les aspirations du groupe auquel il appartient et vice versa. « Whitehead est, selon les propos de J.-M. Breuvart, un contemplatif de la transcendance à la manière platonicienne ». Par-là, il entend :

« Whitehead, à l'image de Platon, croit en la vertu de la persuasion philosophique, comme reprise de celle de la *Nature Primordiale* de Dieu : comme celle-ci, elle concourt à la meilleure réalisation possible des potentialités, selon une conception assez proche de celle de Leibniz. Ainsi, l'action humaine ne repose-t-elle pas sur une simple décision, un commencement absolu défini seulement par la liberté, mais sur une sorte de *reprise,* par la pensée humaine, de la pensée divine

définie dans la *Nature Primordiale* de Dieu, comme lieu de tous les possibles, c'est-à-dire de tous les pensables ».[1143]

Ce *déjà — là* transcendant est la raison sans raison devant laquelle vacillent nos pouvoirs de jugement. Mais grâce à lui, le meilleur peut être envisageable.[1144] Il faut, en ce qui nous concerne, expliquer comment s'exemplifie cette socialité intuitivement perçue en une socialité consciemment vécue et partagée. D'où toute la place accordée à une théorie de l'expression parce que *l'expression* est en partie liée avec « l'introduction de la nouveauté ».[1145]

C'est ici le lieu d'avoir à l'esprit l'élément principal d'opposition entre Tarde et Spencer, sur lequel le premier revient constamment. Il concerne l'assimilation, faite par Spencer, des sociétés aux organismes vivants. En d'autres termes, Spencer classe parmi les corps vivants les corps sociaux.[1146] Selon Tarde, cet usage métaphorique dans lequel sont tombés de nombreux penseurs est source d'erreurs dangereuses. Il empêche d'expliquer le phénomène qu'est la vie et consacre ainsi la stabilité de l'homogène du fait qu'il confond les lois des sociétés avec celles de l'histoire et pour finir ne justifie pas l'instabilité de l'hétérogène. Le succès qu'a connu la théorie de la sélection naturelle en a fait un modèle explicatif tendant à s'imposer dans les relations entre humains. Et la concurrence sociale avec la disparition programmée des faibles interroge sur le type de société où la férocité s'érige en norme. En effet, les organismes biologiques et sociaux n'obéissent pas à des lois identiques. Les lois biologiques sont spécifiques au domaine qui les concerne et qui n'est pas forcément soumis aux mêmes aléas que les processus sociaux. L'organisme *social* ayant montré ses limites, une autre se présente ; elle consiste à réajuster les choses : expliquer les organismes par un modèle dynamique.[1147]

[1143] J. — M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique…, o. c.*, p. 359. Rendue comme folle par l'effet d'impressions violentes (…) que subissait le corps, ce n'est que peu à peu que l'âme réussit à exercer sa maîtrise et que se rétablit l'équilibre » (A. MOTTE, *Persuasion et violence chez Platon,* dans *L'antiquité classique* tome 50, Fasc. 1-2 [1981], p. 568) ; P.M.F. OOMEN, *Immanence and Divine Persuasion : Whitehead's Provocative View on the Laws of Nature,* Amsterdam, New York, NY, 2003, p. 89. Cf A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 173 ; Id., *PR,* p. 163. En ce sens, pouvons-nous admettre, la subjectivation whiteheadienne n'est totalement "autopoïesis" : elle s'invente dans l'« intérité ».

[1144] Th. J. OORD, *Whitehead, Alfred North,* in J. Wentzel VREDE VAN HUYSSTEEN, *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 927.

[1145] A.N. WHITEHEAD, *MT,* p. 26.

[1146] « D'après Spencer, les principes qui structurent l'évolution sont valables pour la matière organique, pour les êtres vivants, ainsi que pour les sociétés, et vont dans le sens de l'hétérogénéité et d'une complexification toujours plus accrue. Spencer trouve des parallélismes doués d'une valeur explicative entre les sociétés civiles et les organismes biologiques » (BERGANDI, D., *Les métamorphoses de l'organicisme en écologie : De la communauté végétale aux écosystèmes,* dans *Revue d'histoire des sciences,* vol.52, 1 [1999], p. 13). Ce parallélisme se fonde sur deux aspects : l'accroissement de leur masse ou leur complexification (passage des structures simples à des structures plus complexes) et l'accroissement de la dépendance mutuelle des parties qui en découle. Cf. H. SPENCER, *Les premiers principes,* trad. Française par E.M. Cazelle, Paris, Félix Alcan, 1894, §§ 118 - 149 ; id., *Les principes de la biologie,* Trad. Française par E.M. Cazelle, Paris, Félix Alcan, 1893. Il s'agit ici plus d'une conception émergentiste que d'une assimilation pure et simple. En effet, comme y insiste D. Bergandi, « l'affirmation de la légitimité de lois et théories propres à chaque niveau d'intégration représente un des traits les plus caractéristiques de la philosophie émergentiste » (D. BERGANDI, *a.c.,* p. 15) ; SCHELLING, *Essais,* trad. Française S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 76 ; H. JONAS, *Note sur la philosophie whiteheadienne de l'organisme,* dans *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique,* Traduit de l'anglais par Danielle Lories, Éditions De Broeck, 2001, p. 105 – 106).

[1147] G. TARDE, *Études de psychologie sociale,* Elibron Classics, 2005, p. 11, p. 13.

Telle est la mission que se donne G. Tarde. Il s'agit de décrire le dynamisme social, c'est-à-dire le mécanisme social fondamental. Il le trouve dans la psychologie :

« C'est par là, en effet, et par là seulement que la psychologie peut s'extérioriser et se transformer en sociologie. Si les divers *moi* étaient aussi hétérogènes qu'on le suppose quelques fois, s'ils ne contenaient rien que d'hétérogènes de l'un à l'autre, comment pourraient-ils se transformer et se communiquer n'importe quoi ; et, sans nulle communication, sans rien de commun, comment pourraient-ils s'associer, former un *nous ?* […] La psychologie collective, donc, la psychologie *inter-cérébrale,* la sociologie, n'est possible que parce que la psychologie individuelle, *intrà-cérébrale,* renferment des éléments, transmissibles et communicables d'une conscience à d'autres ».[1148]

Tarde consacre « la dualité psychologique et sociologique fondamentale » qui pose l'imitation comme le fait social élémentaire. Pour lui, elle est « la communication ou la modification d'un état de conscience par l'action d'un être conscient sur un autre ».[1149] Ce processus est inconscient. Dans *Les lois de l'imitation,* Tarde l'appelle « magnétisation » et le considère comme similaire à un état de somnambulisme. Il n'y a pas d'imitation réciproque ni de mutuel prestige. Au contraire, il y a imitation unilatérale qui a la sympathie pour âme cachée.[1150] En fait, fondamentalement, Tarde s'insurge contre la définition de la société comme « un groupe d'individus distincts qui se rendent de mutuels services ». Pour lui, la solidarité économique établit un lien plutôt vital que social. Le lien social se baserait sur l'identité de condition où l'on s'influence avec plaisir. Par-là, il sépare les associations qui peuvent naître pour résoudre les besoins vitaux (client/vendeur) d'avec celles des personnes qui exercent le même métier (avocats, médecins, etc.). L'approche tardienne offre l'avantage de nous présenter le social se faisant. Il montre ainsi que la sociabilité chez l'humain n'a ni pour but le vital — le vital est de fait — ni pour mécanisme la loi de l'offre et de la demande — la sociabilité est bien plus que la vénalité. Elle est participation à une psychologie collective qui peut déterminer des finalités dans l'ordre du croire, de l'être et de l'avoir. Mais si l'imitation peut expliquer la diffusion d'une habitude à partir d'une personne possédant de l'autorité, on a du mal à justifier la succession dans l'ordre des imitations. Juriste de formation et de profession, Tarde a tendance à laisser entendre que la solidarité juridique a un caractère exclusivement social du fait qu'elle suppose « similitude par imitation » ; car il peut y avoir similitude et donc société et même sans droits reconnus. Dans ce sens, l'accoutumance, et à son tour, la permanence d'une imitation qui se généralise crée des usages communs, assimile la diversité en homogénéité que le temps finit par consacrer en ordre social. La dichotomie idiosyncrasie individuelle/ordre social est dépassée par une révolution sociale qui va d'une *magnétisation-mode* en une *magnétisation-coutume.*

De ce point de vue, Whitehead est d'accord avec Tarde quand ce dernier insiste sur le rôle du psychique dans le progrès des groupements humains, lorsqu'il révolutionne la société, c'est-à-dire la

---

[1148] *Ibid.,* p. 47.
[1149] *Ibid.,* p. 64.
[1150] G. TARDE, *Les lois de l'imitation. Essai sur l'impulsivité des foules,* 1890, 2e édition, 1895, s.p.

transition d'une sociabilité spontanée vers une sociabilité consentie. En effet, si, comme l'admet Whitehead la socialité est un fait naturel, elle ne devient vraiment humaine que dès qu'elle participe à une révolution culturelle. On parle de la victoire de l'action consciente des idées sur « les forces aveugles » (coutumes, conditions matérielles, etc.), quand la « force des idéaux consciemment formulés » ébranle « les dévotions ancestrales » et transforme les institutions existantes. [1151] Whitehead rejette bien entendu la base coutumière. Mais on ne peut, ce faisant, pas dire non plus que la société soit le fait d'un contrat social. Cette idée lui semble « une fiction sans fondement historique ».[1152] Cette dernière hypothèse, issue de la doctrine libérale conventionnelle du 17e siècle, suppose donc des individus, rassemblés en un agrégat, qui contractent et délèguent, comme on le voit chez Th. Hobbes, leur liberté au Léviathan. En dehors de tout *appetitus societatis,* ce contrat qui semble concerner des individus abstraits dépasse le dualisme pacte social (*pactum societatis*) / pacte d'asservissement (*pactum subjectionis*). Mais c'est le contrat de servitude qui propulse les individus de l'état de nature au statut civil. Chez Hobbes donc l'intérêt de l'individu est loin de coïncider avec celui de la société. Même si Rousseau ne partage pas avec Hobbes l'idée du contrat social comme pacte d'asservissement puisque, pour lui, l'état de nature n'est pas aussi violent que celui de Hobbes, tous les deux gardent la même conception de la téléologie et de la psychologie sociales : la sociabilité n'est pas cet instinct primitif qui pousse l'homme vers l'autre homme. Pourtant pour Rousseau, tant que le contrat contraint de l'extérieur, par des moyens physiques de coercition, au lieu d'unir intimement les volontés individuelles, il est moralement sans valeur. Par la corrélation qu'il établit entre l'idée d'une authentique liberté et celle de loi, l'adhésion à la « volonté générale » devient ainsi l'acte par lequel l'individu obéit à lui-même en obéissant à l'accord réciproque.

Avant d'être un besoin, la socialité (être avec les autres) a chez Whitehead une dimension ontologique. La coutume et les liens contractuels sont précédés par des liens plus originaires qui ne peuvent ni être créés ni être suspendus par un contrat. La socialité s'enracine dans l'être des choses. À cet égard, les formes contractuelles que peut prendre la socialité sont plutôt de l'ordre d'une socialité développée. De plus, le credo whiteheadien consiste en l'affirmation que non seulement la socialité n'est pas une chose faite une fois pour toutes, mais aussi que c'est illusoire de s'imaginer qu'elle soit tout simplement instinctive. Dans les deux cas, un retour à la brutalité barbare n'est pas chimérique. Fidèle à sa méthode de double envol, Whitehead part d'une étude de cas pour en dégager une intelligibilité qui lui permet de subsumer sous son concept l'ensemble de l'expérience humaine.

« (Les émotions) sont sans doute présentes, bien que relativement aveugles, dans toute société animale, sous forme du besoin de coopérer, d'aider, de nourrir, de soigner tendrement, de jouer ensemble, d'exprimer l'affection. Dans l'espèce humaine, ces sentiments fondamentaux sont très puissants au sein de sociétés limitées. Mais l'ampleur de l'intelligence humaine — le fait même qu'elle puisse prévoir les dangers et les occasions favorables, le pouvoir qu'elle a d'imaginer les

[1151]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 48.
[1152]A. N. WHITEHEAD, *FR*, p. 84; *AI,* p. 162.

différences de groupe à groupe, les divergences d'habitudes et de sentiments — cette ampleur de l'intelligence humaine a suscité une inversion féroce de ce sentiment même de bienveillance interraciale. L'humanité se distingue des autres sociétés animales par un sens très fort de la tribu, et réciproquement par son aptitude [47] à une exploitation pernicieuse de grande envergure, et par la guerre que se font mutuellement les tribus. De plus, le sentiment tribal est susceptible de certaines modalités : la bienveillance peut se limiter à des groupes spéciaux au sein d'une même communauté ».[1153]

Il convient donc, au regard des réajustements progressifs de la part de l'émotion, de l'intelligence notamment du progrès de la technologie, et de la sagesse, de relever chez Whitehead la conception d'une gradation de la dimension sociale. Au premier échelon, l'instinct règne en maître. Il attache l'homme à son semblable ; puis entre en scène l'intelligence. Parfois avilie par la peur de l'étranger, l'intelligence n'est pas exempte d'inversion féroce aux allures ethnocentriques qui légitime une exploitation pernicieuse de grande envergure, et même la guerre comme le seul rapport entre tribus. C'est grâce aux ressources de la sagesse que finalement le seuil peut être franchi lorsque les relations sont envisagées sous le signe des limites qu'on ne peut dépasser au nom de « la figure idéale de l'homme en tant qu'homme » proposée par la conjonction de la religion et de la philosophie.[1154] La première a offert des motifs, la seconde en a garanti la justification intellectuelle.

Comme pour G. Tarde, ce qui est à la portée de tous, c'est le *magnétisme-coutume*. Il est très confortable. Le sens de spéculation fonde l'autorité de certains individus dont les idées peuvent se montrer subversives par rapport à l'ordre établi. Whitehead en appelle aux ressources de la sagesse pour trouver un juste équilibre entre les aspirations individuelles et le besoin de coordination sociale :[1155] d'un côté, des individus libres et de l'autre, une société ouverte au progrès. Whitehead a introduit dans sa cosmologie le concept de société comme une notion dérivée. Elle suppose à la première loge, l'indépendance immédiate des sujets. Pourtant aussi bien le sujet d'expérience que la société, chacun est but pour soi. Les sujets périssent alors que l'ordre social se suffit à lui-même et sa propre raison fait de la société le lieu d'une immanence mutuelle irréductible à la somme des membres et qui ne dilue pas au sein de l'élément commun de définitude, la spécificité de chacun. Là où Tarde part de l'hétérogène en vue d'une assimilation progressive comme fait majeur de la socialité, pour Whitehead, la socialité engage le défi de maintenir permanent le caractère subversif des idiosyncrasies individuelles. La socialité n'est pas la « négation de toute réforme progressiste ». Que du contraire. L'équilibre est dans la double subordination raisonnable de la communauté aux individus, et celle des individus à la communauté qu'ils forment.[1156] Une société qui fonctionnerait sur le mode d'une adhésion instinctive serait vouée à disparaître :

[1153]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 83.
[1154]*Ibid*.
[1155] *Ibid.,* p. 73 : « Le problème de la vie sociale est la coordination des activités, sans oublier les limites de cette coordination »
[1156]A. N. WHITEHEAD, *FR*, p. 96.

Les « interactions (actions des hommes) à l'intérieur d'une société modifient les lois sociales en modifiant les occasions auxquelles ces lois s'appliquent […] Le progrès consiste à modifier les lois de la nature de telle sorte que la république terrestre puisse devenir conforme à cette société que la divination de la sagesse doit discerner de façon idéale ».[1157]

Pour Whitehead, le *social,* ce qui met les gens ensemble, se situe dans la force des idéaux consciemment formulés. Nous passons en quelque sorte du *ce que* du social vers le *comment,* à savoir le processus de partage des mêmes aspirations en tant qu'il socialise. Tant qu'il n'y aura pas de progrès dans la compréhension, le social reste à faire. Sa sociologie est dès lors une réflexion sur les conditions de possibilité de coexistence. Cela montre en fait que ce qui constitue le *social* est matière à discussion. Pour Émile Durkheim, par exemple, c'est le « fait social » (l'ordre établi) qui a préséance sur les consciences individuelles et les contraint par cette préséance même. En d'autres mots, il est la cristallisation de la vie sociale dans la conscience collective et qui demeure opaque à la conscience individuelle. Sur le plan anthropologique, on dira que l'âme qui fait de l'individu une personne est à la fois un élément impersonnel (force collective ou le *mana*) et un élément d'individuation, le corps. La société vit dans les consciences individuelles et l'âme, l'individuation de la force collective dans un corps particulier. E. Durkheim se place sur le plan de la macrosociologie ; au niveau où se situe la création de l'idéal, c'est-à-dire à « l'état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique », celle qui « donne l'éveil à la pensée religieuse ».[1158]

Contrairement à E. Durkheim qui accorde la préséance à la force collective au point d'en faire l'instance ultime de sublimation, dont la religion est l'idéalisation sociale, pour Whitehead, il y a autre chose au-delà du social, une réalité qui transcende l'ordre social. Ce n'est pas la société qui invente la religion, pas plus qu'on ne saurait l'extraire d'une conscience individuelle isolée. Whitehead prend le parti opposé :

« Cette doctrine est la négation directe de la théorie selon laquelle la religion serait essentiellement un fait social. Les faits sociaux ont une grande importance pour la religion ; il n'existe rien qui soit une existence absolument indépendante. On ne peut abstraire la société de l'homme ; la grande partie de la psychologie est une psychologie grégaire. Mais toutes les grandes émotions collectives laissent intact ce fait ultime, terrible, qu'est l'être humain, consciemment avec seul lui-même, pour lui-même. La religion est ce que l'individu fait de sa propre solitude ».[1159]

L'ordre social est le reflet de la compréhension provisoire que les hommes ont de la créativité. Celle-ci se communique à l'esprit humain « sous forme d'un jugement moral en conformité avec une perfection des idéaux ».[1160] Cette expérience esthétique caractérise les hommes qui ont vécu la solitude comme Moïse, Jésus, Bouddha, etc. Whitehead entend élever la socialité bien au-dessus du niveau de l'instinct grégaire. Une socialité conforme à l'humanité de l'homme doit se fonder sur le

[1157]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 88.
[1158]E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique,* p. 603.
[1159]A.N. WHITEHEAD, *Le devenir de la religion,* p. 5.
[1160]*Ibid.,* p. 57.

raffinement intellectuel, germe d'un programme issu de mécontentement, et par lequel la société humaine est poussée à se perfectionner. Le cosmologique devient la clé de la compréhension de la sociologie. Le degré de perfection sociale s'évalue à l'aune des aspirations individuelles, notamment par la capacité des désirs individuels à dépasser l'égotisme idiosyncrasique. On le voit, la sociologie whiteheadienne ne s'empêche pas de poser des jugements de valeur. Mais la solitude en tant que fondatrice de la subjectivité, c'est-à-dire un moment spécifique dans le rythme de la subjectivité, est bien plus qu'un rôle ; elle est, au contraire, capacité ontologique d'ouverture à d'autres possibles.

Une comparaison avec la sociologie d'Ervin Goffman (1922 – 1982), penseur de la deuxième école de Chicago et linguiste américain d'origine canadienne, qui situe sa démarche de sociologue à l'échelle microsociologique et dont les concepts se meuvent dans l'univers du jeu, du théâtre et du rite est intéressante ici. Contrairement à Tarde qui met en avant plan l'imitation à sens unique, et à Whitehead qui reste opposé au niveau microsociologique à toute idée d'individus absolus, chez le Goffman des *Rites d'interaction* (1982), c'est dans le face-à-face où des sujets en interaction montent des stratégies pour ne pas « perdre la face ». Pour ce dernier, l'individu est l'unité de mesure de l'ordre social alors que le caractère sacré de l'individu prend, dans le chef de Durkheim, le dessus sur celui du collectif.

Goffman s'est intéressé au fait social élémentaire, c'est-à-dire à l'interaction intersubjective et au « rôle social » des individus. Et le rôle social est pour lui ce lieu de jonction entre la réalité et la simulation comme cela est le cas des rôles théâtraux. Selon cette sociologie de la personne qui apparaît dans *La représentation de soi (la mise en scène de la vie quotidienne,* 2 tomes)[1161], qui deviendra le thème central de sa pensée, les sujets engagés dans l'interaction jouent des rôles exigés par la situation, en adoptant des stéréotypes correspondant aux attentes sociales. Nous pouvons percevoir en sourdine l'influence de « pour-autrui » de J. P. Sartre. Mais contrairement à ce dernier, le rôle joué n'est pas nécessairement « mensonge à soi » et donc pas non plus forcément « négation de soi » (inauthenticité sartrienne). L'individu peut s'approprier de ce rôle, coïncider avec lui et ainsi se constituer comme personne. Dans ce modèle dramaturgique, qui a sa scène, ses acteurs, son public et ses coulisses, le jeu comme réalisation d'une condition donne lieu à un rôle. Le self s'identifie au rôle : on se personnalise en jouant un rôle. Le rôle goffmanien rejoint quelque part l'âme (*mana)* de Durkheim ; il représente cette force collective qui dépasse et conditionne la conscience subjective. Cependant celle-là reste malgré tout opaque à celle-ci. Dans une vie, l'homme joue plusieurs rôles ou plusieurs selfs. L'identité personnelle est le fait de l'unification permanente opérée par la structure de l'expérience quand elle peut faire retour sur elle-même.[1162] Le problème ? Le jeu de rôle a des limites.

[1161]*The Presentation of Self in Everyday Life,* publié en 1956 puis en 1959 aux États-Unis, il a été traduit en français sous le titre *La mise en scène de la vie quotidienne,* t.1 : *La présentation de soi ;* t. 2 : *Les Relations en public,* Édition de Minuit, 1973.

[1162]E. GOFFMAN, *Communication Conduct in an Island Community. A Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Social Science in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy*, Université de Chicago, département

Cela a été mis en valeur dans l'expérience de psychologie de Stanley de Milgram (1963). Dans la sociologie levinassienne, l'expérience de la rencontre du visage de l'autre a pour condition l'arrêt de toute tentative d'emprise. Devant certains rôles qui avilissent, par exemple, les cas du bourreau commandé, du tueur à gages et de la victime, n'est-ce pas que le refus d'obéir permet aussi de réaliser son identité, non pas par l'intermédiaire du rôle imposé, mais par une identité préexistante (le caractère) ou, selon la cosmologie transcendantale, la découverte d'un monde autrement et du mal être dans lequel on se trouve tant qu'on ne l'adopte pas ?

Chez Whitehead, la conscience doit dépasser la pure et simple identification à un rôle (*persona*). La vie sur terre est la poursuite d'une aventure. L'homme doit s'outiller de liberté de pensée et d'action que Whitehead situe dans le moment de rupture qui génère la solitude. Si le jeu de rôle est, dans cette aventure, l'élément d'attachement fondamental et de positionnement social concret, il ne demeure pas décisif dans ce qu'il appelle « les sociétés en progrès ». Le progrès social est un processus d'élargissement des cercles d'attachement à travers la coordination des comportements nécessaires au bien-être social. Le premier cercle est celui de la sympathie qui dérive des affections familiales entre conjoints, entre parents et enfants, au sein de la fratrie. Cela relève de l'instinct tribal. La curiosité intellectuelle permet d'accéder à un niveau de sympathie plus élargie fondée sur la jouissance esthétique des idées. Grâce à cette ouverture, la sympathie déborde la fratrie, la tribu, la relation avec cette personne qui me ressemble pour une communauté d'échanges plus larges. Ce progrès est celui qui culmine dans des échanges entre sociétés de grande envergure. L'individu est ainsi pris entre plusieurs cercles sociaux comme chez Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue allemand, atypique et hétérodoxe. Chercheur touche-à-tout, abordant des thèmes variés (l'argent, la femme, la ville, l'individu, la société, l'étranger, etc.), il fixe son attention sur la notion de frontière. Il s'intéresse à la manière dont les frontières s'élaborent, s'estompent, disparaissent, se transforment ou réapparaissent.[1163] Chez Simmel, le social se traduit par le croisement des cercles sociaux. La société est, pour lui, le lieu de l'action réciproque entre individus. En effet, d'une part, « l'individu trouve pour chacun de ses penchants et de ses aspirations une communauté où il pourra facilement les satisfaire […] ; d'un autre côté la spécificité de l'individualité est garantie par la combinaison des cercles, qui peut être différente selon chaque cas ».[1164] L'action réciproque est le cœur du fait social. Simmel concède la réversibilité non réductrice entre l'individuel et le social, et

---

de sociologie, 1953, thèse de doctorat non publiée; C. BONICCO-DONATO, *Rôle social, représentation et mauvaise foi chez Ervin Goffman. Variation sur un thème sartrien,* p. 19. C. BONICCO, *Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive,* in *Philonsorbonne* 1 (2007), p. 31-48. Un lieu important de l'identité de soi que nous n'analysons pas ici est le rôle du nom (prénom ou sobriquet). Une personne peut être à la fois *père* ou *mère, fils* ou *fille de,* oncle ou *tante de, époux ou épouse de,* et avoir plusieurs prénoms utilisés selon les cercles, voire carrément changer de nom au cours des étapes importantes de sa vie. Cf. Fr. ZONABEND, *Pourquoi nommer,* dans *L'identité.séminaire dirigé par Claude Lévi Strauss,* Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 257 – 279.

[1163]Th. PAQUOT, *En lisant Georg Simmel,* dans *Hermès, La Revue* n° 63, 2 (2012), p. 21 – 25.

[1164]G. SIMMEL, *Sociologie. Études sur les formes de socialisation,* PUF, 2013, p. 431.

même entre l'individu et l'autre. Il reprochera à Durkheim de limiter cette interaction à un phénomène extérieur alors que chez lui, elle engage l'ensemble d'enchaînements psychologiques, c'est-à-dire la subjectivité de chaque individu (ses aspirations, ses croyances, ses hésitations, son irrationalité, etc.) qui est, d'après la distinction opérée par Simmel, le contenu de socialisation.[1165] Aussi ne peut-on, selon lui, parler de socialisation et de sociologie qu'à partir de l'individu.

Même si Whitehead se préoccupe du processus de socialisation à partir de l'éclat persuasif des agents intellectuels, il ne voit l'individu que sous l'angle de sa participation à l'aventure sociale vers cette beauté qui participe de *l'éros* de l'univers. Cette participation est de l'ordre de l'ouverture, de la contemplation d'un modèle universel inscrit dans l'ordre des choses. Il n'est pas inné pour qu'il suffise de le découvrir par l'introspection d'un sujet autarcique ou de retrouver par réminiscence. Pour Whitehead non plus, la socialité n'est pas de l'ordre d'une loi extérieure. Ni communautarisme ni individualisme : l'un tue la communauté et l'autre caricature l'individu. La socialité qu'il préconise dépasse la simple sauvegarde de la communauté et à travers celle-ci, la survie des individus. Cette socialité engage plutôt un « art de vivre » dans lequel la communauté se subordonne aux individus et les individus à la communauté. Tout changement dans le chef des individus entraîne un changement des lois sociales[1166]. Et pour être humaine, la socialité doit être un regroupement fondé sur le dépassement de « l'égotisme inquiet » et dont les membres participent aux cinq qualités suivantes de l'esprit à savoir : la vérité, la beauté, l'aventure, l'art et la paix.[1167] Dans le *S,* Whitehead pense que cela n'est possible que si l'on peut concilier le respect des coutumes avec l'ouverture audacieuse aux réformes judicieuses.[1168] C'est à travers le symbolisme que finalement Whitehead met en place sa théorie de l'expression axée autour des fonctions sociales du symbolisme.

2. Symbolisme et expression : fonctions sociales du symbolisme

L'objet de la sociologie whiteheadienne est l'analyse des processus psychiques impliqués dans les changements sociaux notamment l'introduction des nouvelles idées ainsi que leur diffusion. En d'autres termes, son analyse concerne les processus communicationnels et la dimension émotionnelle de la signification. Du point de vue cosmologique, « l'élément divin du monde » ou les idées sont un élément de persuasion. Facteur de l'esthétique cosmique, cet élément divin est le signe de la présence de la valeur dans le monde. Telle est aux yeux de Whitehead la notion profondément platonicienne d'une connaturalité de l'âme du monde avec l'âme humaine, en vertu de laquelle Platon assigne à

[1165]Il entend par ce *contenu* tout ce qui peut avoir de l'effet sur l'autre, qu'il distingue de la forme que prend cette action. Par exemple, le besoin de se protéger contre les ennemis et les intempéries obligent les hommes à bâtir des maisons. Une sociologie de l'habitat prend donc le besoin et la manière de se loger (forme).
[1166] A.N. WHITEHEAD, *Al* 41, 112 - 113; *MT,* p. 95.
[1167]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 362.
[1168] A.N. WHITEHEAD, *MT*, p. 13.

toute action humaine une fin esthétique. Et c'est également pour cette raison que l'aventure whiteheadienne des idées implique une sociologie spéculative. Selon cette sociologie qu'il découvre dans la pensée de Platon, le progrès dans les rapports sociaux, essentiellement dépassement des relations purement instinctives, est la manifestation des fins idéales de la nature. En effet, comme il l'écrit dans le chapitre IV d'*AI* intitulé « Aspects de la liberté » :

> « Il (Platon) vit dans les facteurs psychiques de l'univers la source de toute spontanéité […] L'activité psychique de l'homme contient donc l'origine d'harmonies précieuses au sein du monde qui passe. La société humaine a pour fin de mettre au jour ces énergies psychiques. Mais la spontanéité appartient à l'essence même de l'âme ».[1169]

Grâce à « l'art humain », cet élément divin persuade certains hommes qui peuvent en persuader d'autres jusqu'à ce qu'apparaissent des comportements nécessaires au bien-être social. Cette « idéalité agissante dans toute civilisation » impliquant vénération est pour Whitehead une réalité cosmologique et métaphysique appelée, par sa vivacité, à féconder la mentalité afin qu'une idée devienne mode de vie, sans pour autant que cette coutume nuise à la spontanéité de l'âme humaine. Ce lent travail de transformation est au fond le temps de mûrissement de l'expression (langage et symbole) puisque selon J. — M. Breuvart, « ce sont les symboles qui permettent de recueillir et d'incarner les idées, pour les pousser à devenir agissantes, si et quand l'opportunité s'en présentera ».[1170] Moment décisif de l'expérience humaine, la perception sous le rapport symbolique signe la transition entre le cosmique et le psychique, d'une part et, entre le psychique et le sociologique, d'autre part. Cela nous amène donc à fixer l'attention sur le symbolisme sous l'angle du lien que Whitehead établit entre les changements de mentalité et les mutations dans les structures sociales.

Dans le *S*, Whitehead a deux affirmations fortes qui mettent le recours aux symboles — le symbolisme — au cœur de la vie psychique et sociale. Selon la première affirmation, dans sa phase élémentaire, l'expérience est vague, mais dominée par l'aspect émotionnel. En permettant d'abord la sélection parmi les facteurs de l'expérience qui restent la plupart du temps dans l'ombre et en en accentuant ensuite l'importance de la signification, le symbolisme répond au besoin humain de communication et d'échanges intersubjectifs. « L'homme, pense-t-il, doit trouver un symbole pour s'exprimer. Car, insiste-t-il, s'exprimer, c'est user des symboles ».[1171] Whitehead montre que non seulement le fonctionnement de l'esprit humain est illisible sans mécanisme symbolique, mais aussi, et surtout, il n'est pas d'intercompréhension possible sans recours aux symboles.[1172] L'efficacité du

---

[1169]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 99.
[1170]J. -M. BREUVART, *Introduction* à *Aventures d'idées,* p. 20.
[1171]A. N. WHITEHEAD, *FR,* Traduction et Préface par Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 76.
[1172] J.- M. BREUVART, *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie ?,* dans *La question de Dieu*, Vol. 58, 3 (octobre 2002), p. 550 : « comment persuader quelqu'un sans se référer mentalement à une cohérence entre les conceptions particulières différentes du monde ? Nous devrions donc pouvoir développer un tel idéal de cohérence, à l'aide des potentialités du langage ».

symbole est ce qui lui permet de jouer le rôle de pont entre l'émotion et la raison en tirant l'attention vers la conséquence de nos actes.

Corrélativement au premier, selon le second aspect, le symbolisme est inhérent à la contexture profonde de la vie sociale. Il n'est donc pas de vie sociale sans symbolisme. De même que nous n'avons aucune perception complètement débarrassée de la référence symbolique, dans la même veine, le symbolisme est ce qui distingue la socialité chez les humains d'avec celle régnant au sein d'un rocher entre des millions des molécules. L'efficacité symbolique permet de concilier le point de vue individuel et celui de la prospérité commune. Il découle de ce qui précède deux fonctions sociales du symbolisme. Selon sa capacité à faire le pont entre l'émotion et la raison, le symbolisme remplit une fonction critique. Quand il permet de concilier l'idiosyncrasie individuelle avec la cohésion sociale, le symbolisme joue le rôle de conservation.

2.1. Fonction de conservation

Rappelons que Whitehead opère une distinction entre le symbolisme naturel et le symbolisme artificiel. Le premier est la référence symbolique qui a lieu dans l'opération de la perception. Il est l'intersection entre deux modes purs, la causalité efficiente, l'élément primaire, en commun avec les autres vivants, avec l'immédiateté présentationnelle, l'équivalent de la perception sensible. Quant au symbolisme artificiel, il est celui qui est à l'œuvre dans le langage, l'algèbre, l'art religieux, les armoiries, les cérémonies nationales, etc. Artificiel ne veut nullement dire superflu. Car si le symbolisme naturel fait de nous des vivants, nous devons mettre à l'actif du symbolisme artificiel notre humanisation progressive, même si à d'autres moments, il peut être facteur de stagnation. Pour comprendre la spécificité de la variété des sociétés humaines, Whitehead prend en compte ce qu'il appelle les forces de cohésion et de dissociation. Parmi les forces de cohésions, on peut compter « l'unité géographique », l'unité linguistique, la poésie de la nature, etc. Les forces de dissociation concernent notamment les jeux d'intérêts et les particularismes de certains corps de métiers, cercles professionnels, les insatisfactions de certains groupes d'intérêts, etc. Entre les molécules d'une roche ou entre les abeilles d'une ruche, la cohésion est presque automatique alors que les sociétés humaines ont besoin des symboles pour fédérer les individus. C'est pour cette raison que le langage non dans son usage abstrait, mais en tant que revêtu d' « un halo de suggestions et produisant des effets d'ordre émotif » est aussi indispensable que naturel.[1173] À travers l'évocation des paroles apprises pendant l'enfance, des lieux historiques, de la littérature, de l'hymne national est entretenu un sentiment diffus d'avoir un trésor commun précieux, on cimente les liens qui constituent une nation en promouvant la fierté de la même appartenance. À des moments particuliers, cette conscience d'appartenir à une

[1173]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 79.

nation permet d'élever le souci du bien du commun au-dessus des intérêts des groupes. C'est pourquoi « (l) "expression par symboles est d'abord un élément de conservation pour la société ; elle vient enrichir par un surcroît d'émotion, et elle fournit ensuite un point d'appui à la raison, en démarquant l'instinct particulier que ces symboles expriment ».[1174]

En produisant l'instinct ethnocentrique, le symbole accentue le rôle des préjugés, des us et coutumes comme élément de cohésion sociale. Whitehead rejette la doctrine libérale conventionnelle qui attribue la naissance de l'État à un contrat entre individus volontairement organisés en société, au double motif que cette doctrine est « une fiction sans fondement historique » et qu'elle est, en quelque sorte, « la négation de toute réforme progressiste ».[1175] Pour Whitehead, la base de toute doctrine sociale est d'abord magnétique et ce n'est qu'ensuite, par une démarche consciente, la société sollicite l'adhésion des membres notamment par le recours aux symboles. L'essence de la société humaine résiderait donc dans sa capacité à promouvoir un symbolisme novateur qui sache gérer tout à la fois les libertés et les responsabilités individuelles ainsi que le progrès social. Il salue en Périclès et John Locke les apôtres de « la tolérance sociale », laquelle est pour lui, « une condition *sine qua non* d'une civilisation évoluée ».[1176] La tolérance sociale réside dans la liberté de contemplation et la liberté de communiquer les expériences contemplatives qui doit aller de pair avec la reconnaissance de la diversité des comportements sociaux. Dans cette société ouverte, qui n'a rien à voir avec une « moralité sentimentale » ou « la barbarie intellectuelle », le symbolisme sert essentiellement de ciment de conservation de la société puisqu'il fédère les énergies autour d'un projet commun. Car, comme il l'écrit :

> « Le symbolisme social a donc une double signification : dans l'ordre pratique, il sert à diriger les individus vers des actions spécifiques ; dans l'ordre théorique, il fournit l'ensemble des raisons vagues et supérieures, accompagnées de tout un cortège d'émotions, qui donnent au symbole le pouvoir d'organiser une foule confuse en une communauté policée et bien organisée ».[1177]

La signification induite par le symbole joue sur deux tableaux : pratique et théorique. Dans cette première fonction sociale du symbolisme, Whitehead entend précisément distinguer une action induite par le symbole de celles conditionnées par le réflexe et l'instinct pur. Et c'est à travers cette distinction qu'apparaît la deuxième fonction sociale du symbolisme.

2.2. Fonction critique

La spécificité de la fonction critique du symbolisme est à chercher dans la distinction que Whitehead opère dans le *S* entre l'action conditionnée par le symbole et l'action réflexe ainsi que

---

[1174] *Ibid.,* p. 82.
[1175] *Ibid.* p. 84.
[1176] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 99.
[1177] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 85.

l'action instinctive. Cela lui permet d'analyser trois types d'adhésion sociale en fixant l'attention sur le niveau de magnétisme exercé par les finalités du groupe, la teneur significative du symbolisme utilisé ainsi que de la marge de manœuvre dont disposent les individus à penser autrement. Pour Whitehead, il reste acquis que toutes les sociétés (groupement d'entités actuelles ou de molécules, les roches comprises) jouissent de la causalité efficiente, mais toutes ne sont pourtant pas capables de référence symbolique, c'est-à-dire que toutes ne sont pas capables de raffiner par l'immédiateté de présentation la causalité, en un mot, de créer une adhésion consciente au monde commun de signification. En d'autres termes, toutes ces sociétés ne font pas montre de la même spontanéité ou d'une égale capacitée à se libérer des contraintes du milieu. À ce premier niveau dominé par la causalité efficiente, Whitehead place l'instinct pur comme « type primitif des réactions aux excitations de l'environnement ».[1178] Spontanément une plante se tourne vers la lumière. La communauté instinctive protège l'organisme de la dilution dans l'environnement.

Particularité des animaux supérieurs, la fonction symbolique connaît plusieurs niveaux dans le comportement des humains. Tel est le cas des actions réflexes où l'automatisme prédomine sur la réflexion, l'obéissance sur l'initiative. « Un soldat entraîné, observe-t-il, agit automatiquement au commandement. Il réagit au bruit des mots et les dépouille »[1179]. Les actions réflexes sont pour Whitehead des actions dans lesquelles le contenu significatif du symbole est éliminé ou lorsqu'il persiste, il reste tout de même vague. Bien sûr que le soldat ne mène pas sa vie sur le champ de bataille. Aussi existe-t-il des symboles qui doivent provoquer une obéissance automatique et d'autres qui permettent le sens élevé de la mission à accomplir.

Mais ce qui nous intéresse au plus haut point, ce sont les actions conditionnées par les symboles. Elles sont des processus dans lesquels les actions sont élevées au niveau de la pensée dans la mesure où celle-ci les empêche de retomber dans le réflexe et/ou la routine. Les actions conditionnées par les symboles sont celles qui élèvent à la compréhension critique. Elles peuvent initier une « indocilité réfléchie ». Ces actions deviennent alors des « gestes symboliques », c'est-à-dire des actions guidées par l'analyse consciente du rapport entre les deux modes de perception et qui favorisent la pensée critique.[1180] Comme un taon de stimulation, les actions dites symboliques provoquent un choc qui élève la pensée à voir autrement les choses. L'attention de la conscience est un remède contre le réflexe. Elle est critique dans la mesure où elle conteste une certaine « politique de vérité », c'est-à-dire cet ensemble « de relations de pouvoir qui circonscrivent à l'avance ce qui sera ou ne sera pas tenu pour vérité, qui agencent le monde de manière régulière et régulable et que nous finissons par accepter comme le champ établi du savoir ».[1181] En langage whiteheadien, nous parlerons de ces

[1178] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 89.
[1179] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 86.
[1180] *Ibid.,* p. 91.
[1181] J. BUTLER, *Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault,* traduit de l'anglais par Cl. BRIANE, M.-Chr. GRANJON, dans M.-Chr. GRANJON, *Penser avec Michel Foucault,* Karthala. 2005, p. 91.

« modes de pensée » qui finissent par s'imposer comme des ontologies. Cette place de la critique que finalement Whitehead reconnaît à la philosophie sera avant tout une critique des abstractions.[1182] Sans elle, aucun art de vivre n'est possible. Car elle humanise l'appartenance sociale des individus de telle sorte que, tout en gardant sa propre particularité, chaque individu participe aux fins générales de la communauté. Parfois même, au regard des fins générales de la communauté, l'individu peut refuser d'être gouverné d'une certaine façon. Pour Whitehead, « l'individualité atteint l'efficacité qui résulte de la coordination, et la liberté obtient la puissance nécessaire à sa perfection ».[1183] En tant que telle, une société humaine qui renonce à cette activité de vigilance sur son arsenal symbolique court à sa ruine. Dans les termes de Whitehead :

> « Le premier pas dans la voie de la sagesse, en matière sociale, c'est de reconnaître que les plus grands progrès d'une civilisation ne se réalisent tous qu'en ruinant les sociétés où ils se produisent : pareils à une flèche aux mains d'un enfant. Une vie sociale libre, c'est l'art de maintenir le code des symboles, et puis celui d'autoriser des réformes audacieuses ».[1184]

Malgré sa philosophie majoritairement centrée sur la quête de la nouveauté ou l'avance vers une valeur, Whitehead ne cautionne pas le mythe d'un progrès vers le mieux. En parlant des « sociétés en progrès », il entend parler de celles dans lesquelles la liberté est garantie. Liberté de pensée, de presse, liberté religieuse, sans aucun doute, mais il s'agit fondamentalement de la liberté d'action, ce qu'il appelle « possibilité de réaliser une intention ».[1185] Et cette capacité de mener une action dépend au fond de la capacité d'intellection par laquelle l'âme retrouve sa nature authentique et adhère à la suprématie de la pénétration. Autrement dit « la réconciliation de la liberté avec la contrainte de la vérité ».[1186] La vie humaine est pour Whitehead une aventure continuellement mue par une dialectique qui confronte le possible et l'actuel, le permanent à l'éphémère, les contraintes du passage à la permanente quête de la nouveauté. Les idées ont beau être semences ou puissance de transformation, le recul vers des formules privées de signification n'est pas exclu. Le progrès ou la décadence sont donc les seuls choix offerts à l'humanité. Il y a décadence quand une forme de perfection exige un conformisme général et impose l'uniformité. En revanche, la société progresse quand elle garde vivant son aiguillon d'inquiétude, l'audace de l'autocritique et de la raison éclairée. C'est l'idée centrale de la sociologie whiteheadienne : puisque nos pouvoirs de compréhension sont limités, qu'une compréhension critique de la relation langage/intuitions profondes et durables est finalement au cœur du symbolisme artificiel whiteheadien, il va de soi que l'ordre social qui dépend de cette compréhension est sujet au processus continuel de reconstruction par lequel s'élaborent des

---

[1182] *Ibid.,* p. 93 : « Une des premières tâches de la critique est de discerner les "connexions entre les mécanismes de coercition et des contenus de connaissance" ». La « stylisation de soi » est ainsi le remède pour résister contre la coercition du conformisme d'une existence sur le mode pilote automatique.
[1183] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 116.
[1184] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 96.
[1185] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p.115.
[1186] *Ibid.,* p. 117.

formes d'expériences supérieures toujours plus libres. L'histoire des idées est de cette façon une histoire d'essais et d'erreurs, qui peut être une histoire de purification progressive de la conduite si l'humanité y met un peu de sagesse. Car, la sagesse est pour Whitehead, un équilibre entre connaissance profonde et liberté de choix d'user de cette connaissance aux fins de transformer et donner valeur à l'expérience banale. Quant à la connaissance profonde, offerte par une éducation efficiente, elle favorise une compréhension de certains principes généraux et la manière de les appliquer dans les cas concrets. Nous retrouvons le rôle de la raison tel qu'affirmé dans l'essai « Fonction de la raison » : il consiste à favoriser « l'art de vivre ». Dans cette même veine, la sociologie whiteheadienne est une philosophie de la vie.

L'idée de l'interdépendance des individus entre eux et des individus avec l'ordre social qui préoccupait déjà Whitehead dans le *S* trouvera dans son *PR* une assise cosmologique. L'individu vit *par* et *dans* la société et pour cette raison même, il vit *par* et *des* hommes. Pourtant, même si la société est le sol ontologique de l'individu, celle-là ne se développe pas sans celui-ci ; elle se développe et progresse dans l'individu et pour l'individu. Ce qui importe au premier plan ce n'est pas de produire de « grands hommes » que de produire de « grandes sociétés ». En effet, il reviendra à la communauté développée de produire des hommes à la hauteur de la situation.[1187] Voilà pourquoi la liberté – principalement liberté d'action – en équilibre avec la discipline sociale (mais prévalence de la liberté tout de même) prend un sens plus vaste d'ouverture à toutes les possibilités de l'esprit humain. En définitive, c'est seulement lorsqu'un sujet se sent vraiment *individu,* responsable des choix importants et réalisables pour sa vie, et celle de la société que la société progresse.

Pour ne pas tomber dans la rouille, chez Whitehead, la socialité doit combiner la conservation d'un ordre avec la liberté des individus pour la réforme. Pourtant les deux conviennent que l'individuation est un accomplissement plutôt qu'une présupposition. Et l'individu n'est pas une menace pour la société au point de préconiser une socialisation qui le tienne en laisse. Ce qui préoccupe Whitehead au plus haut point est de cibler ces processus par lesquels, une fois les sentiments à l'arrière-plan des consciences affinés, peut engager une aventure de l'imagination vers « une perfection sociale ».

3. L'aventure d'idées est une aventure interculturelle

Whitehead offre une histoire de ces idées qui ont contribué, par leur force morale, à améliorer tant soit peu les relations entre humains. Elles auront incarné *une* perfection sociale. Tout l'intérêt de ces idées réside dans le fait qu'elles ont marqué un tournant culturel majeur pour le monde occidental, à savoir « le renversement final de la théorie sociologique de la présupposition de l'esclavage à celle

[1187]F. COPPOLA, *Arte e civilità in Alfred North Whitehead,…,* p. 102 – 103.

de la liberté ».[1188] La théorie whiteheadienne des idées à l'aide de laquelle il interprète l'histoire de changement de culture est pratiquement l'application de l'axiomatique des objets éternels de sa *SMM*.[1189] Whitehead en donne deux caractéristiques essentielles. Les objets éternels ont une nature relationnelle et demeurent dans l'isolement. Par nature relationnelle, Whitehead entend que chaque fois qu'un objet éternel est préhendé dans une occasion, il l'est en tant que sommet d'une hiérarchie et peut, de ce fait, impliquer plusieurs niveaux de réalisation.[1190] De cette manière, dès qu'une idée façonne un moment de l'histoire, sa tendance est alors d'affecter tous les aspects de la vie des hommes. Les Idées sont ainsi des ingrédients qui peuvent assaisonner différents mets. Nous l'appelons, conformément au jargon de *SMM, principe d'infiltration* à cause de l'effet domino qu'il induit.

> « Il y a […] une intrusion, insiste Whitehead, plus profonde du jugement que nous appelons ici Évaluation (Evaluation) […] L'Évaluation implique un processus de modification : le Monde de l'Activité est modifié par le Monde de la Valeur. Il reçoit plaisir ou dégoût en fonction des Évaluations ».[1191]

L'infiltration ne doit point être entendue au sens d'une passivité totale. Le contact avec une idée implique intuition du beau, ou au moins l'amorce de cette intuition, l'ouverture au monde de la forme et genèse de l'acte de production. Or les Idées whiteheadiennes sont, dans le procès de leur infiltration, des universels-symboles qui mutent de la potentialité pure (illimitée) à la potentialité réelle, justifiant en quoi elles sont tout à la fois « une forme de valeur et une forme de fait ».[1192] C'est au nom de leur plasticité que les idées, en tant que modèle idéal, sont à la base du changement mental. Par infiltration, nous entendons « connexion ». Car le changement mental apporté par les idées ressemble à une illumination d'un moment de contemplation. Et il n'en va jamais de la décision d'un individu de créer les conditions de cette contemplation. Tout au plus, il convient de s'y disposer. Whitehead reconnaît la fragilité de la raison humaine notamment la probabilité d'erreur d'appréhension dont elle ne peut s'exonérer. Ainsi « la seule marge de chaque être humain est celle de sa faculté à lire dans ce *cœur de la nature des choses,* afin d'y découvrir une dynamisation visant toujours à maintenir ensemble le maximum de ce que Leibniz aurait nommé des *compossibles* ».[1193]

Quant à leur *isolement*, Whitehead pense à leur indépendance par rapport à une situation concrète. Rien ne prédétermine à relier une forme précise de valeur avec telle forme de fait. Comme les objets éternels, les idées sont au carrefour de plusieurs possibilités.[1194] Des siècles durant, l'idée platonicienne de l'âme humaine, la fraternité démocratique des stoïciens, les idéaux éthiques du christianisme demeurèrent sans affecter une sociologie établie sur « l'iniquité » jusqu'au moment où

[1188] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 66.
[1189] A.N. WHITEHEAD, *SMM, Chapitre 10: Abstraction,* p. 185 – 201.
[1190] *Ibid.,* p. 200 – 201.
[1191] A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,…* p. 61.
[1192] *Ibid.,* p. 65.
[1193] J. — M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A.N. Whitehead…, o. c.,* p. 361.
[1194] A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 194; 198.

s'amorcèrent des changements. Deux idées contradictoires peuvent durant des siècles faire ménage dans une même société. Au long des années, elles peuvent dans la vie d'une même personne façonner des domaines différents (vie privée et activité publique) jusqu'à ce que, par l'effet d'une prise de conscience de cette contradiction, le malaise devienne insupportable. Nous dégageons de cette conception le *principe de patience.* Selon ces deux principes mis ensemble, l'aventure des idées développées n'en demeure pas moins une histoire de la percolation des idées dans la mentalité des hommes. Le lent travail d'infiltration d'idées — qui est en fait un changement de modèle (pattern) — montre comment dans la cosmologie whiteheadienne les conceptions de loi-immanence et loi-commandement font bon ménage. Nous croyons savoir qu'aux yeux de Whitehead la fusion des conceptions métaphysiques parfois différentes et contradictoires a une cause plus profonde : elle est le propre de l'esprit humain qui appréhende beaucoup plus lentement les idées de grande généralité,[1195] plus exactement la relationnalité des choses. Et quand bien même une société pourrait les appréhender à la même époque, souvent la perception du lien entre elles ne vient pas tout de suite et davantage moins vite, leurs incidences sur l'organisation de la société et le vécu des individus. Cela exige du temps, comme s'il fallait paradoxalement que les idées perdent un peu de l'éclat éblouissant de leur généralité, se dépotentialisent et, en perdant plus ou moins la neutralité (de leur isolement), s'arment d'une charge émotive suffisante qui les particularise pour les rendre praticables. C'est donc de cette manière que le chapitre VII intitulé *Les lois de la nature,* le premier de la partie cosmologique d'*AI* anticipe sur la *Civilisation*, thème de la quatrième et dernière partie. À cet égard, le processus civilisationnel en tant que sol d'application des principes cosmologiques de la théorie whiteheadienne des idées peut être compris à juste titre comme progrès de la mentalité :

> « Son premier effort porta sur l'introduction progressive d'idées expliquant les types de comportements et les irruptions d'émotions qui déjà dominaient leurs existences. Sans aucun doute, les idées modifièrent la pratique. Mais pour l'essentiel la pratique précède la pensée, et la pensée est surtout occupée à justifier ou modifier une situation préexistante ».[1196]

Whitehead semble partager cette conception que l'on peut considérer comme un lieu commun de ceux que Zeev Sternhell, citant Taine, appelle « anti-Lumières », parmi lesquels il compte Herder, Burke, Carlyle, Croce ainsi que l'auteur de la science nouvelle, à savoir pour devenir une force sociale, pour dicter le comportement des gens, une doctrine doit se déposer « dans les esprits à l'état de croyance faite, d'habitude prise, [...] [qui] s'incruste dans les bas-fonds immobiles de la volonté » ; « une doctrine ne devient active qu'en devenant aveugle ».[1197] Whitehead va-t-il jusqu'à affirmer l'incapacité de la raison à modeler l'existence, construire les institutions et à autonomiser l'individu ; que l'unité d'un groupe tient à l'unité de l'émotion qu'il en reçoit ? En tout cas, le concept *mentalité*

[1195]*Ibid.,* p. 67.
[1196]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 162.
[1197]Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe à la guerre froide,* Gallimard, 2010, p. 336.

induit de le penser. Car les préjugés, les traditions et habitudes prises, le génie de l'imagination, la communauté des intérêts et de l'histoire, les émotions, « le sentiment des choses intérieures » comparable à la « divination philosophique » sont une affaire de mentalité, et non de l'indépendance de la raison raisonnante opposée à l'imagination ou à la fantaisie, à la tradition et à l'intuition en tant qu'analyse vivante. Cela a contribué à accréditer l'antirationalisme de Whitehead.

C'est pourquoi chez Whitehead le problème de la réalisation des idées a partie liée avec la théorie de la correspondance de la vérité.[1198] Celle-ci suppose d'une part le partage d'une communauté d'être qui n'est rien d'autre qu'une immanence réciproque entre les choses et les êtres peuplant le monde, et une intelligibilité limitée avant tout au don de l'ouverture sémantique, d'autre part. En effet, si tant est que la vérité soit pour Whitehead la conformation de l'apparence à la réalité, plus l'apparence prend de la place, plus la réalité passe à l'arrière-plan. La victoire de l'idée est donc ce *kaïros* où se réalise un optimum de réajustement entre la part de réalité/principe d'infiltration/plan d'immanence et de l'apparence/principe de patience/plan d'adéquation. Notons que pour Whitehead, la réalité est émotion, tension vers ; l'émotion est inquiétude, un moteur dynamique, la trace d'un manque. En tant que telle, elle est un ressort caché qui motive l'agir, lequel peut prendre plusieurs orientations, s'allier les pires ou les meilleures. La réalité requiert toujours une part d'apparence, cette transformation que subit l'expérience une fois qu'intervient le pôle mental. Whitehead en tire une conclusion qui montre la place centrale de sa théorie de la référence symbolique. L'apport du ferment de mentalité dans la compréhension dépend toujours de l'activité corporelle émotionnelle et physique. Il doit s'inscrire dans les méandres du concret. Comme Whitehead l'écrit : « (l) es grandes transitions sont dues à la coïncidence de forces venues des deux faces du monde, de sa nature physique et de sa nature spirituelle ».[1199] La référence symbolique permet surtout de réaliser à quel point l'interprétation en tant que premier moment du jugement est d'abord esthétique, ensuite intellectuelle et enfin éthique. Nous pensons que 1° les trois niveaux de jugement (esthétique, intellectuel et éthique qui correspondent successivement au cosmologique, au psychique et au social) constituent trois moments de l'aventure interculturelle vécue avant tout par chaque sujet au plan individuel — « une sorte d'interculturel à l'interne, vécue en nous-mêmes » ; 2° de plus, dans la mesure où pour Whitehead, « l'altruisme est aussi ancré dans la nature de soi que le souci de soi », la subjectivation devient le lieu de la rencontre de l'autre, et par conséquent, donne lieu à une sorte d'« interculturel externe en interaction avec l'autre ». Mis ensemble, ces deux aspects, à savoir la subjectivation et la rencontre de l'autre, constituent, selon J. Dermorgon, « le cœur de toute relation interculturelle ».[1200]

[1198]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 312.

[1199]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 61.

[1200]J. DEMORGON, *Modèle global dynamique des cultures et de l'interculturel,* dans J. DEMORGON et LIPIANSKY (dir.), *Guide de l'interculturel en formation,* Ed. Retz, 1999, p. 83 ; C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel,* Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, p. 14. Deux facettes de la culture à ne pas perdre de vue : le niveau collectif qui différencie un groupe d'un autre. Il identifie ses croyances,

Cela rejoint son concept de « logique adaptative antagoniste » qui vise à dépasser l'idéologie individualiste. Dermorgon démontre que l'expérience humaine à tous les niveaux s'édifie dans la relation *identité, altérité* et *intérité.* Aussi l'intérité est-elle « au cœur de la rencontre d'*ego* et d'*alter ».*[1201] Elle institue un contexte dialogal qui n'oppose plus moi et autre, identité et altérité.

3.1. Interculturel à l'interne

Dans sa lutte contre tous les processus de bifurcation ayant conduit aux nombreux dualismes, Whitehead évite les formes extrêmes de monisme. Même s'il prend pour point de départ de l'expérience l'émotion/le physique, il adopte un monisme pluriel dans lequel la mentalité apparaît déjà au stade embryonnaire, quitte à s'accentuer au fur et à mesure que l'expérience se complexifie selon des modes divers d'intégration. Cette complexification de l'expérience est en somme la croissance de l'intensité du pôle mental dès lors que, sous l'effet de la référence symbolique, il s'ouvre à d'autres possibles en acquérant chaque fois une nouvelle forme subjective. En ce sens, il est aussi permis de dire que même dans les tréfonds de l'émotionnel, la mentalité n'est guère au degré zéro : tout est question de « proportion de l'importance partagée entre les deux pôles (qui) peut varier, depuis la part négligeable jusqu'à la part dominante de l'un ou l'autre pôle ».[1202] Whitehead admet une « grande variété d'expériences mentales ».[1203]

Force est pourtant de reconnaître que dans ses écrits de la période métaphysique notamment le *S, SMM, PR* et tout spécialement dans *AI,* le terme « mental » n'est pas monosémique. Tantôt il signifie l'esprit de l'homme, tantôt il a un sens technique. Il signifie alors « la face subjective de l'expérience, les opérations conceptuelles (saisie des objets éternels, des formes) que le sujet effectue en rapport avec le donné objectif d'où il émerge, et par lequel il détermine et tend à réaliser l'idéal qu'il a reçu de Dieu dans sa première opération "mentale" ».[1204] Selon ce sens général, mental signifie « but subjectif ».[1205] Parfois même il a le sens d'une « métaphysique inconsciente », une vision du monde partagée à un certain moment par un groupe social, qui caractérise ses aspirations, sous-tend

---

valeurs, normes, modes de vie, etc. Le niveau individuel spécifie la manière dont un individu donné pense, sent, établit la communication (son identité socioculturelle). Pourtant c'est à travers cette identité à la fois subjective et globalisante qu'apparaissent les différences entre individus appartenant à des cultures différentes ; la culture en tant qu'« univers symbolique » ou « conditionnement mental conscient ou inconscient qui marque nos conduites ». Cela fait dire à C. Camilleri (*La culture et l'identité culturelle : chapitre notionnel et devenir,* p. 21 – 73) que les significations culturelles sont facteur d'uniformisation différentielle qui façonne même les significations biologiques projetées à partir de notre organisme (p. 26).

[1201] J. DEMORGON, *L'interprétation de la culture et de l'interculturel. À la recherche des fils rouges,* dans M. DEBONO et C. GOÏ (éds.), *Regards interdisciplinaires sur l'épistémologie du divers,* E.M.E. & InterCommunications, 2012, p. 93.

[1202] A. N. WHITEHEAD, *RG*, p. 57.

[1203] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 45.

[1204] *Introduction d'Alix Parmentier* à *AI* p. 33.

[1205] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 78.

les interactions sociales des membres et guide leurs actions.[1206] Dans le sillage du platonisme, le pari de la cosmologie whiteheadienne est de montrer que la mentalité humaine participe de *l'éros,* cette fonction créatrice de la *psychè, «* intelligence vivante » dans sa jouissance des Idées.[1207]

En effet, Platon conçoit une *psychè* fondamentale, le Suprême Artisan, jouissant de la perfection à laquelle les âmes de degrés divers (dont l'âme humaine), chacune à son rang, participent au commandement de la nature grâce à la force persuasive des Idées. Et dans ce commandement du monde, *l'éros* joue le rôle de ferment intérieur qui désigne une double activité de « jouissance immédiate » et d'« appétition pour l'action ».[1208] En d'autres termes, pour Platon, au moins si l'on en croit Whitehead, c'est la production/contemplation d'un modèle (forme abstraite), en tant que promu en idéal, qui est sollicité, à titre d'objet d'aspiration, par l'*eros.* C'est pour cette raison que l'âme humaine — dépouillée du poids du christianisme — participe à la perfection divine, et a le pouvoir de goûter à la beauté persuasive des Idées. On peut dire aussi que le monde a une « âme », qu'il existe un ordre du monde, une immanence d'un ordre.[1209] Cette idée trouve un écho dans sa philosophie de l'éducation qui se fonde sur la croyance dans les rythmes naturels des stades du développement mental et les étapes de l'acte de connaître et les étapes l'acte d'apprendre.[1210] Rappelons également que la subjectivité whiteheadienne n'est pas une substance, mais une forme subjective que revêt le sujet, encore désir de soi-même, en réaction à ce qui l'affecte. « L'identité de la personne se définit de manière essentiellement esthétique, pour Whitehead, comme une harmonie nous venant de l'univers », « une création personnelle déjà inscrite dans le flux de l'universelle créativité ».[1211] Dans « le flux des formes appartenant à l'histoire » où se révèle le caractère aventureux et rythmique de la créativité, ce qui constitue le sujet comme soi est une unité de sentir :

« Ce n'est jamais de la pensée pure ou de l'existence pure dont nous prenons conscience. Je me découvre comme étant essentiellement une unité d'émotions, de plaisirs, de craintes, de regrets, d'évaluations d'alternatives, de décisions — toutes réactions subjectives à l'environnement agissant dans ma nature. Mon unité — qui est le « je suis » de Descartes — est mon processus de mise en forme de cet amas de matériaux en un modèle cohérent de sentirs ».[1212]

Pour Whitehead, le cogito doit être compris comme une unité de sentir, une construction qui peut être analysée, selon les « divisions génétiques » comme une cohésion des préhensions.[1213] Cela revient à dire pour Whitehead que le moment fondateur de la subjectivité est d'abord sentir, ensuite seulement pensée comme « mise en forme » cohérente « en un modèle cohérent de sentir ». Raison

[1206]*Ibid.,* p. 207.
[1207]*Ibid.,* p. 32.
[1208]Cf. A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 200.
[1209]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 57.
[1210]A. BABY, *Whitehead et l'Éducation,* dans J.-M. (éd.), *Les rythmes éducatifs dans la philosophie de Whitehead,* Ontos Verlag, 2005, p. 114
[1211] J. - M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique… o. c.,* p. 361.
[1212]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 184.
[1213] A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 283.

pour laquelle sa cosmologie peut se dire une « critique du pur sentir ».[1214] La subjectivité whiteheadienne ne se constitue pas dans la rupture avec la nature qui l'a produite, mais en « une création personnelle déjà inscrite dans le flux de la créativité universelle ».[1215] C'est pourquoi le rejet whiteheadien de l'idée d'une « connaissance pure » suppose un mode d'intégration majeure de l'expérience du corps avec le ferment mental, ce qu'il appelle la référence symbolique d'où émergent les états de conscience, la mémoire, et même la pensée. Car à travers cette intégration, et dans laquelle l'abstraction se joue, a aussi lieu la réévaluation du terreau émotionnel par le ferment de mentalité. Ainsi apparaissent d'autres connexions qui jusqu'ici demeuraient à l'état de potentialité. C'est précisément la méconnaissance de cette similarité de génétique entre le langage et la pensée qui aura conduit, aux yeux de Whitehead, des illusions telles que le langage est le siège de la pensée, qu'il est possible dans une impassibilité totale avec l'expérience de l'incarnation. Alors qu'en réalité, il serait plus juste de dire que la pensée se réalise à travers le langage, mais aussi bien que ce dernier, la pensée s'enracine dans la perception sous le mode interprétatif de la référence symbolique. Les deux portent sur les faits prédominants en apparence, mais, au fond, superficiels. De ce fait, plusieurs expressions peuvent être données d'une même pensée. Il reste que face aux pensées qualifiant massivement l'expérience le langage est démuni.

Pourtant pour Whitehead, de même que dans les tréfonds émotionnels, la mentalité n'est jamais au degré zéro, de la même manière, même dans les pensées les plus élaborées, la part de l'émotionnel n'est guère totalement absente. Il y subsiste même à titre de conviction :

> « Les hommes sont conduits par leurs pensées aussi bien que par les molécules de leur corps ; ils sont mus, et par leur intelligence, et par des forces dépourvues de raison […] L'homme est un animal à la tête des primates ».[1216]

Dans *AI* justement, Whitehead présente une classification assez lapidaire — pas toujours claire — des idées en se basant sur leur degré d'abstraction. Sa classification offre néanmoins l'avantage de nous montrer que la compréhension et l'émotionalisation sont deux processus inverses et complémentaires. Les agents intellectuels qui ont eu de l'incidence sur la vie des hommes ne sont pas tous conscients. D'autres sont inconscients ; ils peuvent, selon les cas, constituer des facteurs de résistance au changement ou le promouvoir. Parmi les agents intellectuels qui engagent la conduite des hommes, faisant disparaître des pratiques et des émotions non raisonnées qui se sont cristallisées en habitudes tenaces, et qui peuvent être remplacées par des nouvelles, toutes n'ont pas un même degré d'abstraction. Au tout premier plan, Whitehead place les idées portant sur l'ordre des choses, celles qui concernent les limites de la société humaine, les finalités qui guident la conduite humaine. Il les appelle « idées générales » ou « perspective cosmologique profonde ». On ne s'étonnera pas

---

[1214] *Ibid.,* p. 113.
[1215] J. - M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A. N. Whitehead,* p. 361.
[1216] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 94.

qu'elles soient du degré le plus élevé, voire de généralité suprême. Pour lui, à chaque époque, les pensées des hommes charrient des principes métaphysiques et des généralisations cosmologiques qui demeurent plus ou moins informulés, et qui pourtant, déterminent leur préjugé esthétique et constituent le ressort de leur action.[1217] Par exemple, de nos jours le primat de l'économique dans le capitalisme libéral sur le social et sur l'écologie, tendant à véhiculer une conception du bonheur, des modes de consommation et, par ricochet, la crainte de voir le monde s'effondrer si l'on venait à changer de paradigme économique. On ne s'étonnera donc pas que le tabac aussi nuisible qu'il soit pour la santé prospère, que la suppression des pesticides ne crée pas l'unanimité, que la vitesse maximale sur l'autoroute limitée à ± 120 km/h n'empêche pas les constructeurs automobiles à redoubler d'ardeur pour la mise sur marché des modèles plus performants, offrant la possibilité d'atteindre le double du maximum autorisé, que les écologistes de la première loge soient bien contents de prendre l'avion pour des destinations à des milliers des kilomètres à la ronde, etc. Cela montre que cette conscience écologique fonctionne jusque-là comme une idée de « généralité secondaire » sujette à de grandes controverses. Évidente pour certains, elle fait partie des opinions partagées et devrait, de toute urgence, devenir un style de vie et, à terme, une vision du monde et une méthode de recherche scientifique, bref, pour parler comme Stengers, le nouveau paradigme cosmologique qui prend en compte la vision écologique et intègre l'expérience de la catastrophe. Dans tous les cas, même pour ceux qui semblent n'en avoir rien à cirer, cette préoccupation passe par un style de langage qu'on emploie pour être bien vu. Ce faisant, elle peine encore à se trouver une expression adéquate et qu'elle peut, pour cette raison, malheureusement ne pas toucher en profondeur les secteurs pratiques de la vie. La « culture verte » n'est pas un slogan à lancer aux quatre vents. À côté de deux groupes cités ci-dessus, il y a aussi les idées communes, les truismes de la vie sur lesquels nous n'allons pas nous attarder.

De prime abord, notons, de ce qui précède, et en dépit du primat de l'émotionnel, que la classification whiteheadienne des agents mentaux ne néglige pas le rôle des préjugés. Cette « métaphysique inconsciente », pour autant qu'elle demeure invasive, façonne les modes de vie, les choix esthétiques et d'une certaine manière, la représentation de l'ordre social, et qu'il serait illusoire de prétendre éradiquer d'un simple revers de main. Ensuite, la culture verte qui, comme toute idée de généralité secondaire, de nos jours, gagne les esprits, était à ses débuts un sentiment instinctif d'insatisfaction. Elle est relayée actuellement par des études documentées et des expériences en laboratoire, en constante augmentation en quantité et en pertinence qui la mène à la distinction intellectuelle. Malheureusement la préoccupation pour le devenir de la planète et de ses espèces, et en dépit de la conscience inquiète qui s'installe peu à peu, exigeant un engagement de tous, campe malgré tout, côte à côte avec l'ancienne cosmologie, celle de la volonté prométhéenne qui a institué

[1217] *Ibid.,* p. 46, 56.

la religion du croître exponentiel et illimité alors qu'elle butte sur l'évidence des ressources limitées. Cette conscience écologique n'est pas exempte des controverses, voire sujette aux conflits d'intérêts et ce, en dépit des dérèglements causant, selon les contrées de la terre, inondations, pluies diluviennes, sécheresse, mauvaises récoltes et disparition de certaines espèces, la multiplication des appels des ONG, des associations pour la protection de tel patrimoine floristique ou faunistique, les marches des teen-agers, les directives de l'Union européenne, les différentes chartes des Nations Unies, la mise en place du PNUE, les différentes Conférences (11 au total) depuis les nombreux Protocoles (de Kyoto, etc.) et la convention-cadre sur les changements climatiques (CCNUCC) de COP21, ou même les accords de la dernière COP 26 — moqués de n'avoir abouti qu'à des bla-bla-bla — de manière générale, rien ne semble bouger. Tout porte à croire que le système est vacciné contre le changement. Concernant cette crise écologique, les initiatives restent pour la plupart volontaristes. La plupart des déclarations ne dépassent pas le niveau d'effet d'annonce. L'aventure whiteheadienne d'idées nous permet d'analyser les péripéties d'un système d'idées qui ont opéré la conversion mentale sur le plan individuel, ce que nous avons appelé « l'interculturel à l'interne », avant le versant extérieur du changement culturel. La spécificité whiteheadien consiste précisément à ne pas aborder les changements des mentalités en faisant abstraction des ontologies qui les fondent. Comme on peut s'en rendre compte, chez Whitehead, toute actualisation est axiologique.[1218] De même, l'esthétique de l'aventure des idées ne peut s'exonérer de cette dépendance. Pour Whitehead, le fonctionnement symbolique est fondamentalement ontologie axiologique. C'est en cela précisément que la subjectivité de la non-identité trouve un ancrage dans l'ontologie du devenir.

En effet, face à deux visions du monde qui écartèlent les existences entre plusieurs échelles de valeurs, le sujet peut s'y accommoder, sans les mettre en rapport et continuer à vivre avec la contradiction jusqu'à ce qu'elle devienne intenable. À l'instar de chaque culture, la culture consumériste offre des solutions à ses membres, les libérant ainsi de l'angoisse de devoir inventer à tout moment la réponse. C'est même elle qui propose ce qu'il faut acheter pour croquer la vie à pleine dent. Un changement réel (« conversion mentale ») ne peut intervenir que si, au contact avec d'autres possibles, ces réponses et solutions perdent, pour le sujet, leur efficacité véritable, en raison du renouvellement des situations et constituent l'occasion de nouvelles interrogations. Autrement, pour la pensée de l'organisme, quand une société pose un certain idéal statique et oublie la quête d'autres horizons de sens, elle se trouve dans l'impasse. L'individu *inquiet* est dans ce cas dans l'entre-deux, caractéristique de la situation interculturelle. Il vit l'inconfort de la contradiction entre deux cultures, sa réponse doit, en même temps qu'assurer la rupture, garder la continuité.

Selon la conception whiteheadienne de la subjectivité qui ressort de son essai « Vie et Nature », la vie est la continuité entre l'influence physique du monde de la causalité efficiente et les appels de

[1218] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 272.

la causalité finale. Mais elle est surtout une rupture du mécanisme de la répétition, amplification de la pénétration qui est compréhension de soi. Une des répercussions immédiates de cette considération philosophique est que cette compréhension de soi implique un art.[1219] Car, si la vie est, par définition un art, elle l'est au titre d'une expérience d'une intensité vécue émergeant du « contraste dans l'identité ». Au-delà de cette apparence de circularité entre « l'art de la vie » et « l'art de la compréhension de soi », il s'agit en fait de souligner qu'à l'instar de l'expérience whiteheadienne, la situation interculturelle à l'interne, vécue au quotidien par l'individu, bénéficie de la fonction curative de l'art quand, en un éclair, se révèle l'intime et l'absolue vérité des choses.[1220] Grâce à l'art comme mode de vie (art de vivre), il devient dès lors possible de sauvegarder « l'ordre dans le changement », et « le changement dans l'ordre ».[1221] Nous pensons que la subjectivité, telle que la définit Whitehead, a tout d'une création constante de soi, au double sens d'une interaction constructive et d'une confrontation persuasive à d'autres modèles. La persuasion subjective implique une transformation du système personnel des valeurs et des représentations. Elle opère ainsi un tournant dans l'histoire personnelle d'une vie. Cette aventure subjective est en ce sens une aventure interculturelle parce qu'elle implique une rencontre d'autres possibles. Une telle création de soi, consécutive à la situation interculturelle vécue à l'interne, est, aux yeux de Whitehead, un processus en trois étapes : l'inquiétude est d'abord instinctive, elle prend ensuite une forme intellectuelle, avant de finalement se muer en une énergie morale régissant l'agir :

> « Il y a dans la vie humaine un facteur qui fait naître une noble insatisfaction : c'est l'émergence progressive, puis la prédominance, d'un sens critique fondé sur l'appréciation de la beauté, de la distinction intellectuelle et du devoir. L'élément moral dérive d'autres facteurs de l'expérience. Sinon le devoir n'a pas de contenu sur lequel s'exercer. Aussi les facteurs fondamentaux de l'expérience sont-ils d'abord les passions animales comme l'amour, la sympathie, la férocité, ainsi que des appétits et insatisfactions analogues ; en second lieu viennent les expériences plus spécifiquement humaines de la beauté et du raffinement intellectuel consciemment ressentis ».[1222]

La culture ambiante offre aux sujets entre autres à travers l'éducation des réponses (boîtes à outils) aux situations concrètes. Le modelage social — qu'il soit par *enculturation* ou *acculturation* — n'est jamais total.[1223] On rate la solidarité quand on est « en carence de soi ». En effet, être le plus près de soi, le rapport à soi, devenir riche de soi, offre la possibilité de donner du soi. Loin d'être un état de confort, cet être soi engage : il faut « sortir du wagon ». La confrontation avec la réalité émotionnelle — première étape — permet l'action conceptuelle, forme intellectuelle (deuxième étape) et enfin la satisfaction, d'où naît le sens du devoir, se trouve être le point décisif de la dimension

---

[1219] *Ibid.,* p. 278.
[1220] *Ibid.,* p. 320.
[1221] F. COPPOLA, *Arte e civilità in Alfred North Whitehead,* Salerne, Palladio editrice, 1983, p. 63 – 66; 73 – 74.
[1222] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 54.
[1223] Cf. C. CAMILLERI, *La culture et l'identité culturelle : chapitre notionnel et devenir,* dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE (dir.), *Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel,* Paris, Éditions Le Harmattan, 1989, p. 27 – 28.

interculturelle. En d'autres mots, nous soutenons que « le mystère de l'identité personnelle, de l'immanence du passé dans le présent » peut être saisie à travers une dynamique de permanent aménagement de l'identité où se jouent, selon la pensée de l'interculturel, trois fonctions liées à trois orientations que peut adopter le pôle mental. L'ambition de se construire comme soi (fonction ontologique) a besoin de la fonction pragmatique ambivalente de l'environnement qui facilite, limite et contraint les attentes subjectives. L'insatisfaction de la réponse offerte par sa culture génère de l'inquiétude chez le sujet enclin à inventer sa réponse. Entre alors en ligne de compte la fonction de réajustement — le principe de la réalité — où le sujet doit s'inventer en fonction de ses préoccupations de sens, de valeur et de l'autre que soi.[1224] Pour Whitehead, la quête de valeurs en modèles permanents de la nature [*enduring Patterns in Nature*] dépend de la nature émotionnelle de l'individu, c'est-à-dire de ses capacités à sentir les choses et les événements comme évaluables. Rouiller ou s'inventer, tel est le choix offert à toute expérience subjective. La conception whiteheadienne de l'expérience humaine se base donc sur le concept d'une conscience aux caractères variables. Elle implique que la mémoire et l'anticipation émergent graduellement. C'est pour cela que sa conception de l'éducation est fortement imprégnée de son concept de créativité. Selon l'auteur des « Rythmes éducatifs », l'éducation doit amener les individus à être autocréatifs. Elle doit développer l'art d'utiliser les savoirs. En fait, elle se définit avant tout, selon les *stages of mental growth* (romance, précision et généralisation)*,* comme art de la réponse créative de l'individu, du développement de son habileté à relier une idée avec une autre, avec d'autres expériences ou situations nouvelles, et finalement, avec les intérêts dominants de la vie individuelle. De même que chaque sujet, pour reprendre le langage du *PR,* s'approprie les éléments variés de l'univers d'où il émerge, pour devenir unité objective qui participe à l'unité formelle des autres, de même chaque sujet est une culture en genèse à partir de la culture acquise.

En effet, de ce qui ressort de la conception whiteheadienne de l'éducation, le « vrai savoir » ou le « savoir vivant », impliquant la trilogie émerveillement, acuité intellectuelle et sens du devoir, doit être une culture, une activité de la pensée et une réceptivité à la beauté et aux sentiments humains, et pas simplement une collection d'idées et des données inertes. Il doit transformer « un homme informé en homme vivant », et qui assume la vie comme la référence de tout le processus éducatif.[1225] La culture acquise doit devenir une « culture vivante », celle qui a « un sens intime de la puissance de l'idée, de la beauté de l'idée et de la structure de l'idée ».[1226] Dans cette conception, Whitehead ne fait pas œuvre de cavalier solitaire. Son point de vue est rejoint par Jullien lorsqu'il admet d'une part que la culture est indissociable du mécanisme psychologique d'identification, et qu'il conteste, d'autre part, que le rapport du sujet à sa culture exclut un apprentissage à promouvoir sa capacité

[1224] *Ibid.,* p. 44 – 45.
[1225] F. COPPOLA, *o. c.,* p. 92.
[1226] *Ibid.,* p. 97. Cf. A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 12.

existentielle en tant que sujet. Aussi ce qui fait le noyau dur de la constitution de la subjectivité est-il fondamentalement un *écart* — par rapport à l'identité qui essentialise à l'inverse la différence — d'où vient la conscience : la subjectivité est ainsi capacité « à déborder de la clôture de son moi comme à s'extraire de l'intégration en un monde […] pour dégager une liberté », pour pouvoir *ex-ister*.[1227]

Comme Jullien, Whitehead lie donc subjectivité et aventure : elle est facteur *d'écart culturel* dans son déploiement de nouveaux possibles. La nouveauté est un écart au sens d'un « nouvel accès à l'impensé ».[1228] Elle met dans l'entre-deux. Même si par moment le changement envisagé n'est pas forcément abrupt, et qu'il implique plus ou moins une construction « négociée », mais au moins la subjectivité engage une sorte d'esthétique dans laquelle la recréation des valeurs fournit à l'aventure humaine une dimension harmonieuse, libre et neuve. Impossibilité de tout jeter et incapacité de tout inventer à neuf se limitent réciproquement, quitte à faire place à un ordre et à le produire dans les limites du possible. Si, comme le souligne Whitehead, les idées acquièrent « vie et mouvement » en habitant une intelligence vivante, c'est précisément parce qu'elles fonctionnent comme un « ferment intérieur », un symbole ou une réserve de sens ; elles stimulent le sentiment subjectif dans son double aspect : comme jouissance esthétique et comme motivation pour l'action.

Il n'est pas question d'identifier l'art à la morale ni de subordonner celui-là à celle-ci. Whitehead n'y voit qu'une complémentarité de leurs perspectives respectives. Par son sens projectif, la morale vise le futur de l'expérience ; elle est un facteur de l'esthétique de l'expérience, c'est-à-dire de la persuasion d'un « déjà-là transcendant ». La morale prend sa source dans la fascination pour un autre possible. La plus belle occasion d'expérience en laquelle consiste sa satisfaction ou sa fin esthétique est un aspect de la beauté générale qui peut s'exemplifier dans n'importe quelle action humaine. Entre les deux, l'esthétique et la morale, Whitehead situe l'activité de l'intelligence vivante, qui, malgré les yeux fixés sur les Idées, n'en demeure pas moins une activité de préhension négative, et ce faisant, a lieu une dépotentialisation des formes pures, devenant ainsi une ressource disponible, à l'instar d'« universel-symbole », à faire valoir, par quiconque a l'esprit alerte. Le symbole montre, réunit et enjoint. Il montre parce qu'il rend sensible à d'autres possibilités : valeurs abstraites, modèles de lien, etc. Par suite, il réunit : chez Whitehead, la « connexion relationnelle » qui en découle trouve sa source dans une conception des relations internes, selon une théorie pluraliste de la différence asymétrique qui reste avant tout une « analogie du sentir ».[1229] Le symbole ordonne. C'est de cette manière qu'en oscillant au sein de sa propre culture, le sujet participe à l'oscillation de l'autre.

[1227] Cf. F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle, mais nous défendons les ressources d'une culture,* Éditions de l'Herne, p. 68 - 77. Au sujet de la stylisation de l'existence comme « art d'insubordination volontaire », « d'indocilité réfléchie » face aux dérives de la gouvernementalisation sur l'ontologie. Le sujet se forme dans la désobéissance aux principes par lesquels il a été formé. Elle implique une forme de vertu. Voir J. BUTLER, *Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault...a.c.* p. 73 – 104.
2016, p. 61.
[1228] *Ibid.,* p. 68.
[1229] J. BRADLY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead... a.c.,* p. 22.

En fait, cette double oscillation, similaire à l'interactionnisme symbolique préconisé par G. H. Mead, montre à quel point précisément le processus de socialisation est indissociable du processus d'individuation, notamment dans la distinction qu'opère, contre une sociologie fondée sur le comportement des animaux (stimuli/réponse) l'un des fondateurs du courant psychosociologique, entre le moi (conformiste, aspect institué de la socialité) et le je (novateur, aspect constitutif de l'individuation). Le je est l'acte de prise de distance du rôle institué du moi. Pour Mead, c'est par l'intercommunication de la parole que s'opère ce moment performatif par lequel est institué la relation Je — Tu.[1230] C'est ainsi également que l'activité créative tournée vers l'enrichissement volontaire de la trame de la réalité est communication, suggestion idéale. Mais pas seulement ; elle est aussi description et expression authentique du niveau de culture atteint par un peuple.[1231] Il reste que les « nouvelles idées » dont Whitehead retrace les péripéties ne constituent de point de bascule que si elles désamorcent l'immunité collective face à un mal à éradiquer. En fait, si la persuasion whiteheadienne implique un moment de solitude et qu'elle est propice à la communication avec les autres, c'est parce qu'elle est d'abord le propre des « grands » individus. Mais il importe de saisir par quel mécanisme les grandes idées mises en pratique par ces individus parviennent à réorienter l'action collective et à inaugurer un nouvel ordre social.

3.2. Interculturel à l'externe

L'histoire des idées que Whitehead présente dans *AI* peut aussi être décrite comme une esthétique de la croissance de la compréhension, si l'on prend ce dernier terme dans son sens étymologique de *prendre ensemble*, de lier différents aspects de la vie sociale sous la dépendance d'un même principe. Whitehead illustre son propos par sa lecture de l'histoire qui va, selon lui, de l'acceptation quasi unanime de la pratique de l'esclavage à l'indignation, laquelle aura conduit progressivement à son « rejet officiel » comme inique au nom de la reconnaissance de certains droits inaliénables et au nom du respect de l'homme en tant qu'homme. Les moments importants de ce parcours concernent l'introduction par Platon de l'idée de l'âme humaine (et d'une persuasion d'âme à âme, sans violenter le corps), puis celle de la fraternité démocratique développée par les stoïciens, les idées éthiques du christianisme et idéaux humanitaires du 17^{e} et 18^{e} siècle. L'interprétation whiteheadienne de cette histoire vise à comprendre : pourquoi des principes moraux qui engagent des

[1230] Voir G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société,* Traduit en français par J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibaut, Paris, PUF, 1963 ; F. DIGNEFFE, *Socialisation et déviance. Les origines de la perspective interactionniste. Document de travail du Département de criminologie et de droit pénal de l'Université Catholique de Louvain,* n° 34 (1994), Institut JUR – I, UCL, p. 17 ; J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel,* t. 2*,* 1987, p. 70. Le soi de la vision éthique de soi se développe comme une réponse aux exigences d'autrui. Cependant Habermas va si loin dans l'affirmation de la reconnaissance au point d'en oublier la place de la solitude (L. JAFFO, *Habermas et le sujet de la discussion, dans Cairn. Info. Matière à réflexion 1.5 [*2001*],* p. 71 – 85, ici p. 79).

[1231] F. COPPOLA, *o. c.,* p. 84 – 85.

programmes auront-ils mis autant de temps à se concrétiser ? Pourquoi les quakers ont-ils finalement réussi à susciter l'indignation au sein de l'opinion là où Platon, Jésus, Marc Aurèle, John Locke et bien d'autres avaient jeté des bases ?

Rappelons que l'action consciente des idées a été une lutte contre les forces aveugles. Pour Whitehead, la doctrine métaphysique platonicienne de l'âme est la première formulation d'une nouvelle conception de l'homme en dissidence vis-à-vis de tout mépris. D'autant plus qu'en dépit des distinctions introduites au fur et à mesure du développement de l'esclavage, on peut tout simplement dire qu'un esclave était un instrument doué de la parole à comptabiliser dans le patrimoine de son maître. Malgré l'impulsion donnée par la doctrine de l'âme, cette pratique odieuse perdura durant des siècles au point d'être endémique au système économique et sociale. Platon lui-même avait des esclaves. « L'esclavage était, précise Whitehead, présupposé par la structure même de la société ; et une nécessité de ce genre limite la portée de toutes les généralités ».[1232] Pour cela, il s'avérait « impossible de concevoir une réorganisation de la société qui permette de supprimer un mal admis et reconnu, sans détruire l'ordre social et la civilisation qui en dépend ».[1233] Même le christianisme, soi-disant héritier de la conception platonicienne, qui selon Whitehead constituait à l'époque de son introduction, un programme de réforme avec un idéal inaccessible demeurera une « morale provisoire » jusqu'aux quakers.[1234]

Au-delà de cette filiation platonicienne douteuse de l'éthique chrétienne, l'esthétique de la croissance de la compréhension est décrite à l'aide de la métaphore des flots de la mer s'abattant sur une berge jusqu'au jour où ils finissent par l'ébranler. Les forces de deux ordres convergent. Dès lors, le lien direct avec la vie est perçu. Et l'idée nouvelle peut désormais persuader les hommes à découvrir le décalage entre la pensée et l'agir, voire à changer de monde en optant pour le meilleur. C'est cela précisément la différence entre les idées gelées de Platon et les idées révolutionnaires de Whitehead. En même temps, selon la lecture whiteheadienne de Platon, nous pouvons parler d'une sociologie platonicienne puisque l'idée, cet élément divin dans le monde, est avant tout un agent de persuasion capable de perfectionner les rapports sociaux entre humains.

En effet, Platon, à en croire Whitehead, aurait, dans ses dialogues, mis en lumière les capacités enfouies dans l'âme humaine qui rendent celle-ci à même d'atteindre le raffinement intellectuel, consciemment voulu, d'une grandeur au départ intuitivement perçue. Cette intuition d'une forme idéelle de beauté morale, facteur d'insatisfaction et de critique qui, par la suite, devient, l'aiguillon du progrès social, symbolise la persuasion divine en tant que fondement de l'ordre. Trait caractéristique de sa cosmologie, cet élément d'immanence divine est ce qui rend possible toute intuition métaphysique : le Dieu qui conditionne toute créativité par son harmonie d'appréhension est

[1232]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 58.
[1233]*Ibid.,* p. 64.
[1234] *Ibid.,* p. 66 – 67.

aussi le Dieu qui se communique à la créature sous forme de jugement moral en conformité avec une perfection des idéaux.[1235] D'où le sens de « sa conception de ce que peut être l'homme en vertu d'une nature qui ne peut être parfaitement décrite qu'en termes applicables à la nature des dieux ».[1236] Et par ce fait même, les idées en tant que des prophéties contenant elles-mêmes les mécanismes de leur réalisation fonctionnent comme des potentialités (*affordances).* Mais du côté de l'esprit humain, deux difficultés doivent être surmontées. Premièrement, tant qu'elles ne sont pas exprimées, en elles-mêmes, les idées générales sont impuissantes à acquérir le type d'émotion adéquat. Deuxièmement, à l'inverse, l'expression par le langage reste malgré tout facteur d'équivoque et de quiproquo. Pour cela, il n'est pas d'emblée facile de percevoir « toutes les analogies entre des idées exprimées en des phraséologies diverses et illustrées par différentes espèces d'exemples ».[1237] En revanche, il s'opère, dans les meilleurs des cas, deux processus psychiques inverses. Sur le versant logique, tant que le progrès dans la compréhension gagne du terrain, il est propice à favoriser le développement des coutumes nouvelles ; inversement, l'émotionalisation des idées comme versant pratique, peut dès lors engager l'action.[1238] Aspect essentiel de l'interculturel à l'externe, nous voulons montrer que le partage des idées nouvelles, qui transforment la société, entraîne en réalité une dynamique à double référence symbolique. Il en découle deux lois de la sociologie : 1° les changements sociaux commencent en général comme une *aventure d'idées ;* 2° ces changements de coutume se mettent en route dès que ces idées s'émotionalisent. L'interculturel à l'externe se joue donc dans ce double processus. J'appelle le premier moteur *processus de rationalisation*, et le second *processus d'émotionalisation*. En conséquence, rationalisation et émotionalisation supposent à la base deux principes. Arrêtons-nous d'abord sur ces deux moteurs avant de mettre en exergue leur apport au processus interculturel à l'externe.

3.2.1. De la patience des idées

En parlant de la patience des idées, Whitehead prévient un malentendu. Leur patience ne peut être conçue de façon puérile : « ne nous imaginons pas une grande idée attendant un nombre d'hommes de bien suffisant pour la mettre en pratique ».[1239] La patience des idées pour leur réalisation est tout simplement une manière de mettre l'accent sur la durée nécessaire à leur fermentation en vue de la maturation.

[1235]A. N. WHITEHEAD, *RG,* p. 57.
[1236]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 55.
[1237]*Ibid.,* p. 225.
[1238]*Ibid.,* p. 65 – 66.
[1239]*Ibid.,* p. 65.

Whitehead admet que les coutumes ont la vie dure. Il n'est pas toujours évident de les éradiquer sans causer un mal plus grand. Aussi concède-t-il que c'est souvent une affaire de temps. Un temps pendant lequel les idées deviennent désirables. Whitehead souligne donc le rôle de deux facteurs dans les processus sociaux : la part des constructions intellectuelles et celle de la base émotionnelle qui interfèrent dans le comportement des humains. En fait, c'est à partir de ce double mécanisme psychique que le développement progressif des idéaux reconfigure peu à peu, grâce au poids d'exemplification que recèlent les idées, les coutumes établies, parfois jusqu'à leur éradication.

En effet, Whitehead découvre, derrière les changements sociaux provoqués par la révolution des idées, une aventure de passage des symboles à leurs significations, des opérations de l'esprit qui interfèrent avec l'émotion, la finalité et la croyance et sans lesquelles les idées n'intéressent ni n'engagent.[1240] Autrement dit, en tant que « Fait et Valeur », lorsqu'elles n'engagent pas notre survie, et moins encore, tant qu'elles ne suscitent ni espoir, ni crainte, ni plaisir d'analyse, les idées restent sans effet. Les objets éternels sont l'illustration de la manière dont les idées font ingression dans toute nouveauté intervenant dans le monde. Toute nouveauté est un Fait en fonction d'une Valeur sélectionnée sur une potentialité de définité infinie. Dans l'univers whiteheadien, c'est au fond l'élément divin dans le monde qui, en définitive, médiatise l'actualisation de ce qui est temporel avec l'intemporalité de ce qui est potentiel.[1241] Le principe ontologique est sa manière de décrire l'univers comme solidarité. Et cette solidarité est d'abord un sentir d'une expérience esthétique. Ainsi pour Whitehead, il y a antériorité du Fait *(what)* sur la forme *(how),* primauté du monde sur la manière de l'expérimenter, de l'ontologie sur l'esthétique et l'épistémologie.

Cela n'est pas anodin. Rappelons que selon Whitehead, l'utilité de la philosophie tient à ce qu'il doit promouvoir à terme un art de vivre satisfaisant. À ce sujet, la meilleure description de cette utilité est donnée dans l'épilogue du dernier Whitehead :

« L'utilité de la philosophie est de maintenir une nouveauté active des idées fondamentales qui illuminent le système social. La philosophie inverse la lente chute de la pensée acquise dans le lieu-commun inactif. Si l'on veut l'exprimer ainsi, on peut dire que la philosophie est mystique. Car le mysticisme est une intuition directe dans des profondeurs encore non-dites. Mais le propre de la philosophie est de rationaliser le mysticisme : non pas en donnant des explications qui le font évanouir, mais en introduisant de nouvelles caractérisations verbales, rationnellement coordonnées ».[1242]

Pour parvenir à « maintenir une nouveauté active des idées fondamentales » et introduire de nouvelles caractérisations verbales, la philosophie doit promouvoir une critique des abstractions. Or, il y a nul lieu propice aux abstractions que les coutumes sociales instituées telles que les manières d'agir et les modes de pensée. Les premières abstractions isolent du cours des choses une perfection finie jusqu'à l'hypostasier ; les secondes sont les plus subtiles. Elles peuvent enfermer dans la

[1240]A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 48.
[1241]A.N. WHITEHEAD, *PR,* p. 98.
[1242]A.N. WHITEHEAD, *MP,* p. 192.

superficialité et faire tomber la pensée dans « le lieu-commun inactif ». L'activité philosophique doit se doter de deux béquilles. L'une esthétique – « l'intuition directe dans les profondeurs encore non-dites » – et l'autre, logique, doit rationaliser le mysticisme en introduisant des caractérisations verbales rationnellement coordonnées.

En appliquant ce choix de philosophèmes au processus de perfectionnement social qui nous intéresse, nous pouvons ainsi constater que Whitehead offre deux fondements de la critique. Ces béquilles sur lesquels on s'appuie pour s'élancer indiquent par où doit commencer l'activité philosophique. Si l'esthétique et la logique, ces deux versants du symbole whiteheadien jouent le rôle de transcendantaux, ce n'est pas à strictement parler au « sens kantien de *conditions* antérieures s'imposant à l'expérience ou même au monde ». Ils supposent un sol ontologique. Chez Whitehead, le cosmologique est originaire ; il est un effort pour déceler l'ultime de la créativité. Qu'on l'appelle flux, devenir ou processus, cette créativité ou procès constitue l'étoffe du monde, antérieure à toute compréhension, cette fameuse subjectivité à laquelle, selon l'auteur du *S,* on ne peut échapper ; du fait que nous la portons en nous, qu'on en soit conscient ou pas. Il faut paradoxalement un « saut de l'imagination » : comme le poète, il faut s'ancrer dans le flux pour voir autrement. En effet, « la nature et le poète produisent des choses semblables ».[1243] Et selon l'*épistémê aesthetica,* l'imagination est une faculté des inventions qui produisent en quelque sorte un autre monde. L'imagination est poétique ; elle est hétérocosmique. En elle, prend source le jugement inférieur qu'amplifie la logique. Ainsi l'expérience esthétique et l'expérience logique peuvent être dites conditions antérieures du comment du changement, mais pas du quoi. Elles exemplifient la créativité.

Notons que c'est à travers une recherche des conditions de possibilité de l'expérience humaine globale que Whitehead en arrive à préconiser l'esthétique et la logique comme outils de la philosophie. Pourtant à la différence de Kant, le mysticisme ne gêne pas la connaissance. Il semble plus adéquat de prendre l'esthétique et de la logique non pas, comme J.-M. Breuvart, pour des « transcendantaux périphériques » qui s'effacent devant l'ontologique, mais pour des transcendantaux analogiques.[1244] Dans le sillage de son article réévaluant le *tournant logique*, Breuvart se réfère à la conférence que Wittgenstein prononça en 1929 à son retour à Cambridge au cours de laquelle il donne son programme de recherche centré sur trois propositions : 1° l'esthétique comme investigation sur tout ce qui a de la valeur ; 2° l'expérience de l'émerveillement face au miracle du monde ; 3° le passage de l'expression par les moyens du langage à l'expression par l'existence du langage. En rapprochant cet énoncé de la démarche whitehedienne, nous pouvons retenir trois strates : l'esthétique, la logique et l'ontologie. Et la proximité nous semble évidente entre la conception whiteheadienne de l'esthétique – « une fin

[1243] Cf. A.G. BAUMGARTEN, *Esthétique,* Paris, L'Herne, 1988, p. 40 – 46, 70 – 76 ; E. ESCOUBAS, *Esthétique,* Ellipses Editions Marketing S.A., p. 34.
[1244] J. – M. BREUVART, *La philosophie analytique analysée ;* L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus [A] 5.552, 6.44 ; [B] 613, [C] 6.421*

émotionnelle par l'entremise d'un agent » ou une impulsion appétitive – et l'élargissement wittgensteinien de la définition de Moore (*Principia Ethica*) qui pose l'éthique non plus comme une investigation générale de ce qui est bien, mais de ce qui a de la valeur, une axiologie.[1245] De même que du passage Wittengenstein I à II, la logique perd sa primauté, de la même manière, chez Whitehead dans la compréhension logique n'est pas première. Pour les deux penseurs également, la logique et l'esthétique sont postérieures au *quoi*, mais la condition du *comment* de tel ou tel état de chose. Pourtant loin d'assimiler Whitehead à Wittgenstein, chez le premier, c'est sur le modèle de l'expérience ontologiquement esthétique que nous faisons l'expérience du *quoi.* Et ce n'est qu'analogiquement à la compréhension logique, c'est-à-dire sans se départir de l'esthétique, que face à l'insipidité d'un certain monde, l'émerveillement déclenché pour un monde autrement prend toute sa place. Ainsi l'esthétique et la logique en tant que critique des valeurs (appétitions), et donc conditions d'un monde autrement, sont des analogons : *primo,* en raison de la généralisation de l'expérience qui ramène toute expérience humaine à un modèle unique ; *secundo,* parce que dans le schème choisi, l'affectif et le rationnel deviennent complémentaires.[1246] En fait, Whitehead n'oppose pas le jugement esthétique au jugement logique. Bien au contraire, il les inscrit dans une continuité ontologique telle que même si, pour finir, le jugement logique reste la marque des expériences supérieures, et donc la condition du *comment,* mais jamais ce n'est en dehors d'un jugement esthétique d'une valeur :

« Dans la reconnaissance de cette évidence historique, est requise une critique fondée sur le goût, et une autre fondée sur l'analyse logique et la probabilité inductive […] Chaque époque dépose son message sur le caractère secret de la nature des choses ».[1247]

Du point de vue du versant logique, la référence symbolique fonctionne dans le sens du passage de la beauté émotionnelle cosmologique en tant que symbole vers la beauté intellectuelle en tant que leur signification. C'est pourquoi en tant que processus d'humanisation, la sociologie whiteheadienne est à saisir dans l'interaction entre le vivant et son milieu. Il se joue dans la place accordée aux capacités symboliques :

« (u) ne idée naît de l'établissement préalable des modes de fonctionnement humain qui lui sont appropriés. Durant l'enfance de son incarnation dans l'histoire humaine, l'idée se cache dans la pénombre de la conscience, sans être distinguée ni exprimée (…) Mais bientôt une inversion s'opère. Ces modes d'activité sont interprétés par certains intellectuels inquiets de la tribu. C'est alors que les modèles de comportement, en plus de leur valeur intrinsèque pour la vie de la tribu, assument le rôle d'un appareil d'expression. Ils sont mis en relation avec une construction intellectuelle. Les modèles

---

[1245] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 124 – 125.

[1246] *Ibid.,* p. 125. Voir J.-P. CODOL, *Qu'est-ce que le cognitif ?,* dans *Hermès, La Revue* 3(1988), p. 172 – 178. Pour Codol, l'approche des phénomènes cognitifs a une double implication : 1° « *le cognitif ne se réduit pas aux seules opérations intellectuelles.* L'étude de ces opérations ne constitue qu'une part – qu'en réalité je crois modeste – des opérations cognitives ». 2° concernant l'implication *de l'affectif et du motivationnel* dans l'étude des processus cognitifs. L'affectivité, les émotions, la valorisation, etc. interviennent en réalité à tous les stades de l'activité cognitive : dans la sélection des informations, dans leur transformation, dans leur organisation, etc. » (p. 176 – 177).

[1247] A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 217.

de comportement, entrelacés d'émotion, appellent l'appréhension de cette construction. Inversement, le maintien de la construction fait pression sur les modes de comportement ». [1248]

Les idées, ou plus exactement le processus symbolique impliqué dans l'émergence des nouvelles idées jusqu'à leur expansion, induisent une dynamique qui nécessite de corréler trois facteurs essentiels à la survie d'un groupe : *les modèles de comportement* incarnant les valeurs, *les constructions intellectuelles* jouant le rôle d'appareil d'expression (condition de la coordination entre les modèles intellectuels et l'agir) ainsi que *l'émotion,* ce levier qui pousse à agir. En effet, selon Whitehead, tandis que le progrès social consiste dans la transformation judicieuse des modèles de comportement, la cohésion des systèmes sociaux est sous-tendue par l'importance du modèle à conserver. Entre les deux règnent une tension qu'on ramène à un conflit des modèles. C'est pourquoi les Mathématiques, « technique la plus puissante de la compréhension des modèles ainsi que de l'analyse des relations entre les modèles », deviennent la condition de la réalisation du Bien. Disons-le, pour Whitehead, tout progrès de la pensée humaine reste avant tout un progrès dans l'entendement mathématique.[1249] Et celle-ci est une idée déjà présente dans *FR,* celle du désir de développer « une morphologie abstraite ». Elle est centrale à son livre *Les Mathématiques et le Bien :* l'activité est la genèse des modèles étudiée par les mathématiques.[1250] « Telle est la nature de l'existence : elle est, si l'en croit l'auteur de *PR*, l'acquisition d'un modèle par le sentir, dans la force agissante sur le groupe fini de particuliers choisis […] La notion de modèle […] montre comment se font les connexions entre les choses ».[1251] Dans la vie réelle, ce qui nous fait humains est notre capacité à comprendre (*prendre avec*), à signifier (relier) ou juger, c'est-à-dire d'exprimer la relationalité des choses (procès d'unification).[1252] Or, comme le note William James, ce processus marche en différé : « nous vivons toujours vers l'avant » ; mais, « nous comprenons à rebours ».[1253] Autrement dit, « la connaissance est une trajectoire (…) qui projette rétroactivement en avant son "pouvoir de validation" »[1254]. *Mutatis mutandis,* dans son déploiement, le processus de rationalisation corrèle, à travers le sentir, l'activité de la conscience avec le procès d'origine ou la totalité de l'expérience de la valeur :

« Ce processus inverse, en partie instinctif et en partie conscient, est une sagesse de cette vie supérieure rendue possible par l'abstraction (…) Tel est le *processus de rationalisation.* Ce processus est la reconnaissance de la connexion essentielle à l'intérieur de l'isolement apparent de détails. La rationalisation est donc l'inverse de l'abstraction, pour autant que l'abstraction puisse être inversée dans le domaine de la conscience (…) (elle) est donc l'accomplissement partiel de l'idéal, qui est de retrouver la réalité concrète à l'intérieur même de la disjonction de l'abstraction ».[1255]

[1248]*Ibid.,* p. 320 – 321.
[1249]A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité…* p. 108 – 109.
[1250]*Ibid.,* p. 103
[1251]*Ibid.,* p. 111.
[1252]*Ibid*, p. 60.
[1253]W. JAMES, *Essais d'empirisme radical,* Paris, Agone, 2005, p. 175.
[1254]B. LATOUR, *La connaissance est-elle un mode d'existence ? dans* D. DEBAISE (Coord.), *Vie et expérience Peirce, James, Dewey,* Paris, J. Vrin, 2007, p. 20.
[1255]A. N. WHITEHEAD, *MP* [1938]*,* Introduction de Guillaume Durand, trad. fr. Henri Vaillant, Paris, Vrin, 2004, p. 143 - 144.

Cet effort consistant à mettre de la cohérence entre des formes apparemment sans liens entre elles et qui peuvent, dans d'autres circonstances être cause des disputes, est un processus qui va de la conscience vers ce magma obscur rebelle à toute conscience pour le canaliser. Il est à l'œuvre dans ce que Whitehead appelle « processus de rationalisation ». Toute actualisation implique abstraction, et l'abstraction implique accentuation. À un second niveau, la conscience amplifie cette abstraction en détachant l'expérience humaine de sa base émotionnelle. Le processus rationalisation en tant qu'inverse de l'abstraction vise à relier le cosmologique au psychique. Il révèle en même temps les limites de nos pouvoirs d'analyse et de notre expression. D'ailleurs, la tâche de la philosophie n'est-elle pas précisément de montrer la « fusion de l'analyse avec l'actualité » où apparaissent, au fond, les limites de notre langage ? Dans ce tâtonnement, chaque époque essaie de décoder le message secret des appels de la nature, et en fonction des modèles qu'elle y découvre, elle a une boussole pour voguer vers de nouveaux horizons.

3.2.2. De la fermentation des idées

Whitehead reconnaît une circularité entre les facteurs conscients et inconscients. Nous ne voulons nullement diluer toute différence entre la raison et l'émotion, mais insister sur le fonctionnement mixte de l'esprit humain. Ces opposés ne se comprennent mieux que si l'on garde à l'esprit leur dynamique, leur complémentarité et la tension qui caractérise leurs rapports. Ce qu'il appelle la référence symbolique. Autrement dit, en lieu et place d'une lecture agonistique — le triomphe des agents conscients sur les agents inconscients jusqu'à leur suppression — Whitehead, fidèle au principe de non-bifurcation, opte pour une lecture hénologique de la réalité, que le fonctionnement mental n'est qu'un aspect de cette unité plurielle. Ce faisant, il inscrit les activités du pôle mental dans le physique (*withness of body*) tout comme il n'oppose ni ne sépare Fait et Valeur. Cependant le rapport Fait et Valeur est quelque peu modifié.[1256]

Contrairement au point de vue qu'il adopte dans *PR* et *AI*, sans doute en réponse à la querelle des universaux, où le monde du Fait prime sur celui de la valeur, avec *L'Immortalité,* la place centrale occupée par les Idées rééquilibre les choses. On pourrait même dire, en paraphrasant *PR,* qu'en dehors des Idées, il n'y a rien. Chaque facteur de l'univers porte deux faces connectées. « La Valeur se réfère au Fait, et le Fait se réfère à la Valeur. […] Le jugement de valeur a une portée qui dépasse l'immédiateté du fait historique ».[1257] Mais ce qui est réellement nouveau, c'est sans doute la révision

[1256] Cf. F. FERRE, *Scientific Value,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 916 – 920) ; G. ALLAN, *Value, Valuer Theory,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 920 – 922).
[1257] A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 59 – 60.

de sa doctrine des objets éternels. Selon cette doctrine, qui lui aura valu le reproche de plus d'un, le domaine des objets éternels était tellement réduit à un champ de pure possibilité que tout changement dans le monde devenait la réalisation d'une possibilité préexistante.[1258] Une telle fixité mettait, pour finir, en péril la créativité dans le monde. Murray Code préconisera, en révision à cette lacune, la nécessité d'introduire le changement dans le monde des objets éternels. Il suggérera que dans l'imagination soit reconnue comme une activité impliquée dans l'agence du procès. Ce faisant il proposera que les objets soient saisis comme une composante dans la triade de la sémiologie peircienne.[1259] Un *representamen* correspond à un objet si dans l'esprit de l'interprétant l'objet-signe déclenche un rapport de coïncidence. En d'autres mots, le *representamen* est une potentialité pure tant qu'il ne déclenche pas dans l'esprit de l'interprétant autre chose ou son objet. Comme le précisera Jacques Morizot citant, pour marquer la différence avec l'arbitraire du signe saussurien, G. G. Granger,

« L'interprétant n'est pas à concevoir comme un intermédiaire mental ; il est lui-même un signe déclenché dans l'esprit par la perception d'un signe et il entretient à son tour des rapports avec un objet qui lui est propre. La réussite ultime de la sémiose passe par la coïncidence de ces deux objets, le long d'une chaîne adéquate d'interprétants ».[1260]

Rappelons que Whitehead n'ignore pas le rôle de l'imagination dans le progrès. L'interprétant ne peut se réduire à un intermédiaire puisqu'il est lui-même impliqué dans le procès. Il suffit de se rappeler du « sujet-objet » de *SMM.* Contrairement à la trilogie *SMM, PR* et *AI* où le monde de la valeur semble figé, *L'Immortalité* apporte une révision non moins notable qui met en lien deux activités de jugements à l'œuvre dans les deux mondes. Dans le Monde de la valeur, ce Jugement est appelé « Valuation » d'où il apparaît, à la différence de Platon, que l'activité gagne aussi le Monde éternel :

« La Valeur est le nom général pour l'infinité des Valeurs, en partie concordantes et en partie discordantes. L'essence de ces valeurs est leur capacité de réalisation dans le Monde de l'Action. […] Le Monde des Valeurs doit donc être conçu comme actif, compte tenu de l'ajustement moral et esthétique […] Cette activité interne du Monde de la Valeur sera appelée "Valuation" […] Ce caractère de Valuation est une signification du terme Jugement. Le Jugement est un procès d'unification. Il implique le rapport nécessaire des valeurs les unes aux autres ».[1261]

Dans le Monde du Fait, le Jugement qui pénètre dans les tréfonds des choses, mais qui reste toujours en rapport positif avec le Monde de la Valeur, est appelée « Évaluation ». Il n'a pas d'Évaluation sans Valuation. En effet, selon Whitehead, la mentalité dans sa diversité (pensée,

---

[1258]A. GARE, *Process Philosophy, and the Emergent Theory of Mind: Whitehead, Lloyd Morgan and Schelling,* dans *Concrescence: The Australian Journal of Process Thought* vol. 3(2002), p. 8.
[1259]Voir M. CODE, *Myths of Reason,* New Jersey: Humanities Press, 1995; *Interpreting ''The Raw Universe": Meaning and Metaphysical Imaginaries,* dans *Transactions of the Charles S. Peirce Society* XXX.4 (1999), p. 698 – 722; *On Whitehead's Amost Comprehensive Naturalism,* dans *Process Studies* 31.1 (2002), p. 3 – 31.
[1260]J. MORIZOT, *Goodman : modèles de la symbolisation avant la philosophie de l'art,* Librairie philosophique j. Vrin, 2012, p. 20.
[1261]A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 60.

conscience, mémoire, etc.) est un facteur de changement dans le monde. La modification qu'elle apporte est un changement de perception ; elle met en relation deux modèles, mais vus sous l'angle d'une nouvelle valeur (forme subjective) qui introduit une autre vision. C'est donc dans ce sens que

> « l'Évaluation implique un processus de modification : le monde de l'Activité est modifié par le Monde de la Valeur […] Cette interconnexion des deux Mondes est une Évaluation, et c'est une activité de modification. Mais l'Évaluation présuppose toujours une abstraction à partir de la pure immédiateté du fait : elle implique une référence à la Valuation ».[1262]

Le Monde de la Valeur est aussi en procès de coordination sélective de toutes les possibilités en vue de leur entrée dans le Monde du Fait. La méconnaissance de cette fusion entre les activités finies du Monde du Fait et la coordination intemporelle de l'infinitude des possibilités du Monde de la Valeur aura été, selon Whitehead, à la base de deux méprises. La première, l'idée selon laquelle les valeurs supérieures sont expérimentées en exclusion des types inférieurs. Pour Whitehead, on ne peut comprendre l'esprit humain que sous le rapport symbole/signification d'où il déduit une unité de processus, mais qui est plus qu'un retour au même. L'unification symbolique dans laquelle prend fin toute bifurcation génère la nouveauté des réalisations. Le processus symbolique est ainsi le passage de la potentialité à l'actualité, une fusion entre le monde du fait et celui de la valeur, une intensification dans laquelle apparaissent d'autres états mentaux. Notre expérience n'est jamais aussi claire qu'on a coutume d'admettre. C'est à ce titre qu'en tant que processus à double sens le symbolisme whiteheadien établit un rapport paradoxal entre les deux pôles de la signification. D'une part, en tant qu'activité qui unit, il est un signe de reconnaissance et donc moyen de communication. Dans ce cas, il est la trace de l'invisible offrant une passerelle entre les deux pôles de la réalité.[1263] De la référence symbolique naissent les états de conscience, l'espoir, la crainte, la pensée, etc. Le passage du symbole à sa signification est une forme d'abstraction. D'autre part, du fait qu'il connecte avec l'invisible, « cet arrière-fond de présupposition qui défie l'analyse en raison de son infinitude »,[1264] la référence symbolique n'en demeure pas moins un mode analogique, qui, en tant que tel, garde la marque de la brisure initiale de la poterie.[1265] Dès lors que nous avons affaire à la rationalisation, nous devons admettre que celle-ci ne se fait pas sans un retour de manivelle due à l'activité émotive fondamentale : une connaissance pure est aux antipodes de la cosmologie whiteheadienne.

Quant à la deuxième erreur, elle est celle qui assimile systèmes sociaux réussis avec les structures de gouvernement despotique au motif que ce dernier est la conservation de l'unité.[1266] En lieu et place de la violence comme « mode de soutien premier d'une existence sociale à large échelle »,

---

[1262]*Ibid.,* p. 61.
[1263]B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, « Aux origines du symbole », dans : B. DECHARNEUX (éd.), *Le symbole,* PUF, « Que sais-je ? », 2014, p. 19-70. URL : https://www.cairn.info/le-symbole—9782130633747-page-19.htm, le 28/07/2021.
[1264]A. N. WHITEHEAD, *L'Immortalité,* p. 83.
[1265]M.-M. VITRE, « À la recherche d'une herméneutique du symbole », dans *Nouvelle Revue Théologique* 111, 4 (1989), p. 503 – 504 ; R. ALLEAU, *La Science des symboles,* Paris, 1982, p. 34.
[1266] A. N. WHITEHEAD, *L'immortalité, p.* 79 – 80.

Whitehead en appelle à la Persuasion, « incitation à » et en même temps, « dissuasion d'une multitude de possibilités ». De même que l'activité de valuation conceptuelle fonctionne comme une force persuasive, de la même manière l'Évaluation agit par incitation et aversion. Grâce à la persuasion, « la signification des actes se trouve dans les valeurs actualisées, et la signification de la valuation se trouve dans les faits qui sont la réalisation de leur part de valeur ».[1267] C'est pourquoi selon Whitehead, l'Idée est une entité qui s'analyse comme réponse à la question « comment ? ». En d'autres termes, elle permet de comprendre comment « une expérience de la Valeur introduit dans le Monde transitoire du Fait une imitation de sa propre immortalité essentielle ».[1268]

Il appert donc que la rationalisation a conduit, selon l'histoire tripartite de l'aventure de la persuasion whiteheadienne, à rendre les idéaux accessibles et communicables. Sans aucun doute, par le processus de rationalisation quelque chose se perd, à cause de l'incapacité du langage humain à embrasser toute l'intensité de la réalité et en raison même de la structure processuelle de cette réalité. Cela se comprend aisément si l'on rappelle que pour Whitehead ce processus va de pair avec le concept de vérité/adaptation. Par ailleurs à cause de la dimension symbolique inhérente à son actualisation, le langage contribue à émotionaliser les idées. C'est de cette manière qu'elles suggèrent un discours pour une époque, jusqu'à dicter les jugements du beau, du vrai et de l'importance. Ainsi c'est par le langage que s'opère le passage du psychique (beauté intellectuelle) au social (la beauté morale). Sous ce nouvel éclairage, les masques tombent dès lors que le mal est nommé. Alors l'ordre établi révèle ses failles. Comme ordre scandaleux, il commence à choquer et il ne peut plus tenir en place. Tout à coup, une époque peut découvrir les implications du changement dans les différents domaines de l'existence.

N'oublions pas aussi que pour Whitehead le langage est écho du sentir ; il reste indissociablement porteur d'une dimension de suggestion émotionnelle.[1269] Or les émotions sont source d'énergie. La beauté morale puise, par l'intermédiaire de la beauté intellectuelle, dans le fond esthétique. Appliqué à sa théorie des idées, le symbolisme est ce mécanisme par lequel la raison interprète les modèles de beauté idéale pour en tirer des modèles de beauté de moralité sociale. Cette étape de progrès de la mentalité est ce que Whitehead désigne dans son jargon par *persuasion.* Celle-ci advient quand, dans les rapports entre humains, le règne de la force brute cède la place à des rapports marqués de sympathie. En d'autres termes, la persuasion résulte du moment symbolique par lequel l'intelligence saisit à travers l'harmonie esthétique cosmique la signification sociale des idées qui ne peut être qu'harmonie sociale. Une intelligence ou une minorité en prennent conscience. Mais encore faudrait-il « contaminer » les autres avec ce ferment intellectuel.

[1267] *Ibid.,* p. 63 – 64.
[1268] *Ibid.,* p. 66.
[1269] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 216.

3.2.3. De la communauté de sentiment

Toute la question est fondamentalement ici celle que Whitehead soulève à propos de la théorie esthétique des beaux-arts, à savoir celle de « la transmission symbolique de l'émotion », c'est-à-dire celle d'une « harmonie d'émotion » comme « complexe d'émotions qui s'intensifient mutuellement ».[1270] Le mécanisme de contagion des idées dans lequel, pensons-nous, se joue l'interculturel à l'externe est similaire à la fameuse loi tardienne de l'imitation. Cette dernière est pour lui l'influence psychique par laquelle des idées introduites par quelques personnes finissent par s'imposer au sein d'un groupe voire d'une époque en dictant un mode précis de conduite, même si à première vue, pour Tarde la force des idées ne découle pas de leur beauté, mais de leur utilité et de leur poids de vérité :

« Le génie éclot, note-t-il, à son heure […] D'autre part, l'homme n'imite pas toujours pour le plaisir d'imiter soit ses ancêtres, soit les étrangers ses contemporains. Parmi les inventions qui s'offrent à son imitation, parmi les découvertes ou idées théoriques qui s'offrent à son adhésion (à son imitation intellectuelle), il imite, il adopte seulement, le plus souvent, ou de plus en plus, celles qui lui paraissent utiles ou vraies. C'est donc la recherche de l'utilité et de la vérité, non le penchant de l'imitation, qui caractérise l'homme social ».[1271]

C'est donc, selon Tarde, à travers une imitation des autres, dictée par le goût du vrai joint à l'utile, que se joue la persuasion. Ou au moins s'il y a beauté, c'est à l'aune des résultats qu'elle se mesure. Pour Whitehead, les choses semblent fonctionner autrement. On adhère d'abord à la beauté des idées et à l'ordre social qu'elles impliquent ensuite. Car la réalisation des idées n'est pas toujours immédiate. Les idées, qui révolutionnent, peuvent mettre des siècles à s'imposer. C'est pour cela que la persuasion suppose d'abord une compréhension. Remarquons qu'en dépit de nombreux recours à la persuasion divine, Whitehead ne définit pas vraiment dans *AI* la persuasion. Mais nous pouvons l'entendre d'abord, selon Alix Parmentier, comme « la puissance d'harmonisation conceptuelle de Dieu » dans sa fonction de relier tous les possibles et de les mettre en rapport avec le monde actuel, et ce n'est qu'ensuite qu'elle est aptitude humaine.[1272] Cette puissance suggestive, Whitehead l'oppose à la coercition, à l'abus d'autorité.

Elle est malgré tout, dira-t-on, influence ou action exercée sur autrui. Pour Whitehead, la persuasion suppose sympathie (*concern)* ou au moins un attachement. Pourtant plutôt que de situer la persuasion whiteheadienne du côté de la séduction (un mode d'action sur autrui visant son désir), ou du côté de la manipulation mentale par un recours aux stratagèmes de toute sorte, ou encore de celui de la contrainte ou argument d'autorité, la persuasion whiteheadienne n'exclut pas la conviction puisque nous avons une préparation intellectuelle en amont ou une infiltration des idées. D'ailleurs si

[1270] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 94.
[1271] G. TARDE, *Les lois de l'imitation, o.c.,* sp.
[1272] A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* Paris, Beauchesne, 1968, p. 458.

on se réfère au contexte rhétorique de la prédication des quakers où Whitehead l'emploie dans *AI,* il est clair que la persuasion s'accompagne d'une intensité émotionnelle indéniable qui suppose à la base adhésion consciente. Car cette adhésion consciente est même la condition de la compréhension des changements qu'implique ce nouveau modèle. L'émotion se surajoute à une claire vision d'un ordre des choses.

En fait, le concept « persuasion » a toute une histoire qui en révèle des nuances différentes. Dans leur définition de l'éloquence et du talent de persuader, les auteurs classiques sont enclins à distinguer voire à opposer la persuasion à la conviction. De là, l'assimilation du discours persuasif à la drogue des médecins qui a pour but de modifier le cours des humeurs, au travail de l'artiste qui charme la vue. La persuasion est apaisante, elle produit l'illusion nécessaire pour pouvoir accepter le réel.[1273] Pour eux, la distinction doit être saisie par rapport à l'opposition raison/passion. La persuasion évoquerait un asservissement de l'âme de l'auditeur comparable à un ensorcellement mental ; elle est trompeuse. À l'inverse, pour le courant pédagogique de la fin du 19e siècle, la ligne de démarcation migre vers l'opposition efficacité/vérité, opinion/savoir, humain/divin. [1274] Manifestement quand Whitehead parle de la persuasion divine — Dieu proposant à l'entité actuelle son but subjectif ou vision d'une harmonie subjective — il semble pencher plus ou moins vers cette attitude inverse qui lie persuasion avec éthique. Nous allons y revenir plus loin. Pour en rester sur le plan intersubjectif de l'immanence de la persuasion divine, laquelle suppose connivence et qui, tant bien que mal, garantit l'indépendance du persuadé vis-à-vis de celui qui persuade, la persuasion whiteheadienne implique influence réciproque.[1275] Seuls les persuadés peuvent en persuader d'autres. D'ailleurs, c'est grâce à l'action conjuguée du progrès technologique et du commerce — échanges procédant par persuasion — que les hommes entrent dans la dynamique persuasive. Selon le schéma persuasif whiteheadien, il y a d'abord la phase de la découverte intellectuelle, ensuite celle de l'exemplification et enfin, la phase de l'expression. Si, pour lui, les interactions humaines se nourrissent des idéaux que les hommes caressent dans leur âme, c'est à travers la persuasion intersubjective que se jouent les rapports interculturels. Le moment interculturel intervient quand la société est suffisamment persuadée, c'est-à-dire quand les « grands hommes » réussissent la libre

---

[1273]J.-Ph. CANTONNE, *L'art de la persuasion : débat entre Platon et les sophistes,* dans *Raison présente* n° 126 (1988), p. 71 ; A. MOTTE, *Persuasion et violence chez Platon,* dans *L'antiquité classique* tome 50, Fasc. 1-2 (1981), p. 562 – 577. La persuasion peut induire de la violence (antithèse *Peithô/Bia ;* Gorgias fait l'éloge de la persuasion, l'éloge de la *peithô,* « Démiurge de persuasion » /Calliclès, l'apologue de la violence). En effet, « le pouvoir qu'elle exerce est un pouvoir usurpé et il ne peut être que tyrannique parce qu'il veut ignorer ce qui, dans l'âme humaine, est vraiment libre, la raison. La rhétorique sophistique est une manière de chasse psychologique dans laquelle on cherche à tromper le gibier pour mieux se l'asservir » (p. 566). Lors de son procès, Socrate se refuse à persuader pour ne pas faire violence aux juges — ce qui serait une impiété ; il préfère user de la supplication — une forme de persuasion qui s'accompagne de l'enseignement du vrai (*Apologie de Socrate*). Car il s'agit de « ne se laisser persuader par rien d'autre que par la raison qui, à la réflexion, apparaît comme la meilleure » (Criton, 46b). Platon a une opinion défavorable sur la rhétorique – démiurge d'une persuasion de croyance et non d'enseignement, comment l'est la philosophie.

[1274]Voir G. ROQUES et A. NETTEL (dir.), *Persuasion et argumentation,* Classiques Garnier, 2015 ; C. PLANTIN, *L'argumentation, «* Que sais-je ? », Paris, PUF, 2005.

[1275]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 69.

adhésion de la majorité (de l'opinion publique) à un idéal élevé, saisi comme bien universel et rationnel ou la contrainte d'une limite à ne pas dépasser et qui, de ce point de vue, transforme une culture. En effet, pour Whitehead, nous réalisons une activité persuasive quand les « interactions à l'intérieur d'une société modifient les lois sociales en modifiant les occasions auxquelles ces lois s'appliquent »[1276]. On voit toute l'importance que Whitehead accorde à l'éducation comme un instrument du progrès et de la réforme sociale. Face aux pouvoirs limités d'analyse de l'esprit humain et d'expression vacillante de la conscience humaine, et surtout face au risque d'erreur qui en découle, Whitehead en appelle au sens de « compréhension critique de la relation entre expressions linguistiques et nos intuitions les plus profondes et les plus durables ».[1277] L'action des « grands » hommes dans le changement social réside en ceci que l'attrait (*lure*) qu'exercent sur eux les idéaux leur donne le pouvoir de mettre des mots sur des possibilités non encore exprimées.

Au fond, dans l'interculturel à l'externe, les choses se passent comme dans ce que Whitehead appelle *relation de vérité*, c'est-à-dire « le fait de participer au même modèle ».[1278] Il sous-entend par là qu'à la base du partage des mêmes *idées*, se situe « une liaison entre une idée et un appareil d'expression ». [1279] Cette liaison est interprétative, c'est-à-dire lorsqu'un facteur commun d'expérience permet de passer de l'un à l'autre, telle une sorte de passerelle entre une communauté régie par des idées et la manière d'être. À ce propos J. - M. Breuvart s'interroge :

> « comment persuader quelqu'un sans se référer mentalement à une cohérence entre les conceptions particulières différentes du monde ? Nous devrions donc pouvoir développer un tel idéal de cohérence, à l'aide des potentialités du langage […] Vouloir la persuasion, dans les sociétés humaines, n'implique-t-il pas une confiance dans la possibilité de dépasser le pluralisme des opinions, dans le sens d'une vision éthique cohérente de l'humanité ? ».[1280]

Dans ce que Whitehead appelle les trois sources d'évidence de l'humanité (l'action, les institutions sociales et le langage), le langage est le mode d'accès à ces évidences. En effet, la méthode philosophique envisagée par Whitehead abandonne l'analyse introspective consciente. Comme dans les sciences de la nature, il y a un recours à la généralisation descriptive : chaque concret doit être l'exemplification de l'acte d'expérience. Ainsi pour être une philosophie de la vie, une recherche de sens doit tenir compte des sources d'évidence concernant l'expérience humaine afin de les réévaluer.

Pour Whitehead, il n'existe pas de vérité absolue ; les évidences sont le résultat d'un processus de conformation de l'apparence. Par la persuasion advient, sur le plan intersubjectif, voire social, une communauté de sentiment. Et cette dernière naît lorsqu'un facteur est en commun. Ainsi une

---

[1276] *Ibid.,* p. 88.
[1277] *Ibid.,* p. 216.
[1278] *Ibid.,* p. 312.
[1279] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 321.
[1280] J.-M. BREUVART, *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie ?,* dans *La question de Dieu*, Vol. 58, 3 (octobre 2002), p. 550.

communauté de sentiment génère un *modèle de comportement* qu'on rattache à une *communauté d'idées* dans la mesure où elle génère du sens et/ou constitue, selon les cas un besoin. Ainsi la seconde loi de la sociologie whiteheadienne exemplifie le principe d'infiltration ; elle part de la doctrine de Georges Foot Moore selon laquelle les hommes vivent des convictions plutôt que des idées pures. En effet, citant G.F. Moore, Whitehead mesure l'importance socio-historique de la force de l'émotion dans l'expansion des idées :

> « La civilisation ne se développe que là où un nombre considérable d'hommes travaillent ensemble à des fins communes. Ce qui opère cette unité, ce n'est pas tant une communauté d'idées pures, qu'une communion au niveau des sentiments qui *émotionnalisent* les idées et en font de convictions et des motifs ».[1281]

Cette émotionalisation des idées peut être favorisée par l'art, la littérature, l'éducation, etc. La vie communautaire se fonde sur la communication. Celle-ci rend possible la participation aux biens et aux valeurs en commun. En tant que la forme la plus universelle de la communication qui soit, l'art assure un développement intense et efficace des potentialités personnelles. Il promeut l'expérience la plus riche, intégrale et communicable qui soit. Il est donc, pourrait-on dire, un patrimoine public parce qu'il est la formulation de la vie émotive au cœur de toute culture, qui façonne pour le public le monde objectif. L'art est pour le public éducation sentimentale et défense contre le chaos externe et interne.[1282] Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de l'émotionalisation ou de la rationalisation, processus à travers lesquels l'art se déploie, dans les deux cas, on a affaire à des constructions sélectives — comme d'ailleurs on peut le dire de toute expérience chez Whitehead. Le modèle whiteheadien de l'expérience induit donc un isomorphisme entre les modes de fonctionnement ontologique et les modes de pensées ainsi que les modes de comportement : ils sont tous affectés par la référence symbolique qui a une justification pragmatique.

Ajoutons une autre considération qui n'apparaît pas encore clairement, mais qui est impliquée dans la conception whiteheadienne de la trilogie cosmologique/psychique/social. Nous la trouvons dans le rapprochement que C. Hartshorne opère entre les cosmologies bouddhiste et whiteheadienne, sans perdre de vue la filiation platonicienne de Whitehead : « Si les symboles a et b se réfèrent à une seule et même entité, alors la seule différence réside dans les symboles, ou actes de symbolisation, pas dans la chose symbolisée ».[1283] C'est de cette manière qu'il comprend la notion whiteheadienne de l'identité partielle dont la plasticité rend possible la communion aux oscillations de l'autre sans l'écraser. Le travail d'émotionalisation joue alors le rôle d'une courroie de transmission amorçant le passage du psychique aux implications éthiques d'un programme à travers lequel est transformée la relation à l'autre. En fait, en un sens, Whitehead renoue avec la tradition aristotélicienne qui n'oppose

[1281]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 301.
[1282]F. COPPOLA, *o. c.,* p. 85.
[1283]C. HARTSHORNE, *Identité de A à Z,* dans *Process Studies* 2. 3 (1972), p. 215.

pas fonction théorique ou spéculative, comme fonction proprement contemplative de l'intellect, celle de la *découverte,* avec la fonction pratique, celle qui consiste à introduire un ordre. La fonction pratique, tournée vers le faire (activité transitoire, objet de la technique) et l'agir (objet de l'éthique). C'est donc au nom de cette continuité que la transition du cosmologique vers l'éthique (social) via le psychique est rendu possible ; que par l'abandon de la force pour la persuasion, le monde commun devient possible grâce à la dimension sociale de la transformation qui dérive de la communauté émotionnelle, elle-même fondée sur la participation à un même modèle.[1284]

Pourtant dans cette oscillation de l'individu, qu'elle soit vers l'intérieur ou vers l'extérieur, le processus « interculturel à l'interne » ou « à l'externe » envisagé notamment dans le *Symbolism,* qui a retenu jusqu'ici notre attention, semble ne concerner que « l'unité géographique », par exemple, celle d'un territoire pour les membres d'une même culture. Quand il excède l'unité territoriale, il reste rivé à l'unité linguistique. Alors dans quel sens cet « art de vivre » peut-il concerner les individus d'autres cultures non concernées directement dans l'unité territoriale et/ou linguistique ?

4. Procès whiteheadien du devenir de l'interculturel

Whitehead consacre dès le *CN* une vue holistique qui se focalise sur l'unité du procès au sein de l'événement global. Selon cette unité, chaque partie est dans le tout, le tout est dans chaque partie. C'est une relation d'immanence qui place l'homme dans le monde, en même temps que le monde est en l'homme. Contrairement à la bifurcation de la nature qui sépare nature et esprit en deux entités inconciliables, voire de natures différentes, pour Whitehead, la nature, objet de notre expérience, est l'un des facteurs complexes constitutifs de l'essence de l'âme. Pour cette raison, il est aussi justifié de dire que le monde est dans l'âme. Inversement, notre expérience du monde montre que l'âme elle-même est une des composantes du monde. La présence de l'âme dans le monde signifie donc que la nature a une structure analogue à celle de l'âme raisonnable. L'analogie de leurs structures respectives tient justement au fait qu'aussi bien la nature que l'esprit sont mus par un double processus systématique et ordonné : la connexion causale et l'avance créatrice. L'analogie de structure permet que la nature soit accessible à la raison ; une nature désormais « web d'interconnexion ».[1285]

Whitehead reconnaît par ailleurs la dimension esthétique qui accompagne cette compréhension de la nature. Pour cette raison, la beauté et la vérité apparaissent, à ses yeux, comme des éléments

[1284] La force a deux significations. Selon le premier sens, elle envoie au pôle physique de l'actualité, au monde actuel « donné » (A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 88, note de bas de page 21. C'est l'interprétation qu'en donnent les traducteurs). Parfois, dans la même *AI,* la force fait penser à la brutalité des forces de la nature (éruption volcanique, les inondations, etc.). L'homme recourt à la technique pour les dompter. Whitehead en parle très peu, ou plus exactement cela ne constitue pas l'objet de sa réflexion que de manière oblique : le progrès de la technologie combiné avec la force des idéaux aurait freiné l'embauchage d'une main-d'œuvre servile. Whitehead lie, sous ce second aspect, progrès de la technologie, amélioration des relations humaines notamment par l'éducation et la formation sociologique.

[1285] Ph. M. ROSE, *Whitehead and the Dualism of the Mind and Nature,* in *Process Studies* 21. 4 (1992), p. 231 – 238.

indispensables dans la détermination de l'expérience consciente en tant qu'elles participent à l'amélioration de nos sensibilités esthétiques. L'unité du procès implique unité immanente de nos idées et reconnaissance de la place de la diversité d'expression (l'art, la religion, l'éthique, la logique, etc.), mais unité du mécanisme d'expression. Cette unité du mécanisme est dans la référence symbolique, en tant qu'elle est guidée par *l'importance :*

« The mode of expression of this sens of 'importance' or purpose are the areas of human achievement Whitehead sets out in *Modes of Thought:* logic, morality, art and religion. In each of these areas the creative act is an attempt to give expression to some specific 'interest', but it is, no less, an attempt to do so in manner which contains the details of that 'interest' in an inclusive, sustaining, unified form ».[1286]

Dans *MP,* Whitehead accorde une place centrale à la notion d'*importance* dans la recherche intellectuelle de la valeur et du progrès social. Elle est, à ses yeux, une « notion générique » que n'épuise ni l'art, ni l'éthique, ni la religion, ni la logique. L'importance se rapporte à ce qui vaut, a de la valeur. Elle n'est pas une notion ultime. Cette place est dévolue plutôt à la créativité. L'importance est ce qui fait fonctionner l'actualisation, la référence symbolique et les symbolismes sociaux. Elle sert de critère, pourrait-on dire, de sélection parmi de nombreuses possibilités de signification, de valeurs, la plus adaptée à son but subjective, à une autre possibilité d'être. Whitehead l'inscrit sur le plan ontologique de créativité, bien avant tout choix moral, artistique, religieux, etc. Comme la signification, l'importance se situe sur le plan axiologique, c'est-à-dire de la condition de possibilité de toute valeur. Whitehead pose le problème axiologique en termes esthétiques : la quête d'une beauté qui résulte de la composition. Le monde est beau quand, sans s'annuler en se contrecarrant, la diversité des valeurs passe pour des contrastes.

Le pari de l'expression est de garder cette tension entre l'unité de l'univers et la diversité (l'individualité des détails). Cette reconnaissance de l'existence d'un rapport créatif entre le langage et la réalité impacte nos modes de pensée notamment dans la construction de nos moyens pour exprimer ce que nous appréhendons de la réalité. Pour Whitehead, aucune expression ne peut épuiser toute la signification de l'importance. Il est toujours des perspectives qui restent ouvertes. Faute de n'y avoir pas pris garde, et ce, en ne donnant pas toute sa place à l'humilité intellectuelle, l'histoire a été le théâtre de tant de tragédies humaines. Cela a eu notamment pour conséquence suivante : « l'activité exprimant la visée ultime infusée dans le procès de la nature a été trivialisée dans les garde-fous des coutumes, des règles de pensée, du sentiment mystique ou de la jouissance esthétique. Aucune de ces spécificités n'épuise l'unité finale du projet (*purpose*) à l'œuvre dans le monde ».[1287]

Au lieu de la domination des vérités absolues et inchangées, à la limite, idéologiques, un appréciable changement de perspective ouverte à la diversité fait émerger des perspectives nouvelles.

[1286]R. STANWAY, *Whitehead on the Concept of 'Importance',* in *Process Studies* 21. 4 (1992), p. 244.
[1287]A. N. WHITEHEAD, *MP,* p. 35.

Aussi reste-t-il à savoir comment une telle possibilité de décentrement qui désabsolutise les modes de pensée à sens unique ne sombre pas à son tour dans un radical relativisme aussi néfaste que ce qu'elle dénonce.[1288]

4.1. Du Commerce

Selon Whitehead, la paix est une qualité de l'esprit — l'ouverture d'esprit — qui se concrétise dans des relations teintées de bienveillance envers des personnes des cultures différentes. En tant que telle la réflexion whiteheadienne sur le commerce permet de réfléchir sur les conditions de possibilité des relations intertribales, internationales voire interculturelles. Sous l'aspect du devenir auquel participe la réalité dans sa totalité, qui est aussi l'affirmation de sa plasticité, Whitehead découvre le ferment majeur de toute transformation. La persuasion est le processus par lequel des idées consciemment formulées gagnent petit à petit l'esprit des gens et transforment leurs manières de penser, d'agir, leurs institutions, us et coutumes jusqu'à marquer l'inconscient collectif. La saisie de cette esthétique de la persuasion est pour ainsi dire le lieu de la saisie de l'esthétique de la transformation sociale induite par la conscience personnelle, comme « *tournant* humain de la créativité », et par ricochet, constitue un événement de la culture. On peut ici noter sous la plume de Breuvart la spécificité whiteheadienne, à savoir le mouvement qui va de la conscience individuelle vers la conscience collective :

> « […] la constitution d'une société humaine au sens ordinaire de ce terme passe nécessairement, en fait, par cette réalité d'une conscience individuelle assumant la question du sens et portant dans sa vie cette question à l'échelle de toute l'humanité. Le thème de la persuasion prend dès lors ici toute sa signification. C'est l'interaction entre des consciences individuelles qui est rendue possible, ouvrant ainsi la perspective d'un progrès humain généralisé vers plus de compréhension mutuelle ».[1289]

Avec la conscience, la dimension esthétique de l'expérience humaine se corse davantage, passant de la créativité cosmique à un besoin incompressible de quête de sens, un *Eros.* Grâce à la relation de vérité, la capacité à participer à un même modèle, il peut y avoir communication intercérébrale. Grâce notamment au partage des idées consciemment formulées et volontairement admises, le respect de l'homme en tant qu'homme devient possible. Pour Whitehead, la valeur des hommes dépend de leur capacité à persuader et à être persuadé. Trois types particuliers de relation auraient favorisé la persuasion (en fait, trois degrés de persuasion): les affections familiales, la curiosité intellectuelle et la pratique du commerce :

[1288]L.G. PEDRAJA, *Deconstruction, and Postmodernism,* in *Process Studies* 28. 1/2 (1999), p. 68 – 84 (ici p. 84).

[1289] J. — M. BREUVART, *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie ?,* dans *La question de Dieu*, Vol. 58, 3 (octobre 2002), p. 549 ; D.W. SHERBURNE, *Responsibility, Punishment, and Whitehead's Theory of the Self* , dans G.L. KLINE, (éd.), *Alfred North Whitehead : Essays on his Philosophy*, Prentice-Hall Inc., 1963, p. 184 : « La cosmologie whiteheadienne est conçue de telle manière que la responsabilité et le jugement sont inscrits dans le système au niveau micro-cosmique ». La responsabilité morale est pour ainsi dire *l'exemplification* de la persuasion divine au niveau microsociologique.

« Parmi les activités de l'humanité, il en est trois qui ont particulièrement contribué à favoriser dans la vie humaine l'action de ce dernier facteur (la persuasion). Ce sont les affections familiales provenant des rapports sexuels et du soin des enfants ; la curiosité intellectuelle conduisant à la jouissance des échanges d'idées ; et finalement — dès qu'il s'est formé des sociétés de grande envergure — la pratique du commerce ».[1290]

Whitehead n'en dira pas plus des affections familiales éveillées par les relations sexuelles et les soins à apporter à sa progéniture. On peut sous-entendre, par exemple, que les alliances scellées par le mariage auraient cimenté des liens durables entre peuples et/ou communautés différents, des individus que tout, à première vue, oppose. Au sujet des enfants, pour en avoir eu plusieurs, les parents — Whitehead qui perd un de ses fils pendant la Grande Guerre ne l'ignore pas — expérimentent que chaque enfant est unique ; qu'entre l'enfant désiré et attendu, d'un côté, et celui qui vient au monde et qu'on accueille, et pour finir qu'on adopte, de l'autre côté, l'écart est significatif. Malgré tout, même dans ce qui semble évident au premier abord, la bienveillance pour l'altérité de l'autre, reste un défi tant pour les parents que les autres enfants de la fratrie :

« la relation de parent à enfant ou la relation de mariage peut produire l'amour-don de soi, quand les potentialités de l'objet aimé sont ressenties passionnément comme l'exigence qu'il soit lui-même dans un univers affectueux. Un tel amour est réellement un sentiment intense de la manière dont l'harmonie du monde devrait se réaliser dans les objets particuliers. C'est le sentiment de ce qui arriverait si le droit pouvait triompher dans un monde de beauté, la discorde étant mise en déroute ».[1291]

Optimisme béat, pourrait-on dire. Whitehead n'enferme pas les liens de sang dans les étroitesses d'un esprit tribal. De toute façon, à ce sujet E. Burke, philosophe et homme politique irlandais du18^{è} siècle, père du conservatisme moderne et familier des lectures de Whitehead, soutient que l'amour de la famille et celui de la nation ne s'excluent nullement. Le premier est à ses yeux un préalable au second : « l'amour du tout n'est pas éteint par la partialité à l'égard de la partie. […] Être attaché à la patrie, aimer la petite section à laquelle on appartient dans la société est le premier principe des affections publiques ».[1292] Si les affinités créées par les préjugés, symboles de la continuité des traditions et des institutions, sont l'élément de base à la coopération sociale, la différence n'est pas forcément synonyme de conflit. Burke partage avec Herder le pluralisme – le multiculturalisme – l'idéal de l'authenticité à soi-même. Le génie, spécificité de chaque nation, menacé de disparition par le nivellement moderne, que la raison ne peut comprendre, n'est-il pas à son tour pour Herder étalon de comparaison, et pour finir, de stratification et d'exclusion des autres considérés moins dotés ? Mais sérieusement, après l'école du droit naturel, peut-on encore ignorer la différence d'essence entre la société civile, fondée sur le contrat entre individus libres pour protéger leur vie, leurs libertés et leurs

[1290]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 136.
[1291]*Ibid.,* p. 367.
[1292]BUKE cité par S. P. HUNTINTONG, *Le Choc des civilisations,* traduit de l'américain par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Odile Jacob, 2007, p. 139.

biens, et la famille ou la tribu, fondée sur l'autorité patriarcale ? Peut-on calquer les rapports sociaux sur les devoirs moraux qui lient parents et enfants, qui lient les enfants à leur tour, et sans « consentement actuel » de leur part, à leurs devoirs par une sorte d'accord tacite et préétabli, gravé simplement en lettre d'or dans la nature des choses ? Avouons qu'entre les deux sociétés règne une différence de fondement de la légitimité politique et des structures de pouvoir. « Aucun homme, dira Diderot, n'a de la nature le droit de commander aux autres ». La non-identité entre les deux types de communauté introduit de nouveaux critères d'organisation sociale. Elle est aux fondements de cette modernité engagée dans le processus d'émancipation de l'individu et du libéralisme. Whitehead est-il en décalage avec ces temps qui ont changé ? Est-il pour une autorité de droit divin et le caractère naturel de la société qui fonde l'État sur une association naturelle préexistante selon la compréhension en vogue aux 16e et 17e siècles contre lesquelles Hobbes et Locke se sont dressés ? Ou bien est-il pour le libre arbitre et l'autonomie de l'individu comme base de toute organisation sociale et politique ? Dans *AI,* Whitehead déteste bien entendu la conception d'un Dieu aux attributs impériaux, sans doute au nom d'un Dieu « compagnon de l'homme ». Il n'aborde pas la question de l'origine de l'État. Quoiqu'il semble plus admiratif de la révolution anglaise qui, à son sens aura fait moins de dégâts, et à bien y regarder, il considère la nation anglaise à des moments précis de son histoire pour illustrer le rôle fédérateur du symbolisme. De là peut être compris, et à juste titre, son appel aux mérites de la curiosité intellectuelle par le partage des idéaux. Pour n'avoir pas élaboré de pensée sociale, sauf à trouver çà et là des allusions dans *AI,* tout ce qu'on peut en dire, c'est que cette approche relève plus d'une critique de la culture que d'une pensée politique. Sa reconstruction de l'aventure de quelques idées ne fait pas cas de l'histoire politique de l'Europe, mais penche vers une histoire sociale et culturelle dans laquelle « le développement du commerce » et « le raffinement des mœurs » vont de pair.[1293] À ce titre, la curiosité intellectuelle paraît être cette acmé de la persuasion dont le commerce est le lieu par excellence des rapports humains développés. Par lui, les humains sortent de l'imprégnation du cercle tribal et national. Car dans ses versions française et anglaise, le terme *commerce* sous-entend dans les deux langues à la fois « l'échange de marchandises et les relations de sociabilité, et les "moeurs" – ou *manners* en anglais ».[1294]

Rappelons de prime abord que le commerce est pris dans son sens le plus large : « toute espèce d'échange procédant par voie de persuasion mutuelle ».[1295] Bien sûr que Whitehead n'exclut pas l'échange des biens et des idées, des technologies et toutes les autres formes de contact entre cultures différentes. Ce qui semble déterminant, peu importe ce qu'on échange, c'est la manière d'échanger,

---

[1293]« Rien n'est plus favorable, écrit Hume dans son essai sur l'art et le goût, à l'essor de la politesse et du savoir que plusieurs États voisins et indépendants, liés les uns aux autres par le commerce et la politique » (D. HUME, *Essais sur l'art et le goût,* Paris, Vrin, 2010, p. 234.

[1294]A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité,* Seuil / Gallimard, 2019, p. 97.

[1295]A.N. WHITEHEAD, *AI*, p. 120.

le problème de mentalité qui accompagne ces échanges. La persuasion whiteheadienne est la reconnaissance de la plasticité de la nature humaine dans la mesure où elle peut échoir ou s'améliorer. En effet, la persuasion whiteheadienne est corollaire de l'esthétique de la subjectivité. Elle participe de la fondation d'une nouvelle « anthropologie philosophique » qui émancipe la sensibilité, remédie la déchurire « sensualisme » / « rationalisme » en élaborant une synthèse productive qui allie vérité et beauté. La persuasion n'entend nullement se réduire ni à un simple sentiment ni à une simple réceptivité, mais à la spontanéité, source propre et originale du beau. Elle est au sens platonicien d'un exercice de *l'entendement intuitif* (*intellectus archetypus*). Whitehead réinvente quand même parce que dans l'acte d'intuition du beau, le sujet en tant qu'artiste de son harmonie subjective ne fait pas une mimesis de son modèle. Toute persuasion subjective implique une genèse de l'acte de production de soi sollicitant une faculté inventive véritable, similaire au concept de génie (*ingenium)* qui ne se partage pas, mais que différentes personnes peuvent exercer avec une diversité effarante. C'est ainsi que la persuasion whiteheadienne des idées nous conduit au cœur de l'esthétique intersubjective, à savoir l'ouverture à la beauté comme énergie et *telos.* Dans l'intuition du beau s'accomplit le passade du monde des créateurs à celui de la création. Chacun, selon son génie propre, prend part intuitivement à cette genèse dont découlent les états de transformation de son âme. Ces transformations ne relèvent avant tout ni de l'analyse logique ni de l'observation empirique, seulement d'une esthétique de l'intuition qui culmine dans l'harmonie des harmonies, la définition whiteheadienne de la paix.

Pour mieux comprendre les implications de la persuasion sur le vivre-ensemble dans un monde globalisé, nous allons essayer de les mettre en rapport avec deux concepts : *brutalisation* de George L. Mosse[1296] et *Choc* de Samuel P. Huntington. L'intérêt pour les deux concepts nous paraît double. Tandis que le premier est un concept historiographique qui cerne la scène européenne du début du 20e siècle, le second semble plus prospectif sur la géopolitique de la fin du même siècle. Bien qu'étant des modèles d'interprétation de l'histoire de deux époques différentes, les deux semblent envisager le rapport avec l'autre (le différent) sous l'aspect de la violence. « La guerre a, fait observer R. Branche, banalisé la violence extrême, son mythe a alimenté une indifférence à la vie individuelle — indifférence particulièrement féroce quand il s'agit de l'ennemi désigné par le nationalisme ardent, "foi virile trempée par la guerre" ».[1297] La mobilisation d'un « nous » face à un « eux » est de nature à dériver en un règne de la force. Le plus intéressant est que *brutalisation* et *choc* offrent deux modèles

[1296]« Brutalisation » est « un concept historiographique » forgé par l'historien américano-allemand Georg L. Mosse, dans son livre intitulé *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the world wars,* Oxford University Press, Oxford, 1990). Le livre a été traduit en français sous le titre *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes,* Hachette Littératures, 1999. La *brutalisation* caractériserait une certaine attitude de banalisation de la violence par sa vulgarisation et sa sacralisation (culte des soldats tombés sur les champs de bataille). Elle serait, selon Mosse, « un état d'esprit issu de la Grande Guerre » qui tend à normaliser en temps de paix, dans la vie politique, des attitudes agressives.
[1297] R. BRANCHE, *Mosse George L., De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes [Compte rendu],* dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 66 (2000), p. 185.

de compréhension des rapports interculturels dont dépend l'esprit du commerce. Nous commençons par le concept de brutalisation.

4.1.1. De la brutalisation

G.L. Mosse n'entend pas développer une théorie pessimiste de la méchanceté congénitale de l'homme — « homo homini lupus » —, mais il veut plutôt relever cette « histoire religieuse du politique » ou « religion civile » ou encore « religion séculière » qui a abouti à créer dans l'histoire européenne du début du 20e siècle « le mythe de la guerre » (*la cultura en guerra),* lequel mythe ne peut plus, selon Mosse, être adéquatement analysé en termes de « rationalité politique traditionnelle ».[1298] D'autant plus que même si le fascisme aura incarné le sommet inégalé de cette religion, la tendance reste présente dans les autres pays :

« La fascination pour la violence propre à une partie de la génération de 1914, le besoin de réconcilier la dynamique de la modernité et le culte des valeurs nationales traditionnelles donnèrent une tonalité nouvelle, un tranchant plus effilé à l'ancienne mythologie de guerre ».[1299]

Disons que le mythe de la guerre se construit en Europe à une époque où les choses changent. Cela signifie concrètement qu'on ne se bat plus, comme aux époques précédentes, pour le roi qui a des ambitions d'élargir son royaume, mais pour la nation. Les combattants ne sont plus des mercenaires recrutés pour une sale besogne, ni des hommes dévorés par l'appât du butin, mais des volontaires parmi lesquels on compte les intellectuels et des personnes issues de la bourgeoisie mus par le désir de vivre une mission exceptionnelle sacrée, transcendant le morne quotidien, de l'autoréalisation, de camaraderie comme « aspiration à une vie constructive », bref d'une vie pleine de sens.[1300] Les guerres hégémoniques qui auront fait l'histoire de l'Europe cèdent la place aux guerres idéologiques :

« pour passer l'épreuve de la virilité, rien ne valait le défi de la guerre. Dans cette expérience extraordinaire, non seulement les volontaires trouvaient une nouvelle confiance en eux et un statut

---

[1298] *Préface* du traducteur, dans G.L. MOSSE, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes,* Paris, Hachette, 1999, p. ix. L'irruption de la « pensée mythique » va de pair avec l'effondrement des forces de la raison. Tel est le « drame de la culture ». Voir E. CASSIRER, *The myth of the State,* New Haven, Yale University Press, 1946; E. CASSIRER, *Symbol, myth and Culture,* New Haven, Tale University Press, 1979.

[1299] G.L. MOSSE, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes,* Paris, Hachette, 1999, p. 81.

[1300] « C'est une expérience extraordinaire qui implique la nation allemande entière et la refond en une sorte de corps mystique collectif. L'éclatement de la guerre marque ''l'heure de la désindividualisation ''(*Entselbstung*), du ravissement commun dans l'Entier (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). L'amour ardent pour la communauté (*Gemeinschaft*) brise les limites du moi. Chacun ne fait qu'un seul rang et un seul corps avec les autres, tous sont unis dans la fraternité, prêts à annuler leur propre moi dans le service'. C'est clairement le langage de l'expérience mystique : ''Nous ne sommes plus ce que nous avons été pendant si longtemps : des individus isolés'' » (D. LOSURDO, *La communauté et la mort : la culture allemande devant la première guerre mondiale,* dans *Germanica* 8 (1990) : *Culture et violence dans la philosophie allemande du XXe siècle,* p. 29 – 51 (p. 31).

plus enviable, mais encore une occasion de prouver leurs qualités viriles et de connaître la camaraderie qui les libéraient des étroites limites de la bourgeoisie. Les volontaires étaient en quête de liberté qu'ils trouvèrent dans la guerre. Auparavant, la liberté était généralement conçue comme liberté de l'individu, ou de l'individu dans la collectivité indépendante, mais jamais elle n'avait été associée aussi étroitement à la violence ».[1301]

Le caractère massif de la guerre, la *banalisation* de la violence et le déguisement de la réalité qui s'en sont suivi auront fait du mythe de la guerre un événement de la culture. On déclarait vouloir se battre au nom des idéaux ou des avantages individuels et sociaux : l'exaltation de la jeunesse et de la beauté, de la virilité contre la féminité, la lutte contre l'immoralité et pour détourner la jeunesse des occupations frivoles, etc. En recourant à toute la symbolique du christianisme et de la mythologie grecque, on en est venu à assimiler la mort des soldats à la passion du Christ et à sa résurrection, ou à la coupe de l'ambroisie, expression du couronnement, du rite de passage de la minorité à la majorité. À cet effet, la spécificité de cette culture de la guerre propre aux années 1914 consistera en la prétention que la nation ou l'individu ne peuvent devenir meilleurs que par la guerre, ou selon « le sophiste évolutionniste », dénoncé par Whitehead, identifiant « l'aptitude à survivre (…) à la meilleure illustration de l'Art de vivre».[1302] Ainsi la brutalisation est, pour Mosse, ce processus qui commence au début du 20e siècle par l'idéalisation des soldats tombés sur le champ de bataille, suivi de la sacralisation des cimetières militaires (culte du soldat mort au combat) déréalisant la souffrance et les déchirements causés par la mort d'un ami, d'un proche, et finalement la trivialisation, à travers des objets familiers, de la vie et de la mort.

Le reproche formulé contre ce livre est entre autres d'avoir oublié le pacifisme français dans la période de l'entre-deux-guerres et surtout le climat de camaraderie très fort partagé dans les tranchées. Alors qu'aux époques précédentes le sacrifice des simples soldats passait presque inaperçu, au profit de celui des officiers supérieurs, pour la première fois, on atteignait une égalité dans la tombe. G.L. Mosse renonce sans doute à l'histoire intellectuelle pour se tourner vers une histoire culturelle dans laquelle le parti pris de militantisme n'est pas totalement absent et surtout grâce à ses capacités intuitives, assez proches de Whitehead, il peut deviner des liens là où à première vue on serait le moins porté à les voir. Mais au moins de l'avis de Mosse, bien plus qu'un effet de propagande (bourrage des cerveaux), la banalisation de la violence qui aura sévi du milieu du 19e jusqu'à la première moitié du 20e reste un fait incontestable : « on venait sans cesse à ces grands courants pour transcender l'horreur de la guerre et de faire du combat l'accomplissement de l'individu et de la nation »,[1303] « la guerre comme échappée au matérialisme bourgeois ».[1304] Parmi ces courants, on peut notamment citer le romantisme exaltant l'amour de la terre natale, le naturalisme inspirant le concept

[1301] G.L MOSSE, *o. c.,* p. 34.
[1302] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 102.
[1303]G.L. MOSSE *o.c.,* p. 119.
[1304]*Ibid.,* p. 80 ; Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIe siècle à a la guerre froide,* Gallimard, 2010, p. 105 – 106.

des cimetières militaires en vogue à l'époque, bâtis dans un décor naturel dans le but de faire oublier la peine de la mort et les atrocités des champs des batailles.

Certes, la théorisation de ce mythe ne semble pas à première vue destinée à la lutte contre l'ennemi étranger. Mais à en juger sur les conséquences, il est permis de se demander comment un tel mythe secrétant la violence contre l'autre, au nom de sa différence (les handicapés, les Tziganes, les juifs, les noirs, les homosexuels et les non-civilisés), peut fonder un ordre social qui tienne ou « réinventer les formes justes du vivre-en-commun à venir »?[1305] Pour Whitehead, le sophisme évolutionniste de l'élimination des moins aptes est incompatible avec l'art de vivre que favorise la fonction de la raison.[1306] En tout état de cause, les atrocités, l'ampleur des destructions, des pertes humaines sur les terrains de combat et dans la population de la Seconde Guerre démentiront fortement les portraits des cartes postales aux paysages bucoliques et paisibles avec des soldats heureux, jouant à la campagne et empreints d'esprit de camaraderie, de l'époque de l'entre-deux-guerres. La brutalisation réinterroge l'unité et l'homogénéité de ce que S.P. Huntington appelle la culture (occidentale). La source de la violence ne réside-t-elle pas dans le refus de compréhension de l'autre, à l'ouverture à d'autres possibles ? Dans l'esprit de la persuasion whiteheadienne, en dehors de cette ouverture, le choc entre altérités est inévitable.

4.1.2. Du choc des cultures

Dans le contexte géopolitique de l'après-guerre froide où Samuel P. Huntington écrit son livre « Le choc des civilisations », les altérités se décrivent comme identités culturelles, voire civilisationnelles. Non seulement il fait resurgir le concept « civilisation » qui semblait révolu, mais encore il souligne que l'équation fondamentale des problèmes internationaux doit être vue sous l'angle de la différence civilisationnelle. Il fait ainsi du modèle civilisationnel la grille de lecture de l'histoire de la fin du 20e siècle et de prédiction de l'avenir. La constante culturelle devient l'élément majeur dont nous avons à tenir compte à l'échelle globale. Contrairement à l'idée que la fin de la guerre froide augurait d'une époque de l'histoire sans conflits, le besoin d'autodétermination a conduit à des conflits sur bases identitaires :

« Les civilisations forment les tribus humaines les plus vastes, et le choc des civilisations est un conflit tribal à l'échelle globale. […] Les relations entre groupes appartenant à différentes civilisations ne seront toutefois jamais étroites ni en général détendues, mais souvent hostiles. […] Les relations

[1305] M. VAN VLIET, *Ernst Cassirer,* dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques,* n°40, 2(2014), p. 285, p. 312, note 69 ; Cf. *La philosophie des formes symboliques,* tome III : *La phénoménologie de la connaissance,* Paris, Éditions de Minuit, p. 256 – 257. Dans le *Mythe de l'État,* il évoque la dé-symbolisation occasionnée par l'apparition des mythes politiques modernes.
[1306] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 102.

intercivilisationnelles qui se font jour oscilleront entre l'indifférence et la violence, la plupart se situant entre les deux ».[1307]

Et *civilisation* – « concept central d'une conception essentialiste et agonistique de la nouvelle géopolitique »[1308] – signifie avant tout pour lui « l'ensemble culturel humain le plus élevé » ou « le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer d'autres espèces ».[1309] Concept de l'historiographie française de l' « école des *Annales »,* utilisé dans les collections "Histoire générale des civilisations" (dirigée par Maurice Crouzet), "Peuples et civilisations" (collection créée dans l'entre-deux-guerres), et surtout les "Les grandes civilisations" (publiée chez Arthaud à partir de 1963) et abandonné en catimini, le mot *civilisation* avait disparu au cours des années 1980 et 1990, victime de son préjugé eurocentriste (« par de-delà la pluralité des civilisations, existe en fait une unique civilisation ») pour apparaître en 1997.[1310] Chez Samuel Huntington, *Civilisation* ne s'oppose plus à *barbarie* ; elle est *un* idéal qui prend différentes formes selon les aspirations d'un peuple à l'autre. Huntington admet qu'il y a désormais non pas une civilisation, mais plusieurs. Dans ce nouvel univers relationnel, le commerce ne peut être dissocié de la culture. Dans l'ère qui a commencé vers les années quatre-vingt-dix, les affinités culturelles sont l'atout majeur de la coopération et de la cohésion réussies. Comme il l'écrit :

« Par le passé, les structures du commerce entre nations suivaient ou recoupaient les structures d'alliance. Dans le monde nouveau qui est en train d'émerger, les structures du commerce seront surtout influencées par les structures culturelles. […] Les racines de la coopération économique se trouvent dans les affinités culturelles ».[1311]

Huntington lie culture et puissance.[1312] A travers le commerce, on vend – faute de l'imposer – aussi sa culture. La « puissance douce » (*soft Power),* ce qui fait que les autres cultures veuillent ce que veut une culture donnée, c'est-à-dire ses valeurs, ses pratiques et ses institutions, dépend, pour la civilisation occidentale, de sa puissance militaire et économique (*hard Power)* par laquelle elle a exercé durant quatre siècles sa séduction sur les autres. C'est ainsi qu'à un moment donné pour se moderniser, certains peuples ont dû s'occidentaliser en adoptant les langues, en important les institutions, les savoirs, les techniques jusqu'aux modes de vie européens (aliments, vêtements, etc.). En revanche, à une autre époque (celle qui s'est ouverte avec la fin de la guerre froide), la modernisation devient, chez ceux-là mêmes qui s'étaient occidentalisés, le levier de la désoccidentalisation. Une fois la puissance économique et militaire acquise, ils ont désormais les moyens pour résister aux diktats étrangers. Ainsi de plus en plus, selon Huntington, la puissance

[1307] S.P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations,* traduit de l'américain par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Odile Jacob, 2007, p. 227.
[1308] A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité,* Seuil/Gallimard, 2019, p. 140.
[1309] S.P. HUNTINGTON, *o. c.,* p. 40.
[1310] A. LILTI, *o.c.,* p. 141 – 142.
[1311] S.P. HUNTINGTON, *o.c.,* p. 146.
[1312] *Ibid.,* p. 344.

occidentale bute sur de nouvelles puissances. Les discordances se situent précisément sur le domaine de la non-prolifération d'armes de destruction massive, la démocratie et les droits de l'homme ainsi que sur l'immigration que Huntington reconnaît comme spécificité occidentale. Cela empêcherait, dit-il, « l'Occident d'atteindre ses objectifs en termes de contrôle ».[1313] Aux yeux de Huntington, l'Occident ne s'en tirera au mieux qu'à condition de « se servir avec talent de ses ressources économiques comme carottes et comme bâtons pour traiter les autres sociétés, affermir son unité et coordonner ses politiques afin d'empêcher les autres sociétés de jouer un pays occidental contre un autre, et attiser et exploiter les différences entre les nations non occidentales ».[1314]

Alors que Huntington reconnaît par ailleurs le désir de réaffirmation de soi, d'autodétermination, comme un besoin profond de tout peuple, tout le livre est traversé par le regret du déclin de l'impérialisme occidental et que le choc devient la seule voie pour la réaffirmation de l'Occident à moins de respecter trois principes : le principe de l'abstention, de la médiation concertée et la règle des points communs (par exemple, « les concepts moraux de justice et de vérité sont communs à toutes les morales à vocation universelle et ne peuvent en être dissociés »[1315]). L'énoncé de ces trois principes qui apparaît au dernier chapitre contraste avec l'ensemble du livre qui souligne que les différences sont insurmontables. Le tout dernier point du livre « La civilisation comme bien commun » envisage la « coexistence culturelle » en recherchant ce qui est « commun à la plupart des civilisations et non à défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée ».[1316] Ce livre qui a suscité de vifs débats balaye un large horizon et fait preuve d'une connaissance profonde de la géopolitique de l'époque, même s'il semble, sous d'autres aspects, contestable. La maximisation des différences ne donne lieu qu'à une « paix froide ». Et le dialogue qu'il préconise paraît suspect : l'Occident — concept plus idéologique qu'historique — semble s'inviter au dialogue avec les autres cultures (ou civilisations) parce qu'apparemment il a perdu la capacité d'imposer partout ses vues face à la montée des nouvelles puissances, qu'on emprunte la voie du dialogue quand on perd la bataille dans le but de sauver ce qui peut l'être. Pour lui, la communication entre cultures ne découle pas de la diversité culturelle ou civilisationnelle, elle est accidentelle. Et cela tend à faire accréditer cette suspicion au sujet ce qui peut apparaître comme un piège tendu :

> « Auparavant, fort non seulement de ses valeurs "universelles", mais plus encore de sa formalisation logique, il (l'Occident) ne dialoguait pas. Il imposait aux autres cultures son universalisme, autrement dit les colonisait par sa rationalité triomphante. "Dialogue" lui-même ne serait-il pas d'ailleurs un terme lénifiant servant à dissimuler les rapports de forces qui ne cessent de s'exercer entre les cultures, comme aussi à l'intérieur même de chaque langue et de chaque culture, les cohérences qui y prévalent recouvrant les autres et les enfouissant ? ».[1317]

[1313] *Ibid.,* p. 224.
[1314] *Ibid.,* p. 244.
[1315] *Ibid.,* p. 353.
[1316] *Ibid.,* p. 353.
[1317] F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle…,* p. 84.

En tout état de cause, un dialogue stratégique ne peut augurer qu'un marché de dupe. On peut, à juste titre, se demander : en quelle langue se ferait-il ?

Huntington partage avec Whitehead l'idée que l'éducation contribue au progrès de la civilisation.[1318] La carte d'appartenance à une culture n'est ni simplement du fait de l'imprégnation ni de l'ordre de l'adhésion. Les résistances à l'occidentalisation montrent justement que l'âme ne se partage pas ; l'apprentissage d'une langue étrangère, l'adoption des techniques, institutions et modes vestimentaires et alimentaires des autres rapprochent, mais ne transforment guère de but en blanc. Contrairement à Whitehead, Huntington semble fermer la porte au dialogue et ne limiter les échanges qu'à l'économique et au militaire. Quant aux préoccupations écologiques, censées être sans frontières, elles semblent totalement absentes. En même temps, il lui semble difficile de tenir simultanément, selon les mots d'Alain Finkielkraut, la célébration de « la communication universelle et la différence dans ce qu'elle a d'intransmissible ». En effet, comme l'observe A. Finkielkraut, « (i) l y a une contradiction insurmontable à vouloir fonder l'hospitalité sur l'enracinement ».[1319] Huntington ne peut échapper à un parti pris de militantisme ; ce qui lui fait perdre de vue qu'une culture n'est ni une possession ni une réalité stable ; elle demeure un processus continuel d'échanges au cours duquel de nouveaux possibles se présentent à l'expérience. Toute culture tient de l'hétérogène. Dans cet ordre d'idées, il semble vain d'évoquer un noyau dur d'une culture ou de l'identité culturelle. Vouloir l'isoler conduit à prendre certains éléments superficiels pour des traits déterminants puisque ce qui fait le cœur du culturel, sa capacité à muter, n'est pas forcément ce qui est manifeste.[1320] C'est précisément le double reproche que Jullien lui formule : 1° d'avoir notamment caractérisé la civilisation occidentale sous l'angle du christianisme qui, à son avis, ne paraît pas représentatif. Quand on aborde la diversité culturelle sous l'angle de l'identité (essentialisation de la différence) le pari est d'avance perdu. Et l'option naïve d'une postulation d'un « fond commun » n'a guère de chance d'aboutir à « un entre ouvert » des cultures ; 2° de parler sur un ton d'un va-t'en guerre qui veut remobiliser. Jullien pense que le choc n'est pas inévitable si l'on préconise non point le compromis, mais la « justesse du milieu » où est maintenu un écart, une tension. Puisque « les valeurs ne se négocient pas », admet Jullien, c'est dans la compréhension de « l'intelligence partagée », « cet "égal" de l'égale ouverture » que peut se situer la justesse du milieu. C'est donc une invitation à ce que « chaque culture, chaque personne, se rende intelligible dans sa propre langue les valeurs de l'autre et, par suite, se réfléchisse à partir d'elles — donc aussi *travaille avec elles ».*[1321]

[1318] HUNTINGTON, *o.c.,* p. 357.
[1319] A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée,* Édition Gallimard, 1987, p. 115.
[1320] F. JULLIEN, *Il n'y a pas d'identité culturelle…,* p. 47 – 48.
[1321] F. JULLIEN, *L'universel…,* p. 220 - 221.

4.2. De la création du monde commun

Whitehead n'adhère ni au relativisme cognitif selon lequel les connaissances sont le résultat d'une construction, et par conséquent, ne peuvent être objectives ; ni au relativisme culturel qui rejette toute possibilité des valeurs fondées objectivement. La réciprocité nature/esprit fonde chez lui, d'une part, l'idée que la nature reste ouverte à l'investigation, et d'autre part, sa confiance aux pouvoirs étendus de l'esprit, qu'avec des modes d'investigation plus élaborés comme ceux de la science, l'esprit peut connaître la nature telle qu'elle est. Mais que cette quête est sans fin. Même si une découverte peut commencer comme une intuition esthétique — le sens spéculatif —, il n'en reste pas moins vrai que la relation d'immanence ne nuit pas à la capacité de pénétration rationnelle (malgré tout progressive). « L'ordre du monde, écrit-il, n'est pas accidentel […] l'univers manifeste une créativité avec une liberté infinie, et un royaume de formes aux possibilités infinies ».[1322] C'est pour cette raison que Whitehead s'engage à élaborer un schème général à partir duquel toute expérience peut être analysée comme il le notait déjà dans la *FR :* « le secret du progrès gît dans l'intérêt spéculatif pour des schèmes abstraits de morphologie ».[1323]

Notons que ce schème est avant tout « un méta-contexte ou matrice de l'expérience », c'est-à-dire que le projet whiteheadien d'une nature compréhensive le conduit à un nouveau système métaphysique qui fonctionne comme un outil herméneutique. En dépit de l'exigence de la cohérence logique, de nécessité, d'adéquation et d'applicabilité, le rationalisme whiteheadien n'est pas la continuité du projet des Lumières. Contre le dogmatisme consacrant l'existence des vérités qui valent universellement et absolument, Whitehead engage une critique de la modernité qui reconnaît le caractère limité de leur perspective particulière et de leur point de vue contextuel. Contre l'antirationalisme rejetant toute méthode en philosophie, sa pensée est une tentative de reconstruire une nouvelle vision philosophique du monde. Ce faisant la critique whiteheadienne de la modernité ressemble à ce qui est communément admis comme critique postmoderne. Comme Cobb l'a souligné, même si Whitehead n'emploie nulle part le concept « postmoderne », il parle du monde avec « un accent postmoderne ». Évidemment toute la question consiste à déterminer ce qu'il faut entendre par *modernité*.[1324]

Généralement la modernité est perçue comme l'âge de la raison, impliquant une manière de penser et de voir le monde, disons une « logique des faits », par opposition au Moyen Âge identifié à la foi ou, selon les cas, à la superstition (mystification ou imposture contre la vraie religion). Disons

[1322]A. N. WHITEHEAD, *RG*, p. 57.
[1323] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 156.
[1324]A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité,* Seuil/Gallimard, 2019, p. 17. Il inscrit le récit des origines de la modernité européenne dans les transformations culturelles du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à partir d'une construction du concept philosophique et politique de *Lumières.* Mais il admet aussi qu'en tant que concept historiographique, modernité est polysémique : il en retient trois qui ne sont pas nécessairement incompatibles (le développement de l'espace public, l'autonomisation de l'économie et le rejet du religieux) (p.162 – 164).

que l'esprit d'analyse qui prévaut dans cette période nouvelle s'écarte de la pure déduction de l'époque précédente. Ce sont les résultats méthodologiques du travail scientifique des deux siècles précédents dont héritent, en contexte français, les Lumières, censés être au point de départ de la modernité. L'autonomie de la raison, supposée être l'une des caractéristiques majeures de cette période, est avant tout une attitude intellectuelle selon laquelle la raison obéirait exclusivement à des règles précises à partir desquelles on peut établir une relation de causalité évidente entre les faits observables dans la nature et les idées qui leur correspondent. L'intellectualisme est ainsi cette attitude de pensée qui prône les pouvoirs illimités de la raison et reste à la quête des certitudes indétrônables, là où l'époque précédente utilisait la raison pour interpréter les vérités révélées. Dans cette veine, les critiques humiennes et kantiennes démontrant les limites de la raison sonneraient l'ère postmoderne. Whitehead consacre sa *SMW* à l'analyse de l'esprit de la modernité. Il en admire les progrès. Il en relève aussi les limites. La modernité se caractérise par un infléchissement allant de la raison vers la pensée historique qui, de son point de vue, est une attitude antirationaliste. Selon Whitehead, la révolte historique fut du reste antirationaliste dès qu'elle généralisait, sans critique, en dehors du champ de la physique, une cosmologie matérialiste en inadéquation avec l'ordre des choses. Le projet initialement rationnel tombait en panne quant à sa capacité à produire une vision d'ensemble de la totalité. En effet, précisément « l'autre modernité », celle des « anti-Lumières » (Herder, Burke vs Kant, Rousseau, Voltaire et en général tous les "philosophes"), est l'affirmation de la valeur absolue de la spécificité historique sonnant le glas de la révolte contre le rationalisme au nom de la vie, contre l'universalisme au nom du particulier et du spécifique, et contre l'idée du primat de l'individu, de laquelle découle une vision volontariste et utilitaire de la société au profit d'un projet cohérent d'ordre communautarien.[1325] Whitehead partage un bon nombre des piliers de la critique des Lumières : la raison n'est pas notre faculté première, mais l'imagination ; l'incapacité de la raison humaine à saisir d'un seul coup le sens de l'histoire et de maîtriser son évolution par une organisation politique au service de l'individu. Il rejette aussi la vision individualiste, atomiste, volontariste et utilitaire de la société. Comme les anti-Lumières, Whitehead trouve le moteur de l'histoire, de la continuelle métamorphose de la société, dans l'influence des hommes exceptionnels. Ces hommes de génie n'ont rien de vulgaires dictateurs. Au contraire, parmi ces héros, uniques par leur vision de l'ensemble de la réalité, se comptent surtout les fondateurs de religion, les prophètes, les poètes, les prêtres, les hommes de lettres ou les philosophes. Pourtant leurs intuitions peuvent rester sans effets des siècles durant. De plus, pour Whitehead, la marche peut s'arrêter et le recul est toujours possible.

L'autre incohérence de la modernité est, aux yeux de Whitehead, à situer dans le changement de perspective dans l'acte de connaissance. La science moderne proposait un schème cosmologique

[1325] Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIe siècle à la guerre froide,* Gallimard, 2010, p. 28.

dont l'efficacité était due au caractère restreint de sa méthodologie. Elle abandonnait les questions de valeur et de finalité. Mais elle en créait d'autres :

> « Cette réaction fut sans conteste un correctif nécessaire au rationalisme forcené du Moyen Âge. Mais toute réaction présente un caractère extrémiste. En conséquence, s'il est vrai que celle-ci engendra, en définitive, la science moderne, il est tout aussi vrai qu'elle lui transmit sa subjectivité ».[1326]

La question « de quoi faisons-nous l'expérience » est substituée à « de quoi pouvons-nous faire l'expérience », une substitution de l'approche objective (faire) par une approche subjective d'introspection. L'attention porte désormais non plus sur un monde jusqu'ici évident, mais sur le connaissant et les conditions de la connaissance. Dans la perspective de la révolte historique, on sait que toute connaissance garde les marques de ses particularités culturelles, économiques, historiques, etc. Et toute prétention à aller au-delà de ce contexte paraît suspecte. Ce faisant, le seul monde réellement connaissable est celui des humains. Pour finir, ce dernier éclate en multitude de mondes définis par les communautés linguistiques et culturelles de telle sorte que nous ne pouvons plus parler d'un monde commun en partage entre tous les humains. Selon le relativisme radical, la pluralité des contextes linguistiques et culturels est le signe d'une contingence plus profonde : une pensée n'est significative que dans un contexte donné. La relativité serait au fond la marque de tout courant de pensée.

Nous pouvons mettre au crédit de cette relativité la promotion de la pluralité et de la liberté de pensée. Mais en l'absence de toute perspective commune, il reste difficile d'envisager une quelconque convergence d'horizons. En réalité, ce qui est ici en question, ce n'est pas tant la pluralité comme telle que le fait d'ériger le particularisme en absolu. Cette modernité-là, antirationaliste, relativiste et communautariste, sape toute capacité pour l'individu à maîtriser le monde dans lequel il vit ; la nation est la source de toute vérité ; il n'existe pas de critère de vérité objectifs. La raison est incapable de comprendre la vie. Et si l'empathie peut nous orienter le sens de l'Histoire, il devient difficile de tracer la ligne de démarcation entre la vérité et l'erreur. Le relativisme culturel prend la partie pour le tout. Whitehead prévient ce danger du relativisme radical qui découle notamment du solipsisme de la perception sensible. Le paysage (*landscape, Land-schaft, paesetto,* etc.) sous les yeux du spectateur, en quelque sorte au centre du monde, est cette partie du monde coupée du reste et qui, en même temps, éclipse non seulement les autres modes de perceptions, mais aussi les autres parties du monde. Pour lui, la perception sensible n'est ni la seule source de l'expérience ni le mode majoritaire. À cette primauté, Whitehead substitue la primauté du sentir physique comme base commune à toute expérience que le procès confronte incessamment à la réserve des possibilités, sans réduire au dérisoire la perception sensible. Il faut tenir les deux bouts : d'une part, maintenir un fond commun

[1326]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 27; E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières,* Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Paris, Arthème Fayard, 1966, p. 87.

sans lequel on ne sait échapper, sur le plan individuel, au solipsisme, et au plan plus large d'un groupe culturel, au relativisme radical ; d'autre part, garder une place pour un écart, l'ouverture à d'autres possibilités. Sous l'angle de l'écart, la différence cesse d'être tétanisante.

Dans *AI,* le fond commun est la fonction dévolue au Réceptacle hérité de Platon en tant que « communauté du monde […] la matrice de toute genèse, et dont l'essence est le progrès avec le maintien de la connexité »[1327]. Dans d'autres passages du même livre, il l'appelle « mère nourricière de tout devenir »[1328], elle ne participe à aucune forme.[1329] Cette interconnexité de toutes les choses du monde fonctionne comme un postulat. Le Réceptacle de Platon est ce concept qui permet à Whitehead « de concevoir […] la communauté nécessaire au sein de laquelle est placé le cours de l'histoire, abstraction faite de tous les faits historiques particuliers ». [1330] De là, l'idée que la communication n'est pas accidentelle ; elle fonde pour chaque sujet la possibilité de participer aux oscillations d'autres sujets puisque le monde est avant tout, pour lui, « une communauté des sujets ». Le postulat du lien universel se propose de ruiner la notion moderne de sujet plénipotentiaire, autoréférentiel, sans lien avec les autres et isolé du monde. L'immanence des occasions crée les conditions d'un « *medium* d'intercommunication ». Sur le plan social, on dira que la pluralité des individus, d'expériences, la différence entre groupes culturels ne sont pas incompatibles avec l'unité de l'univers. La différence est un écart, une option de valeur pour soi. Whitehead n'élimine nullement ce différentiel sous prétexte de sauvegarde du fond commun. Les valeurs, en effet, ne se négocient pas ; il n'y a nulle place en ce domaine au compromis, mais seulement à la compréhension.[1331] La quête de l'harmonie esthétique est ce facteur d'individuation (ce qui fonde l'unité d'une vie en tant que moisson intrinsèque de valeur), et dont la réalisation est la condition *sine qua non* d'une participation à la même communauté de destin. Si les résultats peuvent être différents, le processus, lui, est identique. La quête de l'harmonie logique est l'objet de la compréhension, ouverture à d'autres possibles. D'où on ne peut avoir recours à la raison sans supposer une *foi partagée* dans l'existence d'un ordre dans la nature, qui n'est pas un mystère arbitraire, qui a permis la naissance de la science.

« Expérimenter cette foi c'est savoir qu'en étant nous-mêmes nous sommes plus que nous-mêmes ; c'est savoir que notre expérience, aussi vague et fragmentaire est-elle, sonde les profondeurs extrêmes de la réalité ; savoir que, pour être eux-mêmes, des détails isolés doivent se trouver dans un système de choses ; savoir que ce système inclut l'harmonie de la rationalité logique et de la réalisation esthétique ; savoir que, tandis que l'harmonie de la logique s'impose à l'univers comme une nécessité inébranlable, l'harmonie esthétique se tient face à elle comme un idéal vivant façonnant le flux général dans sa progression hésitante vers des questions plus fines, plus subtiles ».[1332]

[1327]A. N. WHITEHEAD, *AI.,* p. 202.
[1328]*Ibid.*, p. 203.
[1329]*Ibid.,* p. 186.
[1330] *Ibid.,* p. 203.
[1331]F. JULLIEN, *De l'universel…,* p. 220.
[1332]A. N. WHITEHEAD, *SMM,* p. 36.

Contre le relativisme, qu'il soit cognitif ou culturel, Whitehead tient que la relation d'immanence cosmologique ne s'oppose nullement au sens d'une transcendance « d'où découle le sens de notre pratique et la possibilité que nous ayons d'analyser théoriquement le donné global »,[1333] bref, de converger vers l'harmonie esthétique comme but de la vie sur terre. La quête de cette transcendance est l'objet de la religion rationnelle. Désignée sous diverses expressions « ordre du monde », « profondeur de la profondeur du monde », « beauté du monde » que Dieu conditionne par son harmonie d'appréhension, cette dimension de la transcendance se communique d'abord à l'esprit humain sous forme de jugement moral en conformité avec une perfection des idéaux, quitte ensuite à l'homme à fournir les efforts nécessaires pour un éclairage conceptuel.[1334] Ainsi donc selon Whitehead, la nature ultime des choses est-elle marquée par une harmonie qui exclut l'arbitraire, une harmonie de la rationalité logique et une harmonie de l'accomplissement esthétique.[1335] Ce dernier est la persuasion divine, l'immanence de la divinité à l'expérience présente, ce pour quoi il y a importance dans le monde, valeur et idéal au-delà du train-train quotidien. Et la vie humaine devient poursuite des idéaux parmi lesquels certains peuvent être atteints, d'autres défigurés. Dans tous les cas, tout l'effort humain consiste à progresser dans la vérité, c'est-à-dire l'élaboration des concepts qui se rapprochent le plus possible des racines du réel. Le langage n'étant pas isomorphe au réel, il ne peut exprimer le réel sans en éliminer d'autres aspects. Car le réel n'est pas une chose, mais un événement. De même ce que l'on appelle « culturel » ne peut être une possession : on est baigné par elle ; ni une réalité stable : sans cesse, elle se transforme ; ni séparable : ce qui est généralement pris pour trait caractéristique semble, la plupart du temps, n'être qu'un élément superficiel. Whitehead ne propose pas le recours à l'intuition, censée se substituer au langage, même si toutes les évidences fondamentales à la base de sa philosophie sont les fruits de l'intuition religieuse, appelée, pour finir, à symboliser cette ultime intuition à laquelle doit parvenir la raison spéculative. Quoique le langage ne soit pas l'essence de la pensée, il reste également vrai que la conservation, la communication et l'intégration des pensées en idées complexes sont impossibles sans la médiation du langage. Le langage et la pensée ont une génétique commune, pourtant logiquement, la pensée prime sur le langage parce que ce dernier en est l'expression.[1336] Le rôle de la littérature est « de susciter le vif sentiment de ce qui gît sous les mots ».[1337] Et ce qui gît sous les mots est le sentiment de quelque chose qui nous dépasse.

Pour Whitehead, nous ne devons pas perdre de vue la dimension limitée de toute démarche ; elle n'est pas à l'abri des angles morts. En lieu et place d'un point de vue ethnocentrique, dont le rejet a abouti à la relativisation de la raison elle-même, son attitude semble relever de la modestie

[1333]A. N. WHITEHEAD, *RG*, p. 69.
[1334]*Ibid.*, p. 57.
[1335]CESSELIN, *La philosophie de l'organisme,* p. 19. Cf. A.N. WHITEHEAD, *SMW,* p. 43.
[1336]L.G. PEDRAJA, *Deconstruction, and Postmodernism,* in *Process Studies* 28. 1/2 (1999), p. 70.
[1337]A. N. WHITEHED, *MP*, p. 29.

intellectuelle. Cette attitude ne semble ni une tolérance de fait ni une condescendance, mais comme le note Camillieri, elle part du constat « de l'égalité de notre condition face à la limitation de notre raison et au problème de la vérité ».[1338] Il reste toujours une perspective que nos concepts imposent à l'univers des choses. En fait, nous ne prétendons nullement, comme W. James que les concepts sont des instruments de violence sur le réel plutôt que de relever la finitude du procès. L'actuel n'inclut le non-être que selon les limites de sa réalisation finie qui n'en peut pas plus. Dans *SMW*, Whitehead désigne cette situation ontologique « envisagement gradué ».

« Cet "envisagement gradué" est la façon dont l'actuel inclut ce qui (en un sens) est du "non-être" comme facteur positif de son propre achèvement. C'est la source de l'erreur, de la vérité, de l'éthique, et de la religion. Par son intermédiaire, un fait est confronté à d'autres faits possibles ».[1339]

Chaque niveau d'envisagement implique une perspective sur la totalité. Sous un autre aspect, toute perspective peut se renfermer sur elle-même. Par exemple, en dépit du progrès qu'elle apportait, la logique aristotélicienne finit par devenir un facteur de frein du fait qu'elle excluait le procès. De même que pour la logique déductive dont le raisonnement cohérent suppose une variable qui garde une identité de valeur alors que, selon la pensée du procès, une identité absolue semble un leurre. Comme la logique, la science est une perspective sur la totalité à cause du primat de l'objectivité. Les deux se fondent sur un ensemble des prémisses qui hiérarchisent des facteurs de l'expérience et finissent par en exclure d'autres notamment l'expérience de la connexité des choses, accessible au sentir immédiat. Cette limitation n'est en rien blâmable. Mais il faut la garder présente à l'esprit même pour la religion. Cloisonnée dans les étroitesses d'une vision étriquée, *une* religion, peut en lieu et place de promouvoir la paix, devenir facteur de violence ou s'accommoder des comportements courants.[1340] Même la morale peut dégénérer en une quête de perfection mineure sous le poids de la routine. La religion, la morale et la logique ont aussi leurs pathologies, tout comme l'humanitaire peut devenir inhumain.[1341] Ce n'est pas seulement pour leurs pathologies ni pour leurs angles morts au sein de l'histoire des idées que Whitehead parle d'envisagement gradué. L'enjeu porte tant sur leur capacité d'ouverture à d'autres possibles que sur la possibilité d'erreur de compréhension qu'elles peuvent induire. Voilà pourquoi il est autorisé de définir l'histoire des cultures et des sociétés humaines comme une aventure d'essais et erreurs, une histoire de la purification progressive de la conduite humaine.[1342]

Whitehead revalorise toutes les formes de pensée pour autant qu'elles éclairent un aspect de l'expérience. La prise au sérieux du postulat du lien universel impliqué dans la « communauté du

---

[1338] C. CAMELLERI, *La culture et l'identité culturelle. Chapitre notionnel et devenir,* dans C. CAMILLERI et M. COHEN-EMERIQUE, (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel,* Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, p. 33.
[1339] A.N. WHITEHEAD, *SMM*, p. 206; cité dans *PR*, p. 312
[1340] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 69.
[1341] Cf. J. — F. MATTEI, *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique,* Les Liens qui libèrent, 2014.
[1342] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 69.

monde » sert également à Whitehead de loupe pour porter des jugements sur les égarements de l'histoire de l'humanité. Pour lui, toutes les fois que les hommes ont mis de côté la conscience de la communauté du monde en optant pour des solutions faciles et approximatives, leurs rapports interhumains ne se sont faits que plus féroces.[1343] À l'inverse, la compréhension de cette cosmologie a été à la base de relations empreintes de sympathie entre les hommes.

Conclusion

L'objet de ce chapitre a été de répondre à la question suivante : comment la solidarité ontologique (cosmologique) — le postulat du lien universel — s'actualise-t-elle en une solidarité réellement humaine qui n'exclut personne au nom de sa différence ? Whitehead présente une esthétique de la compréhension qui passe par trois phases : le moment esthétique d'éblouissement, la phase de la formulation des intuitions et de l'expression ainsi que la phase sociale de la persuasion. À ses yeux, la compréhension est une catégorie universelle dont la plasticité, à l'instar du symbole, exige ce qu'il appelle « un saut de l'imagination ». Pour cela, nous pensons que l'aventure des idées est une aventure interculturelle où se joue la persuasion dans sa dimension objective et subjective. Et cette aventure est indissociable de l'activité du symbolisme. En fait, selon la philosophie de l'organisme, un monde commun est possible dans la mesure où les esprits humains peuvent converger vers de mêmes idéaux. Le lien que nous établissons ici entre « envisagement gradué » et « persuasion divine » peut dès lors avoir une autre signification.

En platonicien — au moins tel qu'il le revendique —, on peut y voir sa foi en la potentialité des idées d'induire d'autres modes d'êtres et de renouveler l'ordre social. En effet, selon Breuvart,

> « Whitehead, à l'image de Platon, croit en la vertu de la persuasion philosophique, comme une reprise de celle de la *Nature Primordiale* de Dieu : comme-ci, elle concourt à la meilleure réalisation possible des potentialités, selon une conception assez proche de celle de Leibniz. Ainsi, l'action humaine ne repose-t-elle pas sur une décision, un commencement absolu défini seulement par la liberté, mais sur une sorte de *reprise,* par la pensée humaine, de la pensée divine définie dans la *Nature Primordiale* de Dieu, comme lieu de tous les possibles, c'est-à-dire de tous les pensables ».[1344]

Cependant en tant que modèles, les idées ne persuadent pas tant qu'on n'est pas assez perspicace. La persuasion est une affaire d'acuité intellectuelle et de degré de généralité où les idéaux sont saisis. Chez Whitehead, il n'y a ni innéisme des idées ni effort de réminiscence : la connaissance n'est pas une propriété de l'âme transmise au corps à la naissance. L'ouverture à d'autres possibles est avant tout une saisie esthétique. Même pour les plus perspicaces des hommes, toute la pénétration exigée par une idée ne s'offre pas au premier abord. L'exemplification est ce qui permet de découvrir toutes les situations auxquelles participe un modèle donné. Deux idées peuvent être contradictoires tant

[1343] *Ibid.,* p. 187.
[1344] J. — M. BREUVART, *Le questionnement métaphysique d'A. N. Whitehead,* p. 359.

qu'on ne s'élève pas au degré de pénétration qui leur correspond. Dans ce cas, selon Whitehead, la contradiction peut être le signe d'une suffisance de hauteur et de pénétration. Si nous appliquons ce principe à la diversité culturelle, nous pouvons découvrir au sein de la particularité de chaque culture, de chaque religion concrète des capacités d'actualisation des potentialités enfouies grâce à la force motrice du procès. De ce point de vue, la différence n'est plus simplement une affaire de perspective sur la totalité, mais la capacité à envisager des alternatives, à puiser dans la réserve des possibilités, bref, la capacité ou non de garder le *zest* de la jeunesse. C'est pour cette raison que toutes les expressions religieuses, les morales, les logiques, toutes les théories ne se valent pas. La reconnaissance de « cet état d'immanence mutuelle au niveau de *l'apparence »,* d'une part, et de la particularité d'une expression de l'ordre des choses en tant que « symbolisation de type culturel » qui peut être offerte par une religion, une morale ou une logique, d'autre part, contribuent au règne de la paix et élève l'âme humaine vers l'harmonie, le sommet de l'existence, l'unité de l'aventure.[1345] Cette reconnaissance devient une interpellation face au danger de dictature d'une perspective sur l'importance, d'un cas concret de l'histoire du monde. Qu'il n'y ait aucun idéal moral universel, aucune logique universelle, aucune religion universelle, cela implique pour Whitehead : primo qu'aucune perfection ne peut s'imposer comme un absolu en vertu de la finitude de tout procès ; secundo, le désaccord sur le plan de l'expression n'implique pas forcément désaccord dans la manière générale de coordonner des théories apparemment contradictoires en une théorie métaphysique générale. C'est pourquoi la possibilité d'un monde commun est assujettie à la condition que le règne de la force cède la place à la persuasion.[1346]

Nous parlons du règne de la force quand la férocité s'érige en norme, la conduite humaine chute dans la brutalité, et quand le différent devient celui qu'il faut faire disparaître. À cet égard, ce qu'il entend par « civilisation », c'est-à-dire comme idéal de perfection et harmonie des harmonies, se compose de quatre éléments : modèles (*Patterns*) de comportement, d'émotion, de croyance, et de technologie. La tâche de la religion est de se concentrer sur l'émotion et la croyance dont dépendent les comportements. Mais pour Whitehead, les comportements devraient surtout dépendre de l'action croissante des idéaux. C'est la raison pour laquelle la philosophie doit s'atteler à l'interprétation rationnelle de ce qui paraît incompatible afin que la conduite humaine ne retombe pas dans la *brutalisation*. Dans le monde, nous trouvons aussi bien place à l'harmonie qu'à la lutte. Cependant le fin mot de l'histoire revient à l'harmonie. La lutte, la concurrence effrénée ou « l'extinction en douceur des spécimens inférieurs » ne peuvent ni tout expliquer ni à elles toutes seules conduire à une société satisfaisante. Une fois de plus, la généralisation indue d'une théorie biologique à la sociologie humaine ne va pas sans heurts. La victoire de la persuasion commence par la victoire de l'harmonie

[1345]J.- M. BREUVART, *Introduction générale* à *AI*, p. 13.
[1346]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 69.

logique. Elle n'est pas dans l'irénisme, cette « recherche maladive de la sympathie ». Elle résiderait dans le juste milieu « entre le ravissement extrême de la paix et l'extrême du désir égoïste » ; dans le maintien de « l'équilibre entre l'individualité de l'existence et la relativité de l'existence ».[1347] Elle s'enracinerait dans la visée d'une perfection qui dépasse le désir égoïste.[1348] Pour un homme qui a connu les deux grandes guerres, le risque de *brutalisation* n'est pas une chimère, mais bien un penchant récurrent au sein des groupes humains.

À l'inverse, le *choc des cultures* n'est pas inévitable. Whitehead n'essentialise pas l'identité. Il évite ainsi d'ériger les différences des cultures en mur qui sépare, et pour finir, enferme et exclut. Si la condition de survie de toute culture réside dans sa capacité à « combiner le respect de leurs symboles à l'esprit libre de réforme », « le sophisme consiste à croire que l'aptitude à survivre est identique à la meilleure illustration de l'Art de vivre ».[1349] La vigilance de la raison — telle est sa fonction — consiste à favoriser l'art de vivre. Rejetant universalisme et relativisme, faux irénisme et égalitarisme, l'alternative à la force brute impliquée dans sa persuasion suppose que l'on considère le rapport à l'autre comme « un champ d'intelligence partagé ». Contrairement à la tradition de la persuasion remontant à la démocratie athénienne qui mise sur la discussion, la capacité à convaincre l'autre par la parole, que Karl-Otto Appel et J. Habermas théorisent en une sorte d'éthique de la discussion, la persuasion whiteheadienne, que son auteur ne théorise pas à proprement parler, découle d'abord de la conscience d'une communauté émotionnelle, communion dans le ressenti et qui prend ensuite la forme d'une éthique instituant le sens d'une limite, après que la conceptualisation, toujours provisoire, a fait du chemin. Ajoutons aussi que chez Habermas la persuasion est à circonscrire dans le cadre historiographique d'« une nouvelle définition du public », « la sphère publique bourgeoise ».[1350]

Outre qu'il manque une définition claire du concept *persuasion,* on ne trouve pas non plus dans la pensée du philosophe d'Harvard de théorie de l'activité persuasive montrant comment des contacts intersubjectifs on aboutit à la transformation subjective, puis au progrès de la culture (changements des mœurs). Mais au moins, si nous avons bien compris Whitehead, ce progrès ne peut être sur le modèle d'assemblée générale où tous les hommes de tous les peuples rejetant unanimement leurs croyances se rallieraient dans l'horizon d'une fusion dans la commune *civilisation.* A l'inverse, peut-on souligner, s'il y a malgré tout un espace public chez Whitehead, en l'occurrence dans les dialogues de Platon, les prédications des *Quakers,* la persuasion ne se départit pas du *concern.* Il reste une place

[1347] *Ibid.,* p. 366 ; A.N. WHITEHEAD, *Les Mathématiques et le Bien,* p. 112.
[1348] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 336.
[1349] A. N. WHITEHEAD, *FR,* p. 97, 102.
[1350] Cf. J. HABERMAS, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* traduit par Marc de Launay, Paris, Payot, 1978 ; A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité,* Seuil/Gallimard, 2019, p. 179.

pour les arguments et les raisonnements, mais s'appuyant sur la sensibilité des individus, leur capacité à être émus, touchés par la situation des autres. La sympathie, la compassion ou l'aptitude à s'attendrir sur la situation des autres permet de « se mettre dans le point de vue de l'autre », se voir endurant les mêmes souffrances jusqu'à devenir plus moins une même personne avec eux.

La dimension interculturelle de la pensée whiteheadienne apparaît dans son appel au dépassement du communautarisme, de l'ethnocentrisme ou de tout esprit de tribu. C'est un appel à l'esprit aventureux, préalable à la paix, qui se serait illustré dans le commerce. La paix whiteheadienne en tant qu'harmonie des harmonies est cet état d'esprit, indissociable de la curiosité intellectuelle, qui permet de dépasser l'égotisme inquiet. Aidée par la plasticité de la nature humaine, l'aventure de nouveaux échanges devient possible. Ainsi l'idéal de la civilisation est, à ses yeux, la promotion de la fraternité humaine, c'est-à-dire « l'unification des différents êtres humains en une convergence qui relève encore de l'utopie ».[1351] Un éloge de la bienveillance, dirait-on.

[1351]J.- M. BREUVART, *La personne humaine selon Whitehead, a. c*., p. 32.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

L'économie profonde de cette partie s'est articulée autour de la réponse à deux questions. La première est anthropologique : en quoi le fourmillement de subjectivité ne détruit-elle pas la notion de la subjectivité humaine ? Dans quelle mesure, la réforme de la subjectivité est-elle compatible avec la spécificité humaine ? En fait, en réaction contre l'excès d'une subjectivité autoréférentielle et autoréflexive, caractéristique de la modernité, prônant une anthropologisation négative (qui se réfère au négatif de la biologie) et incapable de tenir ensemble les substances espace et pensée, conduisant au drame de la bifurcation de la nature, Whitehead préconise une « esthétique anthropologique ». Il loue la découverte du monde de la subjectivité, mais il la dépotentialise pour enfin la définir comme « l'acquisition d'un but subjectif ». La subjectivité reste sans aucun doute un moment majeur dans le processus de devenir soi. Cependant, elle est un moment corrélatif dans la structure « objet-vers-le-sujet » : la subjectivité comme « devenir-dans-le-monde » est une réponse des sujets à la perception des autres sujets, ou encore « devenir de l'objectivité ». La réinterprétation whiteheadienne de la subjectivité rejette le primat de la conscience ainsi que sa prétendue permanence dans le temps, le mythe d'une subjectivité autofondée, à l'abri de toute contamination émotionnelle. Sa reconstruction de la subjectivité humaine le rapproche de la démarche lockéenne. En effet, dans les sillages de sa théorie cognitiviste de l'identité, Locke dissocie *substance, homme* et *personne*. Pour lui, le fou et l'homme sain d'esprit, Socrate éveillé et Socrate dormant ont beau être le même homme (une considération abstraite de l'homme), ils ne sont pas la même *personne.* Pour Locke, en effet, l'identité personnelle réside dans la continuité de la conscience, le soi – la *Self-consciousness.* C'est une propriété qui fait de l'homme un agent moral, un sujet des lois et un objet de blâme ou de récompense. L'outil métaphorique qu'il utilise pour illustrer la subjectivité est non pas le masque, mais le miroir. Il n'y a pas chez Locke d'identité personnelle qui ne soit pas une identité de la conscience. Par conséquent, dans une même vie, un homme peut avoir plusieurs personnalités. Cette conception a l'avantage de penser la subjectivité en dehors de la catégorie de la substance. Mais elle pousse trop loin le pion : le critère de la personnalité comme relevant de la permanence de l'autoréflexion conduit à l'impasse le débat sur le statut des embryons et des personnes atteintes par le syndrome d'Alzheimer.

Comme Locke, Whitehead conteste que le soi soit une substance. En revanche, contre Locke, Whitehead préconise une identité personnelle « de forme partielle ». Par exemple, César à tel moment de sa vie comme accumulation de tous les moments précédents (identité synchronique). Conséquemment une biographie de césar de sa naissance à son assassinat aux ides de mars est une abstraction. Pourtant Whitehead continue à parler de Locke, en qui il salue l'apôtre de la tolérance, de Gandhi, comme celui de non-violence et en Jésus de Nazareth comme la figure de la bienveillance même, en recourant au caractère (unité et identité diachronique). Pour tirer au clair cette incohérence

de nature à discréditer sa prétention à une théorie de l'expérience humaine, il nous a semblé opportun de réinterpréter son ontologie relationnelle selon un modèle esthétique oscillant entre moments topologiques, psychiques et narratifs convoquant tour à tour des subjecteurs que sont la forme subjective (dont la conscience), le Réceptacle via le récit. Ce qui constitue le Soi est pour Whitehead une expérience obéissant à ce que nous avons appelé « rythme de la subjectivité ». Si la subjectivité psychologique (la présence à soi) n'est pas aux yeux de l'auteur de *PR* le mode permanent, c'est parce qu'en tant que vivant engagé dans l'histoire, le moment subjectif (de fixation de but pour soi) oscille du stade de pilote automatique (subjectivité ontologique) au stade dit historique. Ainsi chez Whitehead, l'identité de soi consiste dans la non-identité d'une unité plurielle qui ne s'embarrasse pas des contradictions. Dans cette veine, la connaissance de soi engage un travail de construction de soi dans lequel interagissent les moments poïétiques et praxiques. Chez Whitehead, le rejet du modèle substantiel de la personne met en honneur un modèle anthropologique proche du masque (la forme subjective) ; la personne perd chaque fois un masque pour en revêtir un autre.

Pourtant, la vie des hommes montre que le sujet n'est pas tout simplement fonction des buts subjectifs qu'il se fixe et de la forme subjective que revêt son expérience de tel moment. En plus de la forme subjective, l'interconnexité universelle des choses, postulée par l'ontologie relationnelle, induit un plan d'immanence – le Réceptacle sans forme recevant toutes les formes – constamment reconfiguré dans le récit chaque fois qu'une personne est appelée à parler d'elle-même. L'esthétique subjective ouvre à une esthétique de l'existence : au fil des scènes de la vie, la *persona* devient personnage, mais non pas en retrait du monde. Whitehead ôte à la *personne* son sens moral et juridique. Contre le mythe de l'autofondation absolue et autopensante, Whitehead plaide pour une subjectivité connectiviste et constructiviste. Il conçoit un schème d'interconnexion qui tient ensemble le pôle physique et le sens d'ouverture de la mentalité à l'apport de nouveaux possibles, qui est aussi matrice de devenir, sans forme, mais capable de recevoir toutes les formes. La théorie constructiviste de l'expérience permet de conceptualiser une unité ultime et une plasticité radicale. C'est pourquoi le moment historique de la subjectivité qui se décline plutôt comme « un art de vivre » dans lequel le *concern* whiteheadien, proche de l'esprit de l'*Ubuntu* de D. Tutu, invite finalement à réaliser qu'une personne n'est personne qu'au contact d'autres personnes.[1352] Le sujet n'a pas toujours la conscience claire de ce qu'il est. L'opacité subjective souligne la nécessité de l'interprétation de son expérience via le récit – constamment reconfiguré – qu'une personne est amenée à raconter au fil de sa vie, laquelle vie montre que la réalité anthropologique s'édifie aussi selon les catégories empruntées à la théorie littéraire (poétique et rhétorique) et donc de l'art.[1353] Par le fait même, elle fait appel à un

[1352] « A person is a person through others persons » (D. TUTU, *An African prayer book,* London, Hodder & Stoughton, 1995, p. xiv).
[1353] G. NAVAUD, *Contre-sujet : persona de Cicéron à Hobbes,* dans C. DUMOULIE (éd.), *La fabrication du sujet. Histoire et poétique d'un concept,* Desjonquères, 2011, p. 53 – 54.

autre modèle de la représentation de la subjectivité qui s'enrichit de l'énonciation. Le rythme de la subjectivité est un procès de la signification qui peut changer au cours d'une vie. La reconfiguration de la subjectivité permet de reformuler dans des termes nouveaux le problème de la rencontre avec l'autre.

A cet effet, la deuxième question relative à la cosmologie sociale interroge la capacité de l'hypothèse de la solidarité universelle à se concrétiser dans une sociologie effective. À partir d'une subjectivité de la non-identité à soi, Whitehead met en lumière le processus de persuasion s'enracinant dans une activité symbolique qui s'échelonne sur trois niveaux de l'expérience : ontologique (qui nous fait exister), gnoséologique (qui affecte nos facultés psychiques) et expressif (l'homme s'exprime par symbole). Whitehead envisage une sociologie du point de vue du progrès des agents intellectuels impliqués dans les changements d'époque. Comme test d'applicabilité du schème de l'actualisation à la sociologie, Whitehead se sert du processus du développement du pôle mental comme modèle de la compréhension de l'histoire occidentale. Sa critique postmoderniste ne destitue pas tout simplement le sujet autoréférentiel et autopensant, mais dénonce les dérives d'une sociologie sans méta-garant qui en arrive finalement à opposer l'idiosyncrasie individuelle aux finalités de l'ordre social. Il montre l'inconsistance d'un ordre social sans un méta-garant, qui pense les individus isolés, jusqu'à ne penser le social que du point de vue de ce qui limite les libertés subjectives, tant qu'on ne peut concilier les finalités individuelles avec les finalités sociales. Puisque Dieu dans sa Nature Primordiale est à la fois le garant de l'ordre et de l'harmonie dans le monde ainsi que le *conseiller* de l'homme, la persuasion divine en tant que limite de la raison est l'affirmation d'un horizon des possibles auquel toute personne peut s'ouvrir. Les idées dont *AI* illustre les aventures soulignent, dans le système whiteheadien, la place de l'universel-symbole comme potentiel de changement. Les idées ne s'imposent guère ; elles persuadent des hommes qui peuvent en persuader d'autres. À travers la sociologie spéculative présentant l'apport de la mentalité en interaction avec l'émotion (le sentir), Whitehead souligne une variable importante dans la marche de l'ordre social vers plus d'humanité. Dès qu'une société épuise ses réserves de possibilité, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être aventureuse, elle entre dans la routine. En revanche tant qu'elle reste aventureuse, elle garde le *zest* de la jeunesse, elle peut s'améliorer en améliorant les rapports des humains entre eux. L'inachèvement du cosmos telle qu'il découle de la cosmologie whiteheadienne est une manière de souligner qu'aussi bien la subjectivité que la sociologie s'édifient sur la dynamique de la persuasion des agents mentaux. Deux aspects méritent d'être soulignés : le sens de la pénétration (*Insight*) dont émane le travail de la spéculation (opposée à l'érudition) a pour résultat cette ouverture d'esprit indispensable de l'accueil d'autres possibles. De là, est implicitement postulée la perfectibilité de l'individu et de la société. Voilà ce qui possibilise la rencontre et le dialogue interculturels. Car la conversion mentale aiguise le sens de la compréhension par lequel l'individu s'éveille à une nouvelle

perception du lien entre le moment psychique et l'agir, entre l'être et l'agir. L'émotion donne la force d'agir selon la nouvelle compréhension. Dès lors, des individus peuvent se transformer en transformant la société.

En lui-même, selon qu'on passe d'une langue à une autre, le contenu à mettre dans l'enveloppe « perfectibilité » ne dit pas s'il faut ou non le rattacher à un concept d'activité.[1354] Quelle est au fond la nature de cette capacité même de perfectionnement ? Pourvoir de devenir de plus en plus parfait ou impulsion irrésistible ? Meiners représente la tendance opposée au wolffianisme (Reimarus, Mendelsshon, Cochius, etc.), à la *fable* de la tendance naturelle et irrésistible au perfectionnement. Le pouvoir de devenir de plus en plus parfait, plutôt une tendance, peut, selon Meiners, inversement détourner aussi l'homme de son bonheur. Pourtant la plasticité du concept de perfectibilité est telle qu'elle peut desservir la cause de l'interculturel. En effet, « l'idée d'une perfectibilité de l'homme peut

[1354]Si le concept de *perfectibilité* est à rattacher, dans le contexte allemand, au perfectionnisme théologique piétiste où il a tour à tour le sens technique de *corriger,* le sens moral d'*amender,* le sens idéologique de *reformer,* le sens juridique d'*amendement ;* ce n'est que progressivement que le concept va, en se naturalisant, se détacher du contexte théologique. En effet, dans le contexte scolastique tel que le concept « perfectio », dévolu à Dieu, est utilisé par Raymond Lulle (1290), le franciscain Duns Scot, Jean de Galles ou plus tard par le jésuite Pierre Gautruche (1661) qui l'emploie dans le sens de *potentialitas* dans sa métaphysique. Le terme désigne le complément du "perfectible", ce qui a la faculté de perfection ("potentialité réelle de pouvoir être affectivement achevé, parfait"). Le perfectif est ainsi l'objet de désir, le complément qu'il faut pour atteindre la perfection. Mais déjà chez Aristote *(Éthique à Nicomaque, Chap 4, liv I),* on voit que le bonheur comme souverain bien est une perfection. Ce bien suprême de l'homme est qualifié par deux attributs essentiels : perfection et autosuffisance. La perfection (*teleiotes*) est l'état final, d'achèvement ou d'accomplissement définitif, comme une boule à laquelle on ne peut plus rien ajouter sans en altérer la forme. La perfection aristotélicienne est un accomplissement fini. C'est toute la différence avec Christian Wolff, par exemple, pour qui la perfection est l'horizon asymptotique qui repousse l'atteinte du but à l'infini. En mêlant perfectionnisme et eudémonisme, Wolff donne dans son *Ontologie,* aux concepts métaphysiques de *perfection* et d'*imperfection* une nuance d'ordre et de désordre : la perfection consiste en « l'accord dans la variété, accord de plusieurs choses différentes dans une chose une » (§503 – 504) et inversement pour le désordre. En d'autres mots, la perfection implique « l'unité dans la différence, que ce soit dans un objet ou dans une ensemble d'actions volontaires ». De cette manière, Wolff s'écarte de la perfection d'Aristote à cause de la dimension du progrès. Le bonheur, c'est s'approcher davantage de cette perfection que d'en jouir. La volonté comme accord général entre des actes libres, est le moyen pratique pour parvenir à la perfection, ou mieux, de s'en approcher. Dans *l'Ethica philosophica,* Wolff considère que le fait de tendre à la perfection est une obligation. Dans *l'Éthique allemande* de 1720, il montre que cette tendance est celle de la raison, commandée par la nature elle-même, qui est en même temps « une règle universelle de la raison ». D'où la dénomination de *perfectionnisme* utilisée pour qualifier sa pensée morale et qu'il a en partage avec les piétistes. À cause de la plus grande importance qu'il accorde à la lumière naturelle là où les piétistes reconnaissent le primat de la grâce sur la raison, il devra se farcir la colère des piétistes dont Johann Joachim Lange était la figure de proue à Halle. Sa disgrâce à Halle sera notamment due au discours prononcé en 1721 (*Discours sur la philosophie pratique des chinois)* dans lequel il accentuait l'universalité de la raison ; Confucius était désigné comme modèle de perfectionnement naturel. Puisqu'il n'y a pas de perfectionnement sans la grâce, pour Johann Joachim Lange, Wolff rendait par cette affirmation, la grâce inutile. Selon Wolff, et dans la lignée de Leibniz, la volonté tend vers la perfection parce qu'elle opte nécessairement pour le meilleur motif. La naturalisation du concept de perfectionnement tient à son insistance sur les ressources que comporte la volonté de tendre naturellement vers la perfection à l'aide de la lumière naturelle, un « progrès non empêché vers des perfections sans cesse plus grandes » par l'ombre du péché originelle. Lorsque Rousseau l'utilise dans le *Second Discours* le concept de perfectibilité, il reste dans une perspective anthropologique. De plus, il construit une perfectibilité sans perfection assignée : la faculté de se perfectionner est régie par les aléas des circonstances. « C'est une grande et belle question digne de l'attention des meilleurs esprits et de nos plus sublimes philosophes, savoir si cet état de perfectibilité est une prérogative et un bonheur réel pour l'homme ». La réponse de Rousseau est non : comparativement aux animaux qui naissent suffisamment mûrs pour affronter les aléas de la vie, qui n'ont rien à apprendre de l'instinct de l'espèce, pour les hommes, cette faculté, dans la mesure où l'on peut régresser dans les mêmes proportions qu'on a progressé, est « la source de tous les malheur de l'homme » (J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Par J.J. Rousseau citoyen de Genève, Édition* originale, Amsterdam, Marc Michel Rey, p. 39 – 39 ; 98 – 99). voir aussi C. MOREL et A. YUVA, *L'imperfectibilité de l'homme,* vol. I : *Les Lumières allemandes contre Rousseau,* Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 38 – 39 ; 67 – 172.

être employée à la fois comme confirmation de l'universalité de la nature humaine et de l'unité de sa destination, *mais aussi, a contrario,* comme instrument pour opposer et hiérarchiser les peuples [...] De fait, certains auteurs n'hésitent pas à employer la perfectibilité comme un critère de développement humain dans le rapport aux peuples extra-européens ».[1355] Cela est précisément le cas lorsque la perfectibilité est indexée à la finalité d'un perfectionnement comme l'acquisition et le développement d'un certaine forme de culture au sens allemand de *Bildung* ou de *kultur (*résultat), rendu en français par *civilisation.*[1356] L'ambiguïté du concept civilisation découle de la dichotomie entre deux façons de penser l'Europe, à savoir d'une part, comme l'aboutissement d'une évolution historique interne unique, construite au gré des rivalités politiques et de progrès économiques et d'autre part, la vision d'une Europe entité géographique et culturelle confrontée à d'autres aires géographiques. Généralement pris pour normatif, c'est-à-dire en tant qu'il traduit un idéal universel d'humanité, le concept civilisation est d'une ambiguïté telle qu'elle fait coexister différentes modalités dans les rapports « des européens à leur passé » et autres « peuples des sociétés extra-européennes ».[1357] Le concept est dénoncé par la « critique postcoloniale » (*Postcolonial Studies)* comme étalon de hiérarchisation des peuples selon leur degré d'humanité. Car il érige une dichotomie entre l'Occident et « les autres » alors qu'en même temps, il l'envisage comme phénomène spécifiquement européen et comme horizon universel, bref comme un modèle. Curieusement, comme le font remarquer les *Postcolonial Studies,* ce sont ces auteurs qui passent pour les plus modernes de chez les *Lumières*, ceux qui se sont montrés les plus rigoureux dans leurs raisonnements et qui n'ont pas su s'exonérer du biais européocentriste et/ou de l'idée de la prévalence d'une culture sur les autres. Certains ont, paradoxalement, fait preuve d'une crédulité coupable en avalant, sans une prise de distance, les données des récits de voyage sur lesquels ils ont fondé des affirmations dégradantes sur les peuples non européens. De même, on peut s'étonner, à sujet, que ce soient ces pays qui ont connu les *Lumières,* qui ont été en avant de la scène dans le traitement dégradants réservés aux *autres,* qu'ils soient européens ou d'ailleurs. A l'image de ce que nous avons contesté dans le concept historiographique de *brutalisation,* il y a à se demander comment on peut s'améliorer en rabaissant l'humanité des autres. Aussi peut-on comprendre que le progrès dans les arts et la science n'implique pas automatiquement progrès dans les mœurs et la vertu ; que vouloir glisser subrepticement de *perfectibilité* à

[1355]Ch. MOREL et E. HOURCADE, *Introduction générale,* dans Ch. MOREL et A. YUVA, *La perfectibilité de l'homme. Les Lumières allemandes contre Rousseau,* Vol. I, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 27.
[1356] La croyance en l'idéal du progrès conduit au développement de la notion *civilisation* synonyme de *culture.* De là « une grande opposition *interculturelle »* entre l'orientation *universaliste* et *assimilatrice* dictée par la culture française, l'orientation *différentialiste* ou *communautariste,* caractérisant la culture anglo-saxonnes. Plus tard quand Ernest Renan emploie le terme culture, il le décline comme diversité et singularité d'une société (J. DEMORGON, *Un modèle global dynamique des cultures et de l'interculturel,* dans J. DEMEORGON, *Guide de l'interculturel en formation,* Paris, Editions Retz, 1999, p. 83). Voir aussi M. DE CARLO, *L'interculturel,* Editions : Marie-Christine Couet-Lannes, 1998, p. 13 – 51.
[1357]A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité, o.c.,* p. 119.

perfectionnement au nom de « l'idée de progrès » est assez problématique. Nous ne saurons nous étendre davantage sur ce sujet complexe. Limitons-nous à quelques indices.

En effet, si Georg Forster (*Encore quelque chose sur les races humaines,* Berlin, Akademie-Verlag, 1974 ; *Voyage autour du monde,* 1966) et Johann Friedrich Blumenbach font figures à part parce que l'un s'étonne de la « dureté » épouvantable, qu'on doit déplorer, lorsqu'il recense notamment les textes de Christophe Meiners *(Esquisse sur l'histoire de l'humanité,* Lemgo, Meyer, 1785), l'autre s'efforce d'adopter le point de vue des peuples rencontrés, lequel choix n'est pas sans préjugé ni échelle de valeurs, il convient néanmoins de reconnaître que le monde des *Lumières* n'est pas monolithique. Et ce n'est pas seulement parmi les *Lumières* allemandes que se révèlent cette complexité. Constantin-François Chasseboeuf, plus connu sous le nom « Volney », auteur des *Ruines* et *Des considérations sur la guerre actuelle des Turcs,* est à la fois antiesclavagiste et ouvert à la rencontre des sociétés extra-européennes. Il serait le premier à proposer la thèse audacieuse de l'Égypte ancienne peuplée des noirs, mais ce souci de décentrement reste miné par « l'exceptionnalité européenne » qui crée une ligne de partage entre l'Europe et l'Orient et d'où il tire la mission de la Révolution française d'offrir l'exemple au monde.[1358]

De manière générale, certains peuvent faire preuve d'impartialité, d'autres justifier les traitements dégradants infligés aux « autres » comme un moindre mal, certains préconiser une philosophie d'une histoire *universelle,* d'autres envisager l'universalisme de l'humanité ; d'autres encore prétendre concilier l'universalisme de *Lumières* avec les particularismes locaux jusqu'à se demander si le perfectionnement de l'homme concerne ses facultés, sa volonté ou celle de l'activité spontanée de l'âme, si elle est une tendance, une disposition, une capacité, une attitude ou elle est un germe. Au fond, cette complexité des *Lumières* est l'indice d'une tension endogène de leur pensée entre l'universalisme du progrès et l'affirmation de l'exceptionalité européenne. Cela apparaît plus précisément chez les *Lumières* de la deuxième moitié du 18e siècle à travers l'entrelacement des schèmes historiques ou modèles du changement historique théoriquement contradictoires culminant dans la question : « la civilisation peut-elle devenir générale ? ».[1359] Est-il possible de penser une histoire commune ? Le « grand récit » de la création de l'Europe, qui a pour « matrice » l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire, sécularise l'histoire européenne en l'émancipant de l'histoire sainte. L'affirmation de « l'unité de la nature humaine » ne l'empêche pas de placer la question de l'altérité sous l'angle du « polygénisme ».[1360] Ainsi la « théodicée du progrès humain » qui élargit l'espace

[1358]Cf. C. - Fr. VOLNEY, *Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires* [1791], *Œuvres,* t. I, édité par Anne et Henry Deneys, Paris, Fayard, 1990, p. 166 – 440.
[1359] A. LILTI, *Vertiges de l'universalisme révolutionnaire,* dans *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité, o.c.,* p. 124 ; p. 123 : « Volney entrelace ainsi trois schèmes historiques de la pensée des Lumières : la théorie des révolutions des empires, qui repose sur une conception cyclique de l'histoire, l'idée d'un long processus immanent, à la fois politique, social et économique, de civilisation de l'Europe depuis les temps modernes, enfin la possibilité d'une politique de civilisation par importation autoritaire de formes européennes ».
[1360] Cf. VOLTAIRE*, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations,* Paris, 1835.

historique à l'échelle globale se trouve confrontée à la difficulté de définir les termes des rapports entre « eux » et « nous ». La conception des relations de l'Europe avec le reste du monde décentre-t-elle l'Europe d'elle-même ou est-elle l'occasion de l'affirmation de la mission européenne ? C'est en somme toute la complexité de la réponse des *Lumières* à la conception du progrès face à « deux grandes façons de penser l'Europe : comme le résultat d'un processus historique interne » ou comme « une entité géographique confrontée à d'autres espaces ».[1361] D'où toutes les ambiguïtés et les contradictions qui apparaissent dans la conception des rapports entre l'Europe avec le reste du monde, toute la tension entre l'histoire universelle et l'Eurocentrisme des penseurs de la fin du 18e siècle.[1362]

Dans le même ordre d'idée, il convient d'évaluer la philosophie de l'organisme à l'épreuve du regard porté sur les autres. Ne tombe-t-elle pas dans les travers qu'elle reproche aux autres : entretenir les invités dans le salon alors que pour sa philosophie personnelle, le penseur utilise la porte du service ? Whitehead introduit, contre l'ontologie substantialiste, la créativité (le processus), la tension vers la réalisation. Un processus a plusieurs facettes : subjectivité originaire, *petite* perception, dans notre interprétation, elle est la significativité matricielle. À cet égard, il est loisible de parler d'une *impulsion fondamentale,* de la créativité comme la loi ultime à laquelle rien n'échappe. La quête de la valeur sous-tend toute réalisation ; elle est quête d'une perfection esthétique finie en tant qu'harmonie subjective. Concept assez malheureux puisqu'il dénote un jugement de valeur, alors que le point de vue que semble adopter Whitehead relève d'une neutralité métaphysique, la perfection, si tant est que nous devons, faute de mieux, l'employer, ne s'impose pas comme une loi cosmologique implacable vers le mieux. Selon la thèse soutenue dans le *Symbolism,* les progrès de l'humanité sont fonction du rapport symbolique que les humains établissent entre l'actuel et le possible, entre la potentialité réelle et la potentialité pure. Ce rapport peut être heureux ou malheureux. Comme le chien d'Ésope, les hommes ne sont pas à l'abri des erreurs aux conséquences fâcheuses. Le monde étant pour lui une communauté des sujets, son habitabilité dépend de l'exercice de la fonction symbolique. La paix comme harmonie des harmonies (subjectives et sociales) est à ce prix. Elle devient même l'expression de la rencontre interculturelle accomplie. Mais non sans heurts. Toute la question est de savoir si l'esthétisation de l'expérience tient le pari de la neutralité.

[1361] A. LILTI, *o.c.,* p. 118.
[1362] *Ibid.,* p. 383 – 384.

CONCLUSION GENERALE

Le devenir interculturel de la philosophie de l'organisme

La possibilité d'un monde commun dépend de la capacité des hommes à jeter des ponts qui les relient les uns aux autres. Ces ponts sont selon l'ontologie whiteheadienne l'accueil actif des ingrédients des modèles cosmologiques communs. Whitehead l'entend dans le sens de la relation de vérité, définie par lui comme adaptation de l'apparence à la réalité, c'est-à-dire comme une participation à un même modèle impliquant trois moments (esthétique, intellectuelle et social). Pour Whitehead, cela passe par l'abandon du règne de la force et l'option pour des relations fondées sur la persuasion. En effet, en interprétant la pensée de Whitehead selon la grille de lecture du processus symbolique, notre intention de base était de la mettre à l'épreuve de ses propres affirmations, pour découvrir si oui ou non une philosophie prônant la solidarité universelle est à même de générer une pensée sociale ouverte à la différence dans un esprit de dialogue interculturel. Notre démarche a pris pour point de départ la théorie de la référence symbolisme telle qu'elle est présentée dans le *Symbolism.* Dans cet essai où prédomine la vision fonctionnaliste, c'est le symbolisme de la perception qui est le symbolisme de référence d'où surgissent la conscience et la subjectivité. La reprise de la théorie de la référence symbolique dans *PR* a permis à Whitehead de fonder son symbolisme sur une ontologie dans laquelle les conditions de possibilité de la signification sont ramenées au niveau élémentaire d'une unité signifiante ou matrice symbolique. En élargissant ainsi la perception et la subjectivité à l'ensemble du cosmos, il destitue la conscience de son piédestal et ouvre le champ à une *autre métaphysique,* flexible à la différence et à la nouveauté. Bien plus, en abordant la perception et la subjectivité sous l'angle de la signification, Whitehead déploie l'économie de la signifiance à travers une machinerie qui met en lumière la discontinuité/continuité – et tel est le propre du symbole d'être à la fois signe de brisure et possibilité de continuité – entre nature et culture à travers le sens, en parlant du langage ; entre fonctions mentales et structures sociales, concernant la sociologie. C'est en reconnaissant que le Rubicon de la perception sous le mode synthétique, pour décisive qu'elle soit pour l'expérience humaine, présuppose une fonction symbolique originaire ontologique (potentialité pure d'expressivité) qu'on devient capable d'atteindre par-delà l'apparence de la continuité/permanence de la conscience, une discontinuité des principes organisateurs échappant au sujet parlant et/ou pensant ; que le rôle du symbolisme apparaît comme une fonction consistant à « brancher et à débrancher les relais » ; que de même que le symbolisme de la culture est, selon l'expression de Michel Serres, ce qui a « pour tâche de déconnecter des espaces et de les reconnecter ». Que finalement ce qui peut être dit universel, ce n'est ni une entité ni structure déterminée, mais c'est

la possibilité même du processus de création d'une nouvelle signification associant divers éléments, puis reconstruits selon diverses formes selon les buts subjectifs qu'on se fixe ou suivant les cultures.

Le processus de subjectivation est la vision d'une transcendance enclose dans les limites d'une réalisation finie. Chaque individu, notamment par l'intermédiaire d'autres individus, et chaque société peuvent se réaliser en appréhendant ces modèles esthétiques selon les limites de son contexte. La persuasion whiteheadienne consiste d'abord à dire que ces modèles esthétiques ne sont pas des universaux de surplomb, d'une instance légifératrice *perenis*, d'avance établie qu'il suffit d'appliquer et qui assignerait aux humains les seuils minimaux ou maximaux à garder. L'isolement de ces modèles esthétiques abstraits et leur extériorité à toute actualisation concrète montre qu'ils sont avant tout des potentialités illimitées. Ils participent à titre d'ingrédients au procès cosmique, qui est avant tout un procès d'auto-réalisation subjective. Dans ce procès, le primat revient au sujet choisissant la forme subjective qui le satisfait. Cela lui donne la possibilité d'être soi, unique dans la pluralité, c'est-à-dire *différent* dans la continuité d'un modèle partagé. L'enjeu a donc été de déconstruire la notion de la subjectivité/identité à partir des mécanismes de la créativité cosmique qui, elle, peut se définir comme un carrefour où se forment des nœuds symboliques, c'est-à-dire deux choses en une. Cela a pour conséquence que la subjectivité humaine ne se pose plus à partir d'une définition théorique d'une conscience qui refoule une topologie émotionnelle et sauvage, mais à partir de la signification de l'unité d'une forme engrenant le multiple.

De ce point de vue, la philosophie de l'organisme inscrit l'altérité au cœur de l'identité puisqu'être soi est essentiellement s'enrichir du différent et/ou de la nouveauté. Sans dépendre totalement de l'héritage dérivationnel de la caractéristique déterminante, l'harmonie subjective est un exercice esthétique d'équilibrisme entre continuité et discontinuité, tradition et nouveauté. Même si la critique n'est possible qu'au moment où l'individu affirme son autonomie, et que dans le même sens la compréhension de soi constitue un des moments indispensables de la subjectivité, chez Whitehead, elle est une phase, une des facettes de la nature humaine et de l'existence de l'homme en société. La mystérieuse cohésion de l'organisme – l'ordre des choses, comme l'appelle Whitehead – inscrite nulle part, prédétermine la subjectivité comme ouverture. Le procès de subjectivation peut ainsi se définir comme capacité d'entrer en commerce avec le différent, bref l'accueil de nouveaux possibles. Whitehead met à l'honneur une nouvelle idée de l'individuel qui est non pas une identité substantielle, mais une béance, une productivité, genèse d'un contenu nouveau à partir d'un soi relié aux autres. C'est à travers la constance redéfinition de ses buts que se révèle l'unité du sujet. L'individuel whiteheadien montre que l'identité est plus un problème qu'un acquis. La subjectivité whiteheadienne n'est pas incompatible avec la réciprocité : elle ne prétend pas subordonner le multiple à l'un, le changeant au statique, mais montrer leur interdépendance. Dans un monde globalisé et multipolaire où la diversité et la rapidité des changements donnent l'impression de vertige, il devient contre-

productif de prétendre imposer une vision unique ou de s'enfermer dans la sclérose d'une identité immuable. Le primat esthétique doit à un moment donné faire face aux choix des autres qui ne sont pas indemnes d'option éthique. La pensée de l'organisme est une métaphysique ouvert à la dimension éthique. Selon cette conception, la nature est mue par un procès orienté vers la réalisation des valeurs. C'est donc ce processus, schème général probabiliste, à la fois logique et empirique dont toute expérience doit être l'exemplification, expression de la créativité et possibilité universelle de la communication, est ce que nous avons désigné comme un universel-symbole.

Rappelons par ailleurs que Whitehead reste platonicien. Comme Platon accordant le privilège de la connaissance au philosophe commissionné pour organiser l'ordre social (philosophe roi), il considère que la persuasion part de certains individus qui en influencent d'autres. Mais à la différence de Platon, chez lui, le sens critique n'est pas le monopole du philosophe. L'éducation doit l'apporter à tous. À la manière de Platon, l'ordre social reste perfectible. Whitehead ne dissocie pas la question sociale de l'interrogation sur le perfectionnement de l'homme, là où justement la politique moderne, initiée par des penseurs tels que Machiavel et Hobbes, entend prendre les hommes tels qu'ils sont, pour les gouverner afin d'éviter le *summum malum,* la guerre. Chez les modernes, en effet, la gestion des institutions et la justice sont là pour garantir la sécurité ainsi que les conditions du bonheur individuel. Le droit naturel moderne semble reposer sur la « liberté négative » qui fait de l'agent moral individuel la source exclusive de la légitimité.[1363] En effet, « l'idée que chaque homme peut user de ce qui est bon pour sa conservation et le devoir de l'État est de rendre la liberté et les intérêts des autres témoigne d'une scission de la liberté et de la vertu ».[1364] En se privant des moyens de penser le bien commun, la modernité fragilisait ses propres institutions. En d'autres termes, c'est en revisitant la définition de la subjectivité et la conception de la socialité au fondement du contractualisme qu'une autre conception de l'homme et de son rapport à l'autre devient possible.

Pourtant chez Whitehead, il n'y a pas d'idée de Bien absolu. Mais bien un relent eudémoniste. La persuasion, c'est aussi la *patience* des idées. Elle répond à une dimension esthétique subjective, à savoir la réalisation de la possibilité la plus adéquate, indispensable à l'éclosion de toute subjectivité (la satisfaction) dans sa triple dimension ; tout d'abord esthétique comme « art de vivre ». « De fait, pour Whitehead, l'art de vivre consiste *tout d'abord* à être vivant, *deuxièmement* à être vivant d'une manière satisfaisante, *troisièmement* à acquérir un surcroît de satisfaction ». [1365] *L'art* d'être soi est indissociable d'un partage d'un même modèle esthétique (social) avec les autres. Ce partage se fait chez Whitehead d'abord sur le plan ontologique. Rappelons que dans le sillage du platonisme, c'est

[1363] C. PELLUCHON, *Leo Strauss. La crise du rationalisme moderne,* dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques,* n°40, 2(2014), p. 335.
[1364] *Ibid.* ; Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Gallimard, 2010, p. 301, 373 ; J. LOCKE, *Traité du Gouvernement civil,* traduction de David Mazel, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes de Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1984, p. 173.
[1365] A.N. WHITEHEAD, *FR,* p. 105.

la participation à un même modèle (archétype éternel) qui fonde la réalité des êtres visibles. La pensée de l'organisme jugule la conception atomistique de la réalité. Le symbole est par essence relation et ouverture.

Ensuite, sur le plan de l'expression, cette ouverture en quoi consiste l'esthétique subjective devient partage d'une identité sociale et « arrachement sémantique ».[1366] A quoi, on peut ajouter que comme la liberté, l'art d'être soi peut s'apprendre. Même si on sait que sous l'angle idéologique du partage d'une même identité, le symbole fédère tandis qu'il établit un lien entre « représentation collective » et « manifestation de l'identité sociale ». Nonobstant une part considérable de représentation qu'il peut inclure, l'art d'être soi reste avant tout le résultat d'arrachement sémantique constant. Sur le modèle de cette subjectivation d'arrachement esthétique, Whitehead envisage aussi une sociologie dans laquelle les individus se persuadent constamment pour fonder un ordre social fondé non plus sur la violence du monolithisme, mais dans l'ouverture à la différence.

La relation sémantique est verticale ; elle relie à un référent intelligible ou primordial qui n'est pas actuel, mais à l'état d'une potentialité générale ou universel-symbole comme ces idées dont Whitehead a décrit l'aventure. Tel est le cas de ce que l'on appelle « grammaire de l'humain ».[1367] Face à la notion de *posthumanité* traduisant la situation de l'homme contemporain, lieu d'entrelacement de biologie et de tout l'arsenal biotechnologique par l'interconnexion au réseau, une situation qui transforme complètement le rapport de l'homme à la naissance, à la vieillesse et à la mort, à la procréation et à la sexualité jusqu'à la pensée d'une « amortalité » (ne dévalue-t-elle pas le concept d'humanité ?) et qui, finalement, nous met au défi de redécouvrir le sens de l'humain. Et ce manque n'éveille-t-il pas la nostalgie de ce qui commence à faire désormais défaut ou est en voie de disparition ? Enzo Bianchi entend, par *grammaire de l'humain*, « ce qui permet de vivre humainement », c'est-à-dire « les éléments essentiels, les liens de base, les usages corrects, les déclinaisons exactes de l'art de vivre ». Pas plus que dans le passé, savoir aujourd'hui, ce qu'est *vivre humainement* ne va sans doute pas de soi. Tel est « l'analphabétisme concernant les actes fondamentaux de la vie » que déplore E. Bianchi. Se référer à « la grammaire de l'humain » est, pour lui, dans cet ordre d'idée une démarche qui va bien au-delà d'une recherche des règles conventionnelles *universelles*. Elle convoque plutôt une ontologie, une recherche qui nous ramène à ce qui est à ras de l'humain puisqu'il s'agit de répondre à la question « qu'est-ce qu'est l'humain ? ». A partir d'une subjectivité ouverte, qui « se développe et se forme, selon Bianchi, au contact avec le réel et dans la rencontre avec l'autre ». Sont ainsi récusés deux extrêmes : d'une part, le mythe de l'insularité – une singularité déconnectée, voire une conception immédiate et primaire de l'identité à soi du sujet – et, d'autre part, le postulat d'une unité globalisante allant de pair avec l'affirmation

[1366] J. BORELLA, *Histoire et théorie du symbole,* Paris, L'Harmattan, 2015, p. 131.
[1367] E. BIANCHI, *Vivre l'incarnation. Une grammaire de l'humain,* dans *Études,* t. 415, 7 – 8 (2011), p. 65 – 76.

d'une nature humaine, laquelle prend plusieurs formes, notamment le recours à un état de *pure* nature, une sorte de degré zéro de la nature, les philosophies de la loi de la nature, les métaphysiques de la nature humaine innéiste, etc. Bien loin de fournir une base à une métaphysique de l'unité à la recherche des englobants qui pourraient fournir des substrats aux invariants des invariants, la grammaire de l'humain prend acte du rôle de la différence de l'autre dès lors qu'est envisagé le devenir du moi.[1368] La relation à l'autre, les dessaisissements et les ouvertures qu'implique l'altérité, sont la condition de l'affirmation de l'humanité.

En schématisant plus ou moins, la problématique de la rencontre de l'autre semble se river à deux extrêmes. D'un côté, celui de la problématique de l'identité qui mise sur l'affirmation de la différence propre à chaque culture ou chaque sujet, et de là, on essaie d'envisager la possibilité d'entrer en commerce avec elle ou avec lui. Dès qu'une identité substantielle, autodéterminée et ne requérant rien d'autre que soi-même, est prise pour point de départ, la rencontre de l'autre devient facilement un lieu d'affrontement. Sans rien que ce soit qui soit en partage entre des êtres que tout sépare, peut-on réellement entrer en commerce l'un avec l'autre ? « Matrices des ethnocentrismes naïfs et des cogito immédiats », une conception immédiate et primaire de l'identité, court le risque d'exclure l'autre ou à défaut de l'assimiler à soi. De l'autre côté, face aux risques de la surdétermination de l'identité, le recours à l'affirmation de la nature humaine sous la forme d'une identité universelle de l'homme à soi a été envisagé comme une voie de sortie. À l'opposé d'une métaphysique de l'identité subjective, celle de la tautologie du *Je suis Je,* la subjectivité transcendantale préconise, comme relevé ci-dessus, une métaphysique de l'unité de l'humanité à partir d'un substrat (innéisme, état de *pure* nature, *pur* état de nature voire l'opposition nature/culture). Apparaît ainsi le schéma téléologique d'une histoire universelle unique où peuvent surgir des discontinuités des accidents, sans incidences majeures sur la marche générale de l'Histoire. Dans ces deux extrêmes où oscille en définitive la problématique de l'identité, c'est-à-dire entre l'*idion* (facteur privé) et le *koinon* (phénomène collectif)*,* le relais de l'invariance voudrait jeter des ponts sans expliquer les mécanismes sous-jacents qui les rendent possibles. Dans quelle mesure le tisserand de cette espace unique et homogène ne supplante-t-il pas aux homéomorphies difficiles une identité de congruence facile ? Il faut expliquer comment la différence s'inscrit dans l'identité.

[1368] Cf. J. – M. BENOIST, *Facettes de l'identité,* dans *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974 – 1975,* Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1977, p. 14 - 23

De la transformation subjective à la perfectibilité de l'individu

Du côté du sujet, la reconnaissance d'un héritage à l'intérieur de la compréhension sémantique met malgré tout en crise l'alliance du sujet supposé savoir et d'une syntaxe propre logocentrique. Mais il faut le dire, la relativisation du colonialisme du logos à quoi Whitehead oppose l'irréductibilité du sentir à travers le symbolisme ne peut éviter le recours au moins partiel à une certaine identité sans laquelle il ne peut y avoir communication. Comme solution à cette antinomie de l'identité, une critique bien singulière devait amener au fond des choses : toute espèce de mise ensemble, en l'occurrence, sous forme d'indice référentiel suppose un minimum d'identité. Le symbolisme ne rejette l'identité que sous sa forme substantielle. À l'instar d'un marteau pilon, il fait éclater ce qui est pris pour l'identité au sens ordinaire en en dévoilant un processus multidimensionnel ou une fissure radicale, et quitte ensuite, à révéler comment, à l'image du *Réceptacle* sans forme, mais recevant toutes les formes, grâce à l'activité matricielle de *l'expérience,* une nouvelle forme subjective crée constamment l'identité subjective. Il en découle une subjectivité de forme fonctionnant comme un carrefour de débranchement/branchement de relais à partir d'un lieu sémantique ontologique qui est, en même temps, le nerf de tout traitement possible d'une topologie de la différence.

Dans la philosophie de l'organisme, la question de l'identité se pose à travers un repérage qui met en jeu la convergence de deux pôles : le pôle spécifique à une topologie précise et la convocation d'un horizon d'un autre possible reconfigurant les données du topos. En suspectant la logique de l'identité comme *logos* et donc comme matrice de l'isomorphie, un invariant de stabilité essentielle, la pensée de l'interculturel que nous interprétons à travers les schèmes du *Process* est à saisir comme un processus similaire à la polymérisation dans laquelle les grosses molécules, elles-mêmes sont formées de grosses chaînes d'atomes. Des structures constitutives complexes sont ramenées à une matrice opératoire simple comme théorie générale. Mais la complexité qui ressort, à l'inverse, de l'univers whiteheadien ne remonte pas de la matrice du symbolisme, qui n'est jamais le degré zéro de la signification, jusqu'aux grandes constructions que sont la subjectivité et la socialité par simple subduction des plans. Le parcours proposé par Whitehead est un programme ouvert, sujet à caution, un schème probable. Même s'il semble s'appuyer sur une certaine interprétation de l'histoire où se reflète une histoire d'idées, Whitehead essaie de tisser des nœuds où s'entrelacent les éléments constitutifs de l'expérience. Chez lui, l'expérience est non seulement un mot technique, mais une approche qui, même si elle ne s'intéresse pas à une critique de l'entendement à la manière de Locke, Hume et Kant, prend en charge le *tout de l'homme (totum hominis),* c'est-à-dire comme symbole, et pas simplement l'*homme entier (totus homo)* dans toutes ses dimensions (l'intellect, les affects, la volonté ainsi que le corps). C'est pour cette raison que *l'expérience* apparaît comme cette matrice fonctionnant comme une mise en relation multidimensionnelle en constante mobilité et se nourrissant perpétuellement du nouveau. L'*astuce* whiteheadien consiste à poser le problème de l'interculturel à

partir de la subjectivité qui, elle, s'est révélée avant tout comme une forme dans la machinerie assez complexe de la créativité. Or à bien y regarder, comme la perception, la subjectivité est une fonction de l'activité symbolique. Elle fonctionne à travers l'association du pôle physique avec le pôle mental. Du rapport symbolique émerge divers niveaux d'expérience. La surévaluation de l'activité du mental a conduit à la dissociation malheureuse des facultés humaines, entre les aspirations de la sensibilité et celles de la raison. La théorie whiteheadienne du symbole évite les dualismes entre la substance pensée et la substance matière en envisageant une discontinuité dans la continuité. En tant qu'excroissance de l'activité du sentir, le pôle mental est en dépendance causale du pôle physique. Par-là, Whitehead montre que la discontinuité entre « les facultés supérieures » et « les facultés inférieures » ne conduit pas à la dissociation de leurs aspirations. En conciliant discontinuité et continuité, nature et culture, l'activité symbolique permet à Whitehead d'envisager l'activité du poète en continuité avec celle du mathématicien. Whitehead revalorise le pôle physique sans dévaluer le pôle mental. C'est en ce sens que nous trouvons chez lui une mise en honneur de l'esthétique au sens de Baumgarten de la connaissance du sensible.

À la différence d'Alexander Baumgarten qui se préoccupe de fonder les lois spécifiques de la connaissance sensible, Whitehead évoque deux sciences physiologiques, l'une physique et l'autre psychologique. La première est déjà constituée ; la seconde, en incubation, ne verra sans doute pas le jour. Selon l'ordre de la nature, la perfectibilité des facultés peut se justifier par l'innovation conceptuelle. Cette dernière est une détermination impossible à tirer de l'héritage du sentir. Elle a néanmoins la capacité de modifier les facultés dans le sens de leur enrichissement ou appauvrissement. L'esthétique de la nouveauté fonde la perfectibilité des facultés dans la mesure où le procès est source d'alternatives ; il culmine dans ce point de bascule où, par la décision du sujet d'expérience, de nouvelles valeurs viennent enrichir le monde du fait. Esthétique et perfectibilité, processus et aboutissement, ces deux dimensions nous permettent de réaliser pourquoi chez Whitehead la socialité est d'abord une question d'harmonie, une affaire de beauté se résolvant en « art de vivre ». D'ailleurs pour Whitehead la subjectivité est sociale dans sa veine puisqu'elle est la forme subjective de l'Un découlant du multiple dès que ce dernier se fixe le but qui le satisfait, sa forme de définité. Whitehead préconise une sociologie spéculative, essentiellement axiologique mettant au centre la perfectibilité de l'homme.

En fait, la perfectibilité dont il est ici question et qui devrait prendre en compte le *tout de l'homme,* va de pair avec la *grammaire de l'humain* face à l'*analphabétisme* concernant les actes fondamentaux de l'humain. L'anthropologie négative pense que l'homme ne réalise sa nature que lorsqu'il vit selon la raison. De même, selon Christian Wolff dont la morale a été qualifiée de *perfectionnisme,* on peut lire :

« le souverain bien s'acquiert par l'observance de la loi naturelle. En effet la loi de nature nous oblige à accomplir des actions qui tendent par elles-mêmes à notre perfection et celle de notre état et

à éviter d'accomplir des actions conduisant par elles-mêmes à notre imperfection et celle de notre état (§ 152) ».[1369]

Cette injonction wolffienne à se perfectionner sera reçue par Bilfinger comme une injonction à perfectionner toutes les facultés de l'esprit, et non pas seulement les facultés dites supérieures. De là vient l'idée qui inspirera plus tard Alexander Baumgarten de tracer un *organon* des facultés inférieures. Pour Bilfinger, le perfectionnement de l'homme implique d'une part, un ensemble des moyens théoriques pour généraliser les règles qui permettent de "reformer" les facultés inférieures, et d'autre part, de relever le défi que le perfectionnement de chacune des facultés inférieures de l'âme ne se fasse pas au détriment d'une autre, quelle qu'elle soit. Le perfectionnement des facultés doit se faire dans une cohésion harmonieuse, sans déséquilibre possible. Pas simplement le développement des facultés supérieures, au risque de ne pas prêter attention au développement des facultés inférieures, comme *l'Organon* d'Aristote préconisant de *reformer (Verbessen)* l'intellect. Dans le sillage d'Alexander Baumgarten, le fondateur de l'esthétique, la science du perfectionnement des facultés inférieures que sont l'imagination, le sentir, l'attention, la faculté abstraite et la mémoire, il s'agit d'une science spécifique dont les lois concernent la connaissance sensible et vivante, ce que justement la compréhension logique met de côté, à savoir la beauté. Même si l'on est passé de la perfectibilité au perfectionnement impliquant un but ou horizon, le perfectionnement des facultés inférieures dans l'harmonie avec chacune des autres facultés sauve l'anthropologie d'Alexander Baumgarten du péril de la pétrification substantialiste et du dualisme esprit/corps. Le perfectionnement de l'homme est un processus qui engage le *tout de l'homme,* c'est-à-dire le processus symbolique par lequel il se constitue, dans l'interaction avec la société au triple sens whiteheadien du terme : la société ontologique de la subjectivité primaire, la société conceptuelle de la subjectivité psychologique sans laquelle il n'y a pas de participation sociale à l'environnement culturel, économique, professionnel, familial, etc. Aussi le *tout de l'homme* est à chercher non plus dans une substance ou dans une conjonction des substances, mais dans le rythme de la subjectivité, dans l'activité de débranchement/branchement des relais de la subjectivité.

Processus ou esthétique, chez Whitehead, il n'y a pas d'injonction. Bien qu'il soit aux antipodes d'une l'esthétique anthropologique du perfectionnisme, la perfectibilité sur laquelle Whitehead entend fonder l'ouverture interculturelle peut s'entendre aussi au sens d'une « perfectibilité des facultés » *(perficibilitas facultatum).* Car Whitehead évite deux extrêmes. D'abord la thèse classique de l'excellence humaine selon laquelle l'homme occuperait une place à part. Pour lui, l'homme n'est pas l'être parfait, l'étalon d'évaluation des fonctions et facultés animales des autres êtres. À ce propos, Whitehead reste formel. Du point de vue l'acuité auditive, visuelle ou sensitive, l'homme n'est pas le plus doué. Whitehead place l'espèce humaine dans la continuité du développement de l'activité

[1369] Chr. WOLFF, *Philosophie pratique universelle (1738 – 1739),* §376.

symbolique cosmique qui s'enracine dans la subjectivité originaire. Mais c'est précisément encore par l'activité symbolique, la réaction du pôle mental (sentir de la négation), comme cela apparaît au stade du langage et de la conscience, dans la faculté de réflexion, la raison et la liberté, que l'homme franchit le Rubicon, une passerelle interdite aux animaux sans qu'il ne soit à l'abri de l'erreur, source de la corruption et de la régression. Même si la conception de la perfectibilité qui découle de sa cosmologie ne récuse pas de manière générale les implications finalistes, au moins sur le plan d'une expérience finie, Whitehead attache au concept de perfectibilité plutôt autre chose qu'un horizon téléologique d'une perfection définie considérée comme une destination. On a bien affaire ici à une potentialité générale au sens symbolique d'une réalité en germe qui fait porter sur un autre ordre de réalité, éventuellement en rupture avec l'état initial. Le germe est une puissance qui peut ou ne pas éclore. Et quand bien même elle venait à éclore, elle n'est en soi ni un bien ni mal, mais une perfection esthétique vécue comme un sentir du bien ou du mal. Whitehead se méfie du sentir du bien. Car elle est source de « l'ennui de la répétition ». Mais que cette éclosion esthétique entraîne « destruction esthétique » ou « sentir discordant », elle contribue alors à la beauté. La perfection esthétique se fonde sur l'expérience des sentirs discordants. Aussi peut-on lire au chapitre XVII consacré au type de perfection appelé *Beauté* dans la dernière partie d'*AI* intitulée *Civilisation* que la perfection ne peut supporter l'ennui de la répétition. Bien au contraire, « la contribution à la beauté que peut apporter la discorde (laquelle est, en elle-même, destructrice et mauvaise) est le sentir positif [331] d'un changement rapide de visée, passant de l'insipidité d'une perfection usagée à quelque autre idéal encore empreint de fraîcheur. Ainsi, la valeur de la discorde est-elle un hommage aux mérites de l'imperfection ».[1370] Il en résulte que le perfectionnisme n'est pas whiteheadien. Même si la spontanéité est la suprême expression de l'individualité, puisque sans elle, il n'y a ni vivacité *(zest)* ni nouveauté, cette puissance a besoin des conditions favorables offertes par l'environnement. De plus, le progrès dans les sciences et les arts n'implique pas nécessairement progrès dans les mœurs. Le progrès dans les mœurs est le service rendu par l'aventure d'idées lorsqu'elle élève au niveau du pôle mental l'idéal d'un nouveau type de perfection au titre d'un « programme de réforme ».

Par ailleurs, et c'est la deuxième thèse, inverse de la première, celle de l'excellence humaine, à laquelle Whitehead n'adhère nullement, la thèse *dégénérationniste* selon laquelle l'homme passerait pour un animal dégénéré dépourvu des facultés animales et même de toute caractéristique propre. Même si Whitehead semble édulcorer l'exception humaine, lorsqu'il ne voit dans les êtres vivants qu'une différence de degré de l'activité du pôle mental, il reste toutefois dans la continuité de sa volonté de voir la culture dans la continuité de la nature. En effet, Whitehead constate que le sujet humain, comme les animaux et la plantes, est marqué par l'efficacité causale. Le rythme de la subjectivité permet de comprendre qu'être soi n'est pas un acquis, pas plus que la conscience n'est pas

[1370]A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 330.

un état stationnaire. La persuasion culmine dans la curiosité intellectuelle, la jouissance des échanges d'idées et la pratique du commerce à la base des liens sympathiques. La persuasion whiteheadienne, c'est la foi que la vénération pour la puissance des fins idéales peut produire des sujets capables de décerner ces fins. Cette persuasion est indissociable d'un travail d'harmonisation des « facultés inférieures » et des « facultés supérieures » selon la trilogie du schéma esthétique (ontologie, intellectuelle et transformation sociale). Pour lui, la contemplation esthétique ou la vénération pour la beauté des idées est le fondement de l'éthique. « Cette vénération est, écrit-il, le fondement du respect de l'homme en tant qu'homme. Elle assure ainsi cette liberté de pensée et d'action qui est nécessaire à l'aventure que la vie (humaine) poursuit vers le haut sur cette terre ».[1371] Whitehead a de la liberté humaine une dimension créatrice et active qui reste en lien avec le *pathos,* une sorte d'affect qui connecte l'âme humaine à la « chair du monde ». C'est pourquoi l'éducation préconisée par Whitehead se doit de procurer des atouts esthétiques. Sans doute, elle inclut l'initiation ou la sensibilisation aux arts, mais ne peut s'y réduire. La transformation du *tout de l'homme* dépend de l'éducation de l'*homme entier* (l'intellect, les affects, la volonté, le corps, etc.) ; c'est une éducation qui doit concilier en l'individu ses deux facultés que sont l'entendement et la sensibilité. En réalité, cette éducation commence par réconcilier l'homme bifurqué par le dualisme corps/esprit, nature/culture avec lui-même. La persuasion culmine dans la transformation de l'entendement, mais, comme on l'a vu, elle ne commence pas par elle.

Puisque la beauté est, pour Whitehead, plus fondamentale que la vérité, la tension vers l'harmonie subjective comme développement harmonieux de toutes ses facultés aiguise le sens du beau. Et si l'éducation doit promouvoir la transformation de toutes les facultés de l'esprit, une transformation étendue jusqu'aux facultés inférieures, elle doit promouvoir l'éducation esthétique. En tant qu'étude théorique, l'esthétique implique donc des exercices pour avancer dans la voie de l'amélioration graduelle de chaque faculté selon la triade classique *physis (*nature), *askesis* (exercice) et *mathesis* (enseignement abstrait, discipline). L'aptitude du « saut de l'imagination » indispensable à l'accueil de nouveaux possibles est à ce prix. C'est une progression du bel esprit pour transiter de la nature à la culture, tout en préservant l'harmonie entre les facultés de l'esprit. En fondant la possibilité du dialogue interculturel sur la perfectibilité de l'homme, c'est-à-dire de ses facultés – telle est notre interprétation de Whitehead –, ce dialogue n'a des chances d'aboutir que si l'on ne dédaigne pas l'éducation esthétique de l'homme. Sans renoncer à être soi, la subjectivité est ainsi pour Whitehead une aptitude à se réinventer au contact de nouveaux possibles. C'est en elle que s'enflamme la première étincelle de la persuasion. Est-ce pour autant dire que l'optimisme whiteheadien pour les mérites subjectives est l'envers de son scepticisme pour le progrès collectif ?

[1371] A.N. WHITEHEAD, *AI,* p. 136.

Ceci montre surtout qu'humainement parlant, « être soi », cette capacité à se fixer des buts subjectifs, un art impliquant l'activité symbolique, n'est pas d'avance gagné. L'*art d'être soi* est une dimension essentielle de l'*art de vivre*. Il peut et devrait, malgré tout, s'apprendre. La philosophie de l'organisme établit ainsi un lien entre perfectibilité et éducabilité, autrement dit le partage d'expériences. Dans le programme qu'il proposera, Whitehead militera pour l'introduction des classiques même dans les options techniques non concernées à première vue par les lettres. Cette approche viserait donc à favoriser chez les jeunes – pas seulement – cette aptitude mentale nécessaire aux nouvelles aventures de l'esprit. Whitehead n'oppose pas les deux finalités de l'éducation ; celles qui visent à l'ennoblissement, à humanité, à la perfection individuelle ou celles qui permettent à vivre comme un homme, et celles qui préparent à la condition sociale. Il ne s'agit pas tout simplement de se préparer à un métier dans lequel on se plaît, fut-il celui en accord avec la famille, mais l'éducation doit aussi perfectionner la liberté sociale et politique des individus. L'éducation est pour Whitehead une initiation à l'inventivité au double sens du terme : d'un côté, initiation à l'identification conceptuelle et existentielle (sentie) des harmonies fondamentales du procès dans lequel est engagé l'existence humaine, et de l'autre côté, initiation à la capacité d'intégrer harmonieusement les rythmes du procès dans ce qui engage le devenir de la personne humaine et celle des groupes dont il fait partie.[1372] Ainsi préconisée, l'éducation esthétique devrait préparer des individus capables de prendre une distance critique vis-à-vis de leurs existences, de leurs manières de penser et d'agir, d'élargir leurs cercles d'action et de sortir de leur état social auquel ils étaient destinés ainsi que de pouvoir apporter du sang neuf à la société.

La pensée du procès offre le cadre théorique pour penser le maintien social malgré la mobilité sociale des individus et l'apport des individus à l'avancement social. Seuls des sujets bien préparés font avancer la société. De la chaîne de petites causes produisant de grands effets, c'est finalement toute la société qui se met en marche vers de nouveaux horizons. Et quand la machine est engagée, on ne voit plus si la relation est à sens unique car, en retour, la transformation des individus tire parti de la transformation de la société. Elles finissent par s'entraîner réciproquement. Le procès de la subjectivité comme procès de la signification peut de cette manière trouver dans le procès de la société le cadre propice à son amplification. En plus d'être une éducation à la transformation de la sensibilité et de l'entendement, c'est-à-dire à l'équilibre et l'harmonie subjectifs, l'éducation esthétique est une éducation à la collaboration dans la diversité vers la réalisation d'un vivre ensemble harmonieux.

Or l'éducation interculturelle est ce processus au bout duquel les personnes doivent aboutir à la communication réelle. Elle peut passer par l'apprentissage d'une langue étrangère. Mais quoiqu'il arrive, elle doit amener les personnes à dépasser « l'insécurité causée par l'inconnu » et « généraliser

---

[1372] S. ROUVILLOIS, *La conception du procès,* dans J.-M. BREUVART (éd.), *Les rythmes éducatifs dans le philosophie de Whitehead,* Ontos Verlag, 2005, p. 1.

les expériences de contact avec la culture étrangère, sans tomber dans le piège du stéréotype ».[1373] La compréhension régit les interactions de l'homme et de la nature. Cette activité fondamentale et aptitude au départ ontologique dicte le fonctionnement de l'expérience humaine comme une incessante construction de la diversité dans une nouvelle forme subjective. C'est le sens de l'esthétique anthropologique qui prend source dans les rythmes de la subjectivité. La transformation de toutes les facultés, tremplin de l'esthétique anthropologique whiteheadienne, devient une passerelle vers l'esthétique du social.

De l'esthétique anthropologique à l'esthétique du social : perfectibilité de la société ?

La philosophie de J.J. Rousseau dissocie socialité et perfectibilité de l'homme. En effet, selon le citoyen de Genève, la société est le « lieu de l'aliénation et de la perte de soi » de l'individu. L'état de nature décrit par ce dernier est présocial, un état de solitude et de quiétude. L'enjeu de la perfectibilité se situe chez Rousseau dans « le passage de l'état de nature à la société civile ». Passage catastrophique pour l'individu, mais gain pour l'espèce humaine, selon Kant, parce que c'est seulement l'espèce qui peut atteindre cette destination alors que la perfectibilité est déclarée impossible à l'individu. Par cette solution, Kant dissocie la destination naturelle de l'individu de celle de l'espèce.[1374] Nous ne saurons pas étendre sur cette formulation de la question puisque dans la perspective qui est la nôtre, Whitehead n'oppose pas ces deux destinations. D'autant plus qu'elles sont complémentaires. Et quant à la question « la société perfectionne-t-elle pour finir l'individu ou est-ce l'individu qui perfectionne la société ? », elle tombe également sous le même couperet. Car, tel que formulé, cet antagonisme relève, selon la philosophie de l'organisme, d'un problème mal posé. Il semble partir d'un parti-pris d'une subjectivité toute constituée qui contracte ensuite. De même, nous ne rencontrons jamais l'expérience de l'homme de la nature. N'est-ce pas dans le contact avec l'autre qu'on acquiert une juste compréhension de soi, de ses devoirs, de ses droits, bref qu'on s'humanise ? Notons d'abord que la disposition ontologique à la nouveauté n'implique pas nécessairement progrès ; elle peut en être une opportunité. En nous rappelant ce qu'évoque « l'aventure d'idées », la nouveauté d'une idée n'engage jamais immédiatement. La lenteur d'appréhension et la victoire sur les résistances à la nouveauté n'impliquent pas immédiatement perfectionnement. L'oscillation entre soi et l'autre, entre l'identité et l'altérité, l'actuel et le possible, au cœur de l'interculturel constitue la subjectivité. Être soi, c'est être dans *l'inter,* au sens plein qu'implique ce suffixe, c'est-à-dire dans l'interaction, l'échange, l'élimination des barrières, la réciprocité et dans une véritable solidarité, mais également

[1373] M. DE CARLO, *L'interculturel... o.c.,* p. 44 – 45.
[1374]E. KANT, *Conjectures sur le début de l'histoire humaine (1786) ; Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point (1793)* in Ch. MOREL et A. YUVA, *La perfectibilité... o.c.,* p. 878 – 890.

avoir la capacité de choisir l'alternative. La subjectivité whiteheadienne, comme d'ailleurs, l'expérience humaine se construit dans *l'intérité.* Or, la caractéristique de l'activité symbolique est de mettre en situation de tension vers la moitié manquante d'une unité potentielle, l'être deux dans un. Le symbolisme rythme *l'intérité* de la subjectivité. C'est pourquoi à partir de la subjectivité originaire, elle-même activité symbolique ontologique (matrice sémiotique), en passant par la référence symbolique dont naît le sentiment de présence à soi, sans lequel le sujet humain n'entre pas dans le monde de la signification – et ne peut par conséquent pas donner sens à sa vie et à ses actions – , jusqu'au symbolisme social, la pensée de l'organisme se donne les moyens de fonder la démarche interculturelle sur le socle du symbolisme. Une subjectivité constamment en quête de signifiance, qu'elle ne peut trouver en dehors des mailles de l'altérité, montre que l'interculturalité est le propre du sujet de Whitehead.

En postulant la solidarité (lien) universelle *(nexus rerum universalis)* comme condition ontologique de l'être, la philosophie de l'organisme envisage ce lien sur le mode d'une communauté des sujets. L' « art d'être soi » qu'implique la subjectivité se résout en « art de vivre » présupposant le cadre social d'une communauté humaine. Le schème du procès permet de concilier stabilité sociale malgré la liberté sociale et politique, plus précisément la liberté d'agir des individus.

Selon la théorie organique prônant la nature sociale de toute subjectivité, l'humain est un processus qui se construit dans la dialectique entre l'être soi et l'être social (être pour les autres). Les deux pôles sont ontologiquement inextricables. Non seulement qu'ils tiennent à la manière dont les ferments intellectuels sont agents de la différence, mais également ils s'inscrivent dans une ontologie de l'unité dans la diversité (*Un /Multiple*) dont l'algorithme est le symbolisme dans sa triple instanciation : ontologique, psychique et social. Le monde humain, indice de la participation au même modèle, sans renonciation aucune à sa spécificité, dépend donc de la valeur en commun que l'expression par symbole actualise en suscitant l'émotion nécessaire et accessible à tous et qui, de ce fait, élève chez tous le sens d'humanité et de la limite, de ce qu'on ne peut faire à l'autre au nom du respect pour l'humain. Mais malgré tout la perfectibilité subjective conditionne la perfectibilité sociale. La philosophie de l'organisme mise sur la persuasion. Celle-ci est au départ l'œuvre des individus éminents (Jésus de Nazareth, Bouddha, Gandhi, etc.). La force de l'exemple et la capacité d'entraînement induite par les gestes qui marquent a ici toute sa place.

Or, la subjectivité est pour Whitehead une culture en genèse à partir de la culture acquise. La culture acquise ramène à cet être vestigial ou au pôle physique, à l'anneau complet et original qui lie les hommes à une alliance sans cesse à reconstituer. Mais elle reste fragmentaire si elle se ferme sur elle-même, si elle ne peut être appel ou ouverture à l'Invisible (d'autres possibles). Il en découle deux aspects : le manque physique et le manque métaphysique. Cette double articulation caractérise l'unité chaque fois perdue que l'homme incomplet et écartelé cherche à reconstituer. Vue dans une

perspective ontologique, cette culture en genèse qu'est chaque homme explique sa situation de manque congénital. La perfectibilité sociale conditionne d'une certaine manière la perfectibilité subjective.

Selon le culture de l'*Ubuntu,* on n'est une personne que pour l'autre. Quand l'homme réalise cette complétude toujours instable, le symbole dont il est fait, cet *Un*, trace d'un manque dans tous les humains et présence qui les embrasse tous, il s'accomplit en tout un chacun l'Un dans le Multiple, la différence comme spécificité de tout un chacun. L'activité symbolique montre à quel point la subjectivité whiteheadienne est sous-tendue par cette tension entre la mémoire et l'appel, l'intérieur et l'extérieur qui la rythment. Grâce à sa bipolarité, le symbole résout la dichotomie subjectivité/socialité en une complémentarité qui l'ouvre au commerce avec le monde. Pourtant tant qu'on en reste à une uniformité du pôle physique, une sorte de fond commun de l'appartenance à la même aire géographique ou à la même langue, bref au même patrimoine socio-culturel, le rôle social du symbolisme semble aller de soi. C'est souvent le règne de la conformité au même, de la rouille qui s'installe. Si la subjectivité est une culture en genèse, c'est parce que, tout compte fait, le salut social doit provenir d'une subjectivité aventureuse et inventive. Il y a, en effet, révolution culturelle, triomphe esthétique ou l'harmonie des harmonies, toutes les fois que cette culture de l'humain qui, au départ n'a persuadé que certaines subjectivités, devient la caractéristique déterminante ou l'élément de forme dans la réalisation de l'harmonie subjective d'un plus grand nombre des personnes et les motive à travailler ensemble à des fins communes. En fait, la persuasion est l'inverse de la dynamique sociale habituelle puisqu'elle n'est pas une adhésion aveugle à un modèle. Toute révolution culturelle est de ce point de vue un moment interculturel parce qu'elle offre l'opportunité de rencontrer une altérité, de se questionner soi-même et le monde pour éventuellement aboutir à un métissage culturelle. Comme le symbole, dans son essence une chose en deux, sa théorie de la subjectivité est aussi ce qui lui permet d'envisager l'ouverture à d'autres possibles. Cette subjectivité, foyer d'échanges, d'émission, de réception et de réévaluation, est le fond sur lequel il faut travailler.

Pour Whitehead, rien ne sert à prétendre reformer la société si les sujets des droits et des devoirs ne se transforment pas. Du coup, pour Whitehead, l'amélioration sociale est d'abord une affaire de révolution subjective avant d'être politique. Produit de la culture en continuité avec la nature et en même temps potentialité d'une nouvelle culture, une subjectivité digne de ce nom doit apporter à la société. Il faut partir d'une dynamique de fond pour embraser l'ordre social de nouvelles aventures humaines. Whitehead sollicite dans cette transformation l'ensemble des énergies et du potentiel en l'homme : l'émotion, l'intelligence, la raison, etc. Il dépasse donc la notion d'une socialité spontanée qui s'impose par accoutumance sur les individus aux fins de brider leurs excentricités. Il opte pour une socialité réfléchie et consentie digne de l'humain ; non pas débarrassée de toute passion, mais

simplement guidée par la réalisation de la beauté de l'harmonie subjective et de l'harmonie des harmonies.

En effet, en dépit de l'arsenal juridique définissant le cadre des rapports entre humains dans une société, l'interculturel met presque toujours aux prises deux ou plusieurs subjectivités. C'est donc dans ce cadre intersubjectif que les relations et les interactions, les rencontres et/ou les confrontations entre des cultures différentes ont lieu à travers les sujets. Et c'est de là que peuvent naître échanges réciproques, dialogue, respect mutuel et synergie, et éventuellement, le souci de ne pas diluer les différences. Ainsi « l'interculturel introduit les notions de réciprocité dans les échanges et de complexité dans les relations entre cultures ».[1375] Le dialogue interculturel implique une vision dynamique des cultures. Concrètement, il se joue essentiellement dans les interactions au quotidien entre un vendeur et un acheteur, deux personnes partageant la banquette du métro, une rencontre fortuite dans un parc, un coup de main donné à celle ou celui qui ploie sous le poids d'un fardeau, etc.

Du commerce au dialogue interculturel

Les concepts de base de l'approche interculturelle que nous envisageons sont la subjectivité, la sociologie et le symbolisme (l'esthétique). Ils impliquent deux moments interculturels (à l'interne et à l'externe), lesquels restent insuffisants tant que n'est pas prise en compte la rencontre avec des personnes culturellement éloignées. D'où il convient de se demander si l'impulsion fondamentale ou la capacité de *symbolisation subjective ontologique* qui peut, dans certains cas, aboutir à perfectionner l'humanité en l'individu, est-elle présente chez tous les individus ? Dans tous les peuples, ce processus s'actualise-t-il ? Et selon quel mode d'actualisation ? Toutes les sociétés y sont-elles favorables ? Se pose réellement la question de l'universalité du symbolisme et de l'esthétique subjective qu'elle implique.

En fait, si par la connaissance, l'homme offre un maillage de la réalité, c'est parce qu'au fond, semble répondre Whitehead, cette disposition découle d'une intentionnalité déjà présente dans la nature sous la forme d'un but subjectif à réadapter. Rappelons que Whitehead est aux antipodes du platonisme officiel lorsqu'il accorde le primat à l'actuel (physique) d'où il tire l'universalité de la subjectivité ontologique. Cela étant, on peut dire que tous les peuples de la terre n'actualisent pas de la même manière cette virtualité au regard de leur sensibilité esthétique et des circonstances qui ne sont pas toujours identiquement favorables. En revanche, selon Whitehead, fondamentalement, ni l'être soi ni l'humanisation de la société n'est un acquis une fois pour toutes ni un ordre préétabli. Ils sont en quelque sorte un *défi*, une tâche plutôt qu'un point de départ. Dans ce sens, il semble permis

[1375]Cl. CLANET, *Introduction aux approches interculturelles et sciences humaines,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, p. 21.

de souligner que même si Whitehead admet un pouvoir universel d'interprétation, il l'inscrit dans cette expérience de la subjectivité matricielle. Il s'agit de l'universalité de la capacité de symbolisation à comprendre comme une impulsion fondamentale. Et ici apparaît le platonisme de Whitehead qui a été l'un des fils rouges de ce travail. Platon s'interroge sur la nature de l'*eidos,* notamment celle du juste, de son *quid juris.* Est-elle une réalité objective et déterminée, une formule verbale aléatoire et arbitraire ou une représentation papillotante et fugace ? L'idée vaut-elle par institution ou par « nature » ? Cette interrogation est une question universelle et fondamentale du sens et de la réalité de l'idée. Selon l'esthétique platonicienne, le démiurge n'est pas le créateur des idées. Et le monde réel n'est pas une « création divine ». Dans le sillage de Platon, Whitehead nous incline à penser que si l'ordre social n'est de droit ni l'expression d'une volonté divine absolue et irrationnelle ni celle d'un « État Léviathan », ce « Dieu mortel » de Hobbes, c'est par le pouvoir de l'interprétance que la persuasion fonctionne, contre le pouvoir de la force brutale, que les hommes peuvent garder les yeux fixés sur les modèles exemplaires alors qu'ils se réinventent en réinventant leur monde.

Considérée à l'interaction de la logique et de l'éthique, la persuasion qu'exercent les idées est d'abord de l'ordre de la fascination individuelle. Les idées n'existent nullement en acte. Contrairement à Platon, elles ne sont pas des entités séparées. À l'opposé de Descartes, elles ne sont pas innées, que tout être peut les découvrir en soi. C'est principalement dans l'esthétique subjective que les idées whiteheadiennes se révèlent comme vision d'une autre possibilité. L'activité de la persuasion implique le développement individuel mobilisant un pouvoir critique d'interprétance qui confronte le monde tel qu'il est à d'autres possibilités de monde. C'est à partir de leur implication dans l'esthétique subjective que les idées révèlent leur pouvoir prodigieux de contestation sociale parce qu'elles peuvent impliquer d'abord l'adhésion à une même vision du monde et ensuite qu'elles peuvent amener les hommes à bâtir ensemble.

Corollaire de la plasticité de l'humain, cette universalité de la capacité de symbolisation ne masque nullement le postulat whiteheadien de la lenteur de l'esprit humain quant au sens de la pénétration (*insight*) et de la compréhension des modèles esthétiques saisies. Les aventures d'idées analysées par Whitehead dans son livre portant le même titre nous permettent de comprendre cette déficience de l'esprit humain qui peut être, selon les cas, un facteur de ralentissement du progrès social et des angles morts. La déficience consiste dans la *différance* entre le temps de la découverte et celui de la mise en pratique, entre les approximations et la pleine réalisation. Précisons aussi que la pénétration reste une quête inépuisable puisque l'idée whiteheadienne est une potentialité infinie de réalisation, de même que l'activité symbolique ne peut être que sans fin. D'où, par exemple, plusieurs degrés de saisie et de réalisation de l'idée d'*humanité* sont possibles. Dans ce cadre, agir selon la nature raisonnable, c'est être humain ; se laisser affecter par la souffrance des autres, c'est aussi être humain ; ne pas laisser transparaître ses émotions et endurer en silence, c'est également être humain

au tant que se conduire selon les idéaux de la liberté. Pour Whitehead, si ces différences peuvent passer, comme c'est souvent le cas dans de nombreuses occasions, pour des oppositions entre des conceptions culturelles ou des réalisations sociales, cela signifie qu'on n'a pas atteint le degré de compréhension nécessaire dans laquelle les oppositions deviennent des contrastes.

C'est pourquoi la conception whiteheadienne de l'interculturel est de ce point de vue un relativisme constructiviste. Contrairement à ce qui apparaît au premier regard, le relativisme ne s'oppose pas fondamentalement à l'universalité, mais plutôt au savoir absolu. Selon la catégorie du procès, et s'agissant de la subjectivité, par exemple, il n'est d'être ensemble des expériences passées que parce qu'à travers l'activité de la réversion conceptuelle, le sujet saisit à travers la forme subjective qui le configure le modèle à potentialité illimitée selon la perspective émotive qui est la sienne, et à partir des expériences configurées passées. Ce disant, dans la perspective du monisme pluriel soutenu par Whitehead est requis un *universel-symbole* comme possibilité universelle de mise en relation. En fait, l'universel-symbole qui se dégage du whiteheadianisme ne se comprend mieux qu'en rapport avec la méthode de « généralisation imaginative » préconisée dans *PR.*[1376] La traductibilité analogique entre la signification transcendantale et le monde empirique exige un « saut de l'imagination ». Selon la théorie de l'actualisation, la fonction symbolique a son point d'orgue dans la structure fonctionnelle propositionnelle. Cette dernière montre dans quelle mesure est dépassée la logique des entités isolées à travers ce point de suture ontologique entre le possible et l'actuelle. La proposition est la modélisation de ce carrefour où s'exerce l'attrait des possibles. Elle est potentialité de relation. À l'instar du symbole, une chose en deux, c'est-à-dire en tant que potentialité (de l'unité), la proposition a qualité de *signe de reconnaissance.* L'arrachement sémantique que peut occasionner le symbole devient médiateur de la traductibilité entre systèmes et donc une passerelle d'ouverture interculturelle. Et puisque pour Whitehead, il n'y a pas de vérité définitive, l'universel-symbole est conciliable avec le point de vue relativiste constructiviste qu'il adopte. Une subjectivité constructiviste est le lieu tout indiqué pour une socialité constructiviste, ouverte au commerce intersubjectif.

Rappelons que Whitehead développe sa théorie du commerce comme espace de persuasion. Grâce au commerce, la rencontre des sujets et des communautés plus ou moins éloignées dans la culture et l'espace a été favorisée. Le philosophe donne du commerce la définition la plus générale de tout système d'échanges procédant par persuasion. De même qu'il n'est pas exclu qu'il soit à l'œuvre dans les sociétés limitées, de même l'éloignement culturel ne grève pas les possibilités de communication entre sujets au nom de l'université de l'impulsion fondamentale (universel-*symbole*) qui balise les conditions du lien social possible. Ainsi la persuasion whiteheadienne fonde les

[1376]A. N. WHITEHEAD, *PR,* p. 48 ; J. BRADLEY, *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de Philosophie* 56 (1993), p. 19 – 20.

conditions de possibilité du dialogue interculturel ou de la communication entre sujets des cultures (différentes) sur la force des idéaux et de l'attrait qu'ils exercent sur les esprits. Et en tant que modèles globaux, dès qu'ils sont suffisamment répandus, ces idéaux peuvent devenir des ébauches d'espaces transactionnels d'échanges. On le voit, Whitehead met en route une anthropologie de la culture qui nous semble, à bien des égards, proche du « troisième humanisme » ou « humanisme démocratique » préconisé par Claude Lévi-Strauss. L'opposition whiteheadienne à « l'anthropologisation négative » va de pair avec cet humanisme démocratique qui prône le rejet d'un humanisme « fermé sur l'Occident, sur le passé et sur la seule raison ».[1377]

Néanmoins en dépit de son option préférentielle pour une définition large du concept de commerce, dans *AI* où le concept de commerce apparaît, il ne garde pas toujours ce sens général. D'ailleurs c'est au nom d'une certaine forme de commerce « non-équitable » happant les inadaptés que Whitehead rejette le darwinisme comme théorie sociologique. Pourtant son optimisme à exalter les mérites du commerce au nom des échanges procédant par persuasion contraste fort avec ce qui semble admis de nos jours, notamment la difficulté à identifier rapports commerciaux et dialogue interculturel. À ce qu'il apparaît il est permis d'en douter. Selon le bilan sans complaisance qu'en dresse, par exemple, Albert Memmi, sociologue et auteur de nombreuses publications, le constat est implacable : les rapports commerciaux peuvent être facteurs de violence et de perversion culturelle. C'est précisément le cas lorsque le consumérisme s'érige en norme ultime du bonheur. Il apparaît parfois qu'être humain, c'est être capable de consommer. L'humanité s'évalue à l'aune du pouvoir d'achat. Voici ce que Memmi écrit à propos de la fameuse violence du commerce mondial tant décriée :

« le capitalisme, fût-il libéral, ne vient nullement pour cela au secours de l'humanisme. Le capitalisme ne fait de place à l'homme que parce que, vendeur, il lui faut des acheteurs. Il se soucie plus de vendre que de celui à qui il vend. De toute façon, tant pis pour les démunis, les fragiles, les marginaux. Enfin, il l'a suffisamment démontré dans le passé, il n'hésite guère à recourir à la violence et au massacre si ses intérêts se trouvent menacés ; on passe bien vite alors, du capitalisme libéral au fascisme, c'est-à-dire à l'écrasement de l'homme ».[1378]

Mais la perversion du commerce qu'entraîne la violence du capitalisme ne réside pas seulement dans une perversion dans les moyens, mais aussi dans les résultats. Une consommation grevée à

[1377] Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1997, p. 320, cité par M. VAN VLIET, *Ernest Cassirer,* dans *Revue Française d'Histoire des Idées politiques,* n°40, 2(2014), p. 8 : « Après l'humanisme aristocratique de la Renaissance et l'humanisme bourgeois du xix^{e} siècle, l'ethnologie marque donc l'avènement, pour le monde fini qu'est devenue notre planète, d'un humanisme doublement universel. En cherchant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles et les plus méprisées, elle proclame que rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme, et fonde ainsi un humanisme démocratique qui s'oppose à ceux qui le précèdent : créés pour des privilégiés, à partir de civilisations privilégiées. Et en mobilisant des méthodes et des techniques empruntées à toutes les sciences pour les faire servir à des connaissances de l'homme, elle appelle à la réconciliation de l'homme et de la nature, dans un humanisme généralisé ».

[1378] A. MEMMI, *L'humanisme : l'homme d'abord, tout l'homme, tous les hommes,* dans *Humanisme,* n° 285, 2(2009), p. 72 – 79). Voir aussi C. DECHAMP-LE ROUX, « Avant-propos aux textes d'Albert MEMMI, *Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés* et *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres,* dans *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 02 juin 2009, consulté le 16 juin 2022. URL : http://journals.openedition.org/sociologies/2916 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.2916

l'horizon d'une réalisation personnelle individuelle rend solitaire. En se doublant de l'individualisme ou atomisme social, le consumérisme érigé en but ultime dégrade l'humain. Et ce faisant, comme le montre J. Poulain, « au nom de la compréhension neutre des cultures et de la prétendue obligation de les respecter, le capitalisme dévalue les cultures au rang des patrimoines accidentellement acquis [...]bulles enfermées sur elles-mêmes, vivant des consensus et des rites tribaux qui protègent des individus de l'agression des autres cultures ou groupes ».[1379] Conséquemment ce que l'on désigne généralement par dialogue interculturel se trouve réduit à un « minimum de compréhension réciproque entre les cultures et de respect d'autrui » ou à la « reconnaissance de l'existence des cultures comme des personnes morales », et ce, sans égards pour les ontologies qui les caractérisent.[1380]

La théorie de la persuasion qui peut à première vue passer pour l'optimisme whiteheadien est sauvée par le rôle joué dans son système par l'ontologie : on ne peut questionner sérieusement un ordre des valeurs que si l'on peut saisir l'ontologie qui la caractérise. La stratification du symbolisme (ontologique, psychologique et socioculturel) permet d'engager cette démarche à plusieurs niveaux sans prétention ni surenchère. Cette conscience de ne pas présager sur les résultats ne doit pas paralyser la réflexion. Au contraire, il n'y a pas pire ennemi de la paix, harmonie des harmonies comme but ultime de la démarche intellectuelle, que la rouille de l'esprit dont le monolithisme de pensée peut être le symptôme. C'est sans doute sur ce point précis que le rôle de la persuasion, appelée à supplanter le règne de la force, peut encore être convoqué. En plus de l'importance accordée à l'attrait, cette persuasion mise aussi sur la réflexion et à l'éducation. Car tout compte fait, le dialogue interculturel se joue fondamentalement dans le contact interpersonnel. Ce qui oblige chaque sujet à *s'accommoder* aux nouveaux lieux de l'action. La persuasion whiteheadienne conduit donc sur le plan des rapports de collaboration à l'art de « l'intelligence collective » à partir d'une vision subjective claire de l'avenir envisagé. C'est un véritable défi pour une humanité toujours plurielle.

[1379]J. POULAIN, *L'enjeu d'une anthropologie du dialogue pour une esthétique transcendantale,* in B. CANY et J. POULAIN (Ed.), *Recherches d'esthétique transculturelle,* t. 2 : *Notes anthropologiques,* L'Harmattan, 2016, p. 74.
[1380]*Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

Abbé D'AUBIGNAC, *La pratique du Théâtre,* Paris, Ed. Pierre Martino, 1927.

ABDALLAH-PRITCEILLE, M., *Quelle école pour quelle intégration ?,* Paris, Hachette, 1992.

Actual Marx 1*,* n° 49 (2011), p. 148 – 161.

ACTON, H.B., *La philosophie spéculative de Whitehead,* dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la Philosophie,* t. III, 1974, p. 504, 518 – 521.

AKENDA, J.C., *Identités culturelles africaines comme processus d'identification croissance avec les nouvelles exigences technologiques ?,* dans *Identité culturelles africaines et nouvelles technologies. Actes de la XVIe Semaine Philosophique de Kinshasa* du 10 au 16 décembre 2000, Facultés Catholiques de Kinshasa, p. 23 – 37.

AKENDA, J.C., *Philosophie et problème du christianisme africain. Pour une philosophie africaine de la vie,* Facultés Catholiques de Kinshasa, 2006.

ALCANTARA, J.-P., *On internal relations in Leibniz, British neo-realism and Whitehead,* in *Logique et Analyse* 54/ 214 (2011), p. 173-209.

ALLAN, G., *Value, Value Theory,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, (ed. in chief), *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 920 - 923.

ALLEAU, R., *La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale,* Payot*,* Paris, 1982.

ALLEAU, R., *De la nature des symboles. Introduction à la symbolique générale,* Ernest Flammarion, 1958 (Editions Payot & Rivages, 1997 pour l'édition de poche).

AMSTRONG, D.M., *A Materialist Theory of the Mind,* London, Routledge, 1968.

ANDREA., B., *Simondon : transcendantal et individuation,* dans RAMETTA, G., *(*éd.*), Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Georg Olms Verlag, 2009, p. 189-215.

ANFRAY, J.-P., « *Autant de mondes sans connexion » : Leibniz et Lewis sur la compossibilité et l'unité du monde,* dans *Les Études philosophiques* n°119, 4(2016), p. 537 – 558.

Archives de Philosophie 56(1993).

AUSTIN, J.L., *Le langage de la perception*, traduction française de P. Gauchet, revue par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2007.

AUXIER, R.E., *A Dialogue on Bergson,* in *Process Studies,* Vol. 28, 3-4(1999), p. 339 – 345.

BAKER, J.R., *Wolfe Mays on Whitehead: Seeing Through a Glass Darkly,* in *Process Studies,* Vol. 5, 4(1975), p. 257 – 273.

BARBARAS, R., *Vie et extériorité. Le problème de la perception chez Ruyer,* dans *Les Études philosophiques*, N°1, *Raymond Ruyer* (Janvier 2007), p. 15 – 37.

BARDOUT, J.-Chr., *Le corps du moi. Remarques sur le traité des sensations*, dans *Les Études philosophiques* n°123, 4(2017), p. 531 – 554.

BARNI, J., *Examen de la critique du jugement*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1850.

BARRAYA, P., *Whitehead et Schröder, sur l'algèbre logique,* dans *Noesis* 13(2008), p. 141 – 162.

BATEMAN, J.V., *Professor Alexander's Proof s of Spatio-temporal Nature and Mind,* in *The Philosophical Review,* Vol. 49, 3(May. 1940), p. 309 – 342.

BEETS, F., DUPUIS, M. & WEBER, M. (eds.), *La science et le monde moderne d'Alfred Whitehead : Actes des Journées d'études internationales tenues à l'Université Catholique de Louvain,* Chromatiques whiteheadiennes III, Frankfurt / Lancaster, Ontos Verlag, 2006.

BEETS, F., DUPUIS, M. et WEBER, M., *Alfred North Whitehead. De l'algèbre universelle à la théologie naturelle. Actes des journées d'études internationales tenues à l'Université de Liège les 11 – 12 – 13 octobre 2001*. Publiés avec le concours du FNRS, Frankfurt / Paris / Lancaster, Ontos Verlag, Chromatiques whiteheadiennes II, 2004.

BEETS, J., DUPUIS, M. et WEBER, M., *La science et le monde moderne d'Alfred North Whitehead – Alfred North Whitehead's Science and The Modern World. Actes des Journées d'études internationales tenues à l'Université catholique de Louvain, les 30-31 mai et le 1er Juin 2003 – Proceedings of the Second International "Chromatiques whiteheadiennes" Conference.* Publiés avec le concours du FNRS et de la Communauté française de Belgique, Chromatiques whiteheadiennes V, Frankfurt / Paris / Lancaster, Ontos Verlag, 2006.

BELAIEF, L., *A Whiteheadian Account of Value and Identity,* in *Process Studies,* Vol. 5, 1(1975), p. 31 – 46.

BELFIORE, E., *Tragédie, Thumos, et plaisir esthétique,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 451 – 465.

BENMAKHLOUF, A., *Nature et cosmos : incursions en philosophie ancienne et médiévale,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 343 – 352.

BENMAKHLOUF, A., *Whitehead, Wittgenstein et les relations internes,* dans *Noesis* 13(2008), p. 163 – 174.

BENNET, J.C., *The Disembodied Soul,* in *Process Studies,* Vol. 4, 2(1974), p. 129 – 132.

BERA, M.-A., *A.N. Whitehead Une philosophie de l'expérience,* Paris, Hermann et Cie, 1948.

BERGANDI, D., *Les métamorphoses de l'organicisme en écologie : De la communauté végétale aux écosystèmes,* dans *Revue d'histoire des sciences,* vol.52, 1(1999), p. 5 – 31.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice,* Paris, Alcan, 1907.

BERGSON, H., *La pensée et le mouvant. Essais et conférences,* PUF, 1938 (1ère édition), 17ère "Quadrige", 2013.

BERGSON, H., *Matière et mémoire,* G.F. Flammarion, Édition établie sous la direction de Paul-Antoine Miquel, 2012.

BERKELEY, G., *Three Dialogues Between Hylas and Philonous,* dans MAYERS (ed.), *Geoges Berkeley: Philosophical Works,* London, Everyman, 1975.

BERNE, V., *La contrainte de l'externe. Réalisme, pragmatisme et langage dans la philosophie d'Alfred North Whitehead.*

BIANCHI, E., Vivre *l'incarnation. Une grammaire de l'humain,* dans *Études* tome 415, 7 – 8(2011), p. 65 – 76.

BIGO, D., *Gérer la transhumance. La surveillance à distance dans le champ transnationale de la sécurité,* dans GRANJO, M.- Chr, *Penser avec Michel Foucault,* Karthala, 2005, p. 129 – 160.

BISSON, F., *Eléments d'arythmétique. Le rythme selon Whitehead et Deleuze,* dans *La part de l'œil,* n°27/28 (2012/ 2013), p. 165 – 185.

BLOCK, N., FLANAGAN, O. et GÜZELDERE, G. (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* Cambridge, MAS: MIT Press, 1997.

BLOCK, N., *On a Confusion about a Fonction of Consciousness,* in *Brain and Behavioral Sciences* 18/2(1995), p. 227 – 247.

BOARINI, S., *Turgo, Condorcet. Les Lumières face au progrès,* dans *Dix-huitième siècle. Société Française d'Études du Dix-Huitième siècle* n°43, 1(2011), p. 523 – 540.

BOGAARD, P.A., *Whiteheadian and the Survival of ''Subordinate Societies",* in *Process Studies,* Vol. 21, 4(1992), p. 219 – 226.

BORDON, J.-F., *Perception et expérience,* dans *Signata. Annales des sémiotiques/Annales des sémiotiques* 1(2010): *Cartographie de la sémiotique actuelle*, p. 255 – 293.

BORELLA, J., *Histoire et théorie du symbole,* "Collection Théôria", Paris, L'Harmattan, 2015.

BOTHEREAU, F., *Atomism and Atelic Conceptualization,* dans *Journal of Consciousness Studies* 16, n° 9 – 10 (2009), p. 221 – 228.

BOTHEREAU, F., Des *Compositions de l'Expérience. Whitehead, l'hylémorphisme, et le phénomène,* Préface de Maurice Élie, Zeta Books, Bucarest, 2015.

BOTHEREAU, F., *L'apport de l'algèbre et de la logique chez Whitehead*, Université Paris-X, Nanterre, Mai 2002.

BOTHEREAU, F., *La notion de monde actuel dans ''Process and Reality"*, *Colloque Whitehead*, Liège, Belgique, Octobre 2001.

BOTHEREAU, F., *La raison animale ou les vertiges de l'analogie,* dans *Journée d'études sur la raison animale,* Université de Picardie, 06 03 10, Amiens.

BOTHEREAU, F., *Le feeling, Séminaire Whitehead*, La Sorbonne, Paris, Avril 2003.

BOTHEREAU, F., *Merleau-Ponty, Whitehead, and the nature of Nature,* dans NOVOTNY, K., HAMMER, T.S., GLEONEC, A., SPECIAN, P. (Eds.), *Thinking in Dialogues with Humanities*, Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty, Zeta Books, Bucarest, 2010.

BOTHEREAU, F., *Pourquoi Whitehead dit-il que ses modes de pensée sont pré-kantiens ?, Séminaire Whitehead*, La Sorbonne, Paris, 2003.

BOUVERESSE, J. et ROSAT, J.J. (dir.), *Philosophie de la perception,* Paris, Odile Jacob, 2003.

BRACKEN, J.A, *Spirit and Society: A study of Two Concepts,* in *Process Studies,* Vol. 15, 4(1986), p. 244 – 255.

BRACKEN, J.A., *Proposals for Overcoming the Atomism Whitin Process-Relational Metaphysics,* dans *Process Studies* 23(Spring 1994), p. 10 – 24.

BRADLEY, J., *La cosmologie transcendantale de Whitehead : la transformation spéculative du concept de construction logique,* dans *Archives de philosophie* 56 (1993), p. 3 – 28.

BRADLEY, J., *Whitehead, Heidegger, and the Paradoxes of New,* in *Process Studies,* Vol. 20, 3(1991), p. 127 – 150.

BRAHAM, F. et MADELRIEUX, S., *La perception de la ressemblance – Hume, James, Deleuze,* dans *Philosophique* 12(2009), p. 21 – 46.

BRENTANO, F., *La psychologie d'un point de vue empirique,* Paris, Aubier, 1944.

BREUVART, J.-M., *Le questionnement métaphysique d'A. N. Whitehead,* Les éditions Chromatika, 2013.

BREUVART, J.-M. (éd.), *Les rythmes éducatifs dans la philosophie de Whitehead,* « Chromatiques whiteheadiennes », Ontos Verlag, 2005.

BREUVART, J.-M., *A.N. Whitehead et G.W. Leibniz ou une certaine mort de Dieu,* dans *Mélanges de Sciences Religieuses* 28(1971), p. 89 – 111.

BREUVART, J.-M., *Les directives de symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie d'A. N. Whitehead, Thèse présentée devant l'université de Lille III, le 25 juin 1976,* Paris, Librairie Honoré Champion, 1976.

BREUVART, J.-M., *Persuasion whiteheadienne et action weilienne : quels enjeux pour une démocratie ?,* dans *La question de Dieu*, Vol. 58, 3(octobre 2002), p. 545 – 563.

BREUVART, J.M., *Préhension whiteheadienne et discours philosophique. La notion de préhension considérée comme unité d'auto-signification,* dans *Archives de Philosophie* 38/4(1975), p. 529 – 558.

BREWER, B., *Perception and Content,* in *European Journal of Philosophy 14/2*5(2006), p. 165 – 181.

BREWER, B., *Perception and Reason,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

BROAD, C.D., *Alfred North Whitehead (1861 – 1947),* in *Mind,* Vol. LVII, N° 226(1948), p. 139 – 145.

BROWN, J.W, *Neuropsychological Foundations of Conscious Experience,* Les éditions Chromatika, 2010.

BRUGERE, F., *Esthétique et ressemblance,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 4(Octobre – Décembre 1995), p. 517 – 531.

BRUNER, J., *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle.* Traduit de l'anglais par Yves Bonin, Paris, Éditions Retz, 2015.

BRUNER, J., *Pourquoi nous racontons-nous des histoires. Le récit au fondement de la culture et de l'identité.* Traduit de l'anglais par Yves Bonin, Retz, 2010.

BUTLER, J, *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault,* Traduction de l'anglais par Claudine Briane, Marie-Christine Granjon, dans M. Chr. GRANJON, *Penser avec Michel Foucault. Recherches interanationales,* Karthale, 2005, p. 73 – 104.

BUTLER, J., *Le récit de soi,* Traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, PUF, 2007.

BUTLER, J., *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault,* Traduction de l'anglais par Claudine Briane, Marie-Christine Granjon, revue par Michel Feher, in GRANJON, M.-Chr., *Penser avec Michel Foucault, Recherches internationales,* Karthala, 2005, p. 73 – 104.

CAMILLERI, C. et COHEN-EMERIQUE, M. (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel,* Paris, Éditions L'Harmattan, 1989.

CANIVEZ, P. & COULOUBARITSIS, L., (éds.), *L'éthique et le soi chez Paul Ricoeur. Huit études su ''Soi-même comme un autre",* Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2013.

CANTONNE, J.-Ph., *L'art de la persuasion : débat entre Platon et les sophistes,* dans *Raison présente* n°126(1988), p. 63 – 78.

CANY, B. et POULAIN, J. (Ed.), *Recherches d'esthétique transculturelle,* t. 2 : *Notes anthropologiques,* L'Harmattan, 2016.

CAR, H.W., *Professor Whitehead's Word-Building,* in *The Personalist* 11, n°3(July 1930), p. 157 – 163.

CASSELIN, F., *La philosophie organique de Whitehead,* Paris, P.U.F., 1950.

CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques, t.1 : Le langage,* traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Les éditions de Minuit, 1972.

CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières,* Traduit de l'allemand et présenté par Pierre, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1966.

CASSIRER, E., *Symbol, myth and Culture,* New Haven, Tale University Press, 1979.

CASSIRER, E., *The myth of the State,* New Haven, Yale University Press, 1946.

CASSIRER, E., *Trois essais sur le symbolique,* Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert, ("Passages"), Paris, Les éditions du Cerf, 1997.

CASSOU-NOGUES, P., *A l'intérieur de l'événement. La notion d'organisme dans la philosophie de Whitehead,* dans *Les Études philosophiques* 4(octobre – décembre 2002), p. 441 – 456.

CASSOU-NOGUES, P., *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie,* Paris, PUF, 2010.

CASSOU-NOGUES, P., *The unity of events: Whitehead and two critics, Russell, and Bergson,* dans *Southern Journal of Philosophy* t.43, 4(2005), p. 545 – 560.

CESSELIN, F., *La bifurcation de la nature,* dans Revue de Métaphysique et de *Morale* 55(1950), p. 30 – 49.

CESSELIN, F., *Le dernier livre de Whitehead : "Essai sur la Science et la Philosophie, dans Revue de Métaphysique et de Morale* 53(1948), p. 81 – 84.

CHERIF, M., *L'islam et l'occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Odile Jacob, 2006.

CHOMSKY, M., *La pensée et le langage,* traduit de l'anglais (États-Unis) par Louis-Jean Calet et Claude Bourgeois, Éditions Payot et Rivages, 2009.

CHRISTIAN, W.A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics,* New Haven, Yale University Press, 1959.

CLARK, A., *Ringing the Knell of Nineteenth Century Materialism,* in *The New York Times Book Review,* January 5(1930), p. 11.

CLARK, J.A., *An Ethical Objective Relativism,* in *The Philosophical Review,* Vol. 49, 5(Sept. 1940), p. 515 – 535.

CLARK, T., *A Whiteheadian Chaosmos: Process Philosophy from a Deleuzean Perspective,* in *Process Studies,* Vol. 28, 3-4(1999), p. 179 – 194.

CLAVELIN, M., *Le copernicianisme et la mutation de la philosophie naturelle,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 353 – 370.

CLERO, J.-P., *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion,* PUF, 2000.

COBB, J. and SHERBURNE, *Process Studies,* Vol. 3, 1(1973), p. 27 – 40.

COBB, J.B. Jr., *Prehension,* Paper delivered at the Philosophy Department of University of Budapest, March 7, 2002. Text taken from *Religion-Online.org*

COBB, J.B., *L'homme et la philosophie du devenir,* dans *Concilium* 75(1972), p. 29 – 44.

COBB, J.B., *La philosophie du processus et le problème de Dieu,* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 62/1(1982), p. 1 – 21.

COBB, J.B.Jr., *Beyond 'Pluralism',* Lectures given at Bangor Theological Seminary, January 26 – 27, 2004. Text taken from *Religion-online.org*

COBB, J.B.Jr., *Whitehead and Anthropology.* Paper written in February 1990. Text taken from *Religion-online.org*

COBB, J.B.Jr., *Whitehead.* Paper written in August 1990. Text taken from *Religion-online.org*

COBB, J.W., *Lexique whiteheadien. Les catégories de Procès et réalité,* Traduction de Henri Vaillant, relue par Emeline Deroo, Editée et préfacée par Michel Weber, 2010.

CODOL, J.-P., *Qu'est-ce que le cognitif,* dans *Hermès, La Revue* 3(1988), p. 172 – 178.

COHN, D. et DILIBERTI, G. (éds.), *Esthétique, connaissance, art, expérience,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle,* suivi de *Pour lire le document « A la recherche d'une éthique universelle »* par le Fr. Serge-Thomas Bonino, o.p., Préface de Mgr Roland Minnerath, Paris, Les éditions du Cerf, 2009.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain,* Texte revu et présenté par O.H. Prior, Nouvelle édition présenté par Yvon Belaval, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1970.

CONDORCET, M.J.A., *Esquisse d'un tableau historique des groupes de l'esprit humain,* Paris, 1794.

CONSEILE DE L'EUROPE, *L'interculturalisme : de l'idée à la pratique didactique et de la pratique à la théorie,* Strasbourg, 1986.

CORMIER, P., *La fondation augustinienne de la personne,* dans *Les Études philosophiques* n°81, 2(2007), p. 147 – 162.

CORTIER, G., *Nature et nature humaine,* in *Nova et Vetera* 74/4 (1999), p. 54 – 74.

COUNET, J.-M., (éd.), *La non-dualité. Perspectives philosophiques, scientifiques, spirituelles,* Leuven – Paris – Bristol, CT, Peeters, 2021.

COURTINE, J.-Fr., *Les Méditations cartésiennes de Descartes,* dans *Les Études philosophiques* n°88, 1(2009), p. 103 – 115.

COUTURAT, L., *L'algèbre universelle de M. Whitehead,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 8(1900), p. 323 – 362.

DARPHIN, L., *Rythmes, interactions, temporalité : quand les corps se racontent. Médecine humaine et pathologie*. 2019. ffdumas-02274783ff

DAVIS, R.S., *Whitehead's Moral Philosophy,* in *Process Studies,* Vol. 3, 2(1973), p. 75 – 90.

DE CARLO, M., *L'interculturel,* Edition : Marie-Christine Couet-Lannes, 1998.

DE GAUDEMAR, *Relativisme et perspectivisme chez Leibniz,* in *Cairn.info* 2005/1 n°226, p. 111 – 134.

DE LIBERA, A. *Sujet insigne et ich-saz. Deux interprétations heideggerienne de Descartes,* dans *Les Études philosophiques* n°88, 1(2009), p. 85 – 101.

DE LIBERA, A., *Archéologie du sujet II,* t. 1 : *Naissance du sujet;* t. 2: *La quête de l'identité;* t.3: *La double révolution. La pensée 1,* Paris, J. Vrin, 20014, 2016.

DE RYCKEL, C. & DELVIGNE, F., *La construction de l'identité par le récit,* dans *Psychothérapie* vol.30, 4(2004), p. 229 – 240.

DEAN, W., *Whitehead's Other Aesthetic,* in *Process Studies,* Vol. 13, 1(1983), p. 104 – 112.

DEBAISE, D. et STENGERS, I., (éd.), *Gestes spéculatifs,* Les Presses du réel, Dijon, 2005.

DEBAISE, D., *Devenirs et individuations. L'hommage de Whitehead à Bergson,* dans *Noesis* 13(2008), p. 269 – 282.

DEBAISE, D., *L'appât du possible. Reprise de Whitehead,* Les Presses du réel, Dijon, 2018.

DEBAISE, D., *Langage de l'individuation,* in *Association Multitudes* n°18(2004/4), p. 100 – 106.

DEBAISE, D., *Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour,* in *Archives de Philosophie* 75(2012), p. 587 – 596.

DEBAISE, D., *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead,* Paris, Vrin, 2006.

DEBAISE, D., *Une métaphysique des possessions,* in *Revue de métaphysique et de morale* n°4 (2008), p. 477 – 460.

DEBAISE, D., *Vie et sociétés,* in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* Vol. 131.1(2006).

DEBAISE, D., *Vocabulaire de Whitehead,* Coll. « Vocabulaire des philosophes », Paris, Éditions Ellipse, 2007.

DEBONO, M. et GOÏ, C. (éds.), *Regards interdisciplinaires sur l'épistémologie sur l'épistémologie du divers. Interculturel, herméneutique et interventions didactiques,* Proximités « Didactique » Collection dirigée par Luc Collès, Bruxelles, E.M.E. & InterCommunication.

DECHAMP-LE ROUX, C., « Avant-propos aux textes d'Albert MEMMI, *Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés* et *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres,* dans *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 02 juin 2009, consulté le 16 juin 2022. URL : http://journals.openedition.org/sociologies/2916 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.2916

DEBRU, Cl., *Le possible, le réel et les sciences de la vie,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 381 – 397.

DELEDALLE, G., *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey,* Paris, P.U.F., 1967.

DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Editions de Minuit, 1981.

DELEUZE, G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume,* PUF, 1973.

DELEUZE, G., *Le bergsonisme,* 2è édition, PUF, 1968.

DELEUZE, G., *Le pli. Leibniz et le baroque,* Les éditions de Minuit, 1988.

DELMAS, C., *La civilisation européenne,* "Que sais-je?", Paris, PUF, 1980.

DEMORGON, J. et LIPIANSKY, E.M. (dir.), *Guide de l'interculturel en formation,* avec la collaboration de Marie-Nelly Carpentier, Paris, Éditions Retz, 1999.

DEMOS, R., *The Receptacle,* in *The Philosophical review,* vol. 45, 6(Nov 1936), p. 537 – 557.

DERMORGON, J. et LIPIANSKY, E.M. (dir.), *Guide de l'interculturel*, Ed. Retz, 1999.

DESCARTES, R., *Œuvres complètes et lettres,* Paris, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1957.

DESCOMBES, V., *Le pouvoir d'être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre*, in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, tome 47, 529-530 (juin-juillet 1991), pp. 545-576.

DESMET, R. and WEBER, M., (Eds.), *Whitehead. The Algebra of Metaphysics. Applied Process Metaphysics,* Summer Institute Memorandum, Les éditions Chromatika, 2010

DESMET, R., *Aesthetic Comparison of Einstein's and Whitehead's Theories of Gravity,* in *Process* Studies 45.1 (2016), p. 33 – 46.

DEVAUX, Ph., *La cosmologie de Whitehead,* Édité par Thibaut Donck et Michel Weber, Préface de Paul Gochet, Les éditions Chromatika, 2007.

DEVAUX, Ph., *Le bergsonisme de Whitehead,* dans *Revue internationale de Philos* 15/56-57(1961), p. 217 – 236.

DEVOS, J., *Whitehead, la science et la démocratie*, dans *L'enseignement philosophique* 2(2017), p. 55 – 61.

DEWALQUE, A. & GAUVRY, C., *Conscience et représentation. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit,* Paris, J. Vrin, 2016.

DEWALQUE, A. et GAUVRY, C., *Conscience et représentationnalisme. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit,* Paris, Vrin, 2016.

DEWEY, J., *Whitehead's Philosophy,* in *The Philosophical Review* vol. 46, 2(Mars 1937), p. 170 – 177.

DEWEY, J., *Expérience et nature,* Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jöelle Zask, Présenté et annoté par J.-P. Cometti, Préface de J. Zask, Gallimard, 2012.

DEWEY, J., *L'art comme expérience,* Traduit de l'anglais (USA) par J.-P. Cometti, Chr. Domino, F. Gaspari, C. Mari, N. Murzilli, Cl. Pichevin, J. Piwnica et G. Tiberghien, Préface de R. Shusterman, Postface S. Buettner, Publications de l'Université de Pau/ Éditions Farrago, 2005.

DEWEY, J., *Nature in Experience,* in *The Philosophical Review,* vol. 49, 2(Mars 1940), p. 244 – 258.

DEWEY, J., *Reconstruction en philosophie,* Traduit de l'anglais (USA) par Patrick Di Masco, Préface de Richard Rorty, Publications de l'Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.

DIGNEFFE, F., *Socialisation et déviance. Les origines de la perspective interactionniste. Document de travail du Département de Criminologie et de droit pénal,* n°34(1993), Centre de Recherche Interdisciplinaire sur la Déviance et la Pénalité, UCL.

DIRAND, A., *De l'articulation entre art et philosophie : l'exemple des personnages conceptuels de Gilles Deleuze,* dans *Philosophique* 12(2009), p. 147 – 163 https://doi.org/10.4000/philosophique.704

DJELLAL, F. et GALLOUJ, F., *Les lois de l'imitation et de l'invention : Gabriel Tarde et l'économie évolutionniste de l'innovation,* dans *Revue économique,* vol. 68, 4(2017), p. 643 – 671.

DONINI, P., *Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis*, dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 436 – 450.

DONNELLEY, S., *Whiteheadian and Nietzsche: Overcoming the Evil of Time,* in *Process Studies,* Vol. 12, 1(1982), p. 1 – 14.

DOPP, J., *Logique moderne,* Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1950.

DORLIN, E., *Se défendre. Une philosophie de la violence,* Paris, Éditions La Découverte, 2017.

DOUD, R.E., *Whitehead and Merleau-Ponty: Commitments as a Context for Comparison,* in *Process Studies,* Vol. 7, 3(1977), p. 145 – 160.

DROGOUT, B., *Présentation de ''La Certitude de G.E. Moore,* dans *Philosophiae Scientiae* 14/1 (2010), p. 37 – 60.

DUCHESNEAU, F., *Le mécanisme organique : à propos de la réception de Leibniz par Bourguet,* dans *Les Études philosophiques* n°119, 4(2016), p. 495 – 514.

DUCROT, O. & TODOROV, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage,* Paris, Éditions du Seuil, 1972.

DUHEM, L., *L'idée de l''individu pur" dans la pensée de Simondon,* dans *Appareil* 2(2008), p. 1 – 20.

DUMAS, G., *Le symbolisme dans la langue,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* T.117, N° 1/2(Janv. - Févr. 1934), p. 5 – 38.

DUMONCEL, J. C., *Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'être,* Cahiers de l'Unebévue, 1998.

DUMONCEL, J.-C., *La vie-aventure : organisme et symbolisme selon la métaphysique de Whitehead,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* T. 196, N° 1, *Whitehead* (Janvier 2006), p. 57 – 71.

DUMONCEL, J.-C. et WEBER, M., *Whitehead ou Le cosmos torrentiel. Introduction à Procès et Réalité,* Les éditions Chromatika, 2010.

DUMONCEL, J.-C.., *Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 457 – 473.

DUMONCEL, J.-M. et WEBER, M., *Whitehead ou le cosmos torrentiel. Introductions à Process and Reality,* Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2010.

DUMOULIE, C., (dir.), La *fabrique du sujet. Histoire et poétique d'un concept,* Paris, Éditions Desjonquières, 2011.

DUPONT, J.-C.., *Mémoire et héritage scientifique de William James,* dans *Archives de Philosophie* Tome 69, 3(2006), p. 443 – 460.

DUPUIS, M., *"Il nous faut donner un bon sens aux dogmes des anciens chinois". Malebranche, Leibniz et le Li,* in *Lo sguardo. Rivista di filosofia* n° 20, 2016(1), p. 243 – 254.

DUPUIS, M., *Meta-ethical in Chritian Wolff's Oratio de sinarum philosiphia pratica (1721) and his Adnotationes (1726). A brief note.*

DURAND, G. et WEBER, M., *Les principes de la connaissance naturelle d'Alfred North Whitehead. Actes des Journées d'étude internationales tenues à l'Université de Nantes, les 3 et 4 octobre 2005 –* Proceedings of Fourth International ''Chromatiques whiteheadiennes'' Conférence. Publiés avec le concours du Département de philosophie de l'Université de Nantes

DURAND, G., *L'imagination symbolique,* Paris, 1968.

DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris, 1973.

DURAND, G., *Whitehead et Russell : la discorde de 1917,* dans *Noesis* 13(2008), p. 237 – 250.

DURAND, K.K.J., *Whitehead's Philosophy of Civilization: Ideas, great Individuals, Education, and the Problem of collective Action*

DUVENOY, R., *A Genesis of Speculative Empiricisms : Whitehead and Deleuze read Hume,* in *The Southern Journal of Philosophy,* volume 57, Issue 4(2019), p. 459 – 482.

DUVERNOY, R.J, *Deleuze, Whitehead, and the 'Beautiful Soul',* in *Deleuze and Guattari Studies, Vol. 13.2(2019),* p. 163 – 185.

EDWARDS, R.E., *Whitehead's Theistic Metaphysics and Axiology,* in *Process Studies* 45.1 (2016), p. 5 – 32.

ELIE, M., *La vie perceptive selon Whitehead,* dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Vol. 131, 1(2006), p. 7 – 20.

ELIADE, M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux,* Gallimard, 1952.

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour,* Paris, 1949.

ELIADE, M., *Le sacré et le profane,* Paris, Gallimard, 1965.

ELIADE, M., *Traité de l'histoire des religions,* Paris, 1949.

ENGELBACH, B., (Université Paris-Est), « Du modèle du récit à l'énonciation de soi », *Fabula / Les colloques*, L'héritage littéraire de Paul Ricœur, URL : http://www.fabula.org/colloques/document1883.php, page consultée le 14 octobre 2020.

EPRERSION, M., *Quantum Mechanics and the Philosophy Alfred North Whitehead,* Fordham University Press, New-York, 2004.

ESCOUBAS, E., *L'esthétique,* Ellipse, 2017.

ESLICK, L.J., *Substance, Change, and Causality in Whitehead,* in *Philosophy and Phenomenological Research* 18(1958), p. 503 – 513.

FABER, R., BELL, J.A. & PETER, J., *Rethinking Whitehead's Symbolism. Thought, Language, Culture,* Edinburgh University Press, 2007.

FABER, R., *Surrationality and Chaosmos: For a More Deleuzian Whitehead (with a Butlerian Intervention), in* FABER, R. and STEPHENSON, A.M., (Eds.), *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler,* New York, Fordham University Press, 2011, p. 157 – 177.

FAIRHURST, G., *The Power of Framing: Creating the Language of Leadership,* San Francisco, Jossey-Bass, 2010.

FAIVRE D'ARCIER, E., *L'imagination créatrice entre forme et liberté. Goethe, Kant, Cassirer,* dans FAIVRE D'ARCIER, E., MADOU, J.- P. et VAN EYNDE, L. (éds.), *Mythe et création. Théorie, figures,* Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2005, p. 49 – 67.

FEDERATION WALLONIE BRUXELES CULTURE, *Conceptions du dialogue interculturel en Wallonie et à Bruxelle*s, Une publication du Service général de la Jeunesse et de l'Éducation permanente, Collection « Culture Éducation permanente » n° 16-2012.

FELT, J.W., *Whitehead's Misconception of 'Substance' in Aristotle, Process Studies,* Vol. 14, 4(1985), p. 224 – 236.

FERRE, F., *Scientific Value,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, (ed. in chief), *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 917 – 919.

FIASSE, G., *Les fondements de la philanthropie dans le nouveau stoïcisme, deux cas concrets : l'esclavage et la gladiature,* dans *Les Études philosophiques* n°63, 4(2002), p. 527 – 547.

FICHANT, M., *Idéalité de la monade et réalité de la « monadologie » : sur un lieu commun de l'interprétation,* dans *Les Études philosophiques* n°119, 4(2016), p. 515 – 536.

FIEDLER, K., *Aphorismes, (''*Images Modernes''), Paris, éd. D. Cohn, 2004.

FINKIELKRAUT, A., *La défaite de la pensée,* Gallimard, 1987.

FORD, L.S. & SUCHOCKI, M., *A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality,* in *Process Studies,* Vol. 7, 1(1977), p. 1 – 13.

FORD, L.S., *Subjectivity in the Making,* in *Process Studies,* Vol. 21, 1(1992), p. 1 – 24.

FORNET-BETANCOURT/ MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO e.V. (Eds), *Interaction an Asymetry between Cultures in the Context of Globalization. Documentation of the IV International Congress on Interculturel Philosophy,* Iko – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main – London, 2002.

FORTIN, O., *Whitehead et Schütz,* in *Noesis*, 13(2008), p. 299 – 317.

FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique ?,* in *Bulletin de la Société française de Philosophie,* LXXXIV(1990), p. 35 – 63.

FOWLER, D.R., *Whitehead's Theory of Relativity,* in *Process Studies,* Vol. 5, 3(1975), p. 159 – 174.

GALLAGHER, W., *Whitehead's Psychological Physiology: A Third View,* in *Process Studies,* Vol. 4, 4(1974), p. 263 – 274.

GALLAGER, B., *The Problem of Pantheism in the Sophiology of Sergii Bulgakov : A Panentheistic Solution in the Process Trinitarianism of Joseph A. Bracken ?,* in SCHAAASB, G. and PUGLIESE, M. (eds.), *In Seeking Common Ground : Evaluation and Critique of Joseph Bracken's Comprehensive Worldview (A Festschrift for Joseph A. Bracken, s.j.,* Milwaukee, Marquette University Press, 2012, p. 147 – 167.

GALLAND-SZYMKOWIAK, M., *Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant,* in Revue germanique internationale 4(2006), p. 73 -91.

GARE, A., *Process Philosophy and the Emergent Theory of Mind: Whitehead, Llyod Morgan and Schelling,* in *Concrescence: The Australian Journal of Process Thought,* vol. 3(2002), p. 1- 12.

GARE, A., *The Roots of Postmodernism,* in *Process and Difference,* Ed. Anne Daniel and Catherine Keller, N.Y.: S.U.N.Y. Press, 2002, p. 31 – 53.

GARLAND, W.J., *Whitehead's Theory of Causal Objectification,* in *Process Studies,* Vol. 12, 3(1982), p. 180 – 192.

GARNIER, P., *La notion de vraisemblance chez les théoriciens français du Classicisme,* in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest.* Tome 83, 1(1976), p. 45-70.

GASKILL, N. and NOCEK, A.J., (eds.), *The Lure of Whitehead,* London, Minnesota Press, 2014.

GAULTIER, B., *Le pragmatisme et les concepts de la perception : l'iconicité en action,* in *Intellectica 60,* 2(2013), p. 181 – 202.

GENAIVRE, M., *Suis-je à construire ? Impression philosophique sur le phénomène du soi,* in *Revue Européenne de Coaching* 2(Avril 2017) en ligne.

GENETTE, G., *Vraisemblance et motivation,* in *Communications* 11(1968): *Recherches sémiologiques le vraisemblable,* p. 5 – 21.

GERGERSEN, N.H., *Autopoiesis: Less than Self-constitution, more than Self-Organization. Reply to Gilkey, McClelland and Deltete, and Brun,* in *Zygon,* vol. 34, n°1(March 1999), p. 117 – 138.

Germanica 8(1990) : *Culture et violence dans la philosophie allemande du XXè siècle,* Lille, Université de Charles-de-Gaulle – Lille.

GILL, J.H., *Language and reality: Whitehead, Wittgenstein, and the Analytic,* in *Process Studies 43.1(2014),* p. 59 – 67.

GINZBURG, B., *Mr. Whitehead's Living Universe,* in *The Nation* 130, n°3365(January 1, 1930), p. 18.

GIRARD, C., *Logique ou métaphysique? L'enjeu de la science catégoriale d'après Raoul Le Breton,* dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 415 – 424.

GIREL, M., Relations *internes et relations spatiales : James, Bradley et Green,* in *Archives de Philosophie* 2006/3, p. 395 – 414.

GOMES, S., Whitehead *on the Experience of Causality,* in *Process Studies* 44.1 (2015), p. 64.

GRAHAM, G., HORGAN, T. et TIENSON, J., *Consciousness, and Intentionality,* dans VELMANS, M. et SCHNEIDER, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness,* Oxford, Blackwell, 2007, p. 468 – 484.

GREISCH, J., *Ce que l'événement donne à penser,* dans *Recherches de science religieuse,* tome 102, 1(204), p. 39 – 62.

GREISCH, J., *L'événement et ses traces,* dans *Transversalités,* dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 96(octobre – décembre 2005), p. 39 – 52.

GREISCH, J., *La cohésion de la vie. La trace comme effet-signe et historialité,* dans *Noésis* 1(1997), 3 – 38.

GRIFFIN, D.R., *The Subjectivist Principle and Its Reformed and Unreformed Versions,* in *Process Studies,* Vol. 7, 1(1977), p. 27 – 36.

GRIFFIN, D.R., *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy. An argument for its contemporary Relevance,* State University of New York Press, 2007.

GROS, *Sujet moral et éthique de soi chez Foucault,* dans *Archives de philosophie* tome 65, 2(2002), p. 229 – 237.

GROSOS, Ph., *De la science la plus difficile à la science la plus importante. La question de l'identité personnelle,* dans *Les Etudes philosophiques* n°81, 2(2007), p. 183 – 192.

GUASTALLA, P., *L'esthétique et l'art,* Paris, J. Vrin, 1928.

GUASTALLA, P., *Esthétique.* Préface de M. Ch. Lalo, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1925.

GUCHET, X., *Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon le lecteur de Merleau-Ponty,* dans *Les Études philosophiques* n°57, 2(2001), p. 219 – 237.

GUENANCIA, P., *Descartes/Foucault : la question de la subjectivité,* dans *Archives de philosophie* tome 65, 2(2002), p. 239 – 254.

GUILLOT, P., *L'esprit, figures classiques et contemporaines,* Paris, CRN Editions, 2007

GUIMBRETIERE, A., *Quelques remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme,* dans *Cahiers Internationaux de symbolisme,* III, 1963.

HALEWOOD, M., *Butler and Whitehead on the (Social) Body,* dans FABER, R., STEPHENSON, A. (eds.), *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 107- 126.

HALEWOOD, M., *Language, Subjectivity, and Individuality,* dans ROBINSON, K., (eds.), *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, London, Palgrave, 2009, p. 45-60.

HALEWOOD, M., *Language, the Body, and the Problem of Signification,* in FABER, R., HALEWOOD, M., (eds.), *On the Occasion: Butler on Whitehead*, New York, Lexington Books, 2012, p. 176-195.

HALEWOOD, M., *Sociology, Societies, and Sociality* dans DIBBEN, M. (ed.), *Process Thought* Volume II, Ontos Verlag, Heusenstamm bei Frankfurt, 2009, pp. 293 – 317.

HAMRICK, W.S., *Whitehead and Merleau-Ponty: Some Moral Implications,* in *Process Studies,* Vol. 4, 4(1974), p. 235 – 251.

HARTSHORNE, C. *Ford on Whitehead's and My Philosophy*, in *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis E. Hahn (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), p. 640 – 656.

HARTSHORNE, C., *La philosophie de la religion aux Etats-Unis,* dans *Études philosophiques* 7/1 – 2(1952), p. 50 – 56.

HARTSHORNE, C., and REESE, W.L. (eds.)*, Philosophers Speak of God,* Chicago, University of Chicago Press, 1953.

HARTSHORNE, C., *Le principe de relativité philosophique chez Whitehead,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 55(1950), p. 16 – 29.

HARTSHORNE, C., *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead,* New York, 1939.

HARTSHORNE, C., *Recollections of Famous Philosophers – and Other Important Persons,* in *Southern Journal of Philosophy* 8(1970), p. 67 – 82

HARTSHORNE, C., *The Interpretation of Whitehead (Reply to John W. Blyth,* in *The Philosophical Review,* Vol. 48, 4(Jul. 1939), p. 415 – 421.

HELAL, G., *La philosophie comme panphysique. La philosophie des sciences de A.N. Whitehead*, Bellarmin, Montréal, 1919.

HELAL, G., *Le sens du développement philosophique de Whitehead,* dans *Dialogue* 2/4(1963-1964), p. 398 – 423.

HENNING, B.G., *On the Way to an Ethics of Creativity,* in *The International Journal for Field-Being, Vol. 2(1) Article N° 3(2002). URL*: *http://www.iifb.org/ijfb/BGHenning-3-3*

HENNING, B.G., *Re-centering Process Thought: Recovering Beauty in A. N. Whitehead's Lake Work,* in *Process Studies 38.1(2009),* p. 43 – 68.

HENNING, C., *Naturalistic Values and Progressive Politics. A Missing Link Between Pragmatism and Social Theory,* in *Europeans Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], IV – 1/2012, Online since 23 July 2012, connection on 19 April 2019. URL: http://journals.openedition.org/ejapap/770; DOI:10.4000/ejapap.770

HERBART, J.F., *Les points principaux de la métaphysique,* Précédé de *Le réalisme rigoureux de J.F. Herbart,* Introduit, traduit et annoté par C. Magné, J.Vrin, 2005.

HETRICK, J.-M., *Cine-aesthetics: a critique of judgment after Deleuze and Michaux, PhD thesis,* Amsterdam School for Cultural Analysis (ASCA), 2012 http//:hdl.handle.net/11245/1.372378

HOCKING, W.E., *Dewey's Concepts of Experience and Nature,* in *The Philosophical Review,* vol. 49, 2(Mars 1940), p. 228 – 244.

HOLLOWAY, J., *La philosophie contemporaine en Grande-Bretagne,* dans *Études Philosophiques* 2(1947), p. 171 – 187.

HOLZ, H. & WOLF-GAZO, E., *Whitehead and The Idea of Process. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium 1981,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984.

HORKHEIMER et ADORNO, Th., *La dialectique de la raison,* Paris, Gallimard, 1974.

HORTSHONE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes,* Albany, State University of New York, 1984, p. 134 – 135.

HOSINSKI, Th.E., *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introducton to the Metaphysics of Alfred North Whitehead,* Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993.

HOURCADE, E., MOREL, C. & YUVA, A., *La Perfectibilité de l'homme. Les Lumières allemandes contre Rousseau,* 2 Volumes, Paris, Classiques Garnier, 2022.

HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain,* Traduction par André Leroy, Revue par Michelle Beyssade, Présentation, notes, Bibliographie (revue par Philippe Saltel) et chronologie par Michelle Beyssade, GF Flammarion,1983 pour l'édition, 2006.

HUME, D., *Traité de la nature humaine,* Traduction originale de M. Philippe Folliot, Professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie, 01 janvier 2006.

HUNTINGTON, S.P., *Le choc des civilisations,* traduit de l'américain par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Odile Jacob, 2007.

ILDEFONSE, Fr., *Présentation,* dans *Les Études philosophiques* n° 126, 3(2018), p. 339 – 344.

ISHIDA, M., *The Sense of Symmetry: Comparative Reflections on Whitehead, Nishida, and Dôgen,* in *Process Studies* 43.1 (2014), p. 4 – 34.

JACOBI, J., *La polarité du symbole,* Paris, 1960.

JACKSON, M.M., *From Compulsive to Persuasive Agencies: Whitehead's Case for Entertainment*, in *Essays in the Philosophy of Humanism* 25.2 (2017), p. 221–246.

JACQUES, F., *De la signifiance,* in *Revue de Métaphysique et de Morale* 2(April 1987), p. 179 – 218.

JOHNSON, A.H., *Whitehead's Philosophy of Civilization,* Boston, Beacon Press, 1958.

JOHNSON, A.H., *Whitehead's Theory of Reality,* Dover Publications, NewYork, 1962.

JOHNSON, H.Th., *Accounting Accountability, and Misplaced Concreteness,* in *Process Studies* 43.2 (2014), p. 47 – 60.

JULLIEN, F., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* Librairie Arthème Fayard, 2008.

JULLIEN, F., *Il n'y a pas d'identité culturelle,* Paris, L'Herne, 2016.

JULLIEN, F., *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe,* Gallimard, 2009.

JULLIEN, F., *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois,* Éditions du Seuil, 1989.

KACHAPPILLY, K., Paper on "Whitehead and Buddhist Psychology" at the Whitehead Psychology Nexus Workshop (WPNW), Fontarèches, Avignon Region, France, April 04-06, 2013.

KACHAPPILLY, K., Paper on *Community. An Exemplification of 'Organic Extension Society',* at the parallel session of the 8th International Whitehead Conference 'Eco-Sophia Symposium 2011' at the Sophia University, Tokyo, Japan, September 26-29, 2011.

KACHAPPILLY, K., Paper on *Whitehead's Ontology and Indian Thought*, at the International Conference on "Dynamic Ontologies of Whitehead and Hartmann", Franciscan Institute, Katowice, Poland, May 5 - 7, 2011.

KANT, E., *Critique de la raison pure,* Traduction et présentation par Alain Renault, 2è édition corrigée, Flammarion, 2001.

KIRKPATRICK, F.G., *Subjective Becoming: Unwarranted Abstraction ?,* in *Process Studies,* Vol. 3, 1(1973), p. 15 – 26.

KRAFTE, L.E., *Subjective Immortality Revisited,* in *Process Studies,* Vol. 9, 1-2(1979), p. 35 – 36.

KRAUS, E.M., *Metaphysics of Experience: A Companion to Whitehead's Process and Reality,* New York, Fordham University Press, 1979.

KREMER-MARIETTI, A., *Whitehead ou la théorie du symbolisme,* dans *L'art de comprendre* 18(2009), p. 1 – 13.

KREMER-MARIETTI, R., *L'évolution du néo-réalisme en Angleterre,* dans *Revue Néo-scolastique de Philosophie* 30(1928), p. 5 – 7.

KRIEGEL, U., *Subjective Consciousness. A self-Representational Theory,* Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 1 – 21.

KUNTZ, P.G., *Whitehead's Category of Harmony: Analogous Meanings in Every Realm of Being and Culture,* in *Process Studies, V*ol. 29, 1(2000), p. 43 – 65.

La pensée métisse. Croyances africaines et Rationalité occidentale en question. Cahier de l'Institut Universitaire d'Études du Développement, Paris, P.U.F., 1990.

LABARRIERE, J.-L., *De « ce qui dépend de nous »,* dans *Les Études philosophiques* n°88, 1(2009), p. 7 – 26.

LACHIEZE-REY, M., *Cosmologie scientifique,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 399 – 411.

LADRIERE, J., *Aperçu sur la philosophie de A.N. Whitehead,* dans *Études d'anthropologie philosophique,* G. Florival (éd.), vol. II, Louvain-la-Neuve, 1984, p. 156 – 183.

LADRIERE, J., *Langage scientifique et la langage spéculatif,* dans *Revue Philosophique de Louvain* 69/2(1971), p. 109 – 112.

LANGO, J.N., *Whitehead's Category of Nexus of Actual Entities,* in *Process Studies,* Vol. 29, 1(2000), p. 16 – 42.

LANGOUANERE, J., *Âme, corps et conscience de soi dans le ''Quantitate animae" d'Augustin,* dans *Augustiniana* 68/2(2018), p. 229 – 256.

LAPORTE, J., *Le scepticisme de Hume,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* T.117, 3/4(Mars – Avril 1934), p. 161 – 225.

LAROSE, D., *Le démiurge du Timée de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu,* in *La notion d'Intelligence (nous - noien) dans la Grèce antique, Methodos savoirs et textes,16/2016.*

LASZLO, E., *La métaphysique de Whitehead. Recherche sur les Prolongements Anthropologiques.* Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.

LATOUR, B., *Changer de société, refaire de la sociologie,* Traduit de l'anglais par Nicols Guilhot et révisé par l'auteur, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

LATOUR, J.J., *Idée de monde et philosophie de la nature,* Coll. « Recherches de Philosophie VII » (Faculté Catholique de France), Desclée de Brouwer, 1966.

LAURAND, V., *La sympathie universelle, union et séparation,* in *Revue de métaphysique et morale* n° 48 (2005/4), p. 517 – 535.

LAVELLE, L., *Le réalisme de Whitehead, Panorama des doctrines philosophiques. Chroniques philosophiques,* Paris, Albin Michel, 1932, p. 140 – 149.

LAWRENCE, N., *Whitehead's Philosophical Development,* University of California Press, Berkeley, 1956.

LECLERC, I., *Process and Order in Nature,* in H. HOLZ & E. WOLF-GAZO, *Whitehead and The Idea of Process. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium,* Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1984, p. 119 -136.

LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* Chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, GF Flammarion, 1990.

LEIGHTON, J.A., *History as a Struggle for Social Values,* in *The Philosophical Review,* vol. 48, 2(Mar. 1939), p. 118 – 154.

LEMAIRE, J., *L'objet de la cosmologie,* dans *Revue Philosophique de Louvain* 76(1912), p. 536 – 546.

LENAY, C. & SEBBAH, F.-D., *La constitution de la perception spatiale. Approche phénoménologique et expérimentale,* in *Intellectiva* 1, 32(2001), p. 45 – 85.

LENOBLE, R., *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature,* Paris, Albin Michel, 1969.

LEROY, A.L., *Science et philosophie chez Whitehead,* dans *Revue de Synthèse* 82(1961), p. 43 – 66.

Les Etudes Philosophiques, n°4/2002.

LEVANON, T., *Leibniz and Whitehead on a State of Change and the Constituting of Motion,* in *European Studies in Process Thought,* p. 1 – 9.

LEVANON, T., *The Concept of Transition and its Role in Leibniz's and Whitehead's Metaphisics of Motion,* in *Studies in History and Philosophy of Science Part A,* 2011, p. 1 – 23.

LEVANON, T., *The grounding of phenomenal Continuity: Reevaluation of Whitehead's criticism of Leibniz,* in *Journal of Philosophical Research,*Volume 40, 2015, pp. 237-260

LEVI-STRAUSS, *L'identité,* Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974 – 1975, Avec la collaboration de J.M. Benoît – Michel Serres – Françoise Héritier – André Green – Jean Petitot – Christopher Crocker – Antoine Danchin – Julia Kristeva – Françoise Zonabend – P.H. Stahl – Michel Izard, Paris, Bernard Grasset, 1977.

LEVIS-STRAUSS, C., *Race et histoire,* Editions Gonthier, 1961.

LEVY-BRUHL, *La Mythologie primitive,* Paris, 1935.

LEWIS, H.D., *On Poetic Truth,* in *Philosophy* vol.21, n°79 (Jul. 1946), p. 147 – 166.

LILTI, A.*, L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité,* Seuil/Gallimard, 2019.

LINDSEY, J.E., *The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn Revisited,* in *Process Studies,* Vol. 6, 2(1976), p. 97 – 102.

LISSE, M., *Création littéraire, creation ex nihilo,* dans FAIVRE D'ARCIER, E., MADOU, J.- P. et VAN EYNDE, L. (éds.), *Mythe et création. Théorie, figures,* Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2005, p. 13 – 24.

LIVET, P., La notion d'événement chez Whitehead et Davidson, dans *Noesis* 13(2008), p. 217 – 233.

LLEWELLYN, R.R., *Whiteheadian and Newton on Space and Time Structure,* in *Process Studies,* Vol. 3, 4(1973), p. 293 – 258.

Lo Sguardo n°26/ 2008(I).

LOCKE, J., *Essai concernant l'entendement humain*, traduction française de J.-M. Vienne, Paris, J. Vrin, 2001.

LOCKE, J., *Essai concernant l'entendement humain,* traduit par Pierre Coste, 5è édition par E. Naert, Paris, 1972.

LOCKE, J., *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity. L'invention de la conscience,* Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Bilingue anglais-français, Éditions du Seuil, 1998.

LOMBARDO, G., *Esthétique antique, ''50 questions'',* Paris, Klincksieck, 2011.

LONGIN, *Du sublime,* Traduit du grec, présenté et annoté par Jackie Pigeud, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 1993.

LOPRESTI, M.S., *The Inappropriate Tenderness of the Divine : Mono No Aware and the Recovery of Loss in Whitehead's Axiology,* in FABER, R., HALEWOOD, M., and LIN, D. (eds.), *On the occasion,* Lanham, MD, Lexington Books, 2012, p. 259 – 272.

LOWE, V.A., *Understanding Whitehead,* The John Hopkins Press, Baltimore, 1962.

LOWE, V.A., *A. N. Whitehead. The Man and His Work,* 2 Volumes, Baltimore, Maryland and London, The Johns Hopkins Union Press, 1985 & 1990.

LUCAS, G. R. Jr., *Two Views of Freedom in Process Thought,* Missoula, M.T., Scholars Press, 1979.

LUCAS, G.R., (ed.), *Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy,* State University of New York Press, Albany, 1986.

LUCAS, G.R., *On trail of Whitehead: Part One: The Spy Who Came in to Take Notes (with Apologies to John le Carré),* in *Process Studies 45.1(2016),* p. 86 – 94.

LUKASIEWICZ, J., *On the Principe of Contradiction* in *Aristotle,* in *Review of Metaphysics,24(Mars 1971),* p. 485 – 509.

LYBECK, A.R., *Critical Organicism: Process, Systems, Organisms. Paper presented to Internationa Social Theory Consortium Copenhagen,* June 2013.

MACHADO, E., *Foucault le lecteur de Plutarque : de la notion d'un savoir «éthopoétique » à la construction d'une « esthétique de l'existence »,* dans *Le Télémaque* n°47.1(2015), p. 109 – 120.

MACLACHLAN, D.L.C., *Whitehead's Theory of Perception,* in *Process Studies,* Vol. 21, 4(1992), p. 227 – 230.

MADELRIEUX, S., Pluralisme *anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James,* in *Archives de Philosophie* 2006/3, p. 375 – 393.

MAGNUS, B., *Postmodernism*, in AUDI, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, 1999.

MAÏAT, M., Le virtuel, le réel et l'actuel, dans *Informations sociales* n° 147, 3(2008), p. 90 – 91.

MALMBERG, B., *Signes et symboles. Les bases du langage humain. Connaissance des langues,* Vol. XI, Collection dirigée par Henri Hierche, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1977.

MALONE-FRANCE, D., *Society, Ideology, and Cosmic Organicity: Human Discursivity and the Post-Mechanistic Turn in Biology,* in *Process Studies* 45.1 (2016), p. 47 – 57.

MARAIS, B.M., *Constructing the autobiographical self, collective identity and the spiritual spaces in South Africa queer autobiography,* http://www.literator.org.zadoi: 10.4102/lit.v35i1.1081

MARHENKE, P., *The Philosophy and Psychology of Sensation. By Charles Hartshorne,* in *The Philosophical Review* Vol. 46, 2(1937), p. 214 – 219.

MARIANI, E., *Le fil des catégories : Trendelenburg, Kant et la réception de l'Aristoteles Kategorienlehre (1846),* dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 447 – 462.

MARION, J., *Descartes hors du sujet,* dans *Les Études philosophiques* n°88, 1(2009), p. 51 – 62.

MARMOZ, L. et DERRIJ, M., *L'interculturel en question. L'autre, la culture et l'éducation,* L'Harmattan, 2001.

MAURICE, E., *Sur l'ultime. À propos d'une catégorie de Procès et réalité,* dans *Les Études philosophiques* n°63, 4(2002), p. 491 – 509.

MAYS, W., *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics. An Introduction to Thought,* Martinus Nijhoff – The Hague, 1977.

MEMMI, A., *L'humanisme : l'homme d'abord, tout l'homme, tous les hommes,* dans *Humanisme,* n° 285, 2(2009), p. 72 – 79).

MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquence philosophiques,* Précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception 1933, La Nature de la perception 1934,* Éditions Verdier, 1996.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception,* Paris NRF, Librairie Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M., *Signes,* Paris, Gallimard, 1960.

MEYERSON, E., *La métaphysique de M. Whitehead. Le physicien, M. Whitehead et M. Bergson. La "science de l'étendue" de Grassmann. Du cheminement de la pensée,* Alcan, 1931.

MEYERSON, I., *L'entrée dans l'humain,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* T.142(1952), p. 1 -13.

MIR, A., *Architectonic and Artisanal: A.N. Whitehead and John Milbank on God and Creativity,* in *Process Studies* 43.1 (2014), p. 35 – 58.

MOLINA, J.G., *Sociétés status nascendi. La constitution de la société selon Gabriel Tarde,* dans *Sociétes* n°110, 4(2010), p. 119 – 128.

MONET, E., *La théorie des ''capabilités'' d'Amartya Sen face au problème du relativisme,* dans *Tracés. Revue de Sciences humaines* 12(2007): Faut-il avoir peur du relativisme, p. 103 – 120.

MONTEBELLO, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson,* Desclée de Brouwer, 2003.

MONTEBELLO, P., *La décomposition de la pensée, Édition* Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

MONTEBELLO, P., *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain,* Les Presses du Réel, Dijon, 2015.

MONTEBELLO, P., *Nature et subjectivité, Édition* Jérôme Millon, 2007.

MOON KOY LEE, *Deleuze et Whitehead : une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif*, Université de Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2015. Français. ffNNT : 2015TOU20011ff. fftel-01273419ff

MORIZOT, B., *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon.* Préface de Jean-Hugues Barthélémy, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016.

A. MOTTE, *Persuasion et violence Platon,* dans *L'antiquité classique,* tome 50, Fasc. 1 – 2(1981), p. 562 – 577.

MOUZE, L., *Se connaître soi-même : tragédie, bonheur et contingence,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 483 – 498.

NAGEL, E., *Review of Process and Reality: An Essay in Cosmology and The Function of Reason,* in *The Symposium* 1, n°3 (July 1930), p. 292 – 398.

NARBONNE, J.-M., *Ontologie et hénologie : divergence ou convergence ?,* dans *Laval théologique et philosophique* 51.3(1995), p. 541 – 549.

NEVILLE, R.C., *Value, Religious,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, (ed. in chief), *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 915 – 917.

NIVELEAU, Ch. - E., *Vers une philosophie scientifique : le programme de Brentano,* Paris, Demopolis, 2014.

NKABINDE, N.Z. & MORGAN, R., *This happened since ancient times… It's something you are born with: Ancestral wives amongst same-sex sangomas in South Africa,* in R. MORGAN & S. WIERINGA, (eds.), *Tommy boys, lesbian men & ancestral wives,* Johannesburg, Jacana Media, 2005, p. 231 – 258.

NOBO, J.L., *Whitehead's Principle of Process,* in *Process Studies,* Vol. 4, 4(1974), p. 275 – 284.

NOBO, J.L., *Whitehead's Principle of Relativity,* in *Process Studies,* Vol. 8, 1(1978), p. 1 -20.

NOËL, D., *Le virtuel selon Deleuze*, dans *Intellectica*, 45(2007), p. 109 – 127.
MARIANI, E., *Le fil des catégories : Trendelenburg, Kant et la réception de l'Aristoteles Kategorienlehre,* dans *Les études philosophiques* 183(2018), p. 447 – 462.

O'FLYNN BRENNAN, S., *Substance Within Substance,* Vol. 7, 1(1977), p. 14 – 26.

OFUASIA, E., *Unveiling Ezumezu Logic as a Framework for process Ontology and Yoruba Ontology,* in *Filosofia Theorica : Journal of African Philosophy, Culture and Religions,* 2019.

ONG-VAN-CUNG, K.-S., *La vérité du sujet. Descartes et Hegel dans l'histoire de la subjectivité de Foucault,* in *Idée et Idéalisme. Cahier sur le romantisme et l'idéalisme allemands,* Paris, Vrin, 2006, p. 185 – 203.

OOMEN, P., *Immanence and Divine Persuasion : Whitehead's Provocative View on the Laws of Nature,* in G. DEBROCK (ed.), *Process Pragmatism : Essays on a Quiet Philosophical Revolution,* Amsterdam, Rodopi Press, 2003, p. 87 - 102.

OOMEN, P., *On Brain, Soul, Self, and Freedom : An Essay in Bridging Neuroscence and Faith,* in *Zygon,* vol. 38, n°2(2003), p. 377 – 392.

OORD, Th. J., *Whitehead, Alfred North,* in J. W. VREDE VAN HUYSSTEEN, (ed. in chief), *Encyclopedia of Science and Religion*, Macmillan Reference USA, 2003, p. 925 – 928.

OTIS, H.L., (ed.), *Philosophical Essay for Alfred North Whitehead,* New York, Longmans Green, 1936.

PACHALSKA, M. and WEBER, M., (Eds.), *Neuropsychology and Philosophy of Mind in Process. Essays in Honor of Jason W. Brown,* Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick, Ontos/Verlag, 2008.

PACI, E., *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine,* vol. II, Paris, Fishbacher, 1964.

PARMENTIER, A., *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* Paris, Beauchesne, 1968.

PARMENTIER, A., *Whitehead et la découverte de l'existence de Dieu,* dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 19(1969a), p. 307 – 317.

PEARSE, E.A., *University Self-Identity Narratives: A Foucauldian Critical Discourse Analysis. A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Management in Organizational Leadership,* University of Phoenix, 2014.

PEDRAJA, L.G., *Whitehead, Deconstruction, and Postmodernism,* in *Process Studies*, Vol. 28, 1/2(1999), p. 68 – 84.

PELLETIER, A., *La réception perdue : la monadologie démontrée par Michael Gottlieb Hansch,* dans *Les Études philosophiques* n°119, 4(2016), p. 475 – 494.

PELLUCHON, C., *Leo Strauss. La crise du rationalisme moderne,* dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* n°40, 2(2014), p. 325 – 346.

PERLS, H., *Moῦσα Étude sur l'esthétique de Platon,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* t. 117, n° 3/4(Mars – Avril 1934), p. 259 – 284.

PERLS, H., *Moῦσα Études sur l'esthétique de Platon : L'esthétique, la logique et l'éthique(*suite*),* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* t. 117, n° 5/6(Mai-Juin 1934), p. 441 – 471.

PERREAU, L., *Présentation,* dans *Philosophie* n°115, 4(2012), p. 5 – 6.

PHILIPPE, M.D., *De l'être à Dieu,* Paris, Téqui, 1977.

PHILIPPE, M.D., *Un philosophe de l'être est-elle encore possible ?,* 5 Fascicules, Paris, Téqui, 1975.

PIATTI, G., *A cosmological aesthetics: feelings and events in A.N. Whitehead,* dans Studi di estetica, anno XLVII, IV serie, 2(2019), p. 243 – 254.

PIEROBON, Fr., *Penser avec Isabelle Stengers. À propos de Whitehead,* dans *Revue internationale de philosophie* vol. 57, 233.1 (Mars 2003), p. 79 – 112

PIPPIN, R., *Schèmes,* traduit de l'anglais et présenté par Martin Rueff, in *Berlin "Poésie"* 3(2013) n° 145 – 146, p. 199 – 229.

PLATON, *Timée,* FB Editions.

PLIGIER, A., *La réception platonicienne de la notion stoïcienne de la sympathie universelle,* dans *Revue de philosophie ancienne*1(2001), p. 45 – 78.

POINAT, S., *Whitehead et les pères fondateurs de la mécanique quantique,* dans *Noesis* 13(2008), p. 175 – 191.

PONCHARAL, B., *Traduire Whitehead : Modes of Thought*, dans Noesis 13(2008), p. 285 – 298.

PUGLIESE, M.A, *Revising Whitehead's Notion of Society in the Light of Contemporary Physics,* dans *Open Theology* 1(2015), p. 301 – 315.

PUTALLAZ, Fr. - X., *Qu'est-ce que la nature?* Suivi de "*Enfin la nature!"* de Fabrice Hadjadj, Paris, Editions Salvator, 2022.

QUILLIEN, J. et KIRSCHER, G., (Eds.), *Cahiers Eric Weil III. Interprétations de Kant,* ''Travaux et Recherches'', Presses Universitaires de Lille, 1992.

RACHED, M. et AUFFRET, Th., *L'interprétation mathématique de Platon,* dans *Les Études philosophiques* n°124, 1 (2018), p. 3 – 14.

RATEAU, P., *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz : en quel sens le monde est-il le meilleur ?,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°70, 2(2011), p. 181 – 201.

RESCHER, N., *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy,* Albany (N.Y.), State University of New York, 1996.

RESCHER, N., *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues,* Pittsburgh: U of Pittsburgh P, 2000.

RESCHER, N., *Trapped With History?:* A *Process Philosophical Refutation of Historicist Relativism,* in *Process Studies,* Vol. 29, 1(2000), p. 66 – 75.

Revue de métaphysique et de morale, 1950.

Revue philosophique de la France et de l'étranger n°1(Janvier 2006).

RICHIR, M., *Potentiel et virtuel,* dans *Revue de l'université de Bruxelles* 1988, p. 160 – 168.

RICOEUR, P., *Événement et sens,* in *L'espace et le temps. Actes du XXIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Langue Française*, Dijon 1988 (Problèmes et controverses), Paris-Dijon, Vrin – Société Bourguignonne de Philosophie, 1991, p. 9-21.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre,* Éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, P., *Temps et récit,* t.1: *L'intrigue et le récit ;* t.2: *La configuration dans le récit de la fiction ;* t.3: *Le temps raconté,* Éditions du Seuil, 1983, 1984, 1985.

RIFFERT, F.G. et M. WEBER (eds.), *Searching for New Contrasts. Whiteheadian Contributions to Contemporary Challenges in Neurophysiology, Psychology, Psychotherapy and the Philosophy of Mind,* Peter Lang, Europaïscher Verlag der Wissensschaften, Frankfurt am Main, 2003.

ROCKMORE, T., *Whitehead et Hegel. Réalisme, idéalisme et philosophie spéculative,* dans *Archives de philosophie* 53(1990), p. 261 – 269.

RODRIGO, P., *L'onto-logie de l'événement chez Whitehead,* dans *Les Études philosophiques* 4(Octobre – décembre 2002), p. 475 – 490.

RODROGO, P., *Présentation,* dans *Les Études philosophiques* n°63, 4(2002), p. 425 – 426.

ROGER, A.K., *Plato's Theory of forms,* in *The Philosophical Review* vol. 44, n°6(Nov 1935), p. 515 -533.

ROGER, A.K., *Plato's Theory of Forms,* in *The Philosophical Review* vol. 45, n°1 (Janv 1936), p. 61 – 78.

ROUSSEAU, J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Par J.J. Rousseau citoyen de Genève, Édition* originale, Amsterdam, Marc Michel Rey. 1755.

ROZA, S., *La gauche contre les Lumières ?,* Librairie Arthème Fayard, 2010.

RUSU, B., *Symbolisme et perception chez Whitehead,* dans A. BRUZAN, J.-M. CHAVALIER, R. MOCAN et R. VICOVANU (dir.), *La perception, entre cognition et esthétique*, Rencontres156, Série *Études de philosophie 3,* Paris, Classiques Garnier.

RUSU, B., *The Psychological Source of Concept of Feeling,* in *Process Studies* 45.1 (2016), p. 58 – 85.

RUYER, R., *L'expressivité,* in *Revue de Métaphysique et de Morale 1/2(*Janvier-Juin 1959), p. 69 – 100.

RUYER, R., *Perception, croyance, monde symbolique,* in *Revue de Métaphysique et de Morale* 1(Janvier – Mars 1962), p. 1 – 24.

RUYER, R., *Rôle du sens commun en philosophie,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* T. 117, N° 3/4(Mars – Avril 1934), p. 248 – 258.

RUYTINX, J., *Alfred North Whitehead : une bibliographie,* dans *Revue Internationale de Philos* 15/57(1961), p. 267 – 277.

RUYTINX, J., *Les Essais philosophiques sur Whitehead,* Edité par I. Leclerc, dans *Revue Internationale de Philos* 15/57(1961), p. 289 – 293.

RYLE, G., *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux,* Traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Préface de Francis Jacques, Paris, Payot, 1978.

RYLE, G., *Le mythe cartésien,* dans *La notion d'esprit,* Payot, 2005, p. 11 – 24.

SAINT-SEINE, P. de, *Recension de "Adventures of Ideas" (1933),* dans *Archives de philosophie* 10, 4(1934), p. 65 – 67.

SAINT-SERNIN, B., "*Le divin dans le monde" selon Whitehead et Blondel,* dans *Noesis* 13(2008), p. 195 – 215.

SAINT-SERNIN, B., *La cosmologie de Whitehead,* in *Archives de Philosophie* 3(2013), p. 483 – 495.

SAINT-SERNIN, B., *Légitimité et existence de la philosophie de la nature?,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 331 – 342.

SAINT-SERNIN, B., *Morphogenèse mathématique du monde matériel,* dans *Les Études philosophiques* n°67, 4(2003), p. 427 – 440.

SAINT-SERNIN, B., *Whitehead un univers en essai,* Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

SAKIEL, D.R., *The Legacy of Humeanism: Unity of Mind, Temporal Awareness, and Personal Identity,* Peer reviewed/Thesis/dissertation, Powered by the California Digital Library https://escholarschip.org/uc/item/88m5g43z

SALAÜN, F., *Hume l'identité personnelle,* Paris, PUF, 2003.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., *Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet,* dans *Actuel Marx* n°49, 1(2011), p. 148 – 161.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., *Intériorité et institution du sujet chez Descartes,* dans DUMOULIE, C. (éd.), *La fabrique du sujet, Histoire et poétique du concept,* Desjonquières, 2011, p. 1 – 12.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., *La vie du sujet. Michel Henry lecteur de Descartes,* dans LECLERCQ, J. et JEAN, G., *Michel Henri,* Presses Universitaires de Louvain, 2004, p. 279 – 293.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., *Le corps et l'expérience d'autrui. Un aspect du problème de la négation dans ''L'Être et le néant",* dans MOUILLIE, J.-M. et NARBOUX, J.-Ph., (éd), *L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, Les Belles Lettres, 2015, p. 115 – 136.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., *Le Moi et l'intériorité chez Augustin et Descartes,* dans χώρα. *REAM, 9 -10, 2011 – 2012,* p. 321 – 338.

SCHILPP, P.A. (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, 2nd edition, New York, Tudor Publish Company, 1951.

SCHINDLER, D.L., *Whitehead's Inability to Affirm a Universe of Value,* in *Process Studies,* Vol. 13, 2(1983), p. 117 – 131.

SEARLE, J.R., *La découverte de l'esprit,* Traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin, Éditions Gallimard, 1995.

SEGALL, M.D., *Cosmotheanthropic Imagination in the Post-Kantian Process Philosophy of Schelling, and Whitehead. A Dissertation Submitted to the Faculty of the California Institute of Integral Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy and Religion whith a concentration in Philosophy, Cosmology, and Consciousness,* California Institute of Integral Studies, San Francisco, CA, 2016.

SEGUY-DUCLOT, A., *Culture et civilisation,* Paris, Les éditions du Cerf, 2010.

SERON, D., *L'équivalence entre ''mental" et ''conscient" chez Brentano,* dans GYEMANT, M. et POPA, D., (ed. sc.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient,* Olms, 2005, p. 1 – 24.

SEVIDAN, P., *Le multiculturalisme, (*Que sais-je ?), Paris, PUF, 2009.

SIAKEL, D. R., *The Dynamic Process of Being (a Person): Two Process-Ontological Theories of Personal Identity*, in *Process Studies* 43.2(2014), p. 4 – 28.

SIMMONS, J.R., *Whitehead's Metaphysic of Persuasion*, in *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 2, n°2 (Spring, 1969), p. 72 – 80.

SIMONDON, G., *Deux leçons sur l'animal et l'homme,* Ellipses, 2004.

SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,* Préface de Jacques Garelli, Éditions Jérôme Millon, 2017.

SMITH, O.B., *The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy,* in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* II-1(2010): *Individuals [*Online*],* Online since 01 July 2010, connection on 30 April 2019. URL : http://journals.openedition.org/ejap/935; DOI : 10.4000/ejpap.935.

SOLERE, J.-L., *Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion,* 2007.

SOURIAU, E., *Clefs pour l'esthétique*, Éditions Seghers, Paris, 1970. STENGERS, I. (éd.), *L'effet Whitehead,* Vrin, 1994.

SPECHT, R., *Les idées de Locke,* dans *Archives de philosophie* vol. 34, n°2(avril – juin 1971), p. 245 – 264

SPRIGGE, T.T.L.S., *Whitehead and Santayana,* in *Process Studies,* Vol. 28, 1-2(1999), p. 43 – 55.

STANGUENNEC, A., *Les pouvoirs du symbole : Kant, Novalis, Mallarmé. Conférence donnée à Nantes, pour la Société Nantaise de Philosophie le 12 janvier 2018.*

STANWAY, R., *Whitehead on the Concept of 'Importance,* in *Process Studies,* Vol. 21, 4(1992), p. 239 – 245.

STENER, P., *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a deeply Empiricist Mosaic,* in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]*III-1/2011, Online since 01 July 2011, connection on 06 May 2019. URL: HTTP://jouranles.openedtion.org/ejpap/874; DOI : 10.400/ejpap.874

STENGERS, I., *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, 2002.

STENGERS, I., *Whitehead. Les séminaires de Félix Guattari 29.10.1985,* p. 1 – 14.

STERNHELL, *Les anti-lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide, Édition* revue et augmentée, Gallimard, 2010.

STRAUSS, L., *La philosophie politique et histoire,* traduit en français par O. Sedeyn, Paris, Le livre de Poche, 2008.

TAIE, H., *La place des catégories dans l'ontologie de Bretano,* dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 435 – 446.

TARDE, G., *Etudes de psychologie sociale,* Elibron Classics series, Adamant Media Corporation, 2005.

TARDE, G., *L'opinion et la foule,* Wroclaw, Printed in Poland by Amazon Fulfillment, Poland Sp. zo.o.

TARDE, G., *Les lois de l'imitation. Essai sur l'impulsivité et le mimétisme.* 1890, 2è édition 1895, Editions de Poche, Wroclaw, Printed in Poland by Amazon Fulfillment, Poland Sp. zo.o.

TARDE, G., *Monadologie et sociologie.* Essai, Wroclaw, Printed in Poland by Amazon Fulfillment, Poland Sp. zo.o.

TAYLOR, Ch., *Multiculturalisme. Différences et démocratie,* Paris, Flammarion, 1994.

TETAZ, J.-M, *L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur,* dans *Études théologiques et religieuses,* Tome 89 4(2014), p. 463 – 494.

TIERCELIN, Cl., *Entre grammaire spéculative et logique terministe : la recherche peircienne d'un nouveau modèle de la signification et du mental,* dans *Histoire Épistémologie Langage,* tome 16, fascicule 1, 1994, p. 89 – 121.

TIERCELIN, Cl. (Dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse,* Nouvelle édition [en ligne], Paris, Collège de France, Généré le 28 mars 2014.

TIMMERMANS, B. (coord.), *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze,* Vrin, 2006.

THOMAS-FOGIEL, I., *L'opposition entre idéalisme et réalisme ? Genèse et structure d'un contresens*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 95(3) : 393 DOI :10.39.17/rmmm.173.0393

TODOROV, T., *Introduction,* in *Communication* 11(1968) : *Recherches sémiologiques le vraisemblables,* p. 1 – 4.

TODOROV, T., *Théories du symbole,* Paris, Éditions du Seuil, 1977.

TOSEL, A., *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I,* Paris, Éditions Kimé, 2011.

TOWNSEND, H.G., *On the Possibility of the Better World,* in *The Philosophical Review,* vol. 46, 2(Mars 1973), p. 132 – 146.

TREGO, K., *Avant-propos,* dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), p. 337 -338.

TRENDELENBURG, A., *Les catégories d'Aristote,* traduction d'Alain Petit, dans *Les Études philosophiques* n°126, 3(2018), 345 – 362.

TRENDELENBURG, F.A., *Gechichter der Kategorienlehre.* Zwei Abhandlungen, Berlin, Bethge, 1846 (Olms, 1979).

TSANOFF, R.A., *Modes of Thought. By Alfred North Whitehead,* in *The Philosophical Review,* Vol. 49, 2(Mars 1940), p. 264 – 265.

TUTU, D., *An African prayer book,* London, Hodder & Stoughton, 1995.

UBÜNER, W., *La triple mort du sujet moderne,* dans *Les Études philosophiques* n°88, 1(2009), p. 27 – 50.

URBAN, W.M., *Elements of Untelligibility in Whitehead's Metaphysics: The Problem of Language in ''Process and Reality",* dans *The Journal of Philosophy,* Vol. XXXV, n° 23(1938), p. 617 - 637.

VAN VLIET, M., *Ernest Cassirer,* dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* n°40, 2(2014), p. 285 – 312.

VELMANS, M. & SCHNEIDE, S. (eds.), *The Blackwell Companion to consciouness,* Oxford, Blackwell, 2007.

VENEZIANO, G., *Les nouveaux défis de la cosmologie moderne,* dans *Revue de métaphysique et de morale* n°43, 3(2004), p. 413 – 424.

VERGOTE, A., *Le symbole,* dans *Revue Philosophique de Louvain,* n°55 (1954), p. 197 – 224.

VERLEY, X., *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer,* Les éditions Chromatika, 2013.

VERLEY, X., *Whitehead et la subjectivité,* dans *Les Études philosophiques* N° 4(Octobre Décembre 2000): *Whitehead*, p. 511 – 525.

VETÖ, M., *Satisfaction et décision : approches de la notion whiteheadienne de l'individu*, in *Archives de philosophie* 3(2002), p. 479 – 502.

VITRE, M.M., *Une herméneutique du symbole,* dans *Nouvelle revue théologique* Tome *111/n°4* (Juillet-Août 1989), p. 500 – 521.

VLASTOS, G., *Slavery in Plato's Thought,* in *The Philosophical Review,* Vol. 50, 3(May. 1941), p. 289 – 304.

VYGOTSKI, L.S., *Pensée et langage, Commentaire sur les remarques de Vygotski* par Jean Piaget, Traduction française de Françoise Sève, Paris, La Dispute, 2019.

WAHL, J., *A.N. Whitehead,* dans *Encyclopaedia Universalis,* vol. 16, 1968, p. 989 – 990.

WAHL, J., *Entretiens avec Whitehead,* dans *Études Anglaises* 10/3(1957), p. 235 – 237.

WARD, P., *« La langue est un fait social ». Rapport entre la linguistique et la sociologie avant Saussure Conférence à l'Université de Tunis (décembre 1999),* dans *Langage et société* n°142, 4(2012), p. 103 – 118.

WATT CUNNINGHAM, *The Philosophy of John Dewey. By Arthur Schilpp,* in *The Philosophical Review,* vol. 49, 1(Janv.1940), p. 69 – 74.

WATTHEE-DELMOTTE, M., *Mythe, creation et lecture littéraire. Questionnements et enjeux des études sur l'imaginaire,* dans FAIVRE D'ARCIER, E., MADOU, J.- P. et VAN EYNDE, L. (éds.), *Mythe et création. Théorie, figures,* Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2005, p. 25 – 47.

WEBER, M. (Ed.), *After Whitehead. Rescher on Process Metaphysics,* Frankfurt – Lancaster, Ontos Verlag, 2004.

WEBER, M. & WEEKES, A. (eds), *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind,* Published by the State of New York Press, Albany, 2009.

WEBER, M. et D'EPREMESNIL, D., *Chromatikon I. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophie in Process,* Presses Universitaires de Louvain, 2005.

WEBER, M. et BASILE, P., *Chromatikon II. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Presses Universitaires de Louvain, 2006.

WEBER, M. et BASILE, P., *Chromatikon III. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process*, Presses Universitaires de Louvain, 2007.

WEBER, M. et BASILE, P., *Chromatikon IV. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Presses Universitaires de Louvain, 2008.

WEBER, M. et DESMET, R., *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès. Yearbook of Philosophy in Process,* Presses Universitaires de Louvain, 2009.

WEBER, M., *A Systematic Reading of Whitehead's Organic Philosophy,* in *Process Studies* 49.1(2020), p. 115 – 142.

WEBER, M., *Critique jamesienne de l'onto-psychologie de la substance,* dans *Revue internationale de philosophie* n°260, 2(2006), p. 207 – 227.

WEBER, M., *Éduquer (à) l'anarchie. Essai sur les conséquences de la praxis philosophique,* les Éditions Chromatika, 2008.

WEBER, M., *Essai sur la gnose de Harvard. Whitehead apocryphe,* Louvain-la-Neuve, Éditions Chromatika, 2011.

WEBER, M., *Individu et société selon Whitehead,* dans *Art du comprendre* 18(2009), p. 167 – 182.

WEBER, M., *James's Mystical Body in the Light of the Transmarginal Field of Consciousness,*

WEBER, M., *L'Épreuve de la philosophie. Essai sur les fondements de la praxis philosophiques,* Les Éditions Chromatika, 2008.

WEBER, M., *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead. Introduction à la lecture de Process and Reality (1929),* Préface de Jean Ladrière, Chromatiques whiteheadiennes, Ontos Verlag, 2002.

WEBER, M., *La transition identitaire,* in *Kairos* (Avril/ Mai 2018), p. 10 – 11.

WEBER, M., *La vie de la nature selon le dernier Whitehead,* dans *Les études philosophiques* n°78 *(*2006/3), p. 395 – 408.

WEBER, M., *The Threefold Root of Whiteheadian Temporality,* in *Kronoscope 16(2016),* p. 211 – 228.

WEBER, M., *Whitehead et James : conditions de possibilité et sources historiques dialogue systématique,* dans *Noesis* 13(2008), p. 251 – 268.

WEBER, M., *Whitehead's onto-epistemology of perception and its signifiance for consciousness studies,* in *New Ideas in Psychology* 24(2006), p. 117 – 132.

WEIDENBAUM, J., *Why I am Not a Pantheist (Nor a Pantheist): Metaphysics, Totalization, and the Cosmos,* May 28, 2009, Published by *Metanexus (*http://www.metanexus.net)

WHITE, V.A., *Whitehead, Special Relativity and Simultaneity,* in *Process Studies,* Vol. 13, 4(1983), p. 275 – 285.

WHITEHEAD, A.N., *Aventures d'idées,* Traduit de l'anglais par Jean-Marie Breuvart et Alix Parmentier, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

WHITEHEAD, A.N., *Essays in Science and Philosophy,* Greenwood Press, Publishers, New York, 1969.

WHITEHEAD, A.N., *Introduction logique à la géométrie (*trad. Du ch. I : *Fundamental Considerations),* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 15(1907), p. 34 – 39.

WHITEHEAD, A.N., *L'immortalité* suivi de *Les mathématiques et Le Bien, Notes autobiographiques,* Traduction intégrale et inédite d'Henri Vaillant, Préface de Guillaume Durand, Editions Cécile Defaut, 2008.

WHITEHEAD, A.N., *La fonction de la raison et Autres essais,* Traduction et préface de Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969.

WHITEHEAD, A.N., *La Religion en gestation,* Traduction de Henri Vaillant, relue par Vincent Berne, Préface de Bertrand Saint-Sernin, Les éditions Chromatika, 2008.

WHITEHEAD, A.N., *La science et le monde moderne,* Traduit de l'anglais par Paul Couturiau, Editions du Rocher, 1985.

WHITEHEAD, A.N., *La théorie relationnsite de l'espace,* dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 23(1916), p. 423 – 454.

WHITEHEAD, A.N., *Le concept de nature*, 2è édition augmentée, Traduction par J. Douchement, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019.

WHITEHEAD, A.N., *Le concept de nature,* Traduction et présentation de Jean Douchement, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

WHITEHEAD, A.N., *Les Principes de la connaissance naturelle,* traduit et préfacé par Henri Vaillant, relue par Sylviane Schwer, Les éditions Chromatika, 2007.

WHITEHEAD, A.N., *Les visées de l'éducation et autres essais,* Traduction de Jean-Pascal

WHITEHEAD, A.N., *Modes de pensée*, Introduction G. Durand, Traduction de H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004.

WHITEHEAD, A.N., *Procès et réalité. Essai de cosmologie,* Traduit de l'anglais par Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villani, Editions Gallimard, 1995.

WHITEHEAD, A.N., *Remarks,* in *Philosophical Review,* Vol. 46, 2(1937), p. 178 – 186.

WHITEHEAD, A.N., *The Aims of Education and Other essays,* The free Press, A Division of Macmillam Publishing Co, Inc New York/ Collin Macmillan Publishing, London.

WHITEHEAD, A.N., *The Organisation of Thought. Educational and Scientific,* Greenwood Press, 1974.

WHITTEMORE, R.C. (ed.), *Studies in Process Philosophy I,* New Orleans, Tulane University, 1974.

WIEMAN, H.N., *A Philosophy of Religion,* in *Journal of Religion* 10(1930), p. 137 – 139.

WILD, J., *Kierkegaard, and Classic Philosophy,* in *The Philosophical Review,* Vol. 49, 5(Sept. 1940), p. 536 – 551.

WILL, F.L., *Internal Relations and the Principle of Identity,* in *The Philosophical Review,* Vol. 49, 5(Sept. 1940), p. 497 – 514.

WOLF-GAZO, E., *Whiteheadian and Locke's Concept of Power,* in *Process Studies,* Vol. 14, 4(1985), p. 237 – 252.

WOOD, M. and DIBBEN, M., *Leadership as Relational Process,* in *Process Studies* 44.1 (2015), p. 24 – 47.

WOOD, R.C., *Alfred North Whitehead,* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* First published Tue May 21, 1996; Substantive revision Tue Sep 4, 2018, https//plato.stanford.edu/entries/whitehead/, consulté le 24/8/2019.

WOOD, R.E., *Potentiality, creativity, and relationality: creative power as a "new" transcendental?* in *The review of Metaphysics* 2(dec. 2005), vol. LIX, p. 379 – 401.

ZARKA, Y.-Ch., *Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne,* dans *Archives de philosophie* tome 65, 2(2002), p. 255 – 265.

ZARKA, Y.-Ch., *Identité et différence chez Hobbes et Locke,* dans *Philosophie* 37(1993), p. 5 – 19.

ZIEGLER, J., *L'empire de la honte,* Préface inédite de l'auteur, Postface inédite : *Le discours censuré de Salzbourg,* Fayard, 2005.

Tables des matières

REMERCIEMENTS 3
SIGLES 4
Problématique 5
Méthodologie et subdivisions du travail 13
Intérêt et actualité du sujet 19
PREMIÈRE PARTIE 26
COSMOLOGIE ESTHÉTIQUE 26
CHAPITRE PREMIER 29
DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE À LA MÉTAPHYSIQUE : LA GÉOMÉTRIE DE LA NATURE 29
Introduction 29
1. Le concept de Nature 31
2. Bifurcation de la nature 39
3. Constantes de l'externe 47
4. Objets, durées, événements 53
4.1. La durée 54
4.2. Les événements 58
4.3. Les objets 60
5. La relation de cogrédience 62
Conclusion 65
CHAPITRE DEUXIÈME 69
STRUCTURE ESTHÉTIQUE DE L'EXPÉRIENCE 69
Introduction 69
1. Les relations internes 70
2. Continuum extensif 75
3. Une nature énergétique 79
3.1. Primat de l'émotion 80
3.2. Structure vectorielle de l'expérience 82
3.3. Élimination perspective 84
4. Une nature atomique 85
4.1. Unité concrescente 85
4.2. Procès et nouveauté 86
4.3. Principe de subjectivité 87
5. Expérience et beauté 88
5.1. Valeur esthétique et ordre du monde 89
5.2. Beauté et forme 91
5.3. Force de la potentialité 94

Conclusion 96
CHAPITRE TROISIÈME 99
FONDEMENTS ESTHÉTIQUES DU SYMBOLISME 99
Introduction 99
1. Nature et rythme 100
1.1. Rythme binaire 101
1.2. Nature bipolaire 103
1.3. Actualité et regroupement des occasions 106
2. Concrescence et liens symboliques 109
2.1. Primat du donné 111
2. 2. Valeur de la satisfaction 113
2.3. Phases de la concrescence 116
2. 3.1. La phase I 117
2.3.2. Phase II 119
2.3.3. Phase III 121
2.3.4. Phase IV 123
Conclusion 127
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 130
DEUXIÈME PARTIE 134
LE SYMBOLISME AU CŒUR DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE 134
CHAPITRE QUATRIEME 139
PERCEPTION SOUS LE MODE SYNTHÉTIQUE DU RAPPORT SYMBOLIQUE 139
Introduction 139
1. Figures de parent pauvre dans la théorie de la perception 140
1.1. Théorie sensualiste de la perception 141
1.2. Du statut de l'apparence 144
2. Immédiateté de présentation 149
3. Efficacité causale 155
3.1. Rejet de la causalité 155
3.2. La perception indirecte de la causalité 161
3.3. Caractère primitif de la causalité 165
4. Référence symbolique 168
4.1. Lieu présenté 170
4.2. Données sensibles 173
Conclusion 175
CHAPITRE CINQUIÈME 180
LA RÉFÉRENCE SYMBOLIQUE DANS LE LANGAGE 180
Introduction 180
1. Maniabilité du symbolisme 181

2. Double référence symbolique 188
3. Des concepts et des sentirs 190
4. Les sentirs propositionnels 202
5. L'incitation psychologique 207
6. Langage : entre l'importance et l'expression 212
Conclusion 222
CHAPITRE SIXIÈME 226
SYMBOLISME ET RATIONALITÉ 226
Introduction 226
1. Du corps humain comme d'un « comptoir d'échange » 227
2. Du particulier et de l'universel 234
2.1. Position du problème 235
2.2. Transition de l'objectivité à la subjectivité 241
2.3. Solution du problème 245
3. La conscience 249
4. Processus de rationalisation 255
5. Une réhabilitation de la « pensée sauvage » 262
6. Art, Religion et cognition 265
6. 1. De la connaissance esthétique 268
6.2. Expérience religieuse 271
Conclusion 276
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE 279
TROISIÈME PARTIE 283
SYMBOLISME ET MONDE COMMUN 283
CHAPITRE SEPTIÈME 287
DE LA STRUCTURE « OBJET-VERS-SUJET » DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE A L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE 287
Introduction 287
1. Génétique sociale de la subjectivité 288
1.1. Position du problème 288
1. 2. Les facteurs dynamogènes de la subjectivité 291
2. De la conscience d'une expérience unifiée 297
2.1. De l'individuation à la subjectivité 298
2.2. Self-identité 305
2.3. Subjectivité topologique 313
Conclusion 317
CHAPITRE HUITIÈME 320
EXPÉRIENCE DE LA SUBJECTIVITÉ HISTORIQUE. POUR UNE ESTHÉTIQUE ANTHROPOLOGIQUE 320

Introduction 320
1. Ni subjectivité anhistorique ni subjectivité synchronique 322
2. Distinguer pour mieux comprendre 330
3. Rythmes de la subjectivité 336
3.1. 1er Temps : Subjectivité topologique 337
3.2. 2e Temps : Subjectivité psychologique 339
3.3. 3e Temps : Subjectivité historique 345
4. Le self et le Réceptacle 351
5. De l'esthétique de soi 357
Conclusion 368
CHAPITRE NEUVIÈME 370
SYMBOLISME ET PERSUASION : 370
POUR UNE ESTHÉTIQUE DE LA RENCONTRE DE L'AUTRE 370
Introduction 370
1. De l'individu-absolu à l'individu-relié 371
1.1. Potentiel énergétique des idées 372
1.2. Du conflit entre idiosyncrasie et ordre social 381
2. Symbolisme et expression : fonctions sociales du symbolisme 389
2.1. Fonction de conservation 391
2.2. Fonction critique 392
3. L'aventure d'idées est une aventure interculturelle 395
3.1. Interculturel à l'interne 399
3.2. Interculturel à l'externe 407
3.2.1. De la patience des idées 409
3.2.2. De la fermentation des idées 414
3.2.3. De la communauté de sentiment 418
4. Procès whiteheadien du devenir de l'interculturel 422
4.1. Du Commerce 424
4.1.1. De la brutalisation 428
4.1.2. Du choc des cultures 430
4.2. De la création du monde commun 434
Conclusion 440
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE 444
CONCLUSION GENERALE 451
Le devenir interculturel de la philosophie de l'organisme 451
De la transformation subjective à la perfectibilité de l'individu 456
De l'esthétique anthropologique à l'esthétique du social : perfectibilité de la société ? 462
Du commerce au dialogue interculturel 465
BIBLIOGRAPHIE 470