HAL
open science

Deleuze et Whitehead : une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif

Moon Kyo Lee

▶ **To cite this version:**

Moon Kyo Lee. Deleuze et Whitehead : une étude comparative de leur métaphysique, empirisme transcendantal et empirisme spéculatif. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. Français. NNT : 2015TOU20011 . tel-01273419

HAL Id: tel-01273419

https://theses.hal.science/tel-01273419v1

Submitted on 12 Feb 2016

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

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

Université Fédérale

Toulouse Midi-Pyrénées

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :
LEE Moon Kyo
le 15/05/2015

Titre :

DELEUZE ET WHITEHEAD :
UNE ÉTUDE COMPARATIVE DE LEUR MÉTAPHYSIQUE,
EMPIRISME TRANSCENDANTAL ET EMPIRISME SPÉCULATIF

École doctorale et discipline ou spécialité :
ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :
UFR, Département PHILOSOPHIE

Directeur/trice(s) de Thèse :

M. Pierre MONTEBELLO

Jury :
M. Didier DEBAISE, Professeur à l'Université libre de Bruxelles (rapporteur)
M. David LAPOUJADE, Maître de conférences à l'Université Paris I Sorbonne (rapporteur)
M. Paul-Antoine MIQUEL, Professeur à l'Université de Toulouse II-Jean Jaurès
M. Pierre MONTEBELLO, Professeur à l'Université de Toulouse II-Jean Jaurès (directeur)

UNIVERSITÉ TOULOUSE II – JEAN JAURÈS

U.F.R DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

THÈSE

EN VUE DE L'OBTENTION DU

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

DELEUZE ET WHITEHEAD :

UNE ÉTUDE COMPARATIVE DE LEUR MÉTAPHYSIQUE,

EMPIRISME TRANSCENDANTAL ET *EMPIRISME SPÉCULATIF*

PAR

LEE Moon Kyo

SOUS LA DIRETION DE **M. PIERRE MONTEBELLO**

ECOLE DOCTORALE ALLPHA

U.F.R, DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

MAI 2015

MEMBRES DU JURY :

M. Didier DEBAISE, Professeur à l'Université libre de Bruxelles (rapporteur)

M. David LAPOUJADE, Maître de conférences à l'Université Paris I Sorbonne (rapporteur)

M. Paul-Antoine MIQUEL, Professeur à l'Université de Toulouse II-Jean Jaurès

M. Pierre MONTEBELLO, Professeur à l'Université de Toulouse II-Jean Jaurès (directeur)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

1. Ouvrages de Whitehead.

AI WHITEHEAD, Alfred N., *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967 (seconde pagination, traduction française).

CN WHITEHEAD, Alfred N., *Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964 (seconde pagination: traduction française).

MT WHITEHEAD, Alfred N., *Modes of Thought*, New York, The Free Press, 1968.

PR WHITEHEAD, Alfred N., *Process and Reality*, édition corrigée par D. R. Griffin et D.W. Sherburne, New York, The Free Press, 1979. (Seconde pagination: traduction française)

RM WHITEHEAD, Alfred N., *Religion in the Making*, New York, Fordham University Press, 1996.

SMW WHITEHEAD, Alfred N., *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1967 (seconde pagination, traduction française).

2. Ouvrages de Deleuze (et Guattatri):

AO DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit,1972.

DR DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969.

LS DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

NP DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

MP DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

PLI DELEUZE, Gilles, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988.

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

CPK DELEUZE Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1998.

2. Autres références :

CPR Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*,

DPP Pierre MONTEBELLO, *DELEUZE, La passion de la pensée*, Librairie J. VRIN, Paris, 2008.

EWM FORD, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984.

EWP Ford. L. S. and Kline. G. L., eds. *Exploration in Whitehead's Philosophy*. New York: Fordham University Press, 1983.

IWM William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. Yale University Press, New Haven, 1959.

WM Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics, An Introductory exposition*, George Allen and Unwin LTD, 1958,

Contents

INTRODUCTION **7**

1. Une réhabilitation de la métaphysique. 7

2. Deux philosophies de l'événement. 11

3. Les limites et insuffisances du concept d'*événement*. 12

I. PREMIÈRE PARTIE : DES PHILOSOPHIES DE L'ÉVÉNEMENT? **15**

1. La philosophie de l'événement comme philosophie de la nature chez Deleuze : synthèse passive, habitude, contemplation, contraction et préhension. 21

2. Les problèmes du « sujet-objet » et de l'au-delà (ou en deçà) du sujet-objet : individu, champ d'individuation. 38

3. Imprécision du concept d'événement, remplacé par celui d'*entité actuelle* chez Whitehead : les limites de l'interprétation deleuzienne de la philosophie de Whitehead. 49

II. DEUXIÈME PARTIE : le principe ultime de la genèse : Créativité et « Différence en elle-même » **55**

1. Créativité et Catégorie de l'Ultime chez Whitehead. 57

1-1. L'interpréation moniste. 61

1-2. L'interprétation pluraliste. 66

1-3. Le rapport entre la Créativité et Dieu. 92

1-4. La Source/Genèse du nouveau : cause finale ou cause efficiente ? 97

2. La « Différence en elle-même » deleuzienne. 101

2-1. Les conditions de l'expérience réelle. 103

2-2. L'Idée, domaine du virtuel. 110

2-3. L'Idée est événement et temps virtuel/idéel, la dimension de l'avenir. 112

2-4. La genèse statique - du virtuel à l'actuel : l'intensité comme système du simulacre. 114

2-5. La genèse du nouveau dans la théorie des facultés : genèse statique et synthèse passive. .. 121

2-6. La synthèse passive : Idées et facultés. 121

2-7. Le sens de la synthèse passive. 122

2-8. La théorie des synthèses passives comme théorie différentielle des facultés. 124

III. TROISIÈME PARTIE: Univocité de l'être et principe ontologique. **134**

1. Deleuze : l'Univocité de l'être. 134

1-1. L'arrière-plan de l'Univocité de l'être chez Deleuze. 135

1-2. La Différence ontologique (*die ontologische Differenz*) dans la philosophie de Heidegger. 140

1-3. La Critique de la Différence ontologique heideggerienne par Deleuze. 144

1-4. L'Univocité de l'être. 153

1-5. L'Univocité de l'être chez Duns Scot (équivocité, univocité, analogie). 157

1-6. La distinction formelle (ou distinction réelle) chez Duns Scot. 160

1-7. La théorie de l'individuation chez Duns Scot. 163
1-8. L'ontologie de l'univocité de Spinoza : immanence et affirmation pure. 168
1-9. Immanence et univocité chez Spinoza. 170
1-10. Expression et immanence. 176
1-11. La doctrine de l'Eternel retour chez Nietzsche en tant que réalisation de l'univocité. 180
1-12. L'ontologie de la Différence de Deleuze. 186
1-13. La pensée de la différence chez Aristote. 186
1-14. L'ontologie équivoque d'Aristote. 189
1-15. La critique deleuzienne du traitement de la différence par Aristote. 191
1-16. L'ontologie univoque de Deleuze : une philosophie de l'individuation. 195
2. Le « principe ontologique » chez Whitehead : une ontologie univoque ? 201
2-1. La critique du concept de substance : *Entité actuelle*, *Préhension* et *Nexus* (ou *événement*). 201
2-2. Le Schème catégorial : le caractère hors-représentatif des concepts. 217
2-3. L'Intensité : la différence intensive et la catégorie d'intensité subjective. 232
2-4. La distinction kantienne entre grandeur intensive et grandeur extensive. 235
2-5. La critique whiteheadienne des théories de grandeur extensive et de la grandeur intensive. 239
2-6. La doctrine whiteheadienne de l'intensité : l'intensité du sentir (l'expérience) : l'intensité en tant que but subjectif de toute entité actuelle. 240
2-7. La condition de l'intensité du sentir : « complexité », « équilibre ». 243
2-8. les quatre indicateurs de l'intensité (ou de l'harmonie de l'expérience). 246
2-9. La philosophie de Whitehead relève-t-elle de l'analogie ou de l'univocité de l'être ? 252
IV. QUATRIÈME PARTIE: L'Objet éternel comme potentialité et l'Idée virtuelle comme multiplicité. 257
1. Les Idées comme virtuel chez Deleuze. 260
1-1. Une critique et un remaniement de l'idéalisme transcendantal kantien en un « empirisme transcendantal ». 260
1-2. De l'Idée comme problème à l'Idée comme virtuel. 264
1-3. Idée et calcul différentiel. 273
1-4. Les Idées comme multiplicités. 276
2. Les Objets éternels chez Whitehead. 285
2-1. L'empirisme spéculatif de Whitehead comme critique du kantisme. 285
2-2. Les Objets éternels comme potentialité (*Potentiality*). 291
2-3. « Essence individuelle » et « essence relationnelle » des Objets éternels. 296
2-4. L'essence individuelle des objets éternels. 298
2-5. L'essence relationnelle des objets éternels et leur hiérarchie abstraite. 300

2-6. Le caractère général du domaine de possibilité : l'abstraction à partir de la possibilité et la hiérarchie abstractive. 308

2-7. Le Continuum spatio-temporel ou Schème relationnel. 310

2-8. Le domaine des Objets éternels et les deux sortes d'« abstraction » : abstraction d'actualité et abstraction de possibilité. 313

2-9. Relations entre abstraction d'actualité et abstraction de possibilité. 317

2-10. L'introduction du « principe ontologique » et de la préhension conceptuelle de Dieu dans *Procès et réalité*. 324

2-11. Les Objets éternels : espèce subjective et espèce objective. 330

3. Identité et différence, Essence et inessentiel, Continuité et discontinuité. 347

3-1. Identité vs différence, essence vs inessentiel, continuité vs discontinuité. 348

3-2. Les modèles mathématiques : calcul différentiel chez Deleuze et théorie des ensembles chez Whitehead. 358

V. CINQUIÈME PARTIE : Genèse du temps et de l'espace. 365

1. La théorie de l'espace et du temps chez Whitehead : « *Epochal theory of time* » et « *Extensive continuum* ». 369

1-1. Le Temps ontologique de premier niveau. 370

1-2. Le Temps ontologique de deuxième niveau. 376

1-3.Temps potentiel de la physique et temps actuel de la physique : le Continuum extensif. 378

1-4. Le statut ontologique du Continuum extensif. 381

1-5. En quel sens le Continuum extensif est-il réel ? 388

1-6. La Théorie époquale du temps (*Epochal theory of time*) : la relation entre l'entité actuelle et le Continuum extensif et les paradoxes de Zénon. 392

2. La théorie du temps et de l'espace chez Deleuze. 398

2-1. La théorie du temps chez Deleuze: Les trois synthèses passives ou la genèse du temps. 398

2-2. La première synthèse du temps : le présent vivant (habitude, habitus, contraction, contemplation). 398

2-3. Durée et « fatigue » de la contemplation. 403

2-4. Le paradoxe du présent. 403

2-5. La deuxième synthèse passive du temps : passé pur, Mémoire. 405

2-6. Paradoxes du passé pur. 407

2-7. Répétition matérielle et répétition spirituelle. 411

2-8. La troisième synthèse du temps : le paradoxe du sens intime (« JE est un autre ») : cogito cartésien et cogito kantien, le moi passif et la forme vide du temps. 412

2-9. La troisième synthèse du temps : la forme pure et vide du temps. 416

2-10. Ensemble, série. 418

2-11. Présent et passé dans la troisième synthèse du temps. 420

2-12. La troisième synthèse du temps : la répétition dans l'éternel retour. 422

2-13. La théorie de l'espace chez Deleuze: la « Profondeur» ou le « *spatium* » intensif comme source de l'espace. 423

2-14. la profondeur intensive en tant que source de l'étendue, l'extension (de la représentation). 426

3. La genèse du temps et l'espace, une comparaison. 430

3-1. La première synthèse passive du temps et la concrescence (la phase du sentir conform). .. 430

3-2. La deuxième synthèse passive du temps (la Mémoire) et la phase du sentir conceptuel. 436

3-3. Dieu et spatium/sans-fond. 439

3-4. La troisième synthèse passive et la nature superjective de Dieu. 445

3-5. Continuum extensif et profondeur ou spatium. 448

CONCLUSION 451

« Empirisme transcendantal » et « empirisme spéculatif » - une approche métaphysique non-anthropocentrique de la subjectivité. 451

BIBLIOGRAPHIE 459

INTRODUCTION

1. Une réhabilitation de la métaphysique.

Le présent travail se veut une comparaison des métaphysiques de Whitehead et de Deleuze. Il nous a été inspiré à l'origine par l'intérêt que présentent les critiques que font Deleuze et Whitehead de la philosophie transcendantale de Kant, notamment quant à sa condamnation de la métaphysique. On trouve les critiques faites par Whitehead essentiellement dans *Procès et réalité* et celles de Deleuze surtout dans *Différence et répétition*. Dans leurs ouvrages, Deleuze et Whitehead ne critiquent pas seulement la philosophie kantienne, mais prennent aussi en compte, dans leur « empirisme transcendantal » (Deleuze) et leur « empirisme spéculatif » (expression que nous devons à Didier Debaise pour caractériser la philosophie de Whitehead), certains apports de Kant. Certes, Deleuze et Whitehead ne peuvent être considérés comme des philosophes critiques ou d'inspiration kantienne. Ils sont en effet plus proches, dans leur style de pensée, de Spinoza ou de Leibniz, c'est-à-dire de philosophes antérieurs à Kant. Pourtant, on ne peut nier le fait que c'est une méditation sur Kant qui guide assurément Deleuze et Whitehead vers leur constructivisme philosophique. Parce que les positions philosophiques de Deleuze et Whitehead se sont formées par leur rencontre et leur affrontement de la philosophie critique.

La communauté du projet des deux métaphysiques apparaît en effet au mieux dans leur contraste avec la doctrine du grand philosophe allemand, que tous deux méditèrent et critiquèrent. Plus précisément, si Deleuze et Whitehead ont en commun une approche philosophique où un certain empirisme qu'il soit, « transcendantal » ou « spéculatif », cherche à élucider la nature de l'expérience en tant que telle, comme le tentait Kant, pour les deux

philosophes cependant, l'expérience ne commence pas à partir de la conscience. En ce sens, leurs philosophies sont bien transcendantales dans la mesure où elles considèrent comme un problème les conditions *a priori* de l'expérience, mais elles diffèrent de l'idéalisme transcendantal kantien dans la mesure où elles pensent que l'analyse de l'expérience de la réalité ne doit pas commencer à partir du sujet transcendantal ou de la conscience transcendantale. En d'autres termes, l'expérience dont on cherche alors à expliquer les conditions n'est plus une expérience liée comme telle au sujet humain, ni même à un sujet conscient. Dès lors, les tâches de l'empirisme transcendantal comme de l'empirisme spéculatif pourront être définies comme un essai pour expliquer une genèse de l'expérience remontant bien plus haut que chez Kant. Dans les philosophies de Whitehead et de Deleuze, le sujet et sa conscience ne sont pas posés comme le fondement ou le commencement de toute expérience, mais sont seulement appréhendés comme un cas, un résultat, dérivant d'un processus qui est celui-là même de la réalité. C'est pourquoi il apparaît, dans un tel cadre, comme absurde de dire que ce cas ou ce résultat pourrait, plus qu'un autre, être la cause ou l'origine de tous les cas. Pour Whitehead et Deleuze, ce qui est important devient alors d'expliquer la genèse ou l'individuation par laquelle une expérience se produit.

Notre étude, qui veut comparer les métaphysiques de Deleuze et de Whitehead, se justifie par le fait que la dernière philosophie de Whitehead (la philosophie spéculative) au travers de ce qu'il en connaissait grâce à Jean Wahl a indéniablement inspiré le projet de la dernière philosophie de Deleuze. Il est permis de caractériser la pensée de Deleuze comme celle de Whitehead comme des philosophies de la création de concepts et comme des métaphysiques de la créativité, même si Deleuze indique que sa tentative pour prendre en compte les efforts et les créations philosophiques produits par Whitehead, en tant qu'il s'agit d'une philosophie du procès, ne constitue pas une détermination complète de celle-ci. Dans *Différence et Répétition*, Deleuze rapproche son propre usage de concepts descriptifs au

déploiement de concepts idéels et empiriques qu'on trouve chez Whitehead, en affirmant que *Procès et Réalité* est l' « un des plus grands livres de la philosophie moderne » (DR, 364). On peut considérer ce geste comme la reconnaissance par Deleuze d'une parenté de démarche essentielle entre Whitehead et lui. Cette affinité se confirme d'ailleurs pleinement dans un entretien où il se caractérise comme « pur métaphysicien » (« je me sens pur métaphysicien »[1]). De plus, il affirme dans *Mille Plateaux* qu'il a eu l'intention de faire un tableau des catégories, même incomplet et insuffisant[2]. Il ajoute que ce tableau n'était pas constitué au sens kantien mais à la manière whiteheadienne. Tout cela nous fait comprendre à quel point les catégories de la philosophie spéculative whiteheadienne ont eu une vertu stimulante pour Deleuze, et que c'est bien dans une perspective qui s'apparente au projet métaphysique de Whitehead que Deleuze entend réaliser son travail philosophique.

On sait bien, par ailleurs, que Deleuze s'est aussi prétendu bergsonien, et que Bergson disait que la science moderne n'avait pas encore trouvé sa propre métaphysique. C'est bien dans la quête d'une métaphysique contemporaine que se trouve le sens de la démarche entreprise par Deleuze dans *Différence et répétition*. L'intention de fournir un cadre spéculatif compatible avec les découvertes de la science moderne fut ce qui décida Whitehead à se lancer en métaphysique.

Whitehead, comme le fera dans une moindre mesure Deleuze, cherche à mettre en harmonie ses arguments avec les résultats des sciences expérimentales. Alors que beaucoup de philosophes du vingtième siècle se méfient des sciences et de la technologie, Whitehead comme Bergson veut répondre au défi spéculatif que jettent les sciences contemporaines de son époque, notamment la théorie de la relativité, la théorie des quanta et la théorie de l'évolution. L'un des buts de la philosophie de Whitehead est de créer une métaphysique qui,

[1]Arnaud Villani, *La Guêpe et l'orchidée, Essai sur Gilles Deleuze*, Berlin, 2000, p. 130.
[2] *Ibid*. p,133.

comme le fait radicalement la physique contemporaine, permette de se libérer de la pensée classique « out of date », c'est-à-dire des présuppositions de la pensée cartésienne et newtonienne. Ainsi, la création d'une nouvelle métaphysique qui intégrerait les apports des sciences contemporaines ne signifie pas, comme certains philosophes analytiques et positivistes le veulent, que la philosophie soit incluse dans les sciences comme leur épistémologie. Ceci parce que Whitehead, comme le fera Deleuze, constate qu'il y a une distinction de nature entre le projet de la philosophie et le projet des sciences et qu'il n'est pas possible de réduire l'un à l'autre. En d'autres termes, pour Deleuze comme pour Whitehead, la métaphysique doit tenir compte des résultats particuliers des sciences et doit rester un système ouvert capable d'accompagner les recherches dans les divers domaines scientifiques. Sur ce point, on peut constater combien Deleuze et Whitehead diffèrent de Heidegger, qui ne s'intéresse guère à la science qu'en tant que symtôme historial et menace, et qui cherche d'abord à libérer la pensée de la tradition de la métaphysique occidentale en posant la question fondamentale, celle qui ne concerne plus l*'être de l'étant*, mais l*'Être en tant que tel*. Par contraste, nous pouvons constater combien Deleuze et Whitehead n'ont pas eu l'ambition de sortir du type de questionnement qui fut toujours celui de la métaphysique traditionnelle au sens heideggérien du terme, tout en inventant cependant leurs propres catégories métaphysiques (comme Deleuze et Guattari le revendiquent d'ailleurs : « créer de nouveaux concepts »), et en philosophant d'une manière tout à fait originale.

Finalement nos travaux voudraient tenter une évaluation des contributions singulières respectives de ces deux métaphysiciens en mettant en lumière non seulement les points communs, les affinités et les solidarités de leurs pensées mais aussi les différences et les différends essentiels.

2. Deux philosophies de l'événement.

Penser la rencontre de Whitehead et de Deleuze au moyen de l'*événement* : c'est un chapitre de Deleuze, « qu'est-ce que l'événement ? » de son ouvrage *Le Pli, Leibniz et le baroque*, qui invite à une comparaison de leurs deux métaphysiques, centrées en effet toutes deux sur le concept d'événement. Dans ce chapitre du *Pli*, nous constatons que Deleuze, pour penser l'événement, rapproche Leibniz et Whitehead. Au début de ce texte, Deleuze caractérise Whitehead comme un successeur de Leibniz, et même comme un « diadoque » d'une école philosophique de l'événement. Pourquoi présenter Whitehead comme le « diadoque » d'une école secrète : *L'Ecole de l'événement* ? La réponse à cette question est très importante. Parce qu'elle permet de découvrir comment Deleuze, après Whitehead, en s'inspirant sans doute de Whitehead, en le mettant en position d'être son prédécesseur, développe sa nouvelle philosophie. Pour Deleuze, Whitehead le précède en tant que philosophe de l'événement. Deleuze tient la philosophie de Whitehead pour la dernière grande philosophe anglo-américaine. Whitehead décrit la réalité de manière dynamique, selon ses propres termes comme « une avancée créatrice vers la nouveauté » au sein d'une « philosophie de l'organisme » aux yeux de laquelle l'ensemble des choses actuelles se présente comme une tendance généralisée à s'accomplir en un flux perpétuel. En ce sens, c'est toute la pensée de Whitehead qui se présente comme une pensée de l'événement, et c'est pourquoi Deleuze revient vers lui avec tant d'enthousiasme, comme vers le chef, dit-il, d'une « école un peu secrète », celle des penseurs qui surent poser et aborder la question « qu'est-ce qu'un événement ? ». Deleuze voit donc chez Whitehead une avancée d'une créativité décisive dans le concept d'événement par rapport à la façon dont il restait pensé par Leibniz. Whitehead tente en effet de penser quelles sont ces conditions à remplir pour penser la nouveauté et le nouveau en soi. Ce que Whitehead a donné à la philosophie de l'événement pour Deleuze semble bien être un modèle ou une logique grâce auxquelles le concept

d'événement peut enfin être pensé dans son lien avec les concepts de créativité et de nouveauté. Ce serait le pouvoir de penser ainsi l'événement qui aurait comme illuminé la conception deleuzienne de l'événement.

3. Les limites et insuffisances du concept d'*événement*.

Dans la dernière philosophie de Whitehead c'est-à-dire à partir de *Procès et réalité*, la notion d'événement (*event*) se trouve précisée et spécifiée et le terme est remplacé, quand il s'agit de désigner l'événement ontologiquement élémentaire, par celui d'« entité actuelle » (*actual entity*). En effet, c'était le terme d'« événement » qui était employé dans les œuvres « pré-spéculatives » (notamment dans *Le Concept de la nature*) pour désigner « l'entité actuelle » de *Procès et réalité*. Les événements sont considérés par Whitehead comme les « facteurs originaires », élémentaires constitutifs du devenir. En ce sens, on peut considérer tout simplement les « entités actuelles » comme les « événements » atomiques, en n'y voyant qu'une précision lexicale. Whitehead aurait ainsi fini par préférer le terme d'« entité actuelle », plus technique, pour désigner l'événement élémentaire de façon plus précise, « événement » s'appliquant dans la langue ordinaire à toute sorte de phénomène qui advient. Si les entités actuelles sont originaires, c'est en tant qu'elles sont les événements ultimes. Dans ses œuvres antérieurs Whitehead parlait surtout d'événements se situant à un certain niveau d'expérience, à une certaine échelle, celle de la perception. La position du problème change dans *Procès et réalité*.

Ce qui peut néanmoins créer une certaine hésitation chez le lecteur débutant est que Whitehead continue d'employer le terme d'événement dans ses ouvrages ultérieurs, alors que le concept en a été changé. « Événement » désigne alors ce qui, plus, le changement, s'appelle *nexus* d'occasions actuelles se rapportant l'une à l'autre d'une façon déterminée : « Le terme « événement » est utilisé en un sens plus général. Un événement est un nexus d'occasions

actuelles reliées entre elles d'une façon déterminée en un quantum extensif quelconque […]. Une seule occasion actuelle est un cas limite d'événement. » (PR 80, 157). Le fait que Deleuze ne précise pas ce changement de terminologie ne témoigne pas forcément d'une lecture inattentive – quoique son exposé de Whitehead dans le *Pli* s'en trouve inexact – mais du degré de généralité auquel il se place. Son enthousiasme pour la philosophie de l'événement de Whitehead ne s'en trouve pas disqualifié pour autant.

Pour comprendre exactement la portée que nos deux métaphysiques assignent au concept d'événement il nous faut examiner les catégories ou les concepts qui servent à expliquer l'événement ou l'expérience de l'événement.

Il est évident qu'il n'aurait pu y avoir de « correspondance biunivoque » entre les termes de Deleuze et de Whitehead que si Deleuze avait plagié la pensée de Whitehead dans sa propre terminologie, ce qui n'est pas le cas. Par exemple, il n'existe rien qui pourrait correspondre au concept whiteheadien d' « entité actuelle » dans le système de Deleuze. Reste que l'entité actuelle est bien l'événement ultime pour Whitehead, celui à partir de la composition duquel tous les autres advienne, et que la philosophie de Deleuze se veut aussi une philosophie de l'événement. Il y a un apparentement évident entre les deux pensées. On peut donner l'exemple de quelques concepts. Ainsi, ce que Deleuze théorise comme *virtuel* ne peut manquer de faire penser au concept de « *pure potentialité* » (*pure potentiality*) de Whitehead. De même, les éléments du *virtuel* deleuzien, à savoir ce que Deleuze appelle les *Idées*, semblent avoir un analogue dans le concept d' « *objets éternels* » (*eternel objets*) de Whitehead. Par ailleurs, un élément très proche du concept de « *créativité* » (*creativity*) whiteheadien — le principe ultime par lequel la production de la nouveauté est pensée —

semble réapparaître sous le nom de *différence productive* ou *différence en elle-même* dans le système deleuzien[3].

Ce qui nous importe, le plus, d'ailleurs, n'est pas tant cette parenté de concepts majeurs jouant des rôles similaires dans chacun des deux systèmes que le sens ou la visée philosophique impliqués par les deux systèmes. Ainsi, la portée philosophique ultime de ce qui se joue autour de la signification de ce terme du vocabulaire whiteheadien si difficile à cerner d'« *entité actuelle* » (*actual entity*) renvoie à la construction d'une nouvelle « cosmologie », qui engloberait l'humain et le naturel tout en prenant en compte les acquis des nouvelles sciences, surmontant ainsi ce qui sépare la philosophie et la science modernes, notamment par la critique de l'« *erreur de simple location* » (*fallacy of simple location*) caractéristique de la notion de substance de la philosophie traditionnelle. C'est le cadre d'un tel système cosmologique qui est pour Whitehead le but à atteindre par l'élaboration rigoureuse des catégories de sa philosophie spéculative. Celle-ci doive en effet pouvoir permettre d'expliquer toute notre expérience. La cosmologie whiteheadienne est en effet l'essai d'une interprétation intégrale de toute expérience, l'humaine n'en étant qu'un niveau particulier. Or le but que se propose la pensée métaphysique de Deleuze n'est pas différent. Ce sont deux philosophies de l'expérience intégrale.

[3] Il n'est bien évidemment nullement question d'établir une impossible correspondance conceptuelle biunivoque entre les philosophies de Deleuze et de Whitehead pour notre étude comparative, cela ne serait possible que si la philosophie de Deleuze était une copie de celle de Whitehead, ce qui lui ferait perdre tout intérêt. Conceptuellement ce terme leur est commun, mais Whitehead va modifier profondément le concept de son élément ontologique ultime. En introduisant cette continuité au sein du devenir atomique, insécable, de l'entité actuelle, et avec elle une discontinuité du temps, on peut se demander si Whitehead ne rompt pas profondément avec sa philosophie antérieure, qui en restait au niveau de la continuité perceptuelle. Deleuze n'en parle pas que l'on peut se demander si, avec l'introduction de cette continuité dans un devenir atomique et cette discontinuité temporelle (l'atomicité du temps), la rupture ne l'emporte pas la continuité. Il n'existe rien qui soit semblable à cet événement atomique, insécable, qu'est l'entité actuelle chez Deleuze. La divisibilité y semble sans terme. Mais il n'est pas possible de nier l'existence d'affinités qui révèlent une problématique plus commune. On peut donner l'exemple de plusieurs concepts analogues. Ainsi, ce que Deleuze théorise comme virtuel nous fait penser au concept de « pure potentialité » (*pure potentiality*) de Whitehead. De même, les éléments du virtuel deleuzien, à savoir ce que Deleuze appelle les Idées, avaient déjà un analogue dans le concept d'« objets éternels » (*eternal objects*) chez Whitehead. Par ailleurs, un élément très proche du concept de « créativité » *(creativity*) whiteheadien — le principe ultime par lequel la production de la nouveauté est pensée — se retrouve sous le nom de différence productive ou différence en elle-même dans le système deleuzien.

I. PREMIÈRE PARTIE : DES PHILOSOPHIES DE L'ÉVÉNEMENT?

La métaphysique de Deleuze se caractérise par l'interdépendance de nombreux éléments conceptuels ou catégories, mais parmi ceux-ci, l'un des plus importants est le concept d'*événement*. Il n'est pas difficile de vérifier l'importance que ce concept d'« événement » prend dans la philosophie de Deleuze. Deleuze a indiqué clairement qu'il discute ce concept dans plusieurs de ses livres. Citons-le : « Dans tous mes livres j'ai cherché la nature de l'événement, c'est un concept philosophique, le seul capable de destituer le verbe être et l'attribut ». (*Pourparlers*, p. 194) ; « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement ». (*ibid*., 196) ; « C'est vrai que j'ai passé mon temps à écrire sur cette notion d'événement : c'est que je ne crois pas aux choses ». (*ibid.*, 218). De plus, nous savons aussi que dans *Le Pli, Leibniz et le baroque*, qui est son dernier livre, Deleuze consacre tout un chapitre au problème de l'événement. Selon lui, *Le Pli* reprend la question de l'événement à d'autres égards (*ibid*.). Il apparaît donc que ce concept de l'événement n'a pas seulement fait l'objet de la réflexion des premières œuvres majeures de Deleuze, *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969) mais qu'il reste médité jusque dans *Le Pli, Leibniz et le baroque* (1988) et même après, puisqu'il apparaît notamment dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) et encore dans l'un des derniers textes de Deleuze, sa dernière publication : « L'immanence : une vie… » (*Philosophie*, n° 47, 1995).

Penser la rencontre au moyen de l'*événement*, c'est l'objet du chapitre « Qu'est-ce que l'événement ? » de *Le Pli, Leibniz et le baroque*. Ce chapitre nous invite tout particulièrement à une comparaison centrée sur le concept d'événement des métaphysiques whiteheadienne et deleuzienne. Dans ce chapitre, nous voyons en effet Deleuze rapprocher Leibniz et Whitehead pour penser l'événement. Au début de ce texte, Deleuze caractérise Whitehead comme un

successeur, et même comme un « diadoque » d'une école de la Philosophie de l'Evénement. Selon Deleuze, la question de l'événement a pour la première fois été posée dans sa rigueur par les stoïciens, qui portèrent la notion au rang du concept. En deuxième lieu, cette pensée de l'événement se présente chez Leibniz comme une « grande Logique de l'événement ». Pour Leibniz, l'événement est *relation*, relation entre le temps et l'existence. Enfin, la question de l'événement est véritablement pensée pour elle-même, et Whitehead apparaît alors comme le successeur de Leibniz. Ici, la question que nous pouvons nous poser est celle du pourquoi de cette « mise en scène » : pourquoi présenter Whitehead comme le « diadoque » d'une école secrète » : *L'Ecole de l'Événement* ? La réponse à cette question est très importante, parce qu'elle permet de découvrir comment Deleuze, après Whitehead, et certainement en s'inspirant de Whitehead qu'il met en position d'être son prédécesseur, développe sa nouvelle philosophie. En d'autres termes, élucider cette question d'une possible filiation philosophique Whitehead-Deleuze revient à savoir en quoi Deleuze se sent héritier de Whitehead. C'est nous demander ce que Whitehead fournit à Deleuze. Pour Deleuze, Whitehead le précède en tant que philosophe de l'événement. Il tient la philosophie de Whitehead pour la dernière grande philosophe anglo-américaine. Selon Deleuze, avec Whitehead recommence la « critique radicale du schème attributif », le « grand jeu des principes », la « multiplication des catégories », la « conciliation de l'universel et du cas », la « transformation du concept en sujet » (PLI, 103).

S'il en est ainsi, pour pouvoir préciser en quoi Deleuze est inspiré par Whitehead dans son rapport au concept de l'événement, nous devons voir comment Deleuze comprend cette philosophie de l'événement qui serait celle de Whitehead. On en trouve donc une description dans « qu'est-ce qu'un événement », le sixième chapitre du *Pli*. Tout d'abord, Deleuze explique pourquoi Whitehead s'inscrit dans la lignée des philosophes qui ont installé sur la scène philosophique le concept d'événement. Selon Deleuze, il y a chez Whitehead

cette affirmation que « tout est événement », comme chez Leibniz. Whitehead déclare que le monde consiste en événements, qu'il n'y a que des événements. En d'autres termes, ce qui existe vraiment ce sont des événements, des procès, à décrire par des verbes, plutôt que comme des choses, des substances désignables par des noms, des substantifs. Deleuze le résume ainsi : « Un événement, ce n'est pas seulement « un homme est écrasé » : la grande pyramide est un événement et sa durée pendant 1 heure, 30 minutes, 5 minutes..., un passage de la Nature, ou un passage de Dieu, une vue de Dieu » (PLI, 103). Whitehead aurait appelé, donc *Procès et réalité*, ces macro-événements des *nexus*, mais il reste que le procès est bien selon Whitehead la dimension la plus profonde selon laquelle l'être se produit : le procès d'événements est la vraie dimension de l'être.

Mais pour que « tout soit événement », tout soit nouveau, se demande encore Deleuze, « quelles sont les conditions d'un événement ? », Deleuze, dans *Le Pli*, trouve quatre conditions ou éléments liés au concept d'« événement ». En premier lieu, « l'événement, se produit dans un chaos, dans une multiplicité chaotique, *à condition qu'une sorte de crible intervienne*[4] » (*ibid*.). Or, selon Deleuze, « le chaos n'existe pas, ce n'est qu'une abstraction. Le chaos est inséparable d'un crible qui en fait sortir quelque chose (quelque chose plutôt que rien) ». Deleuze insiste sur le fait que « le chaos serait un pur *Many*, pure diversité disjonctive, tandis que le quelque chose est un *One*, non pas une unité déjà là, mais plutôt l'article qui désigne une singularité quelconque ». Il reprend là les expressions de Whitehead pour poser la question essentielle : « Comment le *Many* devient-il un *One* ? ». Cette question est une autre façon de formuler un même problème : comment un nouvel événement se produit-il ? Or Deleuze poursuit : « Si le chaos n'existe pas, c'est parce qu'il est seulement l'envers du grand crible, et c'est parce que celui-ci compose à l'infini des séries de tout et de parties, qui ne nous paraissent chaotiques (suites aléatoires) que par notre impuissance à les suivre, ou par

[4] Nous soulignons.

l'insuffisance de nos cribles personnels » (*ibid*., 104). Or, « même la caverne n'est pas un chaos, mais une série dont les éléments sont encore des cavernes remplies d'une matière de plus en plus subtile, dont chacune s'étend sur les suivantes ». C'est là, aux yeux de Deleuze, la première condition ou composante de ce concept d'événement whiteheadien que l'on trouvait déjà chez Leibniz : l'*extension*.

Selon l'explication de Deleuze, Whitehead pense que l'événement s'étend dans une connexion tout-parties formant une série infinie : « Il y a extension lorsqu'un élément s'étend sur les suivants, de telle manière qu'il est un tout, et les suivants, ses parties » (*ibid*., 105). C'est-à-dire que la nouveauté propre de l'événement se produit par son passage, dans lequel cet événement (soit comme un tout, soit comme une partie) entre dans de nouvelles séries d'autres événements. C'est pourquoi, Deleuze considère ce concept d'*extension* comme impliquant la deuxième composante ou condition de l'événement : l'*intension*. Parce que les séries extensives ont des propriétés intrinsèques, il y a des intensions (par exemple, hauteur, intensité, timbre pour un son ; teinte, valeur, saturation pour une couleur). Si ce sont les extensions qui nous donnent quelque chose plutôt que rien, ce sont les « intensions » (des « intensités », des « degrés ») qui nous donnent « ceci plutôt que cela ». Selon Deleuze, c'est dans la mesure où la matière, ou ce qui remplit l'espace et le temps, présente tels caractères déterminant chaque fois sa texture en fonction des différents matériaux qui y entrent qu'il faut qu'il y ait cette deuxième condition qui constitue l'événement est l'« intension ».

Selon Deleuze, pour Whitehead la troisième condition ou composante de l'événement est l' « individu » défini par la « préhension ». Deleuze dit que selon Whitehead, « l'individu est créativité, formation d'un Nouveau » (PLI, 105). Enfin, selon son analyse du concept d'événement whiteheadien, Deleuze parle d'une quatrième et dernière composante ou

condition de l'événement, l'« ingression des objets éternels »[5]. Les « objets éternels » whiteheadiens sont « de pures Possibilités ». Ils expriment une potentialité en général qui n'est pas déterminée par un état de choses actuel. Whitehead écrit : « Un objet éternel est toujours une potentialité à l'égard des entités actuelles ; mais, par lui-même, en tant que conceptuellement senti, il demeure neutre à l'égard de son ingression physique dans n'importe quelle entité actuelle particulière relevant du monde temporel » (PR, 105). Mais quand les objets éternels s'actualisent ou s'introduisent dans des entités actuelles, ils permettent au fait « d'être déterminé spécifiquement », ils sont pour lui des « Formes de Définité » (PR, 22/73). Enfin, selon Deleuze, il y a une dernière condition ou composante outre ces trois, la « *préhension* ». Dans la constitution d'un événement, ou, pour être plus précis avec le dernier Whitehead, une entité actuelle, un élément essentiel est une certaine appropriation de son passé ou une utilisation créative de son passé pour la constitution d'un nouvel individu. Cette « préhension », qui est une catégorie spéciale, est la dernière condition de l'événement du nouveau, selon Deleuze résumant Whitehead.

La création de nouveau, ou émergence d'un événement, est donc selon Deleuze accomplie par ce que Whitehead nomme « préhension ». Avec les trois autres conditions de l'événement et la créativité, ce concept de « préhension » n'est pas seulement l'un des plus importants concepts de la métaphysique de Whitehead, mais aussi un élément qui a son analogue dans l'ontologie de Deleuze. La préhension selon Whitehead est un sentir non-cognitif qui induit à la manière dont une occasion actuelle se forme à partir des données (le « *datum* ») du passé et de potentialités du futur. La préhension est pure puissance immanente et relation dans laquelle la différence se met par rapport à elle-même ou pure affection précédant la séparation entre la forme et la matière. Pour Deleuze, cette préhension whiteheadienne est un passage des états de choses ou de leurs plis, c'est le mouvement d'une

[5] « Il n'y en a pas moins des Objets éternels. C'est même la quatrième et dernière composante de l'événement selon Whitehead : les extensions, les intensités, ou « ingressions » » (PLI, 108).

expérience pure ou d'une perception pure par laquelle cette préhension augmente ou diminue sa potentialité par les interactions et les communications de ces états de choses. Comme le dit Deleuze : « La préhension est l'unité individuelle. Toute chose préhende ses antécédents et ses concomitants et, de proche en proche, préhende un monde » (PLI, 105-106). Deleuze conclut : « Toute préhension est préhension de préhension, et l'événement, « nexus de préhensions » » (*ibid*., 106). L'événement de la préhension, précise-t-il, est un double procès qui est à la fois objectivation d'une préhension et subjectivation d'une autre (*ibid*.). En ce sens, l'événement de la préhension est rythmique. En d'autres termes, la préhension a un vecteur. Deleuze écrit : « Le vecteur de préhension va du monde au sujet, du datum préhendé au préhendant (« superject ») ; aussi les data d'une préhension sont-ils ses éléments publics, tandis que le sujet est l'élément intime ou privé, qui exprime l'immédiateté, l'individualité, la nouveauté » (*ibid*.).

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari, dans le contexte du coupling de « public » et de « privé », décrivent ce mouvement rythmique de la préhension : « L'état de choses (« public ») était le mélange des données actualisées par le monde dans son état antérieur, tandis que les corps sont de nouvelles actualisations dont les états « privés » redonnent des états de choses pour de nouveaux corps. Même non-vivantes ou plutôt non-organiques, les choses ont un vécu, parce qu'elles sont des perceptions et des affections » (QP 146). Ici, Deleuze et Guattari reviennent à la notion de préhension de Whitehead pour décrire le rythme à deux temps de l'expérience vivante, en tant qu'unité à double aspect, qui progresse créativement. Entre ces deux aspects il n'y a pas de trou (d'interstice) ni de séparation, il n'y a que « *togetherness* » (« être-ensemble ») de choses en une intégration de préhensions, en une intégration préhensive[6], et ainsi « *The many become one, and are*

[6] Whitehead écrit : « les entités actuelles s'impliquent en raison de leurs préhensions mutuelles. L' « être-ensemble » d'entités actuelles constitue des faits réels, individuels et particuliers, au sens même où les entités actuelles et les préhensions sont réelles, individuelles, et particulières » (PR 20/70-71).

increased by one (La pluralité devient une et est augmentée d'une (entité) » (PR, 21/73). Dans *Le Pli*, Deleuze attribue ce double rythme de la préhension au processus de la perception dans la monade de Leibniz (PLI, 107)). Selon lui, chaque perception distincte ou claire se produit dans l'abîme du monde compris à l'intérieur de chaque monade. Pour décrire ce processus, Deleuze emprunte à Whitehead les termes de « public » et de « privé ». En fait, dans *Procès et réalité* les deux termes sont utilisés pour caractériser à la fois les deux significations d' « organisme » et les deux formes du procès (« *Concrescence* » et « *Transition* »). Aux yeux de Deleuze, pourtant, il y a une grande différence, une différence essentielle, entre Leibniz et Whitehead. Cette différence réside dans le fait que chez Leibniz, comme on sait, la monade ou l'être-pour-le-monde des monades est soumise à une condition de clôture, toutes les monades compossibles faisant partie d'un seul et même monde (« les unités monadiques ou préhensives n'ont pas de porte ni de fenêtre ») (PLI, 110), tandis que chez Whitehead, une condition d'ouverture fait que toute préhension est déjà préhension d'une autre préhension, soit pour la capter, soit pour l'exclure (en ce sens, « la préhension est par nature ouverte, ouverte sur le monde, sans avoir à passer par une fenêtre » (*ibid.*). C'est d'ailleurs dans cette nouvelle condition d'ouverture préhensive, qui se traduit par bifurcation, divergences, in-compossibilités, désaccords, que Deleuze est amené à voir le caractère essentiel du concept d'événement dans la métaphysique de Whitehead quand il la compare à celle de Leibniz (qui en est dépourvue).

1. La philosophie de l'événement comme philosophie de la nature chez Deleuze : synthèse passive, habitude, contemplation, contraction et préhension.

Nous voudrions maintenant poser la question de savoir quel effet a pu avoir la philosophie de Whitehead sur Deleuze quand il en a pris connaissance, après avoir vu comment ce dernier, beaucoup plus trad, la résumait comme une philosophie de l'événement.

Nous voudrions plus précisément voir si, et si oui comment, la philosophie de Deleuze a pu être influencée par celle de Whitehead. Y a-t-il seulement rencontre et similitude de desseins antérieure à cette rencontre, avec peut-être emprunt d'idées ? Il semble bien que le concept si caractéristique de « *prehension* » de la philosophie de Whitehead, trouve un analogue assez précis dans la « *synthèse passive* » (habitude, contemplation, contraction) de Deleuze. D'ailleurs, on peut voir que dans ses cours consacrés à Leibniz/Whitehead (notamment celui du 17/03/1987), Deleuze rapporte le concept de préhension à ses concepts de *contemplation*, *contraction* et *self-enjoyment*. Au moins, cela nous permet de constater que, revenant sur *Différence et répétition* vingt ans après, Deleuze constate des similitudes entre les composantes qui constituent le concept de préhension ou d'événement chez Whitehead et une inspiration qui lui venait alors explicitement des philosophies de la Nature du néoplatonisme (Plotin), de Butler et de Lawrence, dans la formation de sa propre ontologie de la différence. C'est pourquoi dans ce qui suit, en nous référant à ce cours sur Leibniz/Whitehead, nous voudrions voir comment Deleuze présente alors sa propre philosophie de l'événement en examinant ce qu'il rappelle de la théorie de la répétition dans son rapport au temps qu'il avait exposé dans *Différence et répétition*. Nous voudrions plus précisément comparer et évaluer critiquement les concepts deleuzien d'*habitude* en tant que *synthèse passive* du temps et whiteheadien de « prehension ». Cette comparaison nous aidera à mieux définir les caractéristiques propres des deux philosophies, et dans le cadre plus large de leur étude comparative à déterminer s'il s'agit du même type de philosophie de l'événement.

Le chapitre II, « la répétition pour elle-même » de *Différence et répétition* dans son explication du présent comme première synthèse passive du temps, évoque fortement pour nous la philosophie de Whitehead de *Procès et réalité*, et notamment ce qui y est dit de la « préhension », concept essentiel pour Whitehead. Dans ce chapitre, en s'appuyant tout d'abord sur Hume et Bergson, Deleuze distingue deux types de répétition dans cette première

synthèse passive, c'est-à-dire la répétition des *cas* et la répétition des *éléments*. Après avoir montré que ces deux formes de répétitions sont dépendantes l'une de l'autre, Deleuze fait remarquer que les exemples de répétition donnés par Hume et par Bergson ne renvoient qu'à un niveau parmi plusieurs niveaux. En effet, l'exemple de Hume tout autant que celui de Bergson se situent au niveau des synthèses sensibles et perceptives. Selon Deleuze, la distinction importante à faire concernant la synthèse passive ne se situe cependant pas entre ces deux formes de la répétition, mais dans la différence des niveaux possibles où s'opère cette synthèse passive. Deleuze met l'accent sur le fait qu'il y a des synthèses organiques (comme la sensibilité sensorielle) sous-jacentes aux synthèses perceptives, qui relèvent d'une passivité constituante (ce terme pouvant d'ailleurs sembler paradoxal). Ces synthèses organiques sont celles d'une sensibilité primaire, sensibilité que nous *sommes* parce qu'elle est celle-là même de nos organes. En effet « nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés » (DR 99). D'après Deleuze, nous sommes déjà de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air synthétisés au niveau de ces synthèses organiques avant même de pouvoir reconnaître ou de représenter ces éléments au niveau ultérieur d'une synthèse active, celle de l'entendement ou de la représentation qui en seront seulement le résultat. Deleuze déclare que tout organisme est une d'abord somme de contractions, de rétentions et d'attentes. Ce n'est pas seulement au niveau de ses éléments réceptifs et perceptifs, mais dès celui de ses viscères que l'organisme est contraction, rétention et attente. Deleuze écrit : « Au niveau de cette sensibilité vitale primaire, le présent vécu constitue déjà dans le temps un passé et un futur. Ce futur apparaît dans le besoin comme forme organique de l'attente ; le passé de la rétention apparaît dans l'hérédité cellulaire » (DR 100). Deleuze esquisse ainsi une hiérarchie des relations entre divers niveaux de synthèses passives (et active). Certaines synthèses organiques correspondent à la sensibilité primaire de notre être. Au-dessus apparaissent des synthèses perceptives. Ces synthèses organiques se combinent avec les synthèses perceptives

échafaudées sur elles. En dernier, vient le niveau des synthèses actives. Or les synthèses organiques se déploient dans les synthèses actives d'une mémoire et d'une intelligence psycho-organiques (instinct et apprentissage). Du coup, d'après Deleuze, pour bien comprendre le sens de la répétition, nous devons non seulement reconnaître différentes formes de répétition se situant au niveau de divrses synthèses passives, mais aussi voir leurs combinaisons et leurs interférences avec des synthèses actives[7]. Dans cette argumentation de Deleuze, nous pouvons trouver présentée une philosophie de la Nature et une philosophie de l'événement. Une philosophie de l'événement parce que les concepts d'*habitude*, de *complication* et de *contraction* y remplacent le concept de substance.

Pour Deleuze, si le problème de l'habitude est mal posé c'est à cause des illusions de la psychologie. Ici, il s'agit de l'erreur qui fait qu'on examine les habitudes du point de vue du comportement, c'est-à-dire du point de vue de l'activité. La psychologie se demande notamment comment on prend des habitudes en agissant. Or selon Deleuze, toute étude du *learning* partant de cette présupposition risque d'être faussée tant qu'on ne pose pas cette question préalable : est-ce en agissant qu'on prend des habitudes… *ou au contraire* en contemplant? (DR 101) Pourquoi la psychologie ne pose-t-elle pas la vraie question ? Parce qu'elle tient pour acquis que le moi ne peut pas se contempler lui-même. Pour Deleuze, la question que nous devons poser est justement celle de savoir si le moi lui-même ne serait pas une contemplation, s'il n'est pas en lui-même une contemplation.

Ainsi, Deleuze nous présente son ontologie de l'habitude en critiquant d'abord ce que dit la psychologie à propos de la question de l'habitude. Comme nous pouvons le vérifier dans son cours ultérieurs sur le même sujet, Deleuze souligne ce point que tous les vivants sont des habitudes (des *habitus*) et des contemplations (l'habitus est contemplation), en se référant à

[7] « La manière dont la sensation, la perception, mais aussi le besoin et l'hérédité, l'apprentissage, et l'instinct, l'intelligence et la mémoire participent de la répétition, se mesure dans chaque cas par la combinaison des formes de répétition, par les niveaux où ces combinaisons s'élaborent, par la mise en relation de ces niveaux, par l'interférence des synthèses actives avec les synthèses passives » (DR 100).

La Vie et l'habitude, de Samuel Butler (qui est considéré comme un grand auteur, prédécesseur de Whitehead par Deleuze)[8]. Selon Deleuze, Butler a fait voir que « le blé était contemplation de ses propres éléments dont il surgissait », et que « par là il était habitus. Et qu'il était même plein d'une « joyeuse et naïve confiance en soi » parce qu'en vérité, tous les vivants sont habitudes et contemplation.

Deleuze nous dit que chez Lawrence, dans ses grandes pages sur la nature, on peut trouver des choses qui rappellent nombre des concepts philosophique de Butler. Il insiste sur le fait que si l'on croit que c'est là de la mièvrerie, alors on passe à côté de tout. Deleuze au contraire y voit l'une des pensées les plus puissantes, une espèce de panthéisme. Ainsi, pour lui le problème de l'habitude ne se restreint pas simplement à une problématique relevant de la psychologie du comportement, mais il faut le situer au niveau le plus profond ou le plus large, c'est-à-dire au niveau de l'ontologie ou d'une philosophie de la Nature. Il déclare que l'essence de l'habitude est dans la *contraction* : « L'habitude dans son essence est contraction » (DR 101). Ainsi, l'habitude est fusion de la répétition dans l'esprit qui contemple. Dans son cours, Deleuze se demande pourquoi Whitehead n'emploie pas le mot « contempler » et il en présume les raisons. Selon lui, c'est parce que, pour Whitehead, le mot « contempler » a une petite nuance de passivité. Deleuze aime le mot « contempler » alors que Whitehead aurait selon lui peur de l'utiliser. Pour Deleuze, le mot « contempler » ne renvoie pas à une opération vraiment passive. Parce qu'on pourrait trouver un autre nom pour cette notion, le nom d'une opération active. En fait, selon Deleuze, ce nom c'est *contraction*. Deleuze utilise donc en les identifiant les mots « contemplation » et « contraction ». Il déclare plus précisément qu'un organisme contracte les éléments dont il a besoin, et que notre

[8] Dans *Différence et répétition*, Deleuze décrit déjà l'habitude en se référant à *La Vie et l'habitude* de Samuel Butler : « Nul mieux que Samuel Butler n'a montré qu'il n'y avait pas d'autre continuité que celle de l'habitude, et que nous n'avions pas d'autres continuités que celles de nos mille habitudes composantes, formant en nous autant de moi superstitieux et contemplatif, autant de prétendants et de satisfactions » (DR 102).

organisme est ainsi une contraction d'eau, d'oxygène, de carbone, de sel, etc. Même le rocher est une contraction de silicium. Généralisant ces exemples de contemplation-contraction, Deleuze conclut que toute préhension préhende ses données, préhende ses *data*, c'est-à-dire ses préhensions passées. Ainsi, l'azote lui même est déjà une préhension, le carbone une préhension, l'oxygène une préhension... Il conclut : « ce sont les matériaux « publics » du vivant ». Ainsi Deleuze explicite le concept de « *prehension* » au moyen du concept plotinien compris à sa façon de « contemplation » comme « contraction » : « La préhension n'appréhende jamais que des préhensions. […] donc préhender c'est toujours contracter des préhensions passées, c'est contracter des data. Et en contractant les *data* je me remplis de la joie d'être moi-même » conclut Deleuze, commentant Plotin pour expliquer Whitehead. En effet, il pense trouver dans la troisième *Ennéade* de Plotin l'équivalent de la préhension de Whitehead et de sa propre *contraction*. D'après Deleuze, pour Plotin « toute chose se réjouit, toute chose se réjouit d'elle-même, et elle se réjouit d'elle-même parce qu'elle contemple l'autre »[9]. Deleuze commente Plotin comme suit pour dans ce cours éclairer son exposé de la préhension chez Whitehead :

> « Toute chose se réjouit, toute chose se réjouit d'elle-même, et elle se réjouit d'elle-même parce qu'elle contemple l'autre […] non pas parce qu'elle se réjouit d'elle-même. Toute chose se réjouit parce qu'elle contemple l'autre. Toute chose est une contemplation, et c'est ça qui fait sa joie. C'est-à-dire que la joie c'est la contemplation remplie. Elle se réjouit d'elle-même à mesure que sa contemplation se remplit. Et bien entendu ce n'est pas elle qu'elle contemple. En contemplant l'autre chose, elle se remplit d'elle-même. La chose se remplit d'elle-même en contemplant l'autre chose ».

Selon Deleuze, pour Plotin, toute chose est contemplation (Plotin disait plutôt : toute chose est contemplante). Les animaux et les âmes, les plantes, les rochers, moi, nous tous sommes des

[9] Deleuze faisait déjà allusion à cette troisième *Ennéade* (traité 30) sans doute plus précisément III, 8 (traité 30, « Sur la contemplation ») dans *Différence et répétition* (p. 102), mais il y revient : « Quelles sont les douze pages qui vous paraissent les plus belles du monde, on le fait bien avec les films. Moi, je mettrais immédiatement cette page de Plotin parmi les plus belles du monde, c'est une page de la troisième *Ennéade*. Les livres de Plotin sont groupées en *Ennéades*, une page de la troisième sur la contemplation. Voilà exactement ce que nous dit Plotin : toute chose se réjouit, toute chose se réjouit d'elle-même, et elle se réjouit d'elle-même parce qu'elle contemple l'autre ». En fait il ne s'agit pas d'une citation littéralement exacte. Plotin propose « pour s'amuser (*paizeîn*) » d'envisager que « toutes choses aspirent à la contemplation » (traité 30 (III, 8), 1,1) : S'amuser, poursuit-il, c'est donc encore contempler. Deleuze lie ce thème de l'amusement-contemplation au *self-enjoyment*, « s'amuser, jouir (de soi), se réjouir » britannique, Deleuze dit : « […] notion qui surgit en quatrième [dimension de la *prehension*] avec Whitehead, […] la notion de *self-enjoyment* ».

contemplations, qui nous remplissons de nous-mêmes parce que nous nous sommes remplisions de l'autre en le contemplant. Ainsi, toute chose est une petite joie (elle se réjouit d'elle-même). Deleuze qualifie cette affirmation de Plotin de « salut de la philosophie » et de « profession de foi du philosophe »[10], ce qu'il dit avec éloge. Dans *Différence et répétition*, Deleuze était plus concis et il ne parlait pas de Whitehead explicitement (Whitehead ne sera mentionné que vers la fin du livre, p. 364).

Deleuze rappelle le sens de la notion de « contemplation » (*théôria*) dans le système néo-platonicien « chaque être, à son niveau, se retourne vers ce dont il procède. C'est ça la contemplation ». La contemplation, c'est la conversion. C'est la conversion d'une âme ou d'une chose vers ce dont elle procède. En se retournant vers ce dont elle procède, l'âme contemple. En contemplant, elle se remplit. Mais elle ne se remplit pas de l'autre, dont elle procède, - ou de l'image de l'autre dont elle procède -, sans se remplir de soi. Elle devient joie d'elle-même en se retournant vers ce dont elle procède. « Le « *self-enjoyment* », la joie de soi, est le corrélat de la contemplation des principes » (même cours, p. 14). Deleuze admire en cette doctrine « une grande idée néo-platonicienne » qui selon tout ce cours caractérise aussi la philosophie anglaise dans ce qu'elle a le meilleur. Il y voit comme « une jonction entre l'empirisme le plus exigeant et le néo-platonisme le plus subtil […] « sur fond de Bible ». Pour un Samuel Butler, dit-il, cet enseignement de Plotin se trouvait déjà dans la Bible, quand elle nous dit que le lys des champs chante la gloire de Dieu : « Quand la Bible nous dit que « le lys et les fleurs chantent la gloire de Dieu, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? ».

[10]Deleuze dit : « [Plotin dit que] non seulement les animaux, non seulement les âmes, vous et moi, nous sommes des contemplations remplies d'elles-mêmes. Nous sommes des petites joies. Mais on ne le sait plus ! Sentez que ce sont les mots du salut de la philosophie. C'est la profession de foi du philosophe […] Et il dit : et non seulement vous et moi, vos âmes sont des contemplations, mais les animaux sont des contemplations, et les plantes sont des contemplations, et les rochers eux-mêmes sont des contemplations. Il y a un self-enjoyment du rocher. Du fait même qu'il contemple il se *remplit* de ce qu'il contemple. Il se remplit de ce qu'il contemple et il est par là même self-enjoyment. Et il termine splendide. C'est un texte d'une telle beauté, il termine splendide : et on me dira que je plaisante en disant tout ça, mais peut-être que les plaisanteries elles-mêmes sont des contemplations. C'est un texte splendide, voyez le ! ». Plotin dit en effet : « Et maintenant, nous aussi qui nous amusons, n'est-il pas vrai que nous sommes en train de contempler ? Oui, c'est ce que nous faisons et c'est ce que font tous ceux qui s'amusent, ou du moins c'est ce à quoi ils aspirent lorsqu'ils s'amusent. » (trad. J.-F. Pradeau)

Pour un Anglais nourri de Bible, comme Butler, cela veut dire que « chaque chose est une contemplation de ce dont elle procède »[11]. Ici, nous voyons un entrelacement de notions et de renvois où Whitehead est à la fois éclairé et éclairant. La *prehension* est ingénieusement rapprochée de la contemplation au travers de son *self-enjoyement*, assimilé à l' « amusement » de l'*Ennéade* III, 8 (Traité 30), amusement (très sérieux dit Plotin) qui envisage toutes choses comme contemplantes et constituées par cette contemplation de ce qui les précède. C'est également la *satisfaction* whiteheadienne qui est ainsi éclairée. Les deux aspects de la préhension, c'est-à-dire la concrescence (l'aspect privé de la concrescence) qui préhende ses data passés, et la transition (l'aspect public de la préhension), qui retourne vers le monde dont elle procède après avoir fini sa concrescence ou sa « satisfaction »[12] sont ainsi mises en rapport. Deleuze le fait de façon à la fois très allusive et suggestive[13]. Selon Plotin, l'action est une forme affaible (« une ombre ») de la contemplation. Quand la contemplation est trop faible pour saisir (*labeîn*, « préhender ») suffisamment l'objet de la vision, l'action prend place pour la suppléer. Bergson a médité cette thèse plotinienne dans *la Pensée et le Mouvant* (Œuvres, p.1374 ; 1424-1425).

S'il en est ainsi, nous devons nous poser la question « qui contemple ou qui contracte » ? Et « qui se réjouit » ? Dans *Différence et répétition*, à la suite de la discussion

[11] Et n'est-ce pas ce que la Bible nous dit, quand elle nous dit que le lys et les fleurs chantent la gloire de Dieu. Le lys et les fleurs chantent la gloire de Dieu, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire? Est-ce une formule poétique ? Mais non. Chaque chose est une contemplation de ce dont elle procède. Mais là on est sur le terrain empirique, ça ne va rien changer.

[12] D'après Whitehead, « la théorie des préhensions se fonde sur la thèse d'après laquelle il n'existe pas de faits concrets qui soient purement publics ou purement privés. La distinction entre « public » et « privé » est une distinction de raison, et non pas une distinction entre des faits concrets mutuellement exclusifs » (PR 290/453). A propos de ce point, ce qui fait Deleuze rapprocher *contemplation* plotinienne et *prehension* whiteheadienne par la médiation de son propre concept de *contraction* est que la contemplation plotinienne est réception (ou saisie par l'action dans ses formes inférieures, l'action étant une dégradation de la contemplation). Pour Plotin, toute être contemple ce dont il est issu et par cette contemplation se parfait lui-même en engendrant à son tour. Pour Deleuze toute contemplation comme toute préhension, a un côté « public » et un côté « privé ». Pourtant, pour Whitehead, le côté public est constitué par le donné complexe qui se trouve préhendé ; et le côté privé est constitué par la forme subjective à la faveur de laquelle une qualité privée s'impose au donné public. Par contre, comme nous allons le voir plus loin, la forme subjective et le but subjectif (la finalité) du côté privé indiqués par Whitehead ne sont pas vus dans le système deleuzien.

[13] Deleuze peut s'appuyer sur les mots employés par Plotin, qui écrit : « […] Les hommes aussi, lorsque leur aptitude à contempler est affaiblie, font de leur action une ombre de contemplation et de raisonnement. Parce que leur aptitude à contempler n'est pas suffisante, du fait de la faiblesse de leur âme, et parce qu'ils sont incapables de *saisir* suffisamment l'objet de leur vision et que pour cette raison ils n'en sont pas remplis mais aspirent à la voir, ils sont portés à l'action afin de voir ce qu'ils ne pouvaient voir avec leur intellect.».

que nous avons vu plus haut, Deleuze fait cette affirmation métaphysique radicale : « Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules (DR 101)). Mais cette âme, précise-t-il, est « une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude »[14]. Ainsi, nous sommes constitués, dit-il, de nombreuses petites âmes ou moi. Ici Deleuze proteste que cette contemplation ou contraction n'est pas une « hypothèse barbare, ou mystique ». C'est simplement une reconnaissance du règne absolu de l'habitude, de « sa pleine généralité ». Cette généralité de l'habitude en fait un principe de la philosophie de la nature, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous *avons* (psychologiquement), mais aussi et d'abord les habitudes primaires que nous *sommes*, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement (DR 101).

Deleuze explique ensuite plus précisément quelle est la relation entre la contemplation et la contraction. Selon lui, si nous sommes composés d'habitudes, si nous sommes des habitudes, c'est parce que nous sommes des contractions. : « A la fois, c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons » (DR 102). Les deux se produisent donc en même temps pouvons-nous supposer. De plus, « contempler, c'est soutirer », ajoute-t-il (*ibid.*). Selon Deleuze, nous sommes donc des habitudes que nous contractons (jeu de mot sur « contracter une habitude ») au cours d'une contemplation, et cela à tous les niveaux de notre être, cellulaire, organique, physiologique, psychologique. Cette contraction, dit-il inspiré par Plotin (avoué) et Whitehead (inavoué jusqu'en 1987) est une contemplation qui produit une *satisfaction*. Il y a autosatisfaction dans cette contemplation (*ibid.*). Nous sommes une intégration de contraction, une contraction généralisée, une fusion de synthèses passives emboîtées.

[14] L'habitude, comme synthèse passive (plus précisément synthèse du temps présent), « soutire » à la répétition quelque chose de nouveau, c'est-à-dire la différence. D'après Deleuze, « tel est le rôle de l'imagination ou de l'esprit qui contemple dans ses états multiples et morcelés ». « La vraie répétition est de l'imagination ». « La différence habite la répétition » (DR 103).

Mais, d'après Deleuze, qui s'inspire ici de Plotin et de Whitehead, comme semble le prouver son cours de 1987, dit qu'il ne s'agit pas d'une contemplation de nous-mêmes. Plutôt, nous n'existons qu'à condition de contempler, qu'à condition de contracter autre chose. Autrement dit, pour que nous existions, il faut que nous contemplions et contractions autre chose. Cette philosophie de la nature que Deleuze qualifie d'empirisme[15] (DR 102), s'oppose à une philosophie centrée sur le sujet conscient du type de l'idéalisme transcendantal de Kant ou de la phénoménologie husserlienne, dans laquelle est posé d'abord un sujet épistémologique (le sujet transcendantal, le *Je pense*). Pour Deleuze, notre impression d'être un sujet ou un moi ne peut exister que sur la base d'habitudes ou de synthèses passives (synthèses actives *en elles-mêmes* mais pssives en ce sens que ce n'est pas ce qui croit être un sujet qui les fait, et qui sont contemplation et contraction). Pour Deleuze, « sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif » (DR 103). Du coup, chez Deleuze, le sujet ou moi n'est pas posé avant l'expérience, mais est formé passivement moyennant tout le procès d'une expérience (passive pour lui, active en elle-même) qui le constitue comme un résultat de ce procès.

Cette mise en rapport des concepts de « *contemplation*, *contraction*, et *autosatisfaction* » par Deleuze nous conduit donc directement à une comparaison avec la théorie de la « *prehension* » et avec le concept de « *satisfaction* » de la philosophie de l'organisme de Whitehead qui a dû inspirer Deleuze dès *Différene et répétition* et qu'il invoque explicitement dans son cours. Il y a en effet de nombreuses analogies entre la théorie de la préhension (qui implique la notion de « satisfaction »), la théorie plotinienne de la contemplation qui vise à accomplir l'être, et la contraction deleuzienne et son autosatisfaction, comme nous l'avons vu dans nos référence à ce cours. La théorie de la synthèse passive développée dans *Différence et répétition* est très proche de la théorie de la « concrescence »

[15] « Seul l'empiriste peut risquer avec bonheur de telles formules. Il y a une contraction de la terre et de l'humidité qu'on appelle froment, et cette contraction est une contemplation, et l'autosatisfaction de cette contemplation » (DR 102).

de Whitehead. Ainsi, de même que chaque entité actuelle chez Whitehead vise à sa satisfaction, chaque chose (chaque âme) chez Deleuze cherche son plaisir, c'est-à-dire sa satisfaction. Deleuze résume ainsi son articulation des concepts de synthèse passive, contemplation, contraction, par cette notion de *soutirer* :

> « Le plaisir est un principe, en tant qu'il est l'émoi d'une contemplation remplissante, qui contracte en elle-même les cas de détente *et* de contraction. Il y a une béatitude de la synthèse passive ; et nous sommes tous Narcisse par le plaisir que nous éprouvons en contemplant (autosatisfaction) bien que nous contemplions tout autre chose que nous-mêmes. Nous sommes toujours Actéon par ce que nous contemplons, bien que nous soyons Narcisse par le plaisir que nous en tirons. Contempler, c'est soutirer. C'est toujours autre chose, c'est l'eau, Diane ou les bois qu'il faut d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même » (DR 102).

Pour Deleuze, même s'il y a des degrés entre elles, toutes choses sont des êtres qui opèrent et éprouvent une synthèse passive. L'emploi de ce verbe « éprouver » signifie que le sujet n'est alors pas un sujet transcendantal actif qui accomplirait l'expérience de cette synthèse. Par cette expression de synthèse 'passive', il fait comprendre que si cette expérience est un processus actif de constitution, ce n'est jamais le processus actif de la conscience, c'est une « passivité constituante » (DR 99). Selon Deleuze, les petits moi passifs parce qu'inconscients de cette synthèse passive sont des « sujets larvaires » (DR 107), larvaires parce que non-développés en un moi conscient et (qui se croit) actif, des sujets sous-développés. Le système d'un tel moi est constitué par un monde de synthèses passives, mais c'est le système d'un « moi dissous ». Autrement dit, un tel système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils se prêtent au mouvement forcé qu'il implique, en se faisant patients des dynamismes qui l'expriment [16]. Deleuze explique ainsi le rapport entre le système en tant que lieu d'actualisation de l'Idée, les sujets larvaires, moi passifs de ce système :

> « Des sujets peuplent le système, à la fois sujets larvaires et moi passifs. *Ce sont des moi passifs, parce qu'ils se confondent avec la contemplation* des couplages et résonances ; des sujets larvaires parce qu'ils sont le support ou le patient des dynamismes. En effet, dans sa participation nécessaire au mouvement forcé, un pur dynamisme spatio-temporel ne peut être

[16] « Le système ne se définit pas seulement par les séries hétérogènes qui le bordent ; ni par le couplage, la résonance et le mouvement forcé qui en constituent les dimensions ; mais aussi par les sujets qui le peuplent et les dynamismes qui le remplissent ; et enfin par les qualités et les étendues qui se développent à partir de ces dynamismes » (DR 156)

éprouvé qu'à la pointe du vivable, dans des conditions hors desquelles il entraînerait la mort de tout sujet bien constitué, doué d'indépendance et d'activité. » (DR 155)

Pour Deleuze, le système est le lieu d'actualisation de l'Idée. Deleuze qualifie ce système « système du simulacre ». Dans la conclusion de *Différence et répétition*, il décrit ce système du simulacre à l'aide de notions qui sont très différentes des catégories de la représentation[17]. Ce système, est « peuplé de sujets larvaires et de moi passifs ». Pour Deleuze, « le moi comme passif n'est pas qu'un événement qui se passe dans des champs d'individuation préalables : il contracte et contemple les facteurs individuants d'un tel champ**,** et se constitue au point de résonance de leurs séries. De même, le Je comme Je fêlé laisse passer toutes les Idées définies par leurs singularités, préalables elles-mêmes aux champs d'individuation » (DR 354). Deleuze écrit :

> « L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est pré-individuelle. *Un monde d'individuations impersonnelles, et de singularités pré-individuelles*, tel est le monde du ON, ou du « ils », qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne[18], monde au contraire où s'élaborent les rencontres et les résonances, dernier visage de Dionysos, vraie nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres » (DR 355).
>
> « Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable un moment de soutirer une différence à la répétition. Le moi n'a pas de modifications, il est lui-même une modification, ce terme désignant précisément la différence soutirée. Finalement, on n'est que ce qu'on a, c'est un avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est* » (DR 107).

[17] 1° la profondeur, le spatium, où s'organisent les intensités ; 2° les séries disparates qu'elles forment, les champs d'individuation qu'elles dessinent (facteurs individuants) ; 3° le « précurseur sombre » qui les met en communication ; 4° les couplages, les résonances internes, les mouvements forcés qui s'ensuivent ; 5° la constitution de moi passifs et de sujets larvaires dans le système, et la formation de purs dynamismes spatio-temporels ; 6° les qualités et les extensions, les espèces et les parties qui forment la double différenciation du système, et qui viennent recouvrir les facteurs précédents ; 7° les centres d'enveloppement qui témoignent pourtant de la persistance de ces facteurs dans le monde développé des qualités et étendues. Le système du simulacre affirme la divergence et le décentrement ; la seule unité, la seule convergence de toutes les séries est un chaos informel qui les comprend toutes. Aucune série ne jouit d'un privilège sur l'autre, aucune ne possède l'identité d'un modèle, aucune, la ressemblance d'une copie. Aucune ne s'oppose à une autre, ni ne lui est analogue. Chacune est constituée de différences, et communique avec les autres par des différences de différences. Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation ; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation » (DR 355-6).

[18] Selon Deleuze, pour que la représentation puisse apparaître il faut que soit liée par l'individuation la forme du Je à la matière du moi. Dans la représentation, en effet, le Je n'est pas seulement la forme d'individuation supérieure, mais le principe de récognition et d'identification pour tout jugement d'individualité portant sur les choses... Pour la représentation, il faut que toute individualité soit personnelle (Je), et toute singularité, individuelle (Moi).

Selon Deleuze, ces moi sont des « âmes » qui contemplent, au sens plotinien (mais Plotin y voit quelque chose de suprêmement *actif*). Ces âmes contemplent d'autres choses, différentes d'elles-mêmes. De leurs contractions, elles tirent du plaisir. Cet aspect de contraction-satisfaction de la « synthèse » dans la synthèse passive dont Deleuze parle est un processus dans lequel l'âme arrive au plaisir par sa contraction. En ce sens, le plaisir ne doit pas être restreint à un certain niveau ou à certains cas de la vie psychologique. Le plaisir ou [auto]satisfaction est bien plutôt, comme la contemplation-contraction qui le procure, un principe générique qui peut être appliqué à toute entité dans cette philosophie de la nature. En cela il rappelle évidemment le concept de satisfaction chez Whitehead. Le plaisir est une béatitude immanente à la synthèse passive deleuzienne. Comme nous l'avons vu plus haut, dans cette philosophie de la nature, toute chose est Narcisse par le plaisir qu'elle éprouve en contemplant (autosatisfaction). Pourtant, contrairement à Narcisse, pour en soutirer béatitude elle doit contempler autre chose qu'elle-même. En ce sens, pouvons-nous dire, il y a là comme un but que rechercherait toute chose, et ne pouvons-nous pas penser que toute chose recherche en effet comme son but (sa finalité ultime) le plaisir qu'elle éprouve en contemplant ? Le plaisir ou la béatitude ne seraient-ils pas le but (ou la finalité) de la synthèse passive de tout être ? S'il en est ainsi, le rôle que joue ce plaisir ou cette béatitude dans la contemplation-contraction deleuzienne immanente à toute chose ressemble à celui de la satisfaction dans la préhension de l'entité actuelle chez Whitehead. Parce que la satisfaction en tant que terminus du *self-enjoyment* est le point culminant ou la dernière étape auxquels toutes les entités actuelles parviennent dans le procès de leur concrescence. De même que, chez Whitehead, la nouveauté d'une entité actuelle se crée comme résultat du processus de sa concrescence, pour Deleuze, l'habitude en tant que synthèse passive soutire à la répétition quelque chose de nouveau, c'est-à-dire la *différence*.

C'est un aspect fondamental de l'ontologie deleuzienne que ce mode de constitution de toute chose au travers de l'habitude comme synthèse passive. Toute chose parvient à son plaisir ou à la béatitude de la synthèse passive par la contemplation, qui est contraction d'autres choses. De même, comme Deleuze le fait bien remarquer dans son cours, vingt ans après *Différence et répétition*, Whitehead veut désigner, par le concept de 'préhension', le mode général et basique par lequel une occasion actuelle capture d'autres entités actuelles, ou des objets éternels, comme éléments pour constituer sa nature. Whitehead appelle « concrescence » le procès qu'est une entité actuelle, un cas de concrescence est une « entité actuelle », ou « occasion actuelle » (PR 211/344). Selon lui, la concrescence est le processus de la constitution interne réelle d'un existant particulier (PR 210/343). La « concrescence » est aussi au niveau global « le procès par lequel l'univers, avec sa pluralité de choses, acquiert une unité individuelle propre » (PR 211/344). Une occasion actuelle est une concrescence obtenue par le procès de « sentir » (*feelings*). Whitehead fait du « sentir » une description générique. Selon lui, il y a trois étapes dans le procès des sentirs qui constituent une occasion actuelle : 1) la phase réactionnelle, 2) l'étape de supplémentation, et 3) la satisfaction. La phase initiale de la « concrescence » consiste en une pluralité de sentirs qui constituent l'entité actuelle (ou l'occasion actuelle). Dans les autres étapes, ces multiples sentirs s'intègrent en une unité de sentirs (concrescence) qui est nommée par Whitehead « satisfaction » : « La satisfaction n'est que le point culminant marquant la disparition de toute indétermination, si bien que l'entité actuelle satisfaite incarne, à l'égard de tous les modes de sentir et de toutes les entités de l'univers une attitude déterminée d' « affirmation» ou de « négation » (PR 212/345). Finalement, l'entité actuelle en question devient un datum pour une autre et nouvelle concrescence. Ici Whitehead caractérise la « satisfaction » comme ce qui « consiste […] à atteindre l'idéal privé qui est la cause finale de la concrescence » (PR 212/ 345-6).

Bien que la théorie de l'habitude, c'est-à-dire de la contemplation-contraction que Deleuze nous fournit ressemble beaucoup à la « préhension » et à la « concrescence » trouvées chez Whitehead, il nous semble difficile de dire que la seconde historiquement, celle de Deleuze, soit une simple reprise de la première. Quand on compare la « préhension » et la « concrescence » avec la « contemplation » et la « contraction », nous pouvons remarquer certaines différences. En premier lieu, dans l'élaboration de sa théorie de l'habitude ou sa théorie de la contemplation-contraction, Deleuze ne fait pas la distinction qu'opère Whitehead entre « préhension physique » (préhension dont les données contiennent des entités actuelles) et « préhension conceptuelle » (préhension d'objets éternels)[19]. Pour Deleuze, contemplation et contraction sont des termes génériques suffisants parce qu'ils valent pour toute chose (*y compris la pensée* qui n'est pas à part). Toute chose est habitude. Nous *sommes* les habitudes primaires que nous « *avons* ». L'habitude dans son essence est contraction. Nous sommes des contractions (DR 101).

En deuxième lieu, alors que dans la théorie de la concrescence, chaque entité actuelle a son but subjectif comme cause finale (et pour Whitehead, il y a aussi « forme subjective », ou mode de préhension de ce donné par ce sujet), et qu'en ce sens « la concrescence d'une *res vera* est le développement d'une fin subjective (the concrescence of a *res vera* is the developement of a subjective aim) » (PR 167/281), il nous semble par contre que dans la philosophie de la nature de Deleuze, un individu ou sujet, ou plutôt le procès dont ils découlent, n'ont pas de but mais sont seulement contingents. Plus précisément, aucun individu ou sujet n'a de but ni de finalité à réaliser. Pour Deleuze, il nous semble que le plaisir est donné comme simple résultante de la synthèse passive, et n'est pas un but ou une finalité auxquels parvenir ou à réaliser. De par son existence même, toute contemplation, toute

[19] De plus, pour Whitehead, « Il y a deux espèces de préhensions : a) les « préhensions positives », qui sont appelées sentir, et b) les « préhensions négatives », dont nous dirons qu'elles « excluent du sentir ». Selon Whitehead, « les préhensions négatives ont, elles aussi, des formes subjectives. Une préhension négative tient son donné comme inopérant dans la concrescence progressive des préhensions, qui constitue l'unité du sujet » (PR 23-24/76).

contraction est en elle-même une béatitude. C'est la vie absolue, la vie immanente qui est elle-même béatitude. Il s'agit d'un vitalisme affirmatif. Par contre, pour Whitehead, le but subjectif est un idéal à réaliser, qui détermine donc l'essence à constituer du sujet en devenir. C'est son but subjectif qui donne son caractère de « *causa sui* » à toute entité actuelle, qui *en tant que telle* en a un. Cependant, cette théorie selon laquelle toute entité actuelle est *causa sui* ne signifie pas qu'il y ait d'abord un sujet duquel certains sentirs caractéristiques découleraient, mais que c'est bien plutôt parce qu'ils existent que ces sentirs « associés à une certaine unité » rendent ensuite possible, constituent un sujet comme unité, par le but qu'ils constituent[20]. Du coup, le procès ne présuppose pas son sujet, mais c'est au contraire le sujet qui découle du procès, le sujet est un résultat de son procès.

Néanmoins, nous trouvons des points très communs et très importants entre les deux positions philosophiques. Pour Deleuze les âmes ou les sujets larvaires qui éprouvent des synthèses passives, et pour Whitehead les entités actuelles en procès de « concrescence » ne sont pas des sujets du type sujet humain, ni même des individus. Ces entités ou sujets ne sont pas à l'image d'une personne ou d'une conscience humaine (pour Deleuze, les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives (DR 114)). Le moi humain, nous-mêmes doués de conscience, ne sommes qu'un résultat d'ensemble qui découle des milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement. C'est pour cette raison que Deleuze considère ce moi-là comme un moi passif qui n'est qu'un événement advenant au cours d'un passage dans le champ d'un processus d'individuation préalable. En d'autres termes, c'est parce que le petit moi et le Je fêlé, comme être sub-représentatif, contemple et contracte les facteurs individuants d'un tel champ, qui lui est préalable, qu'il se constitue au point de résonance de leurs séries (DR 354). De même, Deleuze écrit : « C'est pourquoi les conflits, les oppositions,

[20] En ce sens, Whitehead dit : « Le sentir est un épisode de la production de soi et se réfère à son but. Ce but est une certaine unité définie avec ses sentir associés. Cette thèse de l'inhérence du sujet au procès de sa production requiert qu'il y ait un sentir conceptuel du but subjectif dans la phase primaire du procès subjectif : les sentir physiques et autres réalisation de ce but conceptuel, au moyen du traitement des données initiales… » (PR 224/360).

les contradictions nous ont paru être des effets de surface, des épiphénomènes de la conscience, tandis que l'inconscient vit de problèmes et de différences » (DR 344).

Il en va de même dans la philosophie de l'organisme de Whitehead. Pour Whitehead, l'entité actuelle ou l'occasion actuelle est l'unité ontologique minimale dont un ensemble aboutira à un *nexus,* et que le « je » est le résultat de plusieurs sortes de nexus ou de sociétés, résultats d'innombrables « concrescences » d'entités actuelles. L'entité actuelle est un être inframicroscopique, alors qu'une cellule et a fortiori individu humain est un être macroscopique, c'est-à-dire un ensemble ou une composition complexe, appelée par Whitehead « nexus » ou « société », qui a un « ordre social » et un « ordre personnel » et qui est de dimension macroscopique (selon Whitehead, si tout nexus n'est pas société, toute société est nexus, l'extension du terme « nexus » est plus large que celle de « société »). Notre conscience humaine est donc le résultat d'un procès de devenir intégrant d'innombrables nexus d'entités actuelles. Pour Whitehead, conscience, pensée, perception sensorielle sont des éléments inessentiels au sens de non fondamentaux de l'expérience vecu, celle-ci peut exister sans eux, parce que ces éléments que sont la conscience, la pensée et la perception sensorielle appartiennent aux phases dites « impures », c'est-à-dire dérivées de la concrescence des entités actuelles, qui sont les seuls individus ultimes (PR 36/94).

Un point commun important entre les deux philosophies est donc ainsi que les processus de « préhension », pas plus que ceux de « contemplation » et de « contraction » ne requièrent de sujet unifié pour leur devenir, mais plutôt qu'ils le précèdent. Autrement dit, si le sujet apparaît c'est grâce aux procès de cette préhension et de cette contraction. En ce sens, les procès de préhension et de contraction sont un procès d'individuation.

2. Les problèmes du « sujet-objet » et de l'au-delà (ou en deçà) du sujet-objet : individu, champ d'individuation.

Nous pouvons donc facilement présumer quelle parenté Deleuze ressent entre sa « philosophie de l'événement », la philosophie de l'habitude et la philosophie de l'organisme de Whitehead. Pourtant, entre les deux pensées, il semble exister, comme nous le disions, quand aux implications philosophiques de ces deux théories de l'expérience (préhension et contemplation-contraction ne sont pas synonymes). Dans ce qui suit, nous voudrions approfondir l'examen de ces divergences qui semblent philosophiquement importantes.

En premier lieu, on peut soulever la question de la différence des positions philosophiques à propos du problème de la structure sujet-objet. Ceci parce que la signification de la distinction entre sujet et objet a de profondes implications dans la philosophie de Whitehead. Alors que le point de départ de la philosophie moderne était depuis Descartes le sujet, la dernière philosophie de Whitehead commence par une ontologie et une cosmologie[21]. Pour la philosophie moderne, on s'accorde en effet à dire que le dualisme « sujet-objet » découle du point de départ philosophique fixé par Descartes, c'est-à-dire de la manière dont il analyse l'expérience immédiate, manière qui lui permet d'établir l'existence d'un monde au-delà de celle-ci. Un tel point de départ divise presque inévitablement le monde entre sujet et objet. De plus, ce dualisme sujet-objet permet d'établir, comme son analogue, un dualisme esprit/matière.

La théorie des préhensions peut être expliquée selon les deux côtés (aspects) que présente la préhension, c'est-à-dire « public » (*public*) et « privé » (*private*). La solution théorique que Whitehead propose contre les erreurs (*fallacies*) de la philosophie moderne qui forment ce qu'il appelle « bifurcation de la nature » en sujet et objet, erreurs dues au substantialisme et au dualisme esprit/matière, et contre le subjectivisme et le sensualisme de

[21] John B. Cobb Jr, 'Alfred North Whitehead', in *L'Effet Whitehead*, Vrin, Paris, 1994, p. 37.

la théorie épistémologique, est en effet la théorie de la préhension. Whitehead écrit : « La théorie des « préhensions » entend protester contre la « bifurcation » de la nature. Et, qui plus est, elle proteste contre la bifurcation des actualisations. Dans l'analyse de l'actualisation, l'antithèse entre ce qui est public et ce qui est privé doit retenir l'attention à tous les niveaux. Il y a des éléments que l'on ne peut comprendre que par référence à ce qui se situe au-delà du fait dont on parle, et des éléments qui expriment l'individualité immédiate, privé, personnelle de ce même fait. Les premiers expriment l'aspect public du monde, les secondes, ce qu'il y a de privé chez l'individu » (PR 289/452). À la bifurcation de la nature est substituée l'analyse de l'actualisation.

Tout en maintenant la validité d'une certaine distinction entre le sujet et l'objet, la philosophie de l'organisme de Whitehead essaie de surmonter l'étroitesse d'une philosophie centrée sur un dualisme et un substantialisme (la métaphysique de la substance produisant le dualisme bifurquant de la nature) qui sont liés à cette distinction « sujet-objet ». Whitehead admet que la relation sujet-objet constitue le *pattern* structural fondamental de l'expérience [22](AD 175/230). Mais cela ne signifie pas pour lui qu'il faille identifier sujet-objet avec connaissant-connu. Parce que, aux yeux de Whitehead, la notion de connaissance pure est une haute abstraction, et que le discernement conscient est lui-même un facteur variable qui n'est présent que dans les cas les plus élaborés des occasions d'expérience (AD 175-6/230). Pour Whitehead, le fondement de l'expérience n'est en effet pas conscient mais émotionnel. Autrement dit, pour lui, le fondement de l'expérience ne se trouve pas dans la conscience, mais dans quelque chose de plus primitif qui se situe avant l'émergence de la conscience ou même avant ce qui constitue la conscience elle-mêmes. Whitehead veut expliquer ce niveau au moyen du concept de « préhension » qui est acte du sentir : « Les actes du sentir sont des « vecteurs » car ils reçoivent ce qui est *là-bas* et le transforment en ce qui est *ici* » (PR

[22] "This deduction presupposes that the subject-object relation is the fundamental structural pattern of experience. I agree with this presupposition, but not in the sense in which subject-object is identified with knower-known" (AD 175).

87/166)[23]. Cette préhension ou sentir est émotionelle. Sur ce point, Whitehead déclare que « le fait fondamental est la naissance d'une tonalité affective à partir de choses dont l'adéquation [*relevance*] lui est donnée » (AD 176/230).

Ainsi, sujet et objet sont des termes relatifs pour Whitehead. L'objet est la chose qui remplit la fonction de *datum* provoquant une certaine activité spéciale de la part d'une occcasion (c'est-à-dire une certaine activité spéciale au sein d'un sujet). Inversement, une occasion est un sujet sous le rapport de cette activité spéciale s'attachant à un objet. Whitehead appelle un tel mode d'activité une « préhension » (AD 176/231). Mais en conséquence, tous les objets ont été des sujets, et tous les sujets deviendront des objets. Pour Whitehead, un sujet est toujours relatif à son objet et *vice versa*. Un objet est un objet 'pour' un sujet. Il n'existe pas d'objet en lui-même. Il n'existe pas d'objet sans sujet. Sujets et objets ne sont pas deux types différents d'entités actuelles mais sont les mêmes entités considérées dans des fonctions différentes.

C'est pourquoi, selon Whitehead, il ne peut exister de substance fixe ou de réalité transcendante éternelle, non changeante telle que celle sur laquelle la métaphysique traditionnelle insiste. Whitehead accorde la subjectivité à tout événement atomique alors que dans la philosophie moderne le sujet est toujours considéré comme renvoyant à un sujet humain et les objets comme des objets pour une expérience humaine, expérience d'ailleurs surtout faite au moyen des organes sensoriels, et plus précisément visuels. La théorie des « préhensions » critique la « doctrine sensualiste » de l'épistémologie moderne, qui est pour Whitehead l'erreur consistant à présumer qu'il existe un nombre limité de voies de communication bien déterminées avec le monde extérieur, les cinq organes sensoriels. Surtout, Whitehead identifie cette doctrine des organes sensoriels avec cette présupposition que la recherche des *data* doit se restreindre à la question suivante : quels sont les *data* qui sont

[23] Les actes du sentir comme « vecteurs », car ils ressentent ce qui est là-bas et le transforment en ce qui est ici (PR 87/166)

fournis directement par l'activité des organes sensoriels privilégiés, les yeux ? (AD 225/293). Selon Whitehead, cette doctrine est une erreur dans la mesure où l'organe vivant de l'expérience humaine ne se limite pas aux cinq organes sensoriels mais est constitué par le corps vivant dans sa totalité (*ibid.*).

Par ailleurs, Whitehead insiste sur le fait que la recherche portant sur le corps humain doit être fondée sur la recherche portant sur la nature. Selon lui, la vérité est que le cerveau se trouve dans une continuité avec le corps, et le corps dans une continuité avec le reste du monde naturel (*ibid.*). Parce qu'il nous est impossible de déterminer quelles sont les molécules où commence le cerveau et celles par lesquelles se termine le corps. Pour Whitehead aucune interprétation de l'expérience humaine ne peut se suffire, elle doit se fonder sur une recherche portant sur l'ensemble de la nature. Au fond, le schème directeur de la philosophie de l'organisme est de ne pas se limiter à une épistémologie étroite, mais d'envisager que les problèmes difficiles de l'épistémologie ne peuvent eux-mêmes se résoudre qu'au niveau de l'ontologie ou de la cosmologie, à une échelle bien plus vaste[24]. Cette thèse est l'une des plus importantes de toute la philosophie de l'organisme de Whitehead.

Ainsi, Whitehead étend l'expérience comme préhension ou sentir jusqu'à un niveau inconscient qui se situe au-dessous de la perception sensorielle et accorde le statut de sujet d'expérience à tout être, et plus précisément l'envisage même pour des entités (ou événements) sub-atomiques. Par conséquent, dans la philosophie de l'organisme, le fait qu'un sujet préhende un objet n'a pas simplement un sens gnoséologique mais d'abord un sens ontologique ou cosmologique. Du coup, c'est le sens du terme d' « expérience » qui lui-même change.

[24] «Toutes les théories métaphysiques qui admettent une disjonction entre, d'une part, les éléments qui composent l'expérience vécue, d'autre part, les éléments qui composent le monde extérieur ne peuvent manquer de se heurter à de graves difficultés quand elles en viennent au problème de la vérité et de la fausseté des propositions, et à celui des fondements du jugement. Difficulté métaphysique dans le premier cas, épistémologique dans le second. Mais toutes les difficulités métaphysiques ayant trait à des principes premiers ne sont que des difficultés métaphysiques camouflées. Ainsi *la difficulté épistémologique elle-même ne peut se résoudre qu'en faisant appel à l'ontologie* » (PR 189/312, nous soulignons).

Whitehead constate aussi une autre erreur dans l'épistémologie moderne, et plus généralement dans l'histoire de la philosophie occidentale en son entier, celle qui consiste à présupposer que la seule manière d'examiner l'expérience soit l'analyse introspective consciente. Dans *Procès et réalité* et dans *Le Symbolisme, sa signification et sa portée*, Whitehead distingue la « perception sensorielle », dans sa relation à une introspection consciente qui fournit les data clairs et nets des sensations, et la « sensation profonde » dérivant de notre corps, qui est faite de vagues forces compulsives mais qui forme la principale étoffe de l'expérience et qui est la raison profonde pour laquelle nous nous identifions nous-mêmes à notre corps (AD 226/294). Whitehead appelle la première « perception sur le mode de l'immédiateté présentationnelle », et l'autre « perception sur le mode de l'efficacité causale ». Selon lui, de même que la doctrine sensualiste ne suffit pas à interpréter l'expérience humaine, la doctrine de l'introspection consciente reste elle aussi trop fermée en envisageant l'expérience consciente comme seul champ pour examiner l'expérience. Pour Whitehead, avec des présuppositions si bornées, nous ne pourrons pas « sauver », en les expliquant, toutes les expériences qui nous adviennent en rapport avec toutes les variétés d'occasions que nous rencontrons. Autrement dit, dans la mesure où les seuls indices qu'elle nous donne ne peuvent pas nous permettre d'interpréter l'infinie variété des composantes de l'expérience réelle[25], la méthode de l'introspection consciente ne peut pas, ne doit pas, être la seule voie à explorer si l'on veut pouvoir interpréter intégralement l'expérience. L'expérience consciente, l'attitude introspective, ne sont qu'un cas particulier d'un phénomène plus large révelant un caractère que toutes les occasions de l'expérience ont en commun.

[25]« Pour découvrir certaines des principales catégories permettant de classer l'infinie variété des composants de l'expérience, nous devons faire appel à une évidence qui ait rapport à toutes les variétés d'occasion. Toutes les expériences que l'on peut avoir, ivre ou sobre, dans le sommeil ou la veille, somnolant ou bien éveillé, l'expérience où l'on a conscience de soi et celle où l'on s'oublie, l'expérience intellectuelle et l'expérience physique, l'expérience religieuse et celle du sceptique, l'expérience de l'angoisse et celle de l'insouciance, l'expérience qui anticipe et l'expérience rétrospective, l'expérience heureuse et l'expérience douloureuse, celle qui domine l'émotion et celle qui se contient, l'expérience à la lumière et l'expérience dans l'obscurité, l'expérience normale et l'expérience anormale, aucune ne doit être omise » (AD 226/294).

En proposant un schème équilibrant l'exigence d'une prise en compte des *sentirs physiques* aussi bien que des *sentirs conceptuels*, qui tous deux constituent l'unité individuelle intégrale d'une occasion déterminée, la théorie des préhensions veut tenter de surmonter le dualisme de l'esprit et de la matière et la « bifurcation de la nature » que la métaphysique moderne a ainsi engendré.

Or ces caractères de la structure à la base de la philosophie de l'organisme de Whitehead apparaissent aussi dans la philosophie de Deleuze. Deleuze, lui aussi, rejette une approche philosophique qui privilégierait les expériences conscientes de l'expérience humaine et la représentation. Pour lui, une telle manière de voir les choses soumet la *différence*, le fond du réel selon lui, à la catégorie de l'identité régissant la représentation. Dans son « empirisme transcendantal », Deleuze constate que l'expérience consciente ou représentative n'est possible qu'au travers et sur le fondement de l'expérience organique, ou plus précisément que ce sont des « synthèses passives » qu'il faut poser comme leur condition de possibilité, au plan ontologique.

De même, comme nous l'avons vu, que c'est l'occasion actuelle, par l'expérience de sa préhension, qui est sujet de l'événement atomique, et que, dès que cet événement s'est produit, ce sujet, « satisfait », devient lui-même donnée objective pour une autre occasion actuelle, sujet d'un autre événement atomique, ainsi chez Deleuze ce sont des « sujets larvaires », sujets d'une « contemplation » et d'une « contraction », qui « se remplissent » en contemplant et en contractant d'autres choses. S'ils sont « larvaires », c'est que ce ne sont pas des sujets au sens plein traditionnel de substance douée d'identité et de transcendance, mais plutôt des sous-sujets dont l'intégration advenant au cours du processus d'actes de contemplation-contraction produira l'émergence d'un « sujet », comme résultat de ces actes de contempler et de contracter. Deleuze déclare que ce « sujet » lui-même, produit d'une contemplation ou d'une contraction, contemple et contracte à son tour. Ce « sujet » n'a pas

besoin d'avoir de subjectivité consciente ou personnelle, qui relèvent du domaine d'une synthèse active, et la représentation ne commence qu'avec le lien de l'individuation à la forme du Je et à la matière du moi. La subjectivité humaine consciente et réflexive, ce qu'on appelle ordinairement sujet, le sujet de la conscience de soi, dérive d'un domaine beaucoup plus profond ontologiquement, qui est inconscient, impersonnel, pré-individuel, d'un champ d'individuation dans lequel ce sont des différences d'intensité qui se distribuent çà et là. Il y a donc une profonde analogie entre les pensées de ces deux philosophes du procès.

Cependant, bien que les concepts de « contemplation » et de « contraction » comme actes du moi passif chez Deleuze aient leur analogue dans celui de « préhension » du sujet (*sujet-superject*) chez Whitehead, une question surgit à nouveau ici, celle de savoir s'il est possible de dire que les singularités pré-individuelles, l'individuation impersonnelle et l'hecceité jouent vraiment chez Deleuze un rôle semblable à celui du *sujet-superject* de Whitehead. Pour Deleuze, le moi, comme moi passif, n'est qu'un événement advenant au sein de champs d'individuation préalables. Après avoir contracté et contemplé les facteurs individuants d'un tel champ, le moi se constitue au point de résonance de leurs séries. De même, le Je, comme « Je fêlé », laisse passer toutes les Idées définies par leurs singularités, qui sont préalables elles-mêmes aux champs d'individuation (DR 353). Pour Deleuze, le Je et le moi n'appartiennent pas au domaine de l'individuation, mais sont plutôt des figures de la différenciation (le Je forme la spécification proprement psychique, et le Moi, l'organisation psychique) (DR 330). Ainsi, les facteurs individuants, les facteurs impliqués dans l'individuation, n'ont donc ni la forme du Je ni la matière du Moi (DR 331). Ontologiquement, les facteurs individuants et l'individuation précèdent les moi passifs. Autrement dit, pour Deleuze, l'intensité individuante ou l'individuation comme différence individuante est un ante-Je, et un ante-moi, la détermination différentielle et la singularité sont impersonnelles et pré-individuelles (DR 355). De même, le monde que Deleuze nous présente est « le monde du

ON, ou du « ils », qui ne se ramène pas à celui de la banalité quotidienne (allusion à Heidegger), mais qui est le monde au contraire où s'élaborent les rencontres et les résonances, le dernier visage de Dionysos, la vraie nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres » (DR 355).

Dans un tel monde, même si Deleuze parle bien de « sujets larvaires », comme le dit Keith Robinson « toute unité individuelle est soustraite à la multiplicité, quittant un champ de dimensions qui croissent avec chaque nouvelle connexion, synthèse ou point de vue »[26]. C'est dire que l'individu n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature (DR 331). Ainsi, « l'individu n'est pas un Moi dans ce qu'il exprime, car il exprime des Idées comme multiplicités internes, faites de rapports différentiels et de points remarquables, de singularités pré-individuelles » (DR 331). En outre, pour Deleuze, l'individu est à distinguer du Je et du moi : « au-delà du moi et du Je, il y a […] l'individu et ses facteurs, l'individuation et ses champs, l'individualité et ses singularités pré-individuelles » (DE 332). En ce sens, le Je et le moi sont l'universel abstrait, et ils doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuants, car « tout facteur individuant est déjà différence, et différence de différence » (DR 331). En ce sens, nous pouvons voir que pour Deleuze, l'individu n'est ni une qualité ni une extension, que l'individuation n'est ni une qualification ni une partition, ni une spécification ni une organisation. Ce qui est important pour Deleuze est de voir que l'individuation précède en droit la différenciation, que toute différenciation suppose un champ intense d'individuation préalable (la méthode de dramatisation). C'est en ce sens qu'il déclare : « L'indépassable, c'est l'individuation même » (DR 332). C'est pourquoi il conclut que « l'individu, en intensité, ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais au contraire dans

[26]Keith Robinson, "Back to Life: Deleuze, Whitehead and Process" in *Deleuze Studies*, vol. 4. No 1 (Edinburgh University Press, Mar 2010). pp. 120-130. "Although Deleuze does refer to 'larval subjects' any individual unity is subtracted from the multiplicity leaving a field of dimensions that increase with each new connection, synthesis or point of view".

le Je fêlé et dans le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé avec le moi dissous. » Il ajoute plus loin : « […] Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au Moi dissous. Ce qui fourmille aux bords de la fêlure […] ce sont les Idées comme autant de problèmes, c'est-à-dire comme multiplicités faites de rapports différentiels et variations de rapports, points remarquables et transformations de points. Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuants, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous » (DR 332-333).

Nous pouvons donc ici remarquer cette différence entre Deleuze et Whitehead à propos du problème « sujet-objet ». A la différence de Whitehead, et quoiqu'il ne l'abandonne pas complètement, Deleuze a tendance à nier le couplage « sujet-objet » au moyen de ses concepts de « singularités pré-individuelles » et d' « individuations impersonnelles ». Par contre, comme nous l'avons vu ci-dessus, pour Whitehead, « sujet », « objet » (et leur couplage) restent parmi les concepts les plus importants, bien que leur statut ait complètement changé dans sa métaphysique (il accepte la présupposition que la relation sujet-objet même si elle est toute relative, le sujet devenant objet, constitue la structure fondamentale de l'expérience (AD 175/230)). Selon un principe de subjectivité remanié, l'univers dans son ensemble est fait d'éléments découverts par l'analyse des expériences de sujets (PR 166/280). En revanche, pour Deleuze, les procès de la différence (les procès d'individuation) sont sans sujet. Les procès de la différence différentielle, constituent des sujets comme leurs produits. Ces sujets sont des effets de ces procès sans sujet et sont, au fond, différence des différences. En ce sens, la discussion de Deleuze du problème "sujet-objet" nous conduit à un niveau où s'anéantit cette distinction, c'est-à-dire au « plan d'immanence », « plan de consistance » et à la vie. Comme Giorgio Agamben le remarque, le caractère fondamental de la vie, c'est-à-dire de l'immanence deleuzienne, est le fait qu' « elle ne renvoie pas à un objet » et « qu'elle n'appartient pas à un sujet ». En d'autres termes, c'est le fait qu'elle n'est immanente qu'à

elle-même mais qu'elle est cependant en mouvement. Selon Deleuze, la vie ou l'immanence est un « champ transcendantal ». Le champ transcendantal s'oppose au transcendant dans la mesure où il n'implique pas une conscience mais se définit comme ce qui « échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet ». On notera à ce propos que selon Giorgio Agamben il est très important pour Deleuze d'atteindre à une zone pré-individuelle et *absolument impersonnelle* au-delà (ou en deçà) de toute idée de conscience[27].

Nous pouvons donc dire que la vie comme plan d'immanence est une dimension dépassant le dualisme du sujet et de l'objet, un champ dans lequel c'est une continuité de multiplicités qui existe, sans fond. Deleuze écrit :

> « Ainsi les plus hautes généralités de la vie dépassent les espèces et les genres, mais les dépassent vers l'individu et les singularités pré-individuelles, non pas vers un impersonnel abstrait » (DR 321).

Ainsi, au niveau ultime du réel, le statut ontologique du sujet n'est pas le même pour les deux philosophes. Pour Whitehead le sujet ou le sujet-superject est déjà un organe comme entité fondamentale première, un individu indivisible, c'est-à-dire atomique, qui ne peut être analysé davantage, tandis que pour Deleuze les sujets (sujets passifs) ne sont que les résultantes découlant du flux des différences d'une intensité qui se trouve en deçà de ces sujets[28]. En ce sens, l'important pour Deleuze ce ne sont pas les notions de sujet et d'objet, mais la relation et la continuité (sur le modèle de la durée bergsonienne). C'est pourquoi la philosophie de Deleuze sera mieux bien expliquée au travers du concept de différence d'intensité, qui détermine les conditions et limites dans lesquelles une organisation est possible, que par le concept d'organisme, qui éclaire celle de Whitehead. Du coup, nous

---

[27] Giorgio Agamben, « L'immanence absolue », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, p.70, sous la direction d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Paris.

[28] Nous pouvons voir ce point dans le sous-chapitre, « *Souvenirs d'un bergsonien* » dans '10. 1730-Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...' de *Mille Plateaux*, où Deleuze écrit : « Un devenir n'est pas une correspondance de rapports. Mais ce n'est pas plus une ressemblance, une imitation, et, à la limite, une identification... Ce qui est réel, c'est le devenir lui-même, le bloc de devenir, et non pas des termes supposés fixes dans lesquels passerait celui qui devient... C'est ce point qu'il faudra expliquer : comment un devenir n'a pas de sujet distinct de lui-même ; mais aussi comment il n'y a pas d'autre devenir dont il est le sujet, et qui coexiste, qui fait bloc avec le premier. C'est le principe d'une réalité propre au devenir (l'idée bergsonienne d'une coexistence de « durées » très différentes, supérieures ou inférieures à « la nôtre », et toutes communicantes) (MP 291). Ici, nous pouvons constater que c'est à partir du concept bergsonien de « durée » que Deleuze définit son devenir, comme un flux dans lequel ni sujet ni termes fixes n'existent.

pouvons souligner une différence essentielle entre ces deux philosophies de l'événement ou du procès. Whitehead, pense que l'entité actuelle, en tant qu'organisme qui est l'unité cosmologique élémentaire, est une actualité formant une unité atomique : il y a alors discontinuité du réel qui est discontinuité de son devenir profond, situé au niveau de ses constitutions ultimes qui « atomisent » le temps, la continuité temporelle n'étant qu'un effet de surface (« Il existe un devenir de la continuité, mais pas de continuité du devenir » (PR 35/92)), Deleuze, lui, pense que l'être est continuité, la durée d'un devenir, au sein de laquelle c'est une différence d'intensité qui différencie sans cesse, continuellement (« l'individu n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature » (DR 331)). Cette différence, essentielle, de conception quant à la nature ultime du réel, continuité ou discontinuité, réapparaît dans les discussions concernant la conception de l'événement.

En dernier lieu, bien que nous comptions en discuter de façon plus approfondie plus loin dans un chapitre spécial de cette recherche, nous pouvons déjà indiquer ici une autre différence. Les deux philosophies divergent par rapport au problème de la *causalité finale*. Dans la philosophie de l'événement de Deleuze, la nouveauté ou la créativité est due à l'introduction de la différence elle-même. Mais la différence en tant que différence s'actualise dans les processus d'individuation des Idées. Ces Idées s'expriment dans les facteurs individuants (c'est la différence intensive), dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète ou système du Moi dissous (DR 333). Deleuze nomme le processus d'actualisation, d'incarnation, de différenciation des Idées « dramatisation », par laquelle l'Idée s'incarne ou s'actualise, se différencie.

A propos du problème de la production de nouveauté, on peut se demander, concernant la dramatisation deleuzienne, s'il s'y trouve des concepts qui joueraient le même rôle que ceux du but initial donné par Dieu et du but subjectif vers lequel se développe la concrescence d'une entité actuelle chez Whitehead. Le côté privé d'une entité actuelle

consiste en la forme subjective à la faveur de laquelle une qualité privée s'impose au donné publique de cette entité actuelle. Cette visée détermine les degrés initiaux de pertinence des objets éternels pour le sentir conceptuel et elle constitue le sujet autonome dans sa phase initiale de sentir, avec ses évaluations conceptuelles initiales et avec ses projets physiques initiaux (PR 244/390). Cette visée subjective (ou ce but subjectif) comme nouveauté dans la forme subjective est fournie par Dieu. La causalité finale introduite par Whitehead dans sa philosophie de l'organisme est l'une des catégories essentielles à prendre en compte pour y expliquer la nouveauté et l'avancée de l'univers. Deleuze qualifie cela de « conversion téléologique de la philosophie » dans *Le Pli* (108). Autrement dit, pour Whitehead, sa visée subjective joue comme une cause finale dans le procès de l'entité actuelle et détermine sa forme subjective : « Cette visée subjective […] a pour but une intégration ultérieure, de façon à obtenir la « satisfaction » du sujet complété » (PR 19/70). C'est par ce côté privé de l'entité actuelle que dans le monde se produit du nouveau, qu'il y a possibilité de nouveauté, de créativité. Par là est justifiée l'introduction d'une causalité finale dans son système philosophique[29]. Or y a-t-il une causalité finale dans la philosophie de l'événement de Deleuze ? Cela nous semble douteux. Whitehead déclare : « La causalité finale et l'atomisme sont des principes philosophiques interdépendants » (PR 24/70). Si Whitehead a raison alors, pusqu'il n'y a pas atomisme chez Deleuze il n'y aura pas non plus causalité finale.

3. Imprécision du concept d'événement, remplacé par celui d'*entité actuelle* chez Whitehead : les limites de l'interprétation deleuzienne de la philosophie de Whitehead.

Nous venons de voir comment Deleuze a caractérisé la philosophie de Whitehead comme une « philosophie de l'événement » à partir de ce qu'il en écrit dans le chapitre

[29] Pour Whitehead, « la concrescence s'avance vers sa cause finale, qui est son but subjectif ; la transition véhicule la cause efficiente, qui est le passé immortel » (PR 210/343).

‘Qu’est-ce qu’un événement?’ du *Pli,* de ce qu’il en dit dans ses cours donnés sur Whitehead/Leibniz (notamment les cours de Vincennes-15/04/1980) et d’après l’exposé qu’il fait de sa propre philosophie de l’événement dans *Différence et répétition* où il ne mentionne pas Whitehead mais où il est visiblement inspiré par lui, comme semblent le confirmer ses cours de vincennes, où il y fait référence. Il faut à présent se poser cette question : est-ce que cette description faite par Deleuze est fidèle à la métaphysique de Whitehead ? Ou bien y a-t-il distorsion, en raison même d’une parenté peut-être ? Parce qu’il nous semble qu’il y quelque malentendu ou peut-être seulement une interprétation insuffisante dans la caractérisation de la philosophie de Whitehead comme « philosophie de l’événement » par Deleuze. Mais avant de discuter plus précisément des problèmes que pose le résumé, ou l’interprétation deleuzienne de la philosophie de Whitehead, nous allons nous demander en quel sens dans les deux cas ces philosophies sont des philosophies de l’événement. Est-ce dans le même sens ? Généralement parlant, on peut dire que chez Deleuze comme chez Whitehead, les événements sont les éléments ultimes, les composantes premières de leur ontologie, qui se substituent au concept de substance des métaphysiques traditionnelles. Dans la métaphysique occidentale, la substance, en tant que réalité ultime support de propriétés, les attributs, a joué un rôle très important. Les ontologies de la substance cherchent à donner un fondement à la vision du sens commun d’un monde où apparemment durent des objets individuels, matériels, situés dans l’espace et dans le temps. L’événement, tel que le comprend le sens commun et le point de vue de la substance, est causé par des substances et ce sont des substancees qui en font l’expérience. En revanche, dans une ontologie de l’événement, l’événement reçoit un sens spécial et devient fondamental (primaire), et ce que l’on croit être des choses ou des substances ne sont que des effets, des produits, des structures temporaires donnant une apparence de durée à des événements. Dans leur ontologie, Whitehead et Deleuze donnent, chacun à leur manière, une explication des étapes du

développement de leurs pensées, mais on peut dire que pour les deux philosophes l'événement est le mouvement immanent de la créativité elle-même. Cette similitude nous permet d'apparenter les deux philosophies en constatant un fondement commun et une sorte de solidarité philosophique entre elles.

Cependant, si nous examinons minutieusement les œuvres de Whitehead en prenant en considération l'époque de leur rédaction, nous pouvons trouver des différences dans les positions philosophiques assumées à différentes époques. Par exemple, dans *Le Concept de Nature*, Whitehead écrit : « l'immanence des événements est donné à l'extension » et « les événements sont le domaine d'une relation à deux termes, […] Les événements sont les choses liées par la relation d'extension » (CNf 90). Whitehead déclare : « […] Dans la mesure où les événements s'étendent l'un et l'autre dans un procès successif, ils sont immanents ». De plus, dans une note appendice pour la deuxième édition (1924) de *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Whitehead met l'accent sur le privilège du concept de *Process* en écrivant : « Extension dérive de procès ». Dans le même sens, Whitehead affirme aussi dans Le *Concept de Nature* : « Le monde que nous connaissons est un courant continu d'occurrences que nous pouvons découper en événements finis formant par leurs chevauchements et leurs emboîtements mutuels, ainsi que par leurs séparations, une structure spatio-temporelle» (CNf168)). Ainsi, la continuité de la nature est une continuité tissée par les des événements. Cette continuité est seulement le nom donné à l'agrégat d'une variété de propriétés d'événements en connexion avec la relation d'extension (CNf 90). Cependant, le dernier Whitehead déclare que l'extension dérive du procès et que le procès apparaît dans les gouttes d'expérience ou les occasions d'expérience. Sur ce point, Robinson insiste sur le fait que dans la métaphysique de Whitehead de *Procès et réalité*, la structure « sujet-objet » du procès s'atomise de plus en plus en finissant par sacrifier la continuité ou la relation

(*relatedness*) dans l'existence[30]. C'est-à-dire que pour le Whitehead de la dernière époque, le réel devient atomique. Par conséquent, l'événement progressivement est compris à la lumière d'une théorie de l'atomicité du réel. Partageant le même point de vue, Steven Shaviro lui aussi constate que quand on considère le résumé que fait Deleuze de la philosophie de l'événement de Whitehead (surtout à propos de la préhension comme composante de l'événement), il y a deux points auxquels il faut faire attention[31]. Selon le résumé de Deleuze, « toute chose préhende ses antécédents et *ses concomitants* et, de proche en proche un monde[32]. L'œil est une préhension de la lumière. Les vivants préhendent l'eau, la terre, le carbone et les sels. La pyramide à tel moment préhende les soldats de Bonaparte (quarante siècles vous contemplent), et réciproquement » (PLI, 105-106). Mais, critique Steven Shaviro, tous ces exemples si on y regarde de près, renvoient à des sociétés donc à des macro-événements plutôt qu'à des entités actuelles, des micro-événements. Du coup, il semble que Deleuze n'arrive pas vraiment à prendre en compte la dimension de *temps* (de l'*atomicité* du temps). Par ailleurs quand Deleuze écrit que « toute chose préhende ses antécédents et *ses concomitants* et, de proche en proche un monde », cela ne peut être accepté par la philosophie de Whitehead puisqu'une entité actuelle ne peut jamais y préhender ses concomitants mais seulement ses antécédents (son passé immédiat). C'est plus grave. Il s'agit du temps là aussi.

Dans la philosophie de Whitehead, la notion d'événement (*event*) a partie liée avec ce qu'il appelés « entités actuelles » (*actual entities*). En effet, le terme d'« événement » occupe dans les œuvres « pré-spéculatives » (notamment dans *Le Concept de nature*) la place qui sera celle de « l'entité actuelle » dans *Procès et réalité* et les œuvres ultérieures. Les événements y sont les « facteurs originaires » les plus importants. En ce sens, on pourrait être tenté

[30] Keith Robinson, "Between the Individual, the Relative and the Void: Thinking the Event in Badiou, Deleuze and Whitehead" in *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead,* eds. R. Faber, H. Krips and D. Pettus (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010), pp.115-136.
[31] Steven Shaviro, *Without Crteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, (The MIT Press, 2009), p. 29. Note de bas 11.
[32] Souligné par S. Shaviro en suivant Didier Debaise (*Un empirisme spéculatif : Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris ; Vrin, 2006, pp. 73-74).

d'identifier tout simplement « entités actuelles » et « événements », en n'y voyant qu'un changement lexical. Selon Didier Debaise, Whitehead aurait ainsi fini par préférer le terme d'« entité actuelle », plus technique, à celui d'événement, trop chargé historiquement[33]. Mais selon Didier Debasie, si les événements étaient encore originaires dans les œuvres « pré-spéculatives », c'est parce que Whitehead s'y situait encore niveau d'expérience, à une certaine échelle, celle de la perception[34]. La position du problème change dans *Procès et réalité*. Whitehead tente cette fois de s'introduire dans ce « royaume du réel » sur lequel il insistait dans les pages du *Concept de nature*. Il met en évidence, en particulier, le fait que toutes les qualités que nous attribuons à ces « facteurs originaires » s'opposent lorsque nous les posons ou bien à l'intérieur du champ de la perception ou bien à l'intérieur de l'existence[35].

Ce qui pourrait faire question est, certes, que Whitehead a continué d'employer le terme d'événement, et même comme concept, dans ses ouvrages ultérieurs. Cependant le terme n'y joue plus un rôle aussi fondamental qu'avant. Il est remplacé par *entité actuelle* pour désigner l'événement atomique, dont le devenir est insécable, et par *nexus*, qui en est un synonyme plus précis : « Un événement est un *nexus* d'occasions actuelles reliées entre elles d'une façon déterminée en un quantum extensif quelconque : c'est soit un nexus dans sa complétude formelle soit un nexus objectivé. Une seule occasion actuelle est un cas limite d'événement. […] Par exemple, une molécule est un trajet historique d'occasions actuelles ; un tel trajet est un « événement » (PR, 80/157). Dans ces conditions, si Whitehead a préféré

[33] Didier Debaise, « Alfred North Whitehead » in *Le Vocabulaire des Philosophes*, volume V.p.559.
[34] *Ibid.*, p.560.
[35] Selon l'article « Alfred North Whitehead » de Didier Debaise dans *Le Vocabulaire des Philosophes, volume V*. p.558-560 : « Trois grandes inversions, produites par ce changement, peuvent alors être dégagées :

1) Les événements sont des durées et des passages, ils ont une continuité, alors que les entités actuelles sont sans changement « se bornent à devenir ». Elles sont essentiellement discontinues.
2) Les événements ont une extension, ils sont composés de parties et sont eux-mêmes des parties d'événements plus larges, alors que les entités actuelles sont des préhensions sans parties. Elles intègrent la totalité de l'univers mais ne peuvent être subdivisées en parties autonomes qui auraient par ailleurs leur propre existence.
3) Les événements ont une identité variable, relative aux changements survenant dans leurs parties ou dans l'environnement plus large dans lequel ils sont engagés. Les entités actuelles sont sans changements, leur identité est fixée une fois pour toutes au terme de leur devenir» (p.560).

remplacer son concept antérieur d'*event* par deux concepts plus précis, l'enthousiasme de Deleuze a-t-il pour objet ces deux types d'événements ? En a-t-il saisi la logique ? Il ne semble pas que Deleuze se soit aperçu de la portée de la précision opérée par Whitehead, du moins il n'en fait pas état. Comment Deleuze a-t-il pu ne pas s'intéresser à l'atomicité désormais attribuée à l'événement élémentaire (l'entité actuelle) par Whitehead dans *Procès et Réalité*, où culmine la philosophie de Whitehead ? Ou bien est-ce plutôt que ce changement est sans conséquence au niveau de généralité où se place Deleuze, qui ne travaille pas en historien de la philosophie mais en philosohie ? Mais que nous enseigne, quant à notre comparaison des métaphysiques de Deleuze et Whitehead, le fait que Deleuze n'ait pas relevé la spécificité de l'entité actuelle comme événements, c'est-à-dire son *atomicité*.

Pour répondre à cette question, nous devons pénétrer plus au cœur des métaphysiques de Deleuze et de Whitehead. C'est-à-dire que pour comprendre exactement la portée que nos deux métaphysiques assignent au concept d'événement il nous faut examiner les catégories ou les concepts qui servent à expliquer l'événement ou l'expérience de l'événement, il nous faut mieux connaître les composantes ultimes des ontologies de ces deux métaphysiques.

II. DEUXIÈME PARTIE: le principe ultime de la genèse : Créativité et « Différence en elle-même ».

Nous pouvons dire que la pensée dernière de Whitehead, c'est-à-dire celle de l'époque de la philosophie spéculative, a motivé et pour une part inspiré tout le projet philosophique de Deleuze de *Différence et répétition*. En ce sens, Keith Robinson dit que Deleuze a pu avancer grâce au mouvement par lequel il était sorti de la phénoménologie, et qu'il est revenu à la vie par son « Penser avec Whitehead »[36]. Autrement dit, la pensée de Whitehead de la dernière époque aurait permis à Deleuze de dépasser l'intentionalité phénoménologique et d'oser aborder certaines nouvelles ressources conceptuelles qui ouvraient une voie permettant de revenir, autrement que la phénoménologie, aux choses elles-mêmes, voie d'« une libre et sauvage création de concepts » (QP 101). Keith Robinson caractérise tout autant comme des « métaphysiques de la nouveauté » la métaphysique de Deleuze que celle de Whitehead[37]. Il semble donc juste d'aborder la pensée de Whitehead et de Deleuze comme des philosophies tentant de penser avant tout la nouveauté ou la créativité.

Pour Whitehead et pour Deleuze, le dynamisme constatable dans le devenir du réel est par essence, comme il l'était pour Bergson, le mouvement d'une créativité. En d'autres termes, nous pouvons dire que pour Deleuze tout autant que pour Whitehead, c'est la créativité qui est la catégorie première non seulement première mais encore la plus générale de leur philosophie. Ainsi, pour Deleuze, être, pensée et créativité sont un. Deleuze nous donne une métaphysique de la création. De même, si nous devions caractériser la philosophie dernière de Whitehead par un seul terme, ce serait celui de métaphysique de la créativité, et là aussi on peut dire que l'être, la pensée et la créativité sont un. Chez Whitehead l'une des catégories ultimes est la « créativité » (les autres étant la « pluralité » et l'« un » (PR 21/72)). La « créativité » est pour lui le principe de la *nouveauté*. Il écrit : « La « créativité » est l'universel des universaux qui

[36] Keith Robinson, "Back to Life : Deleuze, Whitehead and Process" in *Deleuze Studies*. Volume 4, Issue 1, pp. 120-133, ISSN 1750-2241, Available Online March 2010.
[37] *Ibid*.

caractérise le fait ultime » (PR 21/72). Ainsi, nous pouvons constater que si Deleuze pense avec Whitehead (et avec Bergson) c'est toujours en invoquant la créativité et la nouveauté. Il faut l'ajouter quand il écrit dans *Le Pli* : « […] c'est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera de hanter Whitehead et Bergson : non pas comment atteindre à l'éternel, mais *à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, c'est-à-dire une création ?* (PLI, 54 ; nous soulignons). Disons toutefois que « atteindre à l'éternel » intéressait aussi Leibniz, Bergson, Whitehead, sinon Deleuze.

Dans ce qui suit, nous allons, tout d'abord, rechercher quel est le sens de la catégorie de « créativité » dans la philosophie de Whitehead, et voir quelles sont les difficultés interprétatives qu'elle a suscitées, puis nous efforcer de les résoudre. Ensuite, nous étudierons, dans la philosophie de Deleuze, le concept de « *différence elle-même* », qui nous semble l'équivalent du concept de « créativité » en tant qu'il est aussi catégorie ultime afin d'en déterminer le sens et la fonction.

1. Créativité et Catégorie de l'Ultime chez Whitehead.

Dans le système métaphysique de Whitehead, la signification du concept de créativité est extrêmement vaste. Faisant partie des trois notions qui définissent la catégorie de l'Ultime, avec la « pluralité » et l'« un », la Créativité forment avec elles, notons-le bien, une seule Catégorie, la Catégorie de l'Ultime, ce qui veut dire qu'elles s'entre-définissent avant d'être présupposées par tous les autres types de catégorie, c'est-à-dire les catégories de l'Existence, les catégories d'Explication et les Obligations Catégoriales :

> « « Créativité », « plusieurs » (*many*), « un » (*one*) sont les notions ultimes comprises dans la signification des termes synonymes « chose », « être », « entité ». Ces trois notions constituent (*complete*) la Catégorie de l'Ultime et sont présupposées dans toutes les catégories plus spéciales » (PR 21/72).

Avec l'« un » et la « pluralité », la « Créativité » est donc la matrice du schème catégorial. « Créativité » est par conséquent un concept ultime qui est compris dans le sens général des termes « chose », « être », et « entité », utilisés comme synonymes. En effet, pour autant que dans la philosophie de Whitehead toute chose et tout être ne sont autre chose que devenir pur, le concept de Créativité devait forcément jouer un rôle fondamental pour expliciter l'intuition, à la base de sa métaphysique, comprise comme une explication de l'expérience humaine comme devenir pur ou processus de devenir et flux. Or Whitehead distingue deux sortes de procès ou de flux se produisant dans l'univers (PR 214/349) : l'un est la « concrescence » (*concrescence*) ou le procès microscopique et l'autre la *transition*, macroscopique. La concrescence est la manière par laquelle une nouvelle actualisation (*actuality*) devient, existe. Dans ce procès de concrescence, cette nouvelle entité actuelle fait l'expérience constitutrice d'elle-même à partir du donné (*datum*) qu'elle hérite en le préhendant du passé. L'autre sorte de procès est donc la « transition » (*transition*) ou le procès macroscopique. La transition désigne « le procès macroscopique […] qui conduit d'une actualisation acquise à une actualisation en voie d'acquisition » (PR 214 /349). Or Whitehead rend compte de ces deux sortes de procès, c'est-à-dire de la concrescence et de la transition, dans son explication de la

catégorie de l'Ultime, en liant un, pluralité et créativité. Tout d'abord, pour Whitehead, la créativité est expliquée comme le principe ultime derrière la concrescence. Relativement au procès de concrescence, Whitehead explique la créativité comme suit :

> « C'est ce principe ultime par lequel la pluralité, qui est l'univers pris en disjonction, devient l'occasion actuelle unique, qui est l'univers pris en conjonction. Il est dans la nature des choses que la pluralité entre dans une unité complexe » (PR 31/72).

En premier lieu, la concrescence désigne la co-croissance de plusieurs entités actuelles en une unité d'expérience complexe. Cette concrescence, et c'est une partie du créatif de ce procès est ce moment où plusieurs entités de l'univers s'unissent (deviennent « un ») par synthèse en une nouvelle entité actuelle. Il y a donc une avancée, avancée d'une diversité disjonctive (multiplicité disjointe) à une unité conjonctive (unité concrescente). Or, si ce produit final que la concrescence accomplit est une nouvelle entité actuelle, pourtant dans ce procès la nouvelle entité s'ajoute à la pluralité d'entités à partir de laquelle le procès a commencé (« Ainsi, chaque entité actuelle, pour achevée qu'elle soit quant à son procès microscopique, n'en demeure pas moins inachevée parce qu'elle intègre objectivement le procès macroscopique » (PR 215/350)). Par conséquent, il y a là outre la concrescience qui se situe au niveau microscopique et qui est passage d'une disjonction plurielle à une conjonction unifiante, une *transition*, au niveau *macroscopique*, transition qui fait passer la virtualité d'un futur indéterminé à l'actualité déterminée d'un présent. A propos de ce passage disjonction-conjonction, Whitehead écrit :

> « Le principe métaphysique ultime est l'avancée vers la conjonction à partir de la disjonction, créant une entité nouvelle autre que les entités données en disjonction. La nouvelle entité est à la fois l'être-ensemble de la pluralité d'entités qu'elle trouve, et l'une des entités au sein de la « pluralité » disjonctive qu'elle laisse ; c'est une nouvelle entité, disjonctivement parmi la pluralité des entités qu'elle synthétise. Plusieurs entités deviennent une, et il y a une entité de plus [« *and are increased by one* » : « et sont augmentées d'une »] » (PR 21/73).

Finalement, dans cette description que fait Whitehead de l'avancée créatrice la nouveauté est double : « plusieurs entités deviennent une », signifie la concrescence de la disjonction à la conjonction (c'est-à-dire le procès microscopique), tandis que « il y a une entité de plus »

exprime la transition, retour de la conjonction à disjonction (c'est-à-dire le procès macroscopique). Ainsi, nous pouvons voir que par la Catégorie de l'Ultime (un, pluralité et créativité), ce sont les deux sortes de procès de l'avancée créatrice de l'univers que Whitehead explique, c'est-à-dire la concrescence et la transition qui sont les procès du devenir de tous les êtres. Mais, maintenant, il nous faut nous demander plus précisément quels sens ont les notions de « un-pluralité » et de « créativité », qui constituent le principe ultime (« *complete the Catégorie of the Ultimate* ») dans le schème catégorial en ce sens que ces notions sont présupposées par toutes les catégories plus spéciales. Il nous faut nous demander quelles sont les relations entre ces trois notions. Parce que la Catégorie de l'Ultime, comme nous l'avons vu plus haut, qui rend compte de la « concrescence » comme de la « transition », est très abstraite, du fait que le sens que prennent respectivement « un », « pluralité » et « Créativité » et les relations qu'ils ont entre eux ne sont pas très claires. De plus, nous devons nous poser la question du sens et du rôle que cette Catégorie de l'Ultime joue elle-même dans le système philosophique tout entier de Whitehead.

Whitehead précise que le terme « un » ne désigne pas ici « le nombre entier *un* » (« *the integral number one* »), qui est une notion spéciale complexe, mais l'idée générale sur laquelle reposent aussi bien l'article indéfini « un » que l'article défini « le », les démonstratifs « celui-ci ou celui-là », et les relatifs « qui, que, comment ». Il ajoute qu'il désigne la singularité d'une entité. Or, le terme « pluralité » présuppose le terme « un », et le terme « un » présuppose le terme « pluralité ». Selon Whitehead, le terme « pluralité » exprime la notion de « diversité disjonctive ». Or selon lui, cette idée « est un élément essentiel du concept de l' « être » ». Parce que « dans une diversité disjonctive il y a pluralité d' « êtres » (*beings*) » (PR 21 /72).

Puis, Whitehead explique ce qu'il entend par « créativité ». Pour Whitehead, « la créativité » est l'universel des universaux (« *the universal of the universals* ») qui caractérise

le fait ultime ». Selon Whitehead, cette « créativité » « est ce principe ultime par lequel la pluralité, qui est l'univers pris en disjonction, devient l'occasion actuelle unique, qui est l'univers pris en conjonction ». « La créativité » est le principe de la *nouveauté* », parce que l'occasion actuelle que la créativité produit « est une entité nouvelle, qui diffère de toute autre entité dans la « pluralité » qu'elle unifie ». Cela, Whitehead l'exprime d'une autre façon : « […] La « créativité » introduit la nouveauté dans le contenu de la pluralité, qui est l'univers pris en disjonction ». C'est pourquoi, « l'«avancée créatrice » (« *creative advance* ») est l'application de ce principe ultime de créativité à chaque nouvelle situation qu'il suscite (PR 21/73). La créativité est donc le principe ultime derrière la concrescence et c'est comme tel qu'elle est le principe de la nouveauté. Mais elle est aussi principe ultime en tant qu'elle fournit l'explication ultime de l'unité du monde par la relation : « Il est dans la nature des choses que la pluralité entre dans une unité complexe » (*ibid.*). C'est déclarer implicitement que la « créativité » est le principe qui rend possible l'unité dans l'univers par la relation d'interdépendance entre « un » et « pluralité » qu'elle promeut. Elle est le principe ultime de cette unité. En dernier lieu, nous avons vu que Whitehead comprend la « créativité » comme « l' « universel des universaux » qui caractérise le fait ultime ». Cela signifie que cette « créativité » qui produit la nouveauté est une créativité restreinte (limitée) par la Catégorie de l'Ultime. En effet, bien qu'elle soit ce principe ultime qui fait que la « pluralité », qui est l'univers disjonctif, devient l' « un », l'univers conjonctif, elle demeurerait pure possibilité, c'est-à-dire indéterminée sans cette relation avec l' « un » et la « pluralité ». En d'autres termes, la « créativité » ne peut fonctionner comme dynamisme intrinsèque de l'actualité concrète que lorsqu'elle est déterminée réciproquement par l' « un » et la « pluralité ». Or, nous pouvons, semble-t-il, trouver quelques points de discordance voire même d'incompatibilité entre les caractères sur lesquels Whitehead insiste dans la présentation qu'il fait ici de la créativité et ceux mis en avant dans d'autres passages de *Procès et réalité*. Avant

tout, il nous semble que dans les explications sur la créativité que nous venons de voir, Whitehead ne distingue pas rigoureusement entre deux expressions, à savoir l'expression du principe métaphysique défini comme « Catégorie de l'Ultime » d'une part, et l'expression « créativité » ou « principe ultime de créativité » d'autre part, et qu'il les utilise comme si elles pouvaient se remplacer l'une l'autre. De plus, non seulement Whitehead utilise ici le terme « créativité » seul, au lieu d'utiliser « Catégorie de l'Ultime » - qui est caractérisé à la fois par l'« un », la « pluralité » et la « créativité » -, mais il semble aussi par ailleurs qu'il parle dans d'autres passages de la créativité comme « activité pure » en la distinguant de la créativité en tant que représentant la Catégorie de l'Ultime[38].

Ainsi, le fait que Whitehead semble parfois considérer la créativité comme activité pure ou activité ultime a conduit une partie des interprètes de sa philosophie à soutenir une interprétation moniste. De ce point de vue moniste, la créativité, en quelque sens, existerait indépendamment des cas (ou entités) qu'elle produit. Cette interprétation moniste a été proposée en critiquant une interprétation pluraliste de la créativité. Selon cette interprétation pluraliste, la créativité n'a aucun statut ontologique séparé de celui de la multiplicité des entités où elle se manifeste, autrement dit, la créativité de Whitehead n'existe que plurielle, aussi nombreuse que les entités actuelles par lesquelles elle-même peut être actualisée.

1-1. L'interpréation moniste.

En fait, Whitehead n'a jamais précisé si sa vision de la créativité était moniste ou pluraliste. Peut-être Whitehead lui-même n'a-t il pas voulu choisir une position définitive entre les deux points de vue interprétatifs quant à la créativité elle-même. Plus encore,

[38]Selon Moon Chang-Oak, les passages dans lesquels la créativité comme « activité pure » apparait sont les suivants : 'the creativity which transcends that actuality (la créativité par laquelle cette actualisation se trouve transcendée)'(PR 43/103) ;' 'an ultimate which is actual in virtue of its accidents (quelque chose d'ultime qui est actuel en vertu de ses accidents)'(PR 7/51) ; 'creativity is the ultimate behind all forms(la créativité est l'instance ultime derrière toutes les formes) (PR 20/71) ; 'It(Creativity) is that ultimate notion of the highest generality at the base of actuality (Elle est cette notion ultime de la plus haute généralité à la base de l'actualisation)' (PR 31/87). Moon Chang-oak estime certain que dans ces phrases, la créativité a le sens d'activité pure et de potentialité pure (PR 220/355), ou 'the creativity, universal througout actuality (la créativité dont l'universalité se répand parmi tous les actuels)' (PR164/276) (Moon Chang-Oak, « Créativité et Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead* ('창조성과 궁극자의 범주', « 화이트헤드 연구 창간호 », 한국화이트헤드학회, 동과서, 서울, 1998 년, pp. 53-75.)

concernant cette créativité, Whitehead ne nous a fourni aucun chapitre thématisant ce concept. Ses énoncés les plus célèbres parmi les textes sur la créativité paraissent bien être ceux que nous avons déjà examinés qui figurent dans la description de la catégorie de l'ultime dans la première partie, deuxième chapitre, de *Procès et réalité*. Lewis S. Ford, dans son livre, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929* réalise une analyse génétique des œuvres philosophiques de Whitehead, et montre que ce passage sur la catégorie de l'ultime est l'un des passages qui ont été vraisemblablement écrit le plus tard dans *Procès et réalité* (EWM 240)[39]. De surcroît, il y a des signes évidents montrant que la pensée de Whitehead sur la créativité a subi quelque changement pendant la période qui va de *La Science et Le Monde Moderne* à *Aventures d'Idées*[40]. John. R Wilcox attire notre attention sur un passage d'un chapitre très important de *La Science et Le Monde Moderne* (Chapitre 11, Dieu)[41]. Nous pouvons voir qu'en analysant ce concept d'événement, Whitehead déclare :

> « Ce concept général d'un événement considéré comme un processus dont le résultat est une unité d'expérience, suggère d'analyser un événement selon (1) *son activité substantielle*, (2) ses potentialités conditionnées qui s'offrent à la synthèse, et (3) le résultat réalisé de la synthèse » (SMW 177/206).

Ici, nous pouvons constater que si Whitehead n'emploie pas encore le concept de créativité comme terme technique (terme catégoriel), il est pourtant sûr que l'idée y est : la composante d'un événement que Whitehead nomme ici « activité substantielle » est cette activité métaphysique ultime qui correspond à ce que Whitehead appelle « créativité » dans *Procès et réalité*. Whitehead explique les caractères de cette « activité substantielle » ainsi :

> « L'*unité* de toutes les occasions réelles interdit l'analyse d'activités substantielles en entités *indépendantes*. *Chaque* activité individuelle n'est que le mode dans lequel l'activité *générale*

[39] **"**One of the very last passages that Whitehead may have included concerns the description of the category of the ultimate (PR 21f)…. On October 8, 10, and 13, 1928, Whitehead dictated to his class at Harvard a categoreal scheme, that is, the categories of existence and explanation, and the categoreal obligations, excepting the category of the ultimate. Since all these other categories are presented, in the same order as, and with no significant variation in phraseology from, the published version, while neither the category of the ultimate nor the rhythm of the one and the many are mentioned, we infer that his material was formulated and included later". Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, State University of New York Press Alany, 1984.

[40] John R. Wilcox, "A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity" in *Process Studies*, pp. 162-174, Vol. 20, Number 3, Fall, 1991.

[41] *Ibid*.

> est individualisée par les conditions imposées. […] L'activité générale *n'est pas une entité* au sens où des occasions ou des objets éternels sont des entités. C'est *un* caractère métaphysique général sous-tendant *toutes* les occasions, dans un mode particulier pour chaque occasion » (SMW 177/206).

Ici aussi, comme plus tard dans *Procès et réalité*, Whitehead compare l'activité substantielle en tant qu'activité générale à la substance infinie de Spinoza.

> « Il n'y a rien avec quoi le [ce caractère général sous-tendant toutes les occasions] comparer : c'est la substance infinie de Spinoza. Ses attributs sont son caractère d'individualisation en une multiplicité de modes, et le domaine d'objets éternels diversement synthétisés dans ces modes. Ainsi la possibilité éternelle et la différenciation modale dans la multiplicité individuelle sont les attributs de la substance. En fait, chaque élément général de la situation métaphysique est un attribut de l'activité substantielle» (SMW 177/206-7).

Le fait que cette activité substantielle soit seule et unique est la preuve qu'il ne s'agit que d'une différenciation modale dans la multiplicité individuelle. Chaque événement n'est à chaque fois qu'un fait, un cas, qui se produit par l'individuation d'une unique activité substantielle. Il n'y a ni monisme ni pluralisme (ou les deux à la fois l'on veut).

Dans *Religion in the Making* (RM), Whitehead introduit le concept technique de *créativité*, mais il indique que la créativité ne doit pas être considérée en elle-même comme une entité actuelle réelle (*actual*), parce qu'elle manque de toute détermination. Ce caractère protéen de la créativité nous interdit de la concevoir comme une entité actualisée. Car son caractère manque de détermination [42](RM 92). Dans *Procès et réalité*, il nous semble que Whitehead recule pour affirmer ce qui reste implicite, le fait qu'il tienne la créativité pour substantielle. Parce que la créativité est "quelque chose d'ultime qui est actuel (*actual* : actualisé) en vertu de ses accidents" (PR 7/51). C'est en ce sens que Whitehead veut éviter qu'on rapproche trop simplement sa philosophie d'avec des philosophies monistes comme celle de Spinoza ou de l'idéalisme absolu : une philosophie de l'organisme n'autorise pas à considérer comme ultime une réalité finale, « éminente », qui transcenderait la réalité dévolue à n'importe lequel de ses accidents (PR 7/51).

[42] "This protean character of the creativity forbids us form conceiving it as an actual entity. For its character lacks determinateness" (RM 92)

Cependant, dans le même contexte de cette discussion sur la créativité comme Catégorie de l'Ultime, Whitehead constate encore que sa philosophie est étroitement apparentée au schème de pensée inspirant celle de Spinoza. La seule différence (mais grande !) réside dans le fait que la philosophie de l'organisme « abandonne les formes de pensée sujet-prédicat. Il en résulte que le concept « substance-qualité est évité »[43](trad. modifiée). Il en résulte aussi que Whitehead veut remplacer la description morphologique par celle de processus dynamiques. De surcroît, ce sont les « modes » de Spinoza qui deviennent désormais les pures actualisations (PR 7/51).

De tout cela nous pourrions inférer que même si la créativité n'est plus substantielle, au sens traditionnel, elle n'en reste pas moins pensée comme une seule. En effet, dans plusieurs passages de *Procès et réalité*, Whitehead confirme que la diversité des entités actuelles individuelles définissent, conditionnent ou caractérisent une créativité qui les transcende tout en existant qu'en eux, qui l'actualisent. Ainsi : « […] La créativité est l'instance ultime de toutes les formes, inexplicable par les formes, et conditionnée par ses créatures » (PR 20/71). Et : « C'est la fonction de l'actualisation que de caractériser la créativité » (PR 225/362).

D'autre part, il y a d'autres textes qui donnent une base à une interprétation moniste de la créativité. Ils sont destinés à expliquer ce qui en termes familiers peut être appelé « ongoingness » (ou « passing on » comme créativité. Créativité est donnée comme expression pouvant être plus abstraite, si usage métaphysique, de ce « passing on », « passez

[43] A la fin du chapitre II de la Première partie de *Procès et réalité*, Whitehead déclare que c'est sa conviction que la forme propositionnelle "sujet-prédicat" ne concerne que de hautes abstractions, sauf dans ses applications aux formes subjectives, et que cette conviction est à la base de ce qui suit sur la philosophie de l'organisme. Selon lui, c'est historiquement, l'hégémonie de la logique aristotélicienne à partir de la période classique tardive qui a imposé à la pensée métaphysique les catégories dérivant naturellement de sa terminologie. Mais il ne pense pas que cette hégémonie caractérisait déjà les spéculations métaphysiques d'Aristote lui-même. Par ailleurs, Whitehead signale que plusieurs philosophes, qui dans leurs énoncés explicites critiquent la notion aristotélicienne de « substance », présupposent cependant implicitement à travers leurs discussions que la forme propositionnelle sujet-prédicat présente finalement un mode d'énoncé sur le monde actuel qui se révèle adéquat. En conclusion, aux yeux de Whitehead, le mal produit par la « substance première » aristotélicienne, c'est précisément d'avoir introduit l'habitude de mettre l'accent, en métaphysique, sur la forme propositionnelle sujet-prédicat. C'est là-dessus que la philosophie de l'organisme veut se différencier des autres philosophies, dans la mesure où les philosophies traditionnelles et modernes restent dépendantes du schème « substance-qualité » et « sujet-prédicat » (PR 30/85).

à », « notion plus essentielle que celle de fait individuel privé (*private individual fact*) » (PR 273/346). Cela signifie que dans la structure de l'actualisation immédiate, présente, est inscrit de façon immanente le fait que le futur la remplacera. La créativité elle-même est décrite comme un agent universel. « Avancée créatrice » signifie que le principe ultime de la créativité s'applique à chaque nouvelle situation qu'elle produit.

Dans *Aventures d'Idées*, l'appel fait à notion de « créativité » pour désigner l'*ongoingness* (ou « *passing on* ») est plus clairement affirmé. Lisons le texte :

> « La situation initiale implique un facteur d'activité qui est la raison de l'origine de cette occasion d'expérience. Ce facteur d'activité est ce que j'ai appelé la « créativité » » (AI 179/235).

Toute occasion actuelle dérive donc d'une situation précédente (qui peut également être appelée le « monde actuel » relatif à cette occasion) impliquant un facteur d'activité qui est la raison de l'origine de cette occasion d'expérience. C'est ce facteur d'activité qui est appelé « créativité ». C'est en vertu de cette créativité en tant que facteur d'activité que d'une situation prise comme situation de base, comme monde actuel, phase première, potentialité réelle, s'est produite, a dérivé l'occasion actuelle d'expérience. Ainsi cette situation de base est donc, dans son ensemble, active de par une créativité qui lui est inhérente. Ainsi, « la créativité conduit le monde » (« *the creativity drive the world* ») (AI 179/235). En ce sens, on peut dire que la créativité est un pouls (des pulsations) de l'émotion (« *pulses of emotion* » (PR 163/275)) du passé, qui se lance dans un nouveau fait transcendant[44].

Ainsi, comme il résulte des travaux de Wilcox, d'après l'examen de plusieurs passages provenant de quatre textes (SMW, RM, PR, AI), nous pouvons dire en résumé qu'il y a eu évolution du concept de créativité ou au moins de sa description chez Whitehead. Tout d'abord, Whitehead a commencé d'utiliser le concept puissant d' « activité substantielle » dans *La Science et Le Monde Moderne*. Mais ensuite, dans *Religion in the Making*, Whitehead

[44] John R. Wilcox, *ibid.*

a abandonné l'idée que la créativité pouvait être une entité actuelle, c'est-à-dire qui aurait eu un caractère déterminé. Dans *Procès et réalité* Whitehead, selon Wilcox, prend conscience du fait que s'il tient au pluralisme ontologique d'une part, mais en même temps, d'autre part, ne veut pas réduire cette pluralité ontologique des entités actuelles à un supplément de la créativité, il doit éviter de donner l'impression que la créativité substantielle serait à comprendre au sens d'un monisme apparentant cette créativité à une sorte des substance unique, comme chez Spinoza. Pourtant, plus tard, dans *Aventures d'Idées*, il nous semble personnellement que Whitehead a eu besoin de mettre l'accent sur le rôle explicatif de la notion de « créativité » en ce qui concerne ce qu'il appelle alors l' « *ongoingness* » (ou « *passing on* »). Néanmoins, comme Wilcox les remarque, on peut admettre que Whitehead ne nous donne pas d'explication suffisante quant à la question de savoir comment la créativité, qui est considérée comme susceptible de rendre compte de l'*ongoingness*, n'est en même temps actualisée que dans et par la pluralité des entités actuelles.

1-2. L'interprétation pluraliste.

C'est que malgré tout, généralement, prise dans sa globalité, la position métaphysique de Whitehead semble bien être aussi celle d'un pluralisme ontologique. Tout d'abord on peut en effet constater que Whitehead refuse explicitement le monisme ontologique : « Ainsi, la philosophie de l'organisme est pluraliste, à l'opposé du monisme de Spinoza » (PR 73-74/148). En outre, Whitehead affirme que la pluralité des entités actuelles est le fond ultime de l'actualité dernière. C'est-à-dire que « les entités actuelles » - aussi appelées « occasions actuelles » - sont les choses réelles [ou plutôt *actuelles*] dernières dont le monde est constitué. Il n'est pas possible de trouver au-delà des entités actuelles quoi que ce soit de plus réel qu'elles » (PR 18/69)[45]. Or, concernant ce refus de tout monisme ontologique et le soutien explicite d'un pluralisme ontologique, la force de l'évidence textuelle pour soutenir fortement

[45] Voir aussi : l'analyse des « modes », c'est-à-dire des « pures actualisations » dans la philosophie de l'organisme, « ne nous conduit à aucun degré supérieur de réalité (*non higher degree of reality*) » (PR7/51).

l'interprétation pluraliste quant à la créativité chez Whitehead ne réside pas tant dans le fait que dans ces propositions la créativité est caractérisé explicitement que dans le fait que ces propositions font partie de textes consacrés à la définition du « principe ontologique ». Selon Whitehead, « le principe ontologique » peut se résumer comme suit : « Pas d'entité actuelle, donc pas de raison » (PR19/69). Whitehead écrit ailleurs : « Le monde actuel est ainsi constitué d'occasions actuelles ; et, du fait du principe ontologique, toutes les choses qui existent, dans n'importe quel sens du mot "existence", sont dérivés par abstraction à partir d'occasions actuelles » (PR 73/147). Et plus loin il est encore plus clair : […] « Les occasions actuelles forment le fondement à partir duquel dérivent et sont abstraits tous les autres types d'existence (« *actual occasions form the ground from which all other types of existence are derivative and abstracted* ») (PR 75/149). Même si ces énoncés, prononcés à l'occasion du traitement des entités actuelles, ne concernent pas explicitement la créativité, ils ont conduit beaucoup de commentateurs de la philosophie de Whitehead à les considérer comme fil conducteur pour comprendre la raison pour laquelle Whitehead décrivait de cette façon cette composante de la Catégorie de l'Ultime. De ce point de vue, la créativité n'a pas d'existence séparée hors de sa relation avec la pluralité des entités actuelles qui l'actualisent, et même elle ne semble exister vraiment, passer de « réelle » à « actuelle » que comme une caractéristique de base ou un caractère essentiel inhérent aux entités actuelles. Hors d'elles, elle est réelle, non actuelle.

Un des initiateurs majeurs de cette interprétation est William A. Christian. Dans son livre « *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* » (IWM), qui est l'une des études indispensables pour mieux comprendre la métaphysique de Whitehead, Christian affirme explicitement que Whitehead n'a jamais voulu être un moniste. Selon Christian, il n'y a pas de place pour une entité auto-suffisante (*self-sufficient entity*) dans la cosmologie de

Whitehead. Parce que d'après le principe de relativité[46], toutes les entités réfèrent essentiellement, de par leur nature même, à d'autres entités qu'elles-mêmes (*every entity refers to entities other than itself*) (IWM 403). Plus expressément, « il n'y a pas d'entité actuelle qui n'ait pas besoin d'autres entités actuelles pour sa propre existence (*there is no actual entity which does not require other actual entities for its own existence*) » (IWM 403). Dès lors, selon Christian, le monisme est impossible car il est impossible de réduire l'actualisation à une entité unique, qu'elle soit nommée univers, absolu, ou Dieu.

Christian interprète « créativité » comme une notion générale qui désigne le fait que chaque entité actuelle individuelle est, d'une certaine manière, auto-créative ou intérieurement libre. Christian rappelle que Whitehead compare ces entités actuelles à « des gouttes d'expérience, complexes et interdépendantes » (PR 18/69). Ce que Whitehead veut dire est que chaque entité actuelle est par nature et comme telle, le centre de son expérience subjective. De même, Whitehead déclare que les réactions subjectives des entités actuelles sont libres ou *causa-sui*[47]. Du coup, l'identité de toute entité actuelle est son sentir subjectif, qui en fait un sujet sentant, *causa-sui* de lui-même[48]. Il en résulte que cette créativité existe en chaque entité actuelle, qu'elle est une auto-créativité individuelle, et aussi que chaque cas d'auto-créativité se manifestant en chaque entité actuelle diffère ontologiquement de tout autre advenant dans une autre entité actuelle. Pourtant, Christian souligne que la notion de créativité peut se concevoir aussi comme une notion générale ou universelle pour indiquer un caractère

[46] Enoncé ainsi : « La potentialité d'être un élément dans une concrescence réelle d'une pluralité d'entités en une actualisation unique est le seul caractère métaphysique général attaché à toutes les entités, actuelles et non actuelles ; et chaque élément de son univers est compris dans chaque concrescence. En d'autres termes, il appartient à la nature d'un « être » d'être un potentiel pour chaque « devenir ». C'est le « principe de relativité » » (PR 22/74). Et ailleurs : « Il s'ensuit que tout élément de l'univers, y compris toutes les autres entités actuelles, est un élément constituant dans la constitution de n'importe quelle entité actuelle. Cette conclusion a déjà été utilisée sous le nom de « principe de relativité ». *Ce principe de relativité est l'axiome qui sauve le principe ontologique du danger d'aboutir à un monisme extrême* » (PR 148/253).

[47] "An actual entity feels as it does feel in order to be the actual entity that it is. In this way an actual entity satisfies Spinoza's notion of substance: It is "*causa sui*" (PR 222/339; see also 150/228).

[48] William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* (IWM), Yale University Press, New Haven, 1959, p.250.

commun à la multiplicité des entités actuelles[49]. En ce sens, « créativité » n'est que le nom pour un fait général (*it is a name of a general fact*) (IWM 403). Plus précisément, c'est le nom qui rappelle le fait que l'univers est constitué par des entités actuelles auto-créatives, ses nouvelles concrescences (*Rather it is a name for a general fact, namely that the univers is made up of novel concrescences*) (IWM 403). Nous pouvons nommer cette interprétation, dans laquelle créativité renvoie à un nom général, "interprétation nominaliste". Cette interprétation se fonde d'ailleurs sur une définition que Whitehead lui-même donne à propos de la Catégorie de l'Ultime : « La « créativité » est l'universel des universaux qui caractérise le fait ultime. C'est ce principe ultime par lequel la pluralité, qui est l'univers pris en disjonction, devient l'occasion actuelle unique, qui est l'univers pris en conjonction. Il est dans la nature des choses que la pluralité entre dans une unité complexe » (PR 21/72). Si nous suivons cette interprétation de Christian, la créativité n'est ni une catégorie de l'existence ni une entité actuelle susceptible de fonctionner comme raison ontologique. La créativité, dit Christian, est un terme pré-systématique. Ici, le mot « pré-systématique » est un terme employé pour caractériser les matériaux (*data*) phénoménaux que Whitehead vise à interpréter et à expliquer en un système métaphysique. En résumé, c'est un terme qui se situe encore à l'extérieur du système métaphysique de Whitehead proprement dit. Du coup, la notion de créativité ne peut pas être utilisée pour expliquer le caractère de l'univers. C'est la créativité qui demande elle-même à être expliquée par des termes systématique(s), constitutifs du système complet.

Selon Whitehead, « chaque condition à laquelle se conforme le procès du devenir dans quelque instance particulière a sa raison *soit* dans le caractère d'une entité actuelle dans le

[49]Whitehead écrit: "Creativity is without a character of its own in exactly the same sense in which the Aristotelian 'matter' is without a character of its own. It is that ultimate notion of the highest generality at the base of actuality. It cannot be characterized because all characters are more special than itself. But creativity is always found under conditions, and described as conditioned (La créativité est dépourvue de caractère propre exactement dans le même sens où la « matière » aristotélicienne en est dépourvue. Elle est cette notion ultime de la plus haute généralité à la base de l'actualisation. Elle ne peut pas être caractérisée, parce que tous les caractères sont plus spéciaux qu'elle-même)" (PR 31/87).

monde actuel de cette concrescence *soit* dans le caractère du sujet qui est en procès de concrescence. Cette catégorie d'explication s'appellera le « principe ontologique » » (PR 24/77). Whitehead précise que ce principe « pourrait aussi être appelé « principe de causalité efficiente et finale » (*ibid.*). Il ajoute : « Ce principe ontologique veut dire que les entités actuelles sont les seules *raisons*, de sorte que rechercher une raison revient à rechercher une entité actuelle, ou plusieurs. Il en découle que toute condition à laquelle doit satisfaire une entité actuelle dans son procès exprime un fait, soit à propos des « constitutions réelles internes » d'autres entités actuelles, soit à propos du «but subjectif » dont dépend ce procès » (*ibid.*).

Or, à ce sujet, Christian déclare que pour qu'une entité actuelle du passé puisse être donnée comme un donné (*datum*) à une nouvelle entité actuelle émergente, il est nécessaire que Dieu, comme médiateur, préhende parfaitement les entités actuelles du passé. Et Christian recherche comment cela est possible dans le système métaphysique de Whitehead (IWM 319-336). Concernant cette interprétation, il n'est pas difficile de deviner l'intention de Christian de remplacer le rôle de la créativité comme avancée créatrice par le rôle de Dieu, qui a aussi, rappelons-le, le statut d'une entité actuelle, en réduisant la créativité à un nom général ou à un universel qui doit être fondé. D'après l'interprétation de Christian, tout ce que nous pouvons dire de la créativité pourra être élucidé par les énoncés systématiques whiteheadiens portant sur la "concrescence" des entités actuelles. Cette insistance de Christian, en fait, est fondée sur une sorte de foi en le principe ontologique. Comme nous venons de le voir, le principe ontologique déclare que seule une entité actuelle, ou plusieurs, peut être une raison explicative : « Le principe ontologique peut se résumer comme suit : pas d'entité actuelle, donc pas de raison » (PR 19/69). Si toute explication doit être fondée sur les caractères d'une entité actuelle, la créativité ne peut à cet égard pas faire exception. Elle est un caractère

universel du monde qui doit donc avoir sa raison et celle-ci doit donc se fonder sur une entité actuelle ou sur plusieurs. Christian pense à Dieu.

Quoi qu'il en soit, cette insistance de Christian pourrait être critiquée parce qu'elle néglige le fait que la créativité n'est qu'un élément de la Catégorie de l'Ultime, qui est la première catégorie du schème catégorial dans la philosophie de l'organisme de Whitehead. Après Christian, le deuxième représentant célèbre de l'interprétation pluraliste a été Ivor Leclerc. Pour Leclerc, la créativité elle-même « est l'activité générique conçue en faisant abstraction des *instantiations* (*occurences*) individuelles de cette activité »[50]. En ce sens, la créativité est l' « ultime» en tant qu'activité générique commune, que l'on peut penser seulement par abstraction à partir des occasions individuelles d'auto-création des entités actuelles : « This 'ultimate', this generic activity of self-creation, Whitehead termes 'creativity' » (WM 84). Mais Leclerc insiste aussi sur le fait que la créativité n'est pas seulement un caractère commun aux entités actuelles individuelles. En effet, la notion de créativité nomme quelque chose qui va au-delà de cette capacité comme des entités, à savoir qu'elle explique l'*existence* de cette créativité des entités actuelles[51]. En ce sens, si chaque entité actuelle existe comme 'une activité de devenir,' c'est parce que la créativité est une activité à la base de cette auto-création commune à toutes ces entités actuelles individuelles. Leclerc écrit: "Dans sa doctrine, l'ultime n'est pas conçu comme étant lui-même une entité actuelle : il est l'activité basique d'auto-création, qui est une caractéristique générale de toutes les entités actuelles individuelles (In his doctrine the 'ultimate' is not conceived as itself an actual entity: it is the basis activity of self-creation generic to all individual actual entities)" (WM 84). Leclerc essaie d'expliquer ce point en comparant, comme Whitehead l'a fait (PR

[50] Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics, An Introductory exposition*, George Allen and Unwin LTD, 1958, p. 84: "[That is to say,] it is the generic activity conceived in abstraction from the individual instantiations of that activity".
[51] That is to say, 'creative activity', or 'creativity' is not merely a common feature of the individual actual entities, any more than 'matter' is merely a common feature of 'material things'(c'est-à-dire, 'activité créatrice' ou 'créativité' n'est pas seulement un trait commun aux entités actuelles individuelles, pas plus que "matière" n'est seulement un trait commun aux "choses matérielles") (WM 86).

31/86-87), la « créativité » dans la philosophie de l'organisme et la « matière » chez Aristote. Dans la philosophie de Whitehead, la créativité a une place analogue à la matière aristotélicienne. Tout d'abord, Leclerc remarque, d'une part que la créativité et la matière aristotélicienne ont ce point commun d'être dépourvues de tout caractère propre. Autrement dit, en tant qu'ultimes (et même si elles présentent par ailleurs des caractères différents), elles n'existent que dans et par leur individualisation.

D'autre part, selon Leclerc, Whitehead et Aristote sont en accord sur le point que l''act', l''acting' est un caractère générique pour toute actualité (WM 85). Mais pour Aristote, si l'acte par lequel une actualité devient ce qu'elle est est lui-même "forme", c'est parce que cette forme est considérée comme l'ultime. Or cette forme, aux yeux de Whitehead, ne peut satisfaire aux conditions requises pour pouvoir être considérée comme « ultime ». Parce que l'ultime n'est pas une entité, et que seule l'entité comporte la dimension ontologique d*'actualisation* : « […] Quelque chose d'ultime […] est actuel en vertu de ses accidents. Cet ultime ne peut être caractérisé qu'à travers ses incarnations accidentelles et, indépendamment de ces accidents, il est dépourvu d'actualisation » (PR 7/51). Relevant du potentiel, du virtuel, qui est *réel* mais pas *actuel*, la forme aristotélicienne, considérée à part, hors de son incarnation, ne peut être dite *actuelle*. Selon la conception de l'Ultime de Whitehead l'acte de devenir n'est actuel que parce que c'est *celui d'une entité actuelle*, parce que c'est son devenir.

Toutefois, Leclerc déclare qu'il ne faut pas trop accentuer cet «ultime ». Parce que, selon lui, « si l'on se concentre sur l' « ultime» qu'est la créativité il y aura une forte tendance à la concevoir elle-même « actuelle » (*actual*), comme étant en quelque façon « plus réelle (*real*) » que ses incarnations individuelles, le résultat en étant l'adoption d'une théorie moniste"[52](WM 83). On en arrive alors à une théorie moniste de la créativité. Ce monisme

[52] "If we concentrate on the 'ultimate', there is a strong tendency to conceive it as itself 'actual', as somehow 'more real' than the individual embodiments, the outcome being the adoption of a monistic theory"(WM 83).

ontologique, aux yeux de Leclerc, tombe dans l'erreur que Whitehead appelle « localisation fallacieuse du concret », « faux raisonnement par concrétude mal placée » (*Fallacy of misplaced concreteness*), c'est-à-dire, d'une « fallacy » où une abstraction est considérée comme quelque chose de concret, alors que seule peut l'être une entité actuelle. Dans les termes de Whitehead, « dans de tels schèmes monistes, on dote illégitimement l'ultime d'une réalité finale, "éminente", dépassant celle qui est dévolue à n'importe lequel de ses accidents » (PR 7/51).

Ainsi, Leclerc insiste sur le fait que la créativité est un ultime qui ne peut être actuel que dans des actualités individuelles, c'est-à-dire comme une auto-créativité par laquelle des actualités individuelles s'actualisent. En outre, Leclerc souligne le fait que Whitehead refuse toute théorie ayant un fondement transcendant parce qu'elle implique une incohérence (« *Whitehead rejects all theories of a wholly transcendent 'ground' as involving incoherence* ») (WM 86). Bien que la direction que suit la théorie moniste ait des justifications dans la mesure où dans un système métaphysique le fondement doit bien être attribué à l'ultime, néanmoins, même en suivant une telle voie, pour qu'un tel ultime puisse bel et bien constituer un fondement, il faut pouvoir le penser de façon cohérente et consistante. El alors il nous faut nous demander avec Whitehead si « les principes métaphysiques imposent de croire qu'il [à savoir un principe créateur ultime expliquant tout par dérivation] exprime la vérité tout entière » (PR 342/527). Il ne faut pas nous permettre d'exception, même pour les principes métaphysiques ultimes. A ce point de vue, Whitehead déclare que « Dieu ne doit pas être traité comme une exception aux principes métaphysiques dans leur ensemble et invoqué pour les sauver de la ruine. Il en est la manifestation maîtresse » (PR 343/528).

Selon Leclerc, Whitehead parachève son explication en pensant l'ultime comme la créativité, plus précisément comme l'activité du procès créatif. Cette créativité est certes transcendante à chaque créature actuelle, individuelle, mais en même temps elle ne peut être

actuelle, manifestée, que *dans* chacune de ces actualités. En ce sens, se référant à la substance infinie de Spinoza, Whitehead explique ainsi le rapport entre la créativité, en tant qu'activité générale, les entités (les occasions actuelles, à savoir la multiplicité des modes) et les objets éternels :

> « Il n'y a rien avec quoi le comparer : c'est la substance infinie de Spinoza. Ses attributs sont son caractère d'individuation en une multiplicité de modes, et le domaine d'objets éternels diversement synthétisés dans ces modes. Ainsi la possibilité éternelle et la différenciation modale dans la multiplicité individuelle sont les attributs de la substance. En fait, chaque élément général de la situation métaphysique est un attribut de l'activité substantielle » (SMW 177/206-207).

Ainsi, la créativité semble substance infinie, mais Whitehead se corrige en précisant « activité substantielle », et il laissera plus tard tomber toute référence, trompeuse, à la substance. La créativité n'est pas actuelle en elle-même parce qu'elle n'est pas une entité actuelle mais seulement l'activité d'une entité actuelle. La créativité en tant qu'activité générale ou « activité substantielle » est toujours individualisée par et selon les conditions qui lui sont imposées. Il en résulte que le caractère propre de l'univers, c'est-à-dire son *ongoingness*, son avancée, est sauvé. Parce que le caractère ultime de cette créativité est d'être activité d'auto-création d'une entité actuelle à chaque fois déterminée, singulière. Par conséquent, si chaque entité actuelle individuelle est la créature de cette créativité universelle, cette derniere est aussi créée par l'entité actuelle, pour ainsi dire : sans entité pas de créativité. Ainsi ces entités actuelles créatrices ne le sont pas au sens d'un créateur unique, cette créativité ultime n'existe que « pulvérisée », individualisée innombrablement dans et par chacune de ses créatures individuelles. Comme nous le verrons plus tard, Dieu lui-même n'est pas créateur transcendant, mais aussi créature, même primordiale, de cette créativité, c'est-à-dire qu'il est l'instance originaire de cette créativité (PR 225/362).

Ainsi, dit Leclerc, la créativité étant activité générale, comme le souligne Whitehead dans *La Science et Le Monde Moderne*, ne peut pas être individualisée et conçue comme une

entité au sens où le sont seules les entités actuelles ou les objets éternels[53] (SMW 177/206-207). Sur ce point, Leclerc nous donne comme preuve le fait que Whitehead n'a pas fait relever la créativité des catégories d'Existence, mais de la catégorie de l'Ultime. Ce fait nous montre que Leclerc, tout comme Christian, applique sans hésiter le principe ontologique de Whitehead à la notion de créativité. Finalement, comme l'écrit Whitehead la créativité est bien seulement « un caractère métaphysique général sous-tendant toutes les occasions, dans un mode particulier pour chaque occasion ».

Si cela est si clair et si attesté par les textes, quels problèmes les spécialistes soutenant une interprétation moniste de la créativité ont-ils bien pu trouver dans cette interprétation pluraliste ? Selon Wilcox l'un deux, la thèse pluraliste concernant l'interprétation de la créativité présuppose que la créativité est à comprendre comme n'existant que numériquement plurielle, dispersée dans la pluralité des entités actuelles qui ne peuvent être actualisées que par leur propre créativité. Ainsi, la créativité n'a aucun statut ontologique indépendant, n'existe pas hors de son existence au sein des entités actuelles. Si certains spécialistes soutiennent cependant une interprétation moniste, c'est en la présentant comme une solution à ce qu'ils perçoivent comme des problèmes lorsqu'on lit et analyse les textes selon l'interprétation pluraliste. Dans leurs optique, l'interprétation moniste permet de les résoudre mais il faut alors admettre que la créativité existe à part de ses occurences plurielles[54].

Les critiques faites par l'interprétation moniste à l'encontre de l'interprétation pluraliste, se réclament donc avant tout de difficultés philosophiques d'interprétation. De leur point de vue moniste, la position pluraliste souffre en effet de problèmes très graves. Notamment quant au rapport à faire, ou non, entre la créativité et la matière première, en ce

[53] « L'activité générale n'est pas une entité au sens où des occasions ou des objets éternels sont des entités. C'est un caractère métaphysique général sous-tendant toutes les occasions, dans un mode particulier pour chaque occasion » (SMW 177/206-207).
[54] John R. Wilcox, "A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity" in *Process Studies*, pp. 162-174, Vol. 20, Number 3, Fall, 1991.

sens que pour la créativité comme pour la matière première les formes coopèrent également comme des partenaires : créativité et matière ont ainsi un point commun. Cependant elles se différencient aussi radicalement, pour autant que l'une (la matière première) est passive alors que l'autre (la créativité) est activité pure. A partir de là, les spécialistes de l'interprétation moniste essaient d'analyser comment cette différence se traduit si l'on analyse la continuité (*ongoingness*). Cette critique des conséquences de l'interprétation pluraliste leur fait conclure à la justesse de leur interprétation moniste.

Aristote considère en effet la matière première comme ce qui subsiste identique à travers le changement. Autrement dit, la matière première est le support du changement, au sens où elle ne disparaît pas dans le changement et le rend possible. C'est grâce à son hypothèse que le changement peut être pensé, la matière première jouant le rôle de sujet du changement au travers des formes successives prises. Par contre, dans la mesure où elle est activité pure, la créativité ne peut avoir pour rôle dans le changement de le soutenir (en se trouvant « dessous ») mais seulement de le promouvoir. Ici, les monistes posent alors la question suivante : lorsque la créativité est interprétée comme existant à la manière pluraliste, que se passe-t-il ? D'après la théorie de la concrescence des entités actuelles, ces entités actuelles deviennent puis disparaissent après être passées par une série d'étapes. Or, déclarent les partisans de l'interprétation moniste, si la créativité [en tant que principe de leur identité individuelle pour les entités actuelles], n'existe que « pluriellement », uniquement pulvérisée dans cette pluralité éphémère des entités actuelles, alors, avec chacune des entités individuelles qui disparaît, c'est sa créativité qui disparaît aussi. A cela les partisans du monisme objectent : "S'il en est ainsi, n'existe-t-il nulle part une créativité qui meuve *l'ensemble* des entités actuelles à venir ?" Selon l'interprétation pluraliste, la créativité d'une entité actuelle ne peut plus avoir aucune existence lorsque disparaît cette entité, puisqu'elle n'en est pas séparable, n'a pas de statut ontologique distinct, la créativité n'existant que de

façon immanente à chaque entité actuelle et n'ayant aucune existence en elle-même. Mais alors, comment la créativité peut-elle produire les entités actuelles ? Les partisans du monisme insistent sur le fait que l'interprétation pluraliste ne peut pas répondre de manière satisfaisante à cette question. Du coup, selon les monistes, pour que la créativité puisse mouvoir l'univers, elle doit préexister à la pluralité des entités actuelles.

En somme, si nous résumons la discussion, la thèse moniste sur la créativité essaie de résoudre le problème que, selon elle, la position pluraliste implique, celui de l'absence d'une explication de la continuité (l'« *ongoinness* ») de l'univers, cette position pluraliste résultant de l'accentuation mise sur le « principe ontologique » et sur l'atomisme de l'actualité. Si l'on suit la position pluraliste, toute entité actuelle est auto-créative, mais disparaît après son devenir, et alors, après qu'une entité actuelle a terminé sa concrescence et disparaît, la créativité disparaît forcément aussi avec cette entité actuelle. Mais dans ce cas, la créativité ne pourra pas expliquer la continuité (l'« *ongoinness* ») temporelle et l'unité de l'univers. Nous pouvons résumer ainsi la critique essentielle que la thèse moniste lance à la thèse pluraliste.

William J. Garland pense que son interprétation moniste du principe de créativité peut nous donner une explication ultime de la continuité (*ongoingness*) du temps et de la « relationnalité » (« *relatedness* ») du monde. Dans un article, très important et celèbre, « Ultimacy of Creativity », il critique l'interprétation pluraliste de la créativité[55] comme ne pouvant pas expliquer comment l'univers continue (*goes on*). Il déclare que même si Whitehead n'a pas traité explicitement ce problème, à savoir si l'on doit comprendre la créativité en termes monistes ou bien pluralistes, à chaque fois que Whitehead parle de l'*ongoingness*, il souligne le rôle de la créativité. Selon Garland, si nous sommes attentifs,

[55] Dans son article "Ultimacy of Creativity", Garland indique précisément: "This interpretation is designed to overcome the inadequacies of Christan's reductive account by showing how creativity can play a legitimate explanatory role in Whitehead's metaphysics", Ford. L. S. and Kline. G. L., eds. *Exploration in Whitehead's Philosophy*, New York: Fordham University Press, 1983 (EWP), p. 226. Selon Garland, "the major flaw in Christian's analysis lies in his necessarily abortive attempt to bring creativity down to the same level as Whitehead's specific entities and categories for the sake of systematic tidiness"(EWP 225). Parce que, continue Garland, comme Whitehead l'admet, "it is ultimately impossible to define creativity or to explain it in terms of any of the more specific concepts" (SMW 225; PR 30, 47), (EWP 225).

nous pouvons découvrir que Whitehead présuppose implicitement une interprétation moniste. Garland pense qu'il nous faut bien expliquer, après tout, cette continuité (*ongoingness*) du temps de l'univers (EWP 221). S'opposant à l'interprétation de Christian, Garland donne comme argument que la « *connectiveness* » (liaison) impliquée par la continuité (*ongoingness*) du temps de l'univers ne peut pas être expliquée suffisamment à partir de la seule auto-créativité des entités actuelles individuelles. Selon Garland, la position de Christian étant telle que tous les énoncés sur la créativité pouvant y être traduits, sans aucune perte de sens, par des énoncés sur les entités actuelles, cela a pour conséquence qu'une telle interprétation ne peut exprimer de manière convenable la doctrine de l'*ongoingness* chez Whitehead, qui exige une continuité d'ensemble, Ceci, parce que toute position interprétative dans laquelle la créativité se trouve restreinte à l'auto-création de chaque entité actuelle, sacrifie inévitablement cette insistance implicite de Whitehead selon laquelle il faut qu'il y ait un procès unique qui lie réciproquement toutes les entités actuelles. En d'autres termes, sans un concept moniste de la créativité, on ne peut pas satisfaire à la doctrine de Whitehead quant à l'unité et à la continuité de toute l'opération créative dans l'univers. Même si cela ne s'avérait pas impossible, il serait très difficile d'exprimer la continuité du temps.

Selon Garland, Whitehead pense que chaque entité actuelle individuelle participe à l'opération créative. Elle n'existe pas seulement comme auto-création, mais participe aussi à la création (formation) de l'autre (des autres entités actuelles). Pour expliquer cette création de l'autre, Garland montre que Whitehead considère que la créativité devient réceptacle actif (« *active receptacle* ») pour les entités actuelles du passé. Autrement dit, la créativité « reçoit » les entités actuelles achevées du passé (les *superjects*), et les « passe » comme *data* à synthétiser au travers de nouveaux procès de concrescence d'entités actuelles du présent

(*concrescence*) [56](EWP 228). Garland est d'avis que si la créativité est ultime, c'est donc à cause du fait que le procès dans lequel les entités actuelles deviennent créatives d'autre chose est *seul et unique* dans l'univers. En d''autres termes, il n'existe pas plusieurs avancées créatrices (*creative advance*) coexistantes de l'univers qui ne seraient pas liées, mais une seule avancée créatrice de l'univers prédécesseurs-successeurs[57]. Garland déclare :

> « toutes les entités actuelles sont liées à leurs prédécesseurs, comme il est affirmé dans le « principe de relativité » de Whitehead (PR 33, 79-80), parce qu'il n'y a qu'un seul procès créatif duquel elles résultent toutes et auquel elles font toutes leurs contributions finales »[58](EWP 231).

Ainsi, selon l'interprétation de Garland, c'est la créativité, littéralement, qui « donne ces entities actuelles du passé à chaque nouvelle entité actuelle comme les données initiales (*initial data*) pour son acte d'auto-formation (*self-formation*). Cette créativité une, par conséquent, c'est ce qui relie le passé avec le présent tout en poussant (*urging*) l'univers en avant vers le futur »[59]. Puisqu'il en est ainsi, se demande Garland, comment la créativité pourrait-elle opérer comme elle le fait si elle n'avait pas en elle-même un agir propre et une unité ? Si la créativité pouvait purement et simplement être identifiée, au niveau fondamental, avec les auto-créativités des entités actuelles individuelles spécifiques, qui sont caractérisées par leur pluralité, comment pourrait-elle bien dans ce cas déployer une telle activité une ? Garland répond : Au-dessus de, et contre toutes les entités actuelles, qui forment les référents déterminés de la pensée rationnelle, il y a une activité dynamique créatrice, qui par sa nature ne peut être captée par le réseau conceptuel statique de la définition conceptuelle. Bien que cette activité fonctionne au travers des entités pour conduire l'unité en avant, elle ne peut en

[56] "In this sense, we may compare creativity both with Plato's Receptacle and with Aristotle's prime matter. The main difference is that we cannot think of creativity as passively receiving the past; creativity is always a principle of activity (see PR 46-47, AI 230-31). Once it receives the completed superjects, it passes them on as data to be synthesized through new processes of concrescence. In receiving the past, it also provides the data for the present. Thus, creativity explains the transition from the completion of old actual entities to the becoming of new ones." (EWP 228)

[57]« Actual entities prehend their predecessors because they are all linked together as the particular « creature » of a single creative process » (EWP 222).

[58] « All actual entities are related to their predecessors, as asserted in Whitehead's « principle of relativity » (PR 33, 79-80), because there is but one creative process from which they all arise and to which they all make their final contributions» (EWP 231).

[59] "it also gives these past actual entities to each new actual entity as the initial data for its act of self-formation. Creativity therefore links the past with the present as it urges the universe forward into the future" (EWP 231).

aucun cas être réduite à un quelconque ensemble de ces entités » [60](EWP 232). Il est évident que pour Garland, la créativité est en un certain sens à comprendre comme un agent universel unique et séparé, dans une certaine mesure, de la pluralité des entités actuelles. Parce qu'il pense fondamentalement que la créativité doit être comprise comme un principe d'explication ultime, qui non seulement existe à part du principe ontologique mais est aussi plus ultime que celui-ci, l'outrepassant. Selon Garland, c'est le principe de créativité qui donne l'explication ultime pour la présence de la causalité efficiente et de la causalité finale, qui valent pour toute entité dans le monde : d'une part, il y a causalité efficiente parce que la créativité donne les entités actuelles du passé aux entités du présent comme un principe sous-tendant la transition [61], en conséquence de quoi une nouvelle entité actuelle peut commencer sa concrescence en préhendant toutes les entités actuelles précédeant son monde actuel[62]. D'autre part, il y a causalité finale en ce qu'il y a attirance créant un dynamisme ou une impulsion (*drive*) créatrice incessante dans l'univers, orientant vers l'unification de ce qui est divers. Ce dynamisme ou cette impulsion (*drive*) se manifeste dans le but subjectif d'une satisfaction, but qui est inhérent à la concrescence de chaque entité actuelle[63]. Cela permet à Garland de résumer en disant que « la causalité efficiente se manifeste dans les procès de transition, alors que la causalité finale se manifeste dans les procès de concrescence »[64]. Mais il précise : « Toutefois, la créativité est le principe derrière les deux, concrescence et transition,

---

[60] "Over and against all entities, which form the determinate referents of rational thought, there stands a dynamic creative activity which by its nature can never be captured in the static net of conceptual definition. Although this activity works through entities to drive the universe forward, it can never be reduced to any set of these entities" (EWP 232-233).

[61] "There is efficient causality because creativity gives past actual entities to present ones in its role as the principle behind la transition"(EWP 231).

[62]"A new actual entity must therefore begin its concrescence by prehending all the previous actual entities in its actual world" "(EWP 231).

[63] "There is final causality because of the unceasing creative drive in the universe toward the unification of what is diverse. This drive manifests itself in the subjective aim at satisfaction which is inherent in the concrescence of each actual entity"(EWP 231).

[64] "Efficient causality thus makes its appearance in processes of transition, while final causality makes its appearance in processes of concrescence (PR 44, 320, 326-27, 423)" (EWP 231).

C'est le fondement métaphysique ultime de tout procès dans le monde »[65]. C'est pour cette raison qu'il conclut :

> « Du coup, la créativité explique comment il se fait que les entités actuelles puissent manifester les deux types de causalité qui leur rendent possible d'être citées comme raisons sous le principe ontologique. C'est peut-être l'« ultime » dans les explications ultimes »[66](EWP 232).

Ainsi, la thèse fondamentale de William J. Garland repose sur une critique, pour inadéquation, de la seule attribution de la créativité aux entités actuelles admise par Christian et sur la mise en évidence du fait qu'il y a certaines caractéristiques de la créativité que le principe ontologique ne peut pas expliquer. Selon Garland, le principe ontologique, dans ces conditions, explique la spécificité des entités actuelles (*any actual entities*), c'est-à-dire les raisons pour lesquelles telles ou telles entités actuelles ont tels ou tels caractères, sont ce qu'elles sont (*the ontological principle provides the reasons why beings are what they are*), tandis que la créativité donne l'explication de la raison pour laquelle le principe ontologique est comme il est, son mode d'être (*creativity provides the reason why the ontological principle is the way that it is*). Par conséquent, on peut dire que Garland suggère qu'il faut encore une explication ultime supplémentaire pour cette caractéristique générique qu'ont toutes les entités actuelles de manifester les deux types de causalité, efficiente et finale, et que cette explication ne peut être donnée que par un principe de créativité conçu explicitement de façon moniste et donc transcendant.

Toutefois, comme Wilcox le faut remarquer très justement, Garland, se faisant, néglige gravement de répondre à la question de savoir comment son interprétation de la créativité whiteheadienne peut se concilier avec le refus ferme, claire, et net d'une ontologie moniste

[65] "Yet creativity is the principle behind both transition and concrescence; it is the ultimate metaphysical ground of all process in the world" (EWP 231-232).

[66] "Accordingly, creativity explains how it is that actual entities can exhibit the two types of causality which make it possible for them to be cited as reasons under the ontological principle. This is perhaps the « ultimate » in ultimate explanations" (EWP 232).

par Whitehead[67]. Il en résulte en outre ce nouveau problème que la fonction ainsi assignée à la créativité se superpose à celle de Dieu dans une telle interprétation du système de Whitehead. Les deux fonctions du Dieu whiteheadien, ou sa nature bipolaire, conceptuelle et physique, c'est-à-dire la fonction qu'a sa nature primordiale de fournir son but subjectif à chaque entité actuelle, et celle de sa nature conséquente de rendre possible la transition entre entités actuelles qui se succèdent, deviennent superflues avec une créativité garlandienne si ressemblante à Dieu, réceptacle et « chef d'orchestre ». Il y a là dès lors une violation évidente de la cohérence du système métaphysique de Whitehead, défaut beaucoup plus grave que celui que Garland y voyait. On se demande comment Whitehead aurait pu parvenir à commettre cette énorme faute de « multiplier les entités sans nécessité » (Occam) en tant que mathématicien et logicien.

D'autres commentateurs de Whitehead ont donc cherché un autre moyen d'expliquer la créativité dans son rapport à la continuité (*ongoingness*) de l'univers. L'un d'entre eux, Jorge Luis Nobo, considère les occurrences individuelles de créativité comme la manifestation d'"une seule créativité ultime de l'univers" (*Whitehead's Metaphysics of Extension and solidarity* 174[68]), qui serait l'« énergie métaphysique inépuisable constituant la base de toute existence" et "éternellement réelle" (WMES 175)[69]. Nobo déclare que "sans la créativité éternelle aucune créature ne pourrait jamais devenir" (*ibid.*)[70]. Il met plus clairement en évidence le rôle de la créativité en cherchant à déterminer son statut ontologique, que Garland laissait dans l'ombre[71]. Ainsi, Nobo estime qu'il faut qu'il existe une créativité qui ait le statut d'une réalité non-temporelle pour pouvoir expliquer la *solidarité* des entités actuelles (*ibid.*, 165). Il dit explicitement que la créativité a « la réalité comme une *potentialité*. Elle se

[67] John R. Wilcox, "A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity" in *Process Studies*, pp. 162-174, Vol. 20, Number 3, Fall, 1991.
[68] Nobo J. L., *Whithehead's Metaphysics of Extension and Solidarity* (WMES), Albany, State University of New York press, 1986. pp.107-164.
[69] Pour ce point, Wilcox dit que "Jorge Luis Nobo sees individual instances of creativity as manifestations of « the one ultimate creativity of the universe » "(WMES 174), and this one creativity is « eternally real ») (WMES 175).
[70] "Without the eternal creativity no creature could ever become" (WMES 174).
[71] WMES 107-164.

manifeste comme ‘substratum » (*ibid.,* 168) éternel d’une énergie métaphysique qui s’individualise sans arrêt (continuellement) en une pluralité d’actualités qui sont liées l’une à l’autre. Et elle « se manifeste à la fois dans le procès micro-cosmique et dans le procès macro-cosmique » (*ibid.,* 167). Elle est la réalité éternelle qui se manifeste dans le procès de toute entité actuelle et que le procès de toute entité actuelle présuppose (*ibid.,* 175). Selon Nobo, même si la raison pour laquelle telles ou telles entités actuelles ont tels ou tels caractères doit bien être expliquée moyennant les deux axes du *principe ontologique*, relativement à la conjonction d’une pluralité d’actualités accomplies du passé (cause efficiente) et du *but subjectif* orientant la réalisation de soi (cause finale), il n’en reste pas moins cependant que le devenir des entités actuelles doit être expliqué par rapport aux éléments créateurs de l’univers. Ainsi, déclare-t-il, « sans la créativité, ni les occasions du passé ni le but idéal ne peuvent fonctionner comme des causes. Les actualités du passé de cette occasion et son but subjectif sont le déterminant (décideur) passif de la structure ultime de cette occasion, alors que la créativité est l’agent actif qui fait effectivement fonctionner ces déterminants (décideurs) » (*ibid.,* 130-131). Du coup, il nous semble que la position de Nobo n’est pas très différente de celle de Garland. Parce que, chez les deux commentateurs, la créativité est hypostasiée de Catégorie de l’Ultime en principe Ultime ayant un statut ontologique suprême, et qui ne relève plus du principe ontologique. De plus, du fait qu’ils partagent la même position interprétative selon laquelle le principe ontologique serait un principe qui serait lié à l’explication de la spécificité des entités actuelles, tandis que le principe de créativité serait un principe générique qui fournirait l’explication ultime sur les caractères généraux que partagent toutes les entités actuelles, nous pouvons appliquer à l’argumentation de Nobo, les mêmes critiques que celles que nous adressions ci-dessus à Garland.

En dernier lieu, nous examinerons la position de John W. Wilcox, spécialiste très important de Whitehead et également représentant de l’interprétation monsite de la créativité.

Wilcox, dans son article « A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity », suggère que même si la position de Whitehead n'est apparemment ni moniste ni pluraliste, l'interprétation moniste est non seulement plus cohérente avec les textes, mais aussi plus adéquate au niveau philosophique. Pour Wilcox, l'interprétation moniste de la créativité est issue de façon naturelle de la prise de la conscience de la carence théorique qu'engendre une position pluraliste s'attachant trop au principe ontologique et sur-accentuant l'atomisme de l'actualité. La position moniste essaie de remédier à cette défaillance théorique d'une vision unilatéralement pluraliste. La faiblesse théorique dénoncée est toujours la même : d'après une conception pluraliste, chaque entité actuelle est bien auto-créatrice, mais après son devenir elle dépérit et disparaît. Ce dont il s'agit ici est donc ceci : quand toutes les entités actuelles auront péri, après avoir terminé leur concrescence, alors, avec la dernière, la créativité périra aussi. S'il en est ainsi, considère Wilcox, la critique essentielle que l'interprétation moniste peut faire concernant la position pluraliste réside dans le fait qu'une créativité pluraliste ne peut faire expliquer ni la continuité (*ongoingness*) ni l'unité de l'univers.

Tout d'abord, Wilcox fait remarquer que si Whitehead lui-même semble avoir considéré que par le principe de créativité on pouvait expliquer suffisamment la continuité (*ongoingness*) temporelle de l'univers, pourtant il ne nous a pas fourni d'explications suffisantes pour pouvoir l'admettre en nous faisant comprendre comment la créativité ne pouvait se réaliser qu'au travers d'une pluralité, celle des entités actuelles. Wilcox est d'avis que Whitehead semble n'avoir pas lui-même exploré la relation qu'il pouvait y avoir entre créativité et pluralité relativement aux entités actuelles, et que peut-être même il ne s'était pas aperçu de ce problème. C'est pourquoi, afin de résoudre ce problème laissé selon lui sans réponse par Whitehead, Wilcox insiste sur le fait qu'il semble bel et bien nécessaire de postuler une interprétation moniste de la créativité. Or, selon Wilcox, pour qu'une créativité moniste puisse adéquatement expliquer la continuité (*ongoingness*) temporelle de l'univers, il

faut qu'elle satisfasse aux conditions suivantes : en premier lieu, la créativité moniste doit s'étendre à toute l'unité continue du passé au présent (*unité continue de la créativité*). En deuxième lieu, elle doit être inépuisable (*inexhaustible*) et impérissable (*permanence de la créativité*). En troisième lieu, elle ne doit pas sous-tendre, soutenir le changement, mais être ce qui l'anime activement : elle doit être active (*activité ou caractère d'agent actif de la créativité*). Finalement, elle doit, en un certain sens, être identique, même si elle en est aussi séparée, à la pluralité des entités actuelles auto-créatrices (*self-creative*) par lesquelles elle est exemplifiée (« *by which it is instantiated* ») (*immanence et transcendance de la créativité*).

Examinant les conditions posées ci-dessus, nous pouvons pour résumer dire que le problème essentiel que pose Wilcox et qu'il tente de résoudre est celui de savoir comment, tout en restant fidèle au principe ontologique, on peut articuler la créativité et la pluralité des entités actuelles, et comment elles se rapportent l'une à l'autre. En d'autres termes, c'est le problème de savoir comment, si la créativité est une, elle peut à la fois être immanente à une pluralité, celle des entités actuelles, et ne pas perdre pour autant cette unité. La créativité doit en effet être immanente aux entités actuelles, puisqu'elle n'agit, et ne peut agir, qu'au travers d'elles, et à travers elles, mais en même temps elle doit les dépasser, les transcender pour pouvoir avoir un *effet d'ensemble*. Parce que, si elle doit pouvoir expliquer l'*ongoingness*, la continuité temporelle de l'univers, la créativité ne doit pas seulement résider dans chacune des entités actuelles prise séparément, y être pulvérisée. Comme nous l'avons vu, si on choisit l'interprétation seulement pluraliste, on se heurte à cette difficulté que la créativité finit par dépérir et même périr avec la disparition (*perishment*) de la dernière entité actuelle et alors on ne peut plus résoudre le problème de la continuité (*ongoingness*), qui est aussi l'avancée créatrice[72].

[72] On pourrait peut-être suggérer que quand la dernière entité actuelle a disparu, il n'y a plus d'univers, et donc *plus de problème* de continuité.

C'est pour que nous puissions satisfaire à ces conditions, autrement dit pour pouvoir sortir de cette difficulté, que Wilcox propose d'interpréter la créativité whiteheadienne comme activité créatrice une. Selon lui, l'analyse du concept d'une « activité créatrice moniste » peut montrer la possibilité d'une articulation entre unité de la créativité et pluralité des événements créateurs individuels. Tout d'abord, Wilcox affirme que la créativité moniste diffère de la substance moniste en ce que la première seule implique l'existence d'un procès : une créativité moniste n'est pas comme une substance moniste au sens où créativité implique l'existence d'un procès[73]. Cette créativité serait quelque chose qui par sa nature procéderait (*advance*), en donnant lieu à un procès spatial et temporel au travers d'une séquence d'étapes ou d'épisodes (*episodes*). Autrement dit, ces étapes ou épisodes seraient comme les manifestations multiples nécessaires à l'activité créatrice moniste, de sorte que sans eux, la créativité moniste ne pourrait plus être créativité du tout (*Without them, a monistic creativity just would not be creativity*). Avant d'exposer sa propre position, Wilcox explique pourquoi Whitehead rejette la position moniste et il en indique lui aussi les limites[74]. Wilcox présume que Whitehead, au moment de sa critique de Spinoza, ne se propose pas de présenter l'unité de la créativité, et tout en évoquant la parenté du schème de pensée de Spinoza avec celui de la « philosophie de l'organisme », il veut en marquer la différence. En effet, selon Whitehead, le problème de la philosophie de Spinoza réside dans le fait que, même si la substance unique, *causa sui*, satisfait à la condition théorique de la cohérence, cependant dès lors que Spinoza introduit des attributs essentiels et des modes individualisés de celle-ci, les « *affectiones substantiae* », par le fait même de cette introduction arbitraire son système, le système moniste d'une substance unique, perd cette cohérence même que le système voulait assurer au

[73]"A monistic creativity would be unlike a monistic substance in that it would imply the existence of process".

[74] Wilcox essaie de montrer que, comme le fait Whitehead, si nous remplaçons la substance par l'activité créatrice, *la distinction entre l'un et la pluralité (le multiple) disparaît*. C'est pour cela que Whitehead rejette le concept « substance-qualité » de l'ontologie traditionnelle et remplace ce qu'il appelle « description morphologique » (*morphological description*) par la « description d'un « procesus dynamique » (PR 7/51).

lieu d'obtenir l'adéquation recherchée, même si cette introduction est due à l'exigence par ailleurs nécessaire d'une prise en compte de l'indéniable pluralité des occasions du monde dans notre expérience. Plus précisément dit, si la réalité ou la Nature est essentiellement une substance unique, l'introduction d'une pluralité de modes, outre qu'elle semble une décision arbitraire, ruine la cohérence du système, et il en résulte que le meilleur que nous puissions encore dire du statut ontologique des modes de Spinoza est tout au plus qu'ils sont les accidents d'une substance unique réelle. C'est là qu'il apparaît que la raison fondamentale pour laquelle Spinoza ne parvient pas à concilier ou à conserver ensemble toutes ces exigences (système moniste et pluralisme de l'expérience) vient du fait qu'il n'abandonne pas la forme ontologique « substance-qualité » et la forme de pensée « sujet-prédicat ». Du point de vue de Whitehead, si nous acceptons les exigences nécessaires à la conception d'un système métaphysique conforme à l'optique d'une philosophie de l'organisme, une métaphysique monosubstantielle comme celle de Spinoza, pour rester cohérente, devera ou bien abandonner la réalité, l'actualité du statut ontologique des modes (entités actuelles), ou bien abandonner la cohérence de sa vision univoque de l'être, renoncer à l'absoluité-totalité de la substance (Dieu ou la Nature), c'est-à-dire au monisme. C'est à ce prix, en optant pour l'un des termes de cette alternative, que le système aurait pu être sauvé comme tel.

En ce sens, Wilcox est d'avis que dès que l'intuition moniste est comprise comme concernant non la substance mais l'*activité* créatrice, le problème de la disconnection arbitraire entre l'un et le multiple disparaît immédiatement[75]. C'est pourquoi la créativité moniste doit être conçu comme donnant nécessairement lieu à une pluralité d'étapes ou d'épisodes, sans lesquels : « Elle ne pourrait exister en tant qu'activité créatrice à partir des nombreuses étapes par lesquelles elle prcède dans l'espace et dans le temps »[76] . En d'autres

[75] "I propose that once the monistic intuition is taken as indicating, not substance, but creative activity, the problem of any arbitrary disconnection between the one and the many immediately disappears."
[76] "It could not exist as creative activity apart from the many stages by which it proceeds onward through space and time."

termes, pour exister dans l'univers, la créativité moniste a besoin d'une différentiation pluraliste, c'est-à-dire d'un procès consistant en étapes ou épisodes (événements) pluriels. Dès lors, ces événements créateurs nombreux et individuels sont à considérer comme des créatures ou des « progénitures » (*offsprings*) de cette créativité moniste : celle-ci est l'activité créatrice active qui crée ces créatures, qui engendre ces « rejetons » (*offsprings*), ces étapes individuelles plurielles sont toutes des étapes ou des épisodes (événements) de la créativité une. Elles dérivent de cette créativité moniste, elles sont les manifestations de sa qualité dynamique. En conséquence, Wilcox croit pouvoir caractériser le rapport entre la créativité une, comme activité, et la pluralité des événements créateurs (les étapes ou les épisodes individuels), comme celui de manifestations de la qualité dynamique de cette créativité : « Une créativité moniste est ontologiquement « une » en tant que même réalité existant dynamiquement, et sa pluralité consiste dans les étapes ou épisodes différenciés qui adviennent en chemin en tant qu'ils marquent la progression dynamique et motrice (*driving*) de la créativité »[77]. Wilcox estime donc que la notion même de créativité permet d'élucider son statut d'unicité (*one creativity*) aussi bien que la nécessaire pluralité de ses nombreux épisodes ou étapes (*the many stages or episodes*) car unicité et pluralité s'y entre-appartiennent, précisément. Autrement dit, monisme de la créativité et pluralisme des étapes ou épisodes sont indissociables dans la mesure où cette créativité unique est l'activité créatrice d'un *procès* et dès lors implique la pluralité d'une différenciation : « La pluralité est celle des créatures ou rejetons de l'un, tandis que l'un est la créativité active des rejetons »[78].

Nous pouvons cependant poser cette question critique à l'argument essentiel de Wilcox : comment le caractère *actif* spécifique de cette créativité moniste en tant qu'activité créatrice d'un unique procès se ramifiant en d'événements individuels peut-il se concilier

[77] "A monistic creativity is ontologically one as the same reality existing dynamically, and its plurality is the differentiated stages or episodes that fall out along the way as marking creativity's dynamic driving progression."
[78] "The plurality is the creatures or the offshoots of the one, while the one is the active creativity of the offshoots."

avec ce qui semble bien en elle une dimension *passive*, si elle ne peut exister à travers l'espace et le temps qu'au travers d'une pluralité d'étapes ou d'épisodes, c'est-à-dire d'événements individuels en tant que ses créatures ? Pourquoi cette « pulvérisation » de la créativité ? Wilcox décrit ces deux caractères, ces deux dimensions de la créativité ensemble, comme la différenciation pluraliste d'une créativité moniste, c'est-à-dire comme un procès dynamique dans lequel la créativité comme activité créatrice d'un procès se différencie en étapes ou épisodes pluriels, mais peut-on accepter cette explication comme celle d'un rapport *one-many* qui serait ainsi articulé par la créativité (les trois composantes de la Catégorie de l'Ultime, la créativité étant *one* et les événements individuels *many*)? Une telle compréhension du lien one-many-créativité est-elle compatible avec cet autre axe majeur de la philosophie de l'organisme qu'est le *principe ontologique* ? La créativité est-elle le *one*, ou bien la non-dualité *profonde* de l'*apparente* dualité *one-many* ? Ce qui rendrait un peu vain le débat monisme/pluralisme.

Cette question est liée au problème de savoir comment une interprétation moniste de la créativité pourrait se concilier avec l'indéniable insistance, la persistance de la thèse de Whitehead selon laquelle c'est-bien *chaque* entité actuelle, dans une certaine mesure, qui est auto-créatrice (*self-creative*) ou *causa-sui*. En outre, pouvons-nous dire que la créativité est une substance indéterminée (ou indéterminable) en elle-même mais unique, alors que Whitehead, dans ses formulations antérieures à *Procès et réalité* lui préférait déjà « *activité* substantielle » ? Une réalité qui est activité pure [et qui est proprement inconceptualisable si elle est à la fois *one-many* et ni l'un ni l'autre] se traduit par une avancée créatrice et une solidarité de l'univers qui implique à l'évidence une relation interne entre ses entités individuelles comme le fait remarquer Moon Chang-Oak[79]. Mais s'il en est ainsi, nous pouvons poser cette autre question : la créativité ainsi conçue permet-elle d'élucider la

[79] Moon Chang-Oak, « Créativité et Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead* («창조성과 궁극자의 범주 », 화이트헤드 연구 창간호, 한국화이트헤드학회, 동과서, 서울, 1998 년, pp. 53-75.).

possibilité d'une telle relation interne entre ses entités individuelles ? Le devenir des entités actuelles ne se fait pas isolément. Chaque entité actuelle devient en préhendant son passé (plus précisément des entités actuelles du passé comme *data*). La créativité telle que la présente Wilcox semble ne pas pouvoir expliquer suffisamment cette relation interne entre les entités individuelles. C'est-à-dire qu'au grand maximun elle n'est qu'un fondement pour la possibilité de préhension par une entité des entités du passé au sens où elle permet le passage, où elle transfère des entités du passé au sein d'une nouvelle entité actuelle, ou plus précisément où elle permet que de plusieurs il soit fait un, qui s'ajoute pourtant à eux, comme dit Whitehead. Mais la créativité telle que conçu par Wilcox ne peut pas encore nous donner une explication précise sur la manière dont cette possibilité s'actualise effectivement. Cela signifie qu'une notion seulement moniste de la créativité ne peut pas expliquer comment l'avancée créatrice et la solidarité de l'univers sont possibles selon Moon Chang-Oak[80].

De surcroît, lorsqu'on essaie d'expliquer, à partir d'une créativité conçue de façon seulement moniste, la relation entre des individus (les entités actuelles individuelles), c'est-à-dire en fait la continuité (*ongoingness*) d'ensemble, la solidarité de l'univers, ne court-on pas le risque de retomber dans le schème d'un monisme ontologique, dans lequelle « on dote illégitimement l'ultime d'une réalité finale, « éminente », dépassant celle qui est dévolue à n'importe lequel de ses accidents », ce qui est précisément la critique que fait Whitehead de la philosophie de Spinoza ?[81] En ce sens, selon Moon Chang-Oak, parmi les conditions préalables auxquelles doit satisfaire une créativité moniste selon Wilcox, pour pouvoir

[80] Moon Chang-Oak, *ibid*.

[81] « Dans toute théorie philosophique, il y a quelque chose d'ultime qui est actuel en vertu de ses accidents. Cet ultime ne peut être caractérisé qu'à travers de ses incarnations accidentelles et, indépendamment de ces accidents, il est dépourvu d'actualisation. Dans la philosophie de l'organisme on appelle cet ultime "créativité"; et Dieu est son accident primordial, non temporel. Dans les philosophies monistes, comme l'idéalisme de Spinoza ou l'idéalisme absolu, cet ultime est Dieu, lequel est aussi appelé de manière équivalente "l'Absolu". Dans de tels schèmes monistes, on dote illégitimement l'ultime d'une réalité finale, "éminente", dépassant celle qui est dévolue à n'importe lequel de ses accidents. Sous ce rapport, la philosophie de l'organisme paraît plus proche de certains courants de la pensée indienne ou chinoise que de la pensée moyen-orientale ou européenne. Pour la première, l'ultime c'est le procès ; pour l'autre, c'est le fait » (PR 7/51-52). (Quant aux « courants » mentionnés par Whitehead on peut penser notamment au Vedānta non-dualiste indien et au bouddhisme chinois Hua-yen.)

expliquer la continuité (*ongoinness*) temporelle et la solidarité de l'univers[82], nous pouvons penser que la condition exigeant que la créativité conçue de façon moniste (en tant que réalité préexistante au temps) s'étende à l'unité continue du passé au présent d'une part, et la condition lui demandant d'être inépuisable (*inexhaustible*) et impérissable (*imperishable*), ces deux exigences ne sont pas rationnelles ? De plus, toujours selon Moon Chang-Oak, la condition suivante exigée par Wilcox qui veut que cette créativité moniste ainsi déterminée ne soit pas quelque chose qui sous-tende le changement, mais quelque chose qui l'anime activement, ainsi que la condition qui veut qu'elle soit en un certain sens identique, même si elle en est aussi séparée, avec la pluralité des entités actuelles auto-créatrices (*self-creative*) par lesquelles elle est exemplifiée, ces deux conditions font finalement ressembler la position moniste de Wilcox à la thèse de la substance unique de Spinoza. Mais on peut faire à Wilcox une critique encore plus importante, qui est la suivante : dans l'analyse du concept d'activité, lorsqu'il déclare que la créativité en tant qu'activité pure se différencie nécessairement en une pluralité d'entités actuelles (*the many*), Wilcox présuppose que le concept d'activité comprend déjà le sens d'une pluralité. Sinon, il en résultera la nécessité de poser une autre condition, celle pour la créativité en tant qu'activité même, de devoir se pluraliser tout d'abord pour pouvoir ensuite s'actualiser. Mais quant à cette première étape, le concept d'une créativité impliquant déjà pluralité est un concept auto-contradictoire, ou au minimum en contradiction avec la notion de pluralité. Pour l'autre étape, elle ne fait qu'exprimer d'une autre façon un fait qui reste encore à explorer. Parce que, même si nous acceptons le fait que la créativité doive se pluraliser pour pouvoir s'actualiser, le problème de savoir pourquoi et comment, après tout, cette créativité en tant que possibilité devrait s'actualiser ou

[82] Comme nous l'avons vu plus haut, selon Wilcox, pour qu'une créativité conçue de façon moniste puisse bien expliquer l'*on-goingness* temporel de l'univers, il lui faut satisfaire aux conditions suivantes : en premier, afin d'expliquer l'*on-goingness* temporel de l'univers, la créativité moniste doit s'étendre à l'unité continue du passé au présent (*unité continue de la créativité*). En deuxième lieu, elle doit être inépuisable (inexhaustible) et impérissable (imperishable) (*permanence de la créativité*). En troisième lieu, elle ne doit pas sous-tendre, (soutenir) le changement, mais animer activement le changement. Elle doit être active (*activité ou caractère d'agent actif de la créativité*). Finalement, elle doit en un certain sens être identique avec, même si elle en est séparée, de la pluralité des entités actuelles auto-créateurs (*self-creative*) par lesquelles elle est exemplifiée (« by which it is instantiated ») (*immanence et transcendance de la créativité*).

s'individualiser, ce problème-là demeure. Nous pouvons traduire ce problème dans la terminologie de Whitehead par cette question : « pourquoi et comment la créativité détermine-t-elle les objets éternels et est-elle par cette détermination elle-même déterminée ? ».

Peut-être, à cette question, pourrions-nous répondre que cela est possible par l'intermédiaire de Dieu. En effet, pour Whitehead, Dieu est le principe de la *concrétude* (PR 244/390), et il est l'entité qui conditionne de manière primordiale la créativité (PR 225). Mais alors nous rencontrons de nouveau une discussion complexe et très débattue, celle du rapport entre la créativité et Dieu. Comment, de quelle manière, la créativité se rapporte-t-elle à Dieu ?

1-3. Le rapport entre la Créativité et Dieu.

La créativité whiteheadienne, Catégorie de l'Ultime (avec *one-many*) et non Catégorie de l'Existence, ne peut être actuelle que dans ses accidents. Autrement dit, elle ne peut exister et être appréhendée que dans la réalisation de ses accidents, au travers d'incarnations accidentelles. Hors de ses accidents, elle ne s'actualise, n'existe pas. Les divers concepts de Dieu proposés par les métaphysiques traditionnelles monistes, notamment par la philosophie de Spinoza et par l'idéalisme absolu, renvoient à un « Absolu », lequel est doté illégitimement, selon Whitehead, d'une ultimité, d'une réalité finale, « éminente », qui dépasse celle dévolue à ses accidents. Pour la philosophie de l'organisme de Whitehead, Dieu n'est pas un tel ultime, n'est pas ultime et n'est pas non plus absolu en ce sens. Whitehead n'a en effet jamais identifié Créativité et Dieu, en aucun endroit de ses livres. C'est d'ailleurs pourquoi Whitehead résume la relation entre les trois notions que sont Créativité, Dieu et créatures temporelles en disant que selon lui, la position métaphysique la plus vraie est de considérer qu'il y a des relations mutuelles, réciproques entre ces trois notions. En d'autres termes, « il va de soi que la notion de « créativité » n'a aucun sens en dehors de ses « créatures », et que celle de « Dieu » n'a aucun sens indépendamment de la « créativité » et des « créatures

temporelles », non plus que les « créatures temporelles » indépendamment de la « créativité » et de « Dieu » (PR 225/362).

Cependant, beaucoup d'interprètes de la philosophie de Whitehead veulent mettre l'accent sur le rôle de Dieu dans l'avancée créatrice. Ils le considèrent comme l'agent qui rend possible l'avancée créatrice avec la Créativité. Sans doute parce qu'il leur semble que par la Catégorie de l'Ultime constituée par la Créativité, l'un et le multiple, Whitehead n'a pas expliqué suffisamment l'émergence du nouveau. C'est pourquoi ils estiment que pour expliquer de façon satisfaisante comment l'avancée créatrice ou la nouveauté sont possibles, il est nécessaire de faire appel à Dieu. D'ailleurs, rappellent-ils, c'est Whitehead lui-même qui associe Créativité et Dieu : « Dieu est considéré comme l'aboutissement de la créativité, [...] l'aiguillon du nouveau » (PR 88/167), « Sans Dieu, il n'y aurait ni ordre ni nouveauté dans le monde » (PR 247/393) (PR 21/73, 67/139, 88/167, 247/394, 349/536). Les raisons pour lesquelles Dieu est une condition nécessaire de la nouveauté sont que, premièrement, dans sa nature primordiale et d'après le principe ontologique, Dieu est le fondement ou le lieu dans lequel tous les objets éternels qui ne sont pas encore actualisés existent, et que, deuxièmement, il joue le rôle de l'agent qui propose son but subjectif (la visée conceptuelle) à la concrescence d'une nouvelle entité actuelle[83]. En bref, Dieu propose une cause finale à la genèse et au devenir, à l'évolution de l'entité actuelle. En ce sens, Whitehead dit :

> « La décision transcendante englobe la décision de Dieu. Il est l'entité actuelle de laquelle la multiplicité totale des objets éternels reçoit sa pertinence, qui s'accroît à chaque étape de concrescence. Sans Dieu, il n'existerait pas de nouveauté pertinente » (PR 164/276).

[83] Whitehead écrit : « Le fondement, ou l'origine, du procès concrescent est la multiplicité des données dans l'univers: entités actuelles, objets éternels, propositions et nexus. Chaque nouvelle phase de la concrescence signifie le recul de la simple unité propositionnelle devant l'emprise croissante de l'unité réelle du sentir. Chaque phase propositionnelle successive est un appât pour la création de sentirs qui promeuvent sa réalisation ». Or, selon Whitehead, « en un sens, chaque entité temporelle a son origine dans son pôle mental, tout comme Dieu lui-même. Elle puise en Dieu son but conceptuel de base convenant à son monde actuel, but dont l'indétermination sera cependant levée par les décisions de l'entité. Ce but subjectif, dans ses modifications successives, demeure le facteur unifiant qui gouverne les phases sucessives de l'interaction entre sentirs physiques et conceptuels. ». Ici ce qui est important est le fait que Whitehead considère que « pour la création à sa naissance, ces décisions sont impossibles à prendre avant que se manifestent des nouveautés dans les phases de sa concrescence » (PR 224/361).

> « Sans Dieu, il n'y aurait ni ordre ni nouveauté dans le monde. Le cours de la création en resterait à un niveau d'inertie dénuée d'efficacité ; tous les équilibres et toutes les intensités seraient progressivement exclues par les courants contraires de l'incompatibilité. Les sentirs hybrides nouveaux dérivés de Dieu, avec les évaluations conceptuelles en résonance sympathique qui en dérivent, sont les fondements du progrès » (PR 247/393).

Cependant, nous ne devons pas déduire de ce fait que Dieu (dans sa nature primordiale) détermine tout le procès du devenir d'une entité actuelle. Comme nous l'avons vu plus haut et le verrons de nouveau plus bas, Whitehead rejette cette sorte de compréhension de Dieu comme d'un créateur tout-puissant qui déterminerait tous les procès de toutes les créatures. Whitehead déclare : « En ce sens, Dieu peut être nommé Créateur de chaque entité actuelle temporelle. Mais l'expression peut prêter à l'erreur en ce qu'elle suggère que la créativité ultime de l'univers doit être attribuée à la volonté de Dieu » (PR 225/362). C'est pourquoi Whitehead reprécise bien l'origine ultime de la créativité : « Mais il va de soi que la notion de « créativité » n'a aucun sens en dehors de ses « créatures », et que celle de « Dieu » n'a aucun sens indépendamment de la « créativité » et des « créatures temporelles », non plus que les « créatures temporelles » indépendamment de la « créativité » et de « Dieu » » (PR 225/362). Autrement dit, Dieu en tant qu'entité actuelle, n'est qu'un cas très spécial d'entre elles, qui doit lui aussi être expliqué par les Catégories, c'est-à-dire par la Catégorie de l'Ultime, par celles de l'Existence, et surtout par les Obligations catégoriales, Dieu étant une entité, il doit comme les autres être analysé, expliqué par le schème catégoriel.

Il faut cependant dire que beaucoup des difficultés ou des confusions que relèvent les interprètes de la dernière période de la philosophie de Whitehead ont pour origine certains énoncés de *Process and Reality* qui semblent contradictoires. Whitehead déclare ainsi que Dieu est une entité actuelle non-temporelle mais que Dieu est aussi une entité en devenir, qui communique sans cesse et réciproquement avec toutes les autres entités actuelles. Whitehead explique ces deux aspects de Dieu par les concepts de « nature primordiale » et de « nature conséquente » de Dieu.

Finalement, nous pouvons résumer ainsi les caractérisations de la notion de Dieu dans cette dernière philosophie de Whitehead. En premier lieu, Dieu ne relève pas de la Catégorie de l'Ultime (Créativité, Un et multiple) dans le schème catégorial. Au contraire, Dieu n'est qu'une manifestation, quoique maîtresse, des principes métaphysiques (PR 343/528), c'est-à-dire doit être expliqué par les catégories du schème (la catégorie de l'ultime et les autres). En deuxième lieu, l'émergence de la nouveauté ou l'avancée créatrice des choses ou du monde dépend de la décision de Dieu vis-à-vis des objets éternels, plus précisément de ce fait que Dieu est l'agent qui fournit une visée conceptuelle à la nouvelle entité actuelle qui vient d'émerger. Cependant, ce n'est pas comme quelqu'un qui serait un créateur libre mais selon certaines obligations catégorielles que Dieu fournit la présentation des objets éternels à chacune des entités actuelles.

De notre discussion jusqu'ici concernant la genèse de la nouveauté et l'avancée créatrice des choses dans le monde, nous pouvons constater que la catégorie de l'Ultime (c'est-à-dire Créativité, Un-et-Multiple), même si on y adjoint le rôle de Dieu, n'explique pas encore suffisament l'émergence de la nouveauté et l'avancée créatrice des choses dans le monde. C'est pourquoi on peut prendre en compte l'opinion de certains commentateurs qui insistent sur l'importance des Obligations Catégoriales. Ainsi, Moon Chang-Oak considère que l'ensemble Catégorie de l'Ultime (Créativité et Un et Multiple) plus Dieu fournissent seulement la condition nécessaire mais non suffisante pour l'émergence du nouveau[84]. Selon lui, la Catégorie de l'Ultime ne peut pas garantir la nécessité qu'un "un (*one*)" vraiment nouveau surgisse dans le monde actuel de la préhension qui'il fait du multiple donné par le passé, parce que, théoriquement, cette catégorie de l'Ultime ne peut pas exclure la possibilité que cette « nouvelle » entité actuelle soit en fait identique à une entité actuelle déjà fournie par le passé. Il pourrait y avoir répétition à l'identique. C'est ainsi pour cette raison, d'après

[84] Moon Chang-Oak, *ibid*., p. 135.

Moon Chang-Oak, que Whitehead ajoute les Obligations Catégoriales à la créativité, Un-et-Multiple, afin de rendre nécessairement *hétérogène* le devenir. A cet égard, Moon Chang-Oak souligne le rôle des trois premières Obligations Catégoriales, c'est-à-dire l'« Unité Subjective », la « Catégorie de l'Identité Objective » et la « Catégorie de la Diversité Objective ». Moon Chang-Oak considère les Obligations Catégoriales comme les facteurs ou les conditions qui contraignent à l'émergence du nouveau, et il pense que la visée conceptuelle fournie par Dieu est un facteur qui ne détermine que secondairement cette nouveauté. D'ailleurs, même Dieu doit se conformer aux Obligations Catégoriales pour sélectionner et proposer un objet éternel, en tant que visée conceptuelle, à l'entité actuelle. Autrement dit, si Dieu peut être dit avoir un rôle créateur relativement à chaque entité actuelle temporelle ce n'est qu'au sens restreint où il permet une détermination objective conforme aux Obligations Catégoriales : il sélectionne et fournit un « but conceptuel » à l'entité actuelle, but qui déterminera « ce qu' » elle sera, si elle en fait son but conceptuel initial.

Ainsi, il nous faut éviter une interprétation qui ferait de Dieu la seule source de la nouveauté. Parce que cette conception n'est pas conforme à celle de Whitehead, selon qui l'émergence d'une nouvelle entité et la possibilité d'un véritable devenir, hétérogène, doivent être expliquées purement rationnellement. Nous devons bien plutôt dire que l'avancée créatrice ou la genèse de nouveau est expliquée moyennant deux sources, d'une part la visée conceptuelle proposée par Dieu dans sa nature primordiale, d'autre part l'auto-création de l'entité actuelle en devenir, c'est-à-dire la décision propre de chaque entité actuelle de préhender (ou non) ce qui lui est présenté.

Selon Whitehead en effet même si une nouvelle entité actuelle, le sujet d'un devenir qui vient de naître, doit commencer par accepter comme sa forme subjective une visée conceptuelle proposée par Dieu, néanmoins cette entité actuelle en tant que sujet peut changer sa visée conceptuelle par une décision non déterminée. Cela signifie qu'il y a une phase de

réponse où la contingence peut advenir dans le devenir, par une différence créatrice. En conséquence, nous pouvons conclure que la nouveauté, c'est-à-dire toute l'émergence d'événements créatifs dans l'univers, ne peut pas être expliquée par la seule cause finale, puisque l'entité actuelle acceptera ou non cette visée conceptuelle présentée par Dieu.

1-4. La Source/Genèse du nouveau : cause finale ou cause efficiente ?

Concernant la réponse finale de Whitehead à la question de la « source de la nouveauté », certains interprètes attirent donc l'attention sur l'importance du schème catégoriel, surtout des Obligations Catégoriales. Ce sont A. Zvie Bar-On, Paul Grimley Kuntz et Moon Chang-Oak. Selon eux, la Catégorie de l'Ultime explique de façon générale l'avancée créatrice, mais ce sont les Obligations Catégoriales qui l'expliquent dans le détail. Dans les Obligations Catégoriales, ils trouvent cause finale et cause efficiente comme sources ultimes pour l'apparition de la nouveauté. Autrement dit, ils interprètent la genèse du nouveau et donc l'avancée créatrice en faisant un double appel à la cause finale et à la cause efficiente.

En traitant systématiquement du schème catégoriel, Kuntz tente de comprendre ses quatre séries de catégories à la lumière de la théorie aristotélicienne des quatre causes (formelle, matérielle, efficiente, finale). Il fait correspondre respectivement « qu'est-ce que ?/quoi ? », « comment ? », « pourquoi ? » à la Catégorie de l'Existence, à la Catégorie de l'Explication, aux Obligations Catégoriales. Autrement dit, la cause matérielle et la cause formelle, qui correspondent à « qu'est-ce que/quoi ? », sont pour lui incluses dans la Catégorie de l'Existence, la cause efficiente, qui correspond à « comment ? », est incluse dans la Catégorie de l'Explication, et la cause finale, qui correspond à « pourquoi ? » est incluse dans les Obligations Catégoriales[85]

[85] Paul Grimley Kuntz, *Alfred North Whitehead*, Twayne Publishers, Boston, 1984, p. 105. (Nous avons utilisé l'exposé par Moon Chang-Oak, « Avancée créatrice » in *Études philosophiques*, vol.61, Séoul, 2003, pp.137-8. (문창옥, "창조적 전진 - 베르그송과 화이트헤드, «철학연구 », 제 61 집, 2003, pp. 137-8.)

Par contre, A. Zvie Bar-On déclare que la Catégorie de l'Explication décrit la *structure* du procès de concrescence, tandis que les Obligations Catégoriales visent à décrire le *dynamisme* de ce procès[86]. A. Zvie Bar-On explore ce dynamisme en mettant l'accent sur les Catégories parmi les Obligations Catégoriales qui déterminent la cause finale de la *supplemental phase*, dominée par la visée conceptuelle.

Moon Chang-Oak, quant-à lui, insiste sur l'importance de la cause efficiente pour expliquer l'émergence de la nouveauté. Pour lui, même si Whitehead accentue le rôle de la cause finale pour expliquer cette émergence, il ne nous faut pas fermer les yeux sur le fait que Whitehead lui-même considère la cause efficiente comme une des sources de l'émergence de nouveau. Et même, d'après Moon Chang-Oak, le fondement vraiment ultime, celui qui rend la nouveauté nécessaire, n'est pas tant la cause finale que la cause efficiente. Cela signifie que pour trouver la source ultime, la plus profonde, dans la *responsive phase*, on doit constater que celle-ci est dominée par la cause efficiente[87].

Quelles que soient les différences dans les interprétations de ces trois spécialistes de la philosophie de Whitehead à propos du problème de la condition de possibilité de l'émergence de la nouveauté, c'est-à-dire de l'avancée créatrice, ils soulignent tous que Whitehead explique l'unité de concrescence de toute entité actuelle [comme univers microscopique] et de l'univers [comme actualité macroscopique]) moyennant un recours et à la cause finale et à la cause efficiente. Nous devons donc poser la question : si la Catégorie de l'Ultime n'est pas suffisante pour expliquer la nécessité de la nouveauté et de l'avancée créatrice, si cette catégorie à elle seule ne constitue qu'une explication formelle et générale, et si de plus ces

---

[86] Zvie Bar-On, *The Categories and the Principle of Coherecne : Whitehead's Theory of Categories in Historical Perspective*, Nijhoff International Philosophy Series 26, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987. p.1.(Exposé par Moon Chang-Oak, *op.cit.*140).

[87] Moon Chang-Oak, « Avancée créatrice » in *Études philosophiques*, vol.61, Séoul, 2003, p.141 (문창옥, "창조적 전진 - 베르그송과 화이트헤드, « 철학연구», 제 61 집, 2003, p. 141).

interprétations, sont conformes à l'intention propre de Whitehead pour expliquer la nouveauté et l'avancée créatrice, alors comment devons-nous apprécier les contenus concrets des Obligations Catégoriales ? Cette question nous permettra-t-elle d'approcher de plus près la cause ultime de la nouveauté et de l'avancée créatrice ? Plus précisément, y a-t-il une Obligation particulière qui nous livrerait la cause fondamentale de la nouveauté et de l'avancée créatrice ?

Concernant cette question, il nous faut remarquer que Whitehead considère « le procès d'intégration, qui se trouve au cœur même de la concrescence » comme « l'impulsion que communiquent à l'unité concrescente de cet univers les trois Catégories de l'Unité Subjective, de l'Identité Objective et de la Diversité Objective » (PR 228/366). Cela signifie que ces trois Obligations sont plus générales et primitives et, comme telles, précèdent les autres Obligations. En ce sens, il nous semble que l'opinion de Moon Chang-Oak, qui insiste sur la causalité efficiente, est pertinente. C'est par ces trois Obligations Catégoriales que Whitehead caractérise le dynamisme de l'avancée créatrice comme un caractère fondamental fondé sur la nature ultime des choses, et surtout, ce sont ces trois Obligations Catégoriales qui déterminent la Catégorie de l'Ultime et qui garantissent logiquement et catégoriellement que l'avancée sera bien créatrice et non pas une simple répétition.

S'il en est ainsi, en quoi consiste le nouveau de la nouveauté ? Nous croyons que Whitehead tente de répondre à cette question par l'Obligation Catégoriale de l' « Intensité Subjective ». Nous constatons que selon cette Obligation Catégoriale le but de l'expérience de toute entité actuelle est la croissance de son intensité. De plus, l'étonnant est le fait que Whitehead déclare que « dans cette fonction, comme dans chacune des autres, Dieu est l'organe de nouveauté, visant l'intensification » (PR 67/139). Par là Whitehead affirme que le rôle de Dieu (dans sa nature primordiale) est de donner un « but subjectif » à chaque entité actuelle qui commence sa concrescence. La phase initiale est donc un dérivé direct de la

nature primordiale de Dieu. Ce qu'il nous faut noter est le fait que Whitehead souligne ici que dans toutes ses fonctions, Dieu vise l'intensification. Ailleurs, Whitehead confirme que « le dessein divin dans l'avancée créatrice est de susciter des intensités » (PR 105/191) et qu'alors « il se produit une expérience intense qui échappe au corset de la réitération du passé » (*ibid*.). De plus, Whitehead définit l'essence de la vie comme « gain d'intensité par la liberté » (*ibid*., 107/194). D'après Whitehead, les éléments ultimes qui constituent le monde actuel constituent aussi la première phase du but subjectif d'une nouvelle entité actuelle qui devient. Ce but subjectif est dérivé directement de la nature primordiale de Dieu. Ici, la visée finale de chaque entité actuelle, visée dérivée de Dieu, est l'intensification de son intensité. Nous examinerons ce point plus tard.

Pour répondre plus précisément à la question concernant l'émergence de nouveauté à ses conditions et à sa genèse, notamment à la question des circonstances de sa genèse, il nous faut étudier les hypothèses du continuum extensif et du temps époqual chez Whitehead. Nous comparerons ensuite ces hypothèses avec la doctrine du temps et de l'espace selon Deleuze dans *Différence et répétition*, la théorie des synthèses passives du temps et de l'espace intensif/*spatium*.

2. La « Différence en elle-même » deleuzienne.

Dans le chapitre 6, “qu’est-ce qu’un événement ?”de *LE PLI, Leibniz et Le Baroque*, Deleuze caractérise ainsi ce qu’il juge être la quête obsédante de Bergson et Whitehead, quête dont on peut estimer qu’elle est aussi la sienne :

> « Car c’est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera de hanter Whitehead et Bergson : non pas comment atteindre à l’éternel, mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, c’est-à-dire une création ? » (PLI, 107).

La pensée contemporaine s’est en effet selon Deleuze détournée de la quête de l’éternel, captivée par une autre question, soulevée il y a bien longtemps déjà par Leibniz : comment du nouveau est-il possible ? Nous avons vu plus haut, concernant la Catégorie Ultime, Créativité-one-many, chez Whitehead, que deux problèmes se posaient, tout d’abord celui d’une interprétation moniste ou bien pluraliste de cette créativité, ensemble celui du mode de production de ce nouveau par la créativité : « comment et où se produit le nouveau ? ». Nous voudrions maintenant tenter de découvrir comment Deleuze répond à cette question de savoir d’où vient la nouveauté, autrement dit comment ou dans quelles conditions il est selon lui possible que du nouveau se produise. C’est le problème de la genèse du nouveau.

A cette question, Deleuze répond par sa métaphysique de la Différence, et il déduit de celle-ci, dont il faut le principe du nouveau, plusieurs conditions pour qu’il y ait nouveauté. Selon Deleuze, si l’identité était premier principe, et si c’étaient des identités qui étaient pré-données ou présupposées, aucune production de différence, donc de nouveau ne pourrait se produire. Pour Deleuze, tout autant que pour Bergson et Whitehead, les concepts de nouveau, de nouveauté, de créativité, sont des concepts ontologiquement fondamentaux et ils présupposent la différence.

Étant donc clair qu’après Bergson et Whitehead, Deleuze a cherché à formuler une conception de l’être qui puisse expliquer la production/création de nouveau, il apparaît donc

que c'est par la thèse selon laquelle l'être est différence qu'il veut rendre compte de cette nouveauté. C'est donc à partir d'une analyse de la différence qu'il a cherché à formuler les conditions réelles d'apparition de nouveau.

Dans la philosophie de Deleuze, la genèse ou la production du nouveau est expliquée en fonction de deux (ou trois) genèses : l'une est une genèse dite *statique*, c'est-à-dire un processus ou un passage qui mène d'un domaine ou d'un état virtuel (le domaine de l'Idée) au phénomène ; l'autre est une opération effectuée par plusieurs synthèses, c'est-à-dire moyennant divers processus synthétiques concernant les facultés de connaissance, dans lesquels l'*intensité* pousse ces facultés à incarner les Idées. Deleuze nomme la première « individuation » ou « actualisation ». Pour décrire l'autre, Deleuze présente une nouvelle théorie mettant en jeu des synthèses, théorie où il s'inspire de Kant en modifiant la doctrine des synthèses de celui-ci (la troisième synthèse se situe dans le domaine du virtuel, c'est-à-dire des Idées, cette synthèse étant celle de la dimension du futur, qui est le temps virtuel ; nous préciserons ce point plus bas). Nous pensons que c'est moyennant ces deux axes que Deleuze pense pouvoir expliquer la genèse ou la création de nouveau.

S'inspirant de synthèses et du schématisme kantien, Deleuze tente donc d'expliquer la genèse du nouveau. Bien que pour Kant le problème réside dans la question de savoir comment des déterminations conceptuelles peuvent bien se rapporter à des déterminations spatio-temporelles, pour Deleuze, le problème devient celui d'expliquer comment des relations idéelles peuvent se rapporter à l'intensité : quelle relation l'intensité entretient-elle alors avec l'idée ? Pour résoudre le problème qu'il se posait, Kant décrivait des synthèses dans lesquelles les déterminations spatio-temporelles se soumettent aux déterminations conceptuelles. C'est en suivant ce modèle que Deleuze pense pouvoir montrer comment se produit un mouvement allant de l'intensité à l'Idée. D'autre part, bien que selon le schématisme de Kant, le mouvement soit inverse, c'est-à-dire des catégories de l'entendement

à des contenus sensibles, Deleuze propose une « dramatisation » qui subvertit le schématisme kantien. C'est pourquoi, pour pouvoir comprendre comment du nouveau se produit selon la philosophie de Deleuze, nous devons examiner sa théorie des synthèses, afin de voir comment elles opèrent, puis sa théorie de la dramatisation, pour voir comment les Idées virtuelles s'appliquent à l'intensité, en comparant sa théorie des synthèses au schématisme de Kant.

2-1. Les conditions de l'expérience réelle.

Comme nous l'avons dit, chez Deleuze, la question de la genèse du nouveau ou de la possibilité d'apparition de nouveau n'est autre que la question de savoir sous quelle(s) condition(s) ontologiques une nouvelle chose se produit. Pour aborder cette question, nous devons distinguer trois types de conditions : la condition *logique*, c'est-à-dire la condition qui distingue logiquement les limites du possible ; les conditions de l'*expérience possible*, les conditions qui déterminent les limites de l'expérience possible ; les conditions de l'*expérience réelle*[88].

Deleuze déclare que l'important est qu'« en fait, la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. La vérité à tous égards est affaire de production, non pas d'adéquation. Affaire de génitalité, non pas d'innéité ni de réminiscence » (DR 200). Pour Deleuze, le problème de la genèse/création du nouveau s'identifie au problème de la détermination des conditions de l'expérience réelle. Que veut donc dire « penser les conditions du réel » ?

Les principes de la logique, rappelle-t-il, déterminent le possible et le non-possible. Dans la logique classique, il y a trois principes : le principe d'identité (A est A. Une chose est ce qu'elle est) ; le principe de non-contradiction (A n'est pas non-A, une chose n'est pas ce

[88] Daniel W. Smith, « The New: The Conditions of the New », in *ESSAYS ON DELEUZE*, (2012, Edinburgh University Press Ltd) p. 239. Nous utilisons cet article pour expliquer ces trois types de condition.

qu'elle n'est pas) ; le principe du tiers exclu (entre A et non-A, il n'y a pas de milieu). Les trois principes de la logique déterminent l'im-pensable c'est-à-dire ce qui ne peut pas être pensé sans contradiction. Au travers de ces trois principes, la pensée peut penser le monde possible ou le monde des « essences » de la philosophie traditionnelle[89].

Kant a tenté de distinguer les limites du *logiquement* possible des limites du domaine de l'*expérience* possible[90]. Pour Kant, ce domaine de « l'expérience possible » est ce que sa « logique transcendantale » se donne pour objet, et les catégories y forment la condition transcendantale pour rendre notre connaissance possible. Les principes logiques déterminent les limites du domaine du possible tandis que les catégories transcendantales déterminent les limites de l'expérience possible. Par exemple, la causalité est catégorie. Cette logique transcendantale fait distinguer à Kant ce qui est immanent aux domaines de l'expérience et ce qui est transcendant à l'expérience. Il en résulte que l'objet des concepts empiriques est immanent à l'expérience et qu'il peut alors être vérifié par l'hypothèse soumise à l'expérience, alors que l'objet des concepts transcendants - d'après Platon, Kant appelle ces concepts « Idées » - transcende toute expérience possible. Dans la dialectique transcendantale de sa *Critique de la raison pure*, Kant nous indique quelles sont les trois Idées transcendantes : l'âme, le monde et Dieu. Ces trois Idées ne peuvent être que *pensées*, c'est-à-dire que si elles sont bien susceptibles d'être pensées selon les principes de la logique formelle, parce qu'elles ne sont pas contradictoires, cependant elles ne renvoient pas à une *existence* parce qu'elles sont hors du domaine de l'expérience possible[91].

Kant tente de décrire quelles sont les « conditions de l'expérience possible » par sa doctrine des synthèses. Selon Deleuze, Kant est le philosophe qui « découvre le prodigieux domaine du transcendantal » (DR 176). En ce sens, Deleuze considère Kant comme un grand

[89] *Ibid*., p.237.
[90] *Ibid*.. pp. 236-7.
[91] *Ibid*., 238.

explorateur de l'expérience humaine : « il est l'analogue d'un grand explorateur ; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde » (*ibid*.). Deleuze constate que dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant présentait la théorie de trois synthèses, qui mesurent l'apport respectif des factultés pensantes. Selon Deleuze, ces synthèses kantiennes culminent dans la troisième synthèse, celle de la récognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent (*ibid*.). Deleuze reproche à Kant d'avoir décalqué les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. (*ibid*., 176-77). Pour Deleuze, pour cacher sa méthode de décalque Kant a beau avoir supprimé ce texte dans la seconde édition, il en reste, avec pareille méthode, à un « psychologisme » (*ibid*., 77).

Autrement dit, Kant a présupposé qu'il y avait des faits *a priori* de la raison, que la raison, celle de la connaissance et de la moralité, possède. Alors il en a cherché la condition de possibilité dans le transcendantal. Ainsi, il a décalqué le transcendantal sur l'empirique et a pensé la condition d'après le conditionné.

Mais les philosophes post-kantiens, parmi lesquels Salomon Maïmon est le premier, ont tenté de radicaliser le projet transcendantal. Autrement dit, ils ont essayé de passer des conditions de l'expérience *possible* aux conditions de l'expérience *réelle*, ou bien de passer du point de vue du *conditionnement* au point de vue de la *genèse*. Salomon Maïmon démontre que, chez Kant, le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendantale. La méthode de Kant n'est pas légitime dans la mesure où il présuppose les faits de l'expérience, comme le conditionné, pour en décalquer les transcendantaux, comme conditions de l'expérience possible (le point de vue d'« un exercice décalqué sur l'empirique » (DR 249). Maïmon déclare que pour accomplir le projet de la critique Kant

aurait dû montrer comment les transcendantaux ou les conditions s'engendrent de manière immanente dans la raison. Autrement dit, le point de vue de la genèse doit remplacer le point de vue du conditionnement. De plus, selon Maïmon, chez Kant, « la différence reste extérieure, et à ce titre, empirique, suspendue à l'extériorité de la construction, « entre » l'intuition déterminable et le concept déterminant » (DR 225). Pour vraiment accomplir le projet de la philosophie transcendantale, aux yeux de Maïmon, la méthode de la genèse doit se lier à un *principe de différence*[92]. Parce que l'identité ne peut être condition que pour la possibilité de la pensée en général. En ce sens, Maïmon montre que *c'est la différence elle-même qui constitue la condition de la genèse du réel*. Nous pouvons donc dire que les deux conditions requises par Maïmon – les éléments de la genèse de l'expérience réelle et un principe de différence satisfaisant à la première - deviennent les éléments fondamentaux qui constituent l'empirisme transcendantal de Deleuze. Dans son empirisme transcendantal, Deleuze cherche à unifier ces deux conditions, c'est-à-dire la question des conditions du réel et la question du nouveau, de la différence[93].

Dans la mesure où le projet philosophique de Deleuze est une recherche des conditions ou des causes suffisantes, nous pouvons dire que sa philosophie est une sorte de philosophie transcendantale. Lorsque Deleuze applaudit Kant, en disant que « de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal » (DR 176), il nous montre l'importance du transcendantal pour lui : Deleuze caractérise sa philosophie comme une autre philosophie transcendantale, différente de celle de Kant : un empirisme transcendantal. Deleuze nous donne plusieurs conditions qui doivent être satisfaites pour déterminer les

[92] *Ibid*., p. 238.
[93] *Ibid*., p. 239.

conditions de l'expérience réelle. Nous allons voir ci-dessous quels sont les cinq conditions de l'expérience réelle, d'après un article de Daniel Smith[94].

En premier lieu, en opposant le « point de vue de la genèse effective » au « simple point de vue du conditionnement » (DR 210), Deleuze déclare que, pour qu'une condition soit condition de l'expérience réelle, pas de l'expérience possible, elle doit correspondre à une genèse intrinsèque du vrai dans la pensée par les données du problème elles-mêmes, et non pas un conditionnement extérieur définissant un « vrai » problème par la possibilité de sa solution. En ce sens, par la méthode de la genèse, les conditions de l'expérience réelle doivent pouvoir expliquer la nouveauté ou le nouveau, et elles doivent être une dimension fondamentale du temps.

En deuxième lieu, la condition ne peut pas être à l'image du conditionné. C'est-à-dire que les structures du champ transcendantal ne peuvent pas simplement être décalquées sur l'empirique (*ibid*.). Sur ce point, Deleuze déclare que le virtuel n'est pas similaire à l'actuel. C'est-à-dire que le virtuel peut ne pas ressembler à l'image de l'actuel. Entre les deux, il n'y a aucune similarité ni identité. C'était l'une des critiques fondamentales des post-kantiens, Kant avait pensé le transcendantal simplement à l'image de l'empirique. C'était particulièrment clair dans la déduction de la première édition de la *Critique de la raison pure*, dans laquelle les structures transcendantales (appréhension, reproduction, récognition) étaient décalquées des actes empiriques d'une conscience psychologique : « Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. » (DR 177). Selon Daniel Smith, en suivant Sartre, Deleuze va débarrasser le champ transcendantal de la présupposition d'un sujet transcendantal ou de la forme d'une

[94] *Ibid*., pp. 239-241.

conscience[95]. C'est ainsi que Deleuze transforme l'idéalisme transcendantal en un empirisme transcendantal. Ici, le plus important est que le rapport entre le transcendantal et l'empirique est purgé de toute ressemblance : « purger le champ transcendantal de toute ressemblance reste la tâche d'une philosophie qui ne veut pas tomber dans les pièges de la conscience ou du cogito » (LS 149).

En troisième lieu, pour être une condition de l'expérience réelle, la condition ne peut pas être plus large que ce qu'elle conditionne, sinon elle ne serait pas une condition de l'expérience réelle, étant capable d'expliquer la genèse réelle du réel. C'est pour cette raison qu'il ne peut pas y avoir de catégories (au moins au sens aristotélicien et au sens kantien) dans la philosophie de Deleuze, parce que, comme il l'écrit, les catégories jettent un filet trop large : « les concepts élémentaires de la représentation sont les catégories définies comme conditions de l'expérience possible. Mais celles-ci sont trop générales, trop larges pour le réel. Le filet est si lâche que les plus gros poissons passent au travers » (DR 93-4)). Mais cette condition signifie que les conditions doivent être déterminées corrélativement à ce qu'elles conditionnent, et doivent donc changer si le conditionné change. Autrement dit, les conditions elles-mêmes doivent être plastiques, mobiles et « pas moins capables de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement » (DR 56).

En quatrième lieu, pour pouvoir rester fidèle à ces exigences, continue Deleuze, « il faut disposer d'un inconditionné » (LS 149) qui sera capable de « déterminer à la fois la condition et le conditionné » (*ibid.*, 147), et qui sera seul capable de garantir une genèse réelle. Selon Daniel Smith, c'est à propos de la nature de cet élément inconditionné que Deleuze entre dans un débat avec le mouvement général de la tradition post-kantienne[96]. Le problème réside dans cette alternative : l'inconditionné est-il la « totalité » (Kant, Hegel), qui

[95] *Ibid.*, p. 239.
[96] *Ibid.*, p. 240.

nécessairement fait appel à l'identité (au sujet), ou bien est-il « différentiel », ce qui est la position de Deleuze ? Ce dernier là-dessus reprend une position soutenue par Leibniz, en la modifiant. Daniel Smith fait remarquer que l'appel de Deleuze aux notions liées de fondation, de fond et fondement, et de sans-fond reflète sa relation complexe aux traditions du pré-et du post-kantisme [97]. Dans leurs réactions anti-cartésiennes partagées, Spinoza et Leibniz critiquaient Descartes pour n'avoir pas avancé assez loin dans sa tentative de s'assurer d'un fondement solide pour la connaissance. Du point de vue de Spinoza et de Leibniz, ériger une construction est vain si son fondement lui-même n'est pas sûr. Autrement dit, avant de bâtir, il faut préparer un fondement, c'est-à-dire qu'il faut trouver la raison suffisante de ce fondement. Deleuze caractérise *Différence et répétition* en son entier comme une enquête pour trouver la raison suffisante, mais avec un avertissement : en suivant le voie de la raison suffisante, déclare Deleuze, on arrive à un « coude », à une « torsion » qui affecte la raison suffisante, pour autant qu'elle rapporte ce qu'elle fonde à ce qui est vraiment un « sans-fond », l'inconditioné (DR 200). Celui-ci est comme une catastrophe ou un tremblement qui modifie le fondement, et qui détruit aussi la fondation dans ce fondement. Les trois éléments, c'est-à-dire la fondation, le fondement, et le sans-fond sont essentiels au projet de Deleuze[98].

> « La raison suffisante, le fondement est étrangement coudé. D'un côté, il penche vers ce qu'il fonde, vers les formes de la représentation. Mais de l'autre côté, il oblique et plonge dans un sans fond, au-delà du fondement qui résiste à toutes les formes et ne se laisse pas représenter » (DR, 352).

Selon sa propre conception de la répétition, Deleuze présente le *présent vivant* comme ayant le rôle de fondation, le *passé pur* celui de fondement, et le *futur* celui de sans-fond ou d'inconditionné. C'est là la condition du nouveau.

En dernier lieu, Daniel Smith déclare que la nature de la genèse dont il s'agit doit être comprise comme celle de ce que Deleuze appelle une « genèse statique », une genèse qui a

[97] *Ibid*., p. 240.
[98] *Ibid*.

lieu entre le virtuel et son actualisation, et non pas comme celle d'une « genèse dynamique » (par exemple, une genèse historique), qui a lieu entre termes actuels, d'un terme actuel à un autre[99]. Daniel Smith nous fait remarquer que ces cinq exigences se reproduisent dans presque toutes les œuvres de la première période de Deleuze, comme élaborations des deux conditions post-kantiennes requises que Deleuze emprunte à Maïmon, c'est-à-dire dans la recherche des éléments genétiques de l'expérience réelle et d'un principe de différence satisfaisant. Lorsqu'il est muni de ces deux éléments, déclare Deleuze, « l'empirisme transcendantal est le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique » (DR 187).

2-2. L'Idée, domaine du virtuel.

Pour Deleuze, le transcendantal doit être nécessairement pensé comme le champ dans lequel « le différent se rapporte au différent par la différence elle-même » (*ibid* ; 355). Quand ce champ est actualisé, il diffère de lui-même, et il en résulte que tout procès d'actualisation est, par sa nature-même, production de nouveau, c'est-à-dire production d'une différence nouvelle[100]. L'établir est la tâche que Deleuze tente d'accomplir dans les derniers chapitres, précisément le quatrième et le cinquième de *Différence et répétition*. Dans le quatrième chapitre (« Synthèse idéelle de la différence »), Deleuze examine la nature complètement différen*t*iée du champ transcendantal, tandis que dans le cinquième chapitre (« Synthèse asymétrique du sensible »), il examine la manière dont ce champ est nécessairement différen*c*ié par son actualisation. Au cours de ces analyses, nous découvrons que la genèse statique est le passage du champ transcendantal du domaine virtuel à l'actuel. Pour Deleuze, c'est alors dans la genèse statique que nous devons chercher la vraie cause suffisante ou le principe de la nouveauté.

[99] *Ibid*., p. 241.
[100] *Ibid*., p. 240.

Nous pouvons résumer cette genèse du nouveau, ou ce passage à l'existence, tel que le conçoit l'empirisme transcendantal en citant Deleuze : « le virtuel […] est le caractère de l'Idée ; c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée ». (DR 273)

Le commentaire de cette affirmation nous fournira une description de la genèse du nouveau chez Deleuze. La première étape en sera l'examen de l'Idée comme champ transcendantal/domaine du virtuel.

Dans le système de l'empirisme transcendantal, l'Idée se définit comme une multiplicité qui est constitutive d'éléments différentiels, de rapports différentiels entre ses éléments, et de singularités correspondant à ces rapports (DR 356). Deleuze dit que ces trois dimensions, éléments, rapports et singularités, constituent les trois aspects de la raison multiple, c'est-à-dire la *détermination ou principe de quantitabilité*, la *détermination réciproque ou principe de qualitabilité*, la *détermination complète ou principe de potentialité* (*ibid*.). D'après Deleuze, les trois se projettent dans une dimension temporelle idéale, qui est celle de la détermination progressive (*ibid*.). En ce sens, déclare Deleuze, il y a donc un emprisme de l'Idée (*ibid*.). L'Idée est le commencement de l'existence, l'apparition d'une chose nouvelle. Elle est l'espace idéel de la genèse du nouveau et le temps de la nouveauté, qui est la dimension de l'avenir.

Deleuze déclare que les Idées appartiennent au domaine du virtuel en tant que champ transcendantal. Pour lui, « le virtuel est le caractère de l'Idée » (DR 273). Le virtuel désigne « une multiplicité pure dans l'Idée, qui exclut radicalement l'identique comme condition préalable » (DR 273).

C'est en ce sens que Deleuze distingue le *virtuel* du *possible*. En effet, le possible renvoie à la forme de l'identité pure dans le concept. Dans cette forme de l'identité, le

possible s'oppose au réel, et dans cette opposition le processus produisant le réel est considéré comme une simple « réalisation » du possible (DR 272-3). Selon Deleuze, un grave problème découle d'une telle opposition entre possible et réel. C'est que l'existence est alors très difficile à comprendre. Parce que « chaque fois que nous posons le problème en termes de possible et de réel, nous sommes forcés de concevoir l'existence comme un surgissement brut, acte pur, saut qui s'opère toujours derrière notre dos, soumis à la loi du tout ou rien » (*ibid*.). Le possible n'est alors, au fond, conçu que comme ce qui est « produit après coup, fabriqué rétroactivement, lui-même à l'image de ce qui lui ressemble » (*ibid*.). C'est ce que disait Bergson.

A la différence du possible, le *virtuel* s'actualise par différence, divergence ou différenciation (*ibid*.). L'actualisation du virtuel ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe (*ibid*, 273). Le virtuel ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation. L'Idée s'actualise par différenciation (*ibid*., 358). En elle-même et dans sa virtualité, l'Idée est tout à fait indifférenciée, et pourtant elle n'est nullement indéterminée. Parce qu'elle est, au contraire, complètement différentiée. C'est en ce sens que Deleuze affirme que le virtuel possède une pleine réalité objective (*ibid*.). Cela fait que le virtuel ne doit pas être confondu avec le possible, qui lui manque de réalité. Ainsi, pour Deleuze, le virtuel est la modalité du différentiel au sein de l'Idée, alors que le possible est le mode de l'identité du concept dans la représentation (*ibid*.).

2-3. L'Idée est événement et temps virtuel/idéel, la dimension de l'avenir.

Les Idées sont des événements idéaux. Selon Deleuze, un événement idéal est une singularité, ou plutôt un ensemble de singularités (LS, 67). Les singularités, ou points singuliers, caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale (*ibid*.). Mais les singularités ne se confondent ni avec la personnalité

de celui qui s'exprime dans un discours, ni avec l'individualité d'un état de choses désigné par une proposition, ni avec la généralité ou l'universalité d'un concept signifié par une figure ou une courbe, mais elles sont essentiellement pré-individuelles, non personnelles, a-conceptuelles. Les singularités sont neutres. Elles sont tout à fait indifférentes à l'individuel et au collectif, au personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général, et à leur opposition (*ibid*.).

En dernier lieu, nous devons remarquer ce fait que selon Deleuze les structures idéelles « possèdent un temps propre ». Comme nous l'avons vu, « une Idée n'est ni une ni multiple, elle est une multiplicité » (*ibid*, 356). Son temps est le futur, ou avenir, qui est l'objet de la troisième synthèse du temps présentée dans *Différence et répétition* (Chapitre II : « la répétition pour elle-même »). Deleuze déclare en effet que « toute structure, en vertu de la progressivité, possède un temps purement logique, idéel ou dialectique » (*ibid*, 272). Or Deleuze caractérise ce temps virtuel comme ce qui « détermine lui-même un temps de différenciation, ou plutôt des rythmes, des temps divers d'actualisation qui correspondent aux rapports et aux singularités de la structure, et qui mesurent pour leur compte le passage du virtuel à l'actuel » (*ibid*.). Nous pouvons donc dire que dans la genèse statique, c'est la dimension du temps futur qui descend dans l'individuation, l'actualisation, processus qui correspondent aux temps intensifs de la dimension du présent.

Finalement, Deleuze donne le nom de « perplication » à l'état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistantes, leurs déterminations d'éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités. Selon Deleuze, le mot « perplication » désigne ici tout autre chose qu'un état de conscience. La perplication est pré-individuelle dans la mesure où elle n'est pas encore actualisée.

2-4. La genèse statique - du virtuel à l'actuel : l'intensité comme système du simulacre.

Où se situe le lieu de l'actualisation de l'Idée ? Et comment s'actualise-t-elle ? Deleuze répond ainsi à la première question : le lieu de l'actualisation de l'Idée est le système du simulacre où « le différent se rapporte au différent par la différence elle-même » (*ibid*, 165, 355). Le système du simulacre est intensif, c'est-à-dire formé de systèmes d'intensités, ou de systèmes de différences d'intensité, parce que ceux-ci reposent en profondeur sur la nature de quantités intensives, qui entrent précisément en communication par leurs différences. Deleuze nous présente ainsi les propriétés particulières des quantités intensives (intensité ou différence d'intensité) : « Elles se divisent, mais ne se divisent pas sans changer de nature suivant l'ordre qui leur est propre » (*ibid*.).

Deleuze décrit ce système du simulacre ou de l'intensité au moyen de notions qui semblent très différentes des catégories de la représentation. Nous en reproduisons la liste :

> « 1° la profondeur ; le spatium, où s'organisent les intensités ; 2° les séries disparates qu'elles forment, les champs d'individuation qu'elles dessinent (facteurs individuants); 3° le « précurseur sombre » qui les met en communication ; 4° les couplages, les résonances internes, les mouvements forcés qui s'ensuivent : 5° la constitution de moi passifs et de sujets larvaires dans le système, et la formation de purs dynamismes spatio-temporels ; 6° les qualités et les extensions, les espèces et les parties qui forment la double différenciation du système, et qui viennent recouvrir les facteurs précédents ; 7° les centres d'enveloppement qui témoignent pourtant de la persistance de ces facteurs dans le monde développé des qualités et étendues. Le système du simulacre affirme la divergence et le décentrement ; la seule unité, la seule convergence de toutes les séries est un chaos informel qui les comprend toutes. Aucune série ne jouit d'un privilège sur l'autre, aucune ne possède l'identité d'un modèle, aucune, la ressemblance d'une copie. Aucune ne s'oppose à une autre, ni ne lui est analogue. Chacune est constituée de différences, et communique avec les autres par des différences de différences. Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation ; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation » (DR, 356).

Cette liste ne nous présente pas seulement la structure du système du simulacre, mais aussi le processus de la genèse statique par lequel les Idées virtuelles s'acualisent dans le monde actuel, c'est-à-dire le passage du virtuel à l'actuel. Mais pour que cette genèse soit possible, doit-il y avoir une affinité ou bien une médiation entre le virtuel (Idée) et l'actuel (l'intensité), entre le domaine de la dialectique des Idées et le domaine de l'esthétique des intensités ?

Deleuze reconnaît une sorte d'affinité entre les Idées et les intensités. Selon lui, il y a une affinité entre « les différentielles et les quantités intensives » (DR, 314), « il y a une confrontation de deux types de rapports », plus précisément « entre rapports différentiels dans la synthèse réciproque de l'Idée et rapports d'intensité dans la synthèse asymétrique du sensible » (DR 314-5). En s'appuyant sur le calcul différentiel, Deleuze exprime cette confrontation par cette formule : la synthèse réciproque dy/dx se prolonge dans la synthèse asymétrique qui lie y à x. Ici, Deleuze constate entre l'intensité et l'Idée tout un courant d'échanges, comme entre deux figures correspondantes de la différence. « Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels » alors que « les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes » (*ibid*.). En ce sens, Deleuze déclare que l'esthétique des intensités développe chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées. La puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée (*ibid*., 315). C'est donc ainsi que Deleuze explique le processus par lequel la potentialité de l'Idée se transforme en puissance de l'intensité dans l'actualisation ou la différenciation. Nous constatons ici que Deleuze fait se correspondre l'esthétique et la dialectique sans la médiation de l'entendement.

En nous guidant de cette liste, nous allons voir quels éléments essentiels constituent le système du simulacre ou de l'intensité. D'après Deleuze, le système se constitue d'abord sur la base de deux ou plusieurs séries, chaque série étant définie par les différences entre les termes qui la composent. Les séries de base sont divergentes (*ibid*, 161). Pourtant ces séries entrent en communication, sous l'action d'une force quelconque, et cette communication rapporte des différences à d'autres différences, ou constitue dans le système des différences de différences (*ibid*, 154). Ces différences au second degré jouent le rôle de « différenciant »,

c'est-à-dire rapportent les unes aux autres les différences de premier degré. Deleuze nomme cet état de choses « couplage entre séries hétérogènes » (*ibid*.). D'où dérive une résonance interne dans le système et d'où dérive un mouvement forcé, dont l'amplitude déborde les séries de base elle-mêmes (*ibid*.).

Or, chaque série s'explique ou se développe, dans sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, dans le chaos qui complique tout.

C'est pour désigner cet état de chaos que Deleuze invente les notions du 1° de la liste citée plus haut, c'est-à-dire la « profondeur » ou le « spatium » où s'organisent les intensités. Selon lui, le chaos complique (retient et comprend) toutes les séries intensives actuelles, qui les incarnent et en affirment la divergence. Deleuze donne le nom de « *complication* » à ce chaos (*ibid*, 359). Cette complication n'est autre chose que la puissance de l'intensité. Elle est en correspondance avec la perplication, qui est l'état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistantes, leurs déterminations d'éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités. En bref, dit-il, la potentialité de l'Idée, le chaos intensif, recueille l'être des problèmes et donne à tous les systèmes et tous les champs qui se forment en lui la valeur persistante de la problématique (*ibid*.). Deleuze dit que « l'ensemble du système, l'unité des séries divergentes en tant que telles, correspond à l'objectivité d'un « problème » » (*ibid*, 162).

Par les notions du 2°, « les séries disparates qu'elles forment, les champs d'individuation qu'elles dessinent (facteurs individuants) », Deleuze explique le processus d'individuation. D'après lui, alors que le champ pré-individuel est idéel-virtuel ou fait de rapports différentiels, l'individuation est essentiellement intensive (DR, 317). Dans ce système, c'est l'intensité qui dirige le processus de l'actualisation des Idées et qui détermine

les cas de solution pour les problèmes en tant qu'Idées. En ce sens, nous pouvons dire que l'intensité est le déterminant, l'agent du processus des actualisations. Autrement dit, l'intensité remplit le rôle de déterminer le cours des actualisations. Or, dans la mesure où l'intensité est la condition pour exécuter l'actualisation, et l'agent de la dramatisation dans le processus de l'actualisation, elle doit être indépendante de la différenciation elle-même et du mouvement de l'explication. Est-ce à dire que l'intensité se distingue de l'actualisation ou de la différenciation ? Deleuze déclare clairement :

> « Elle est indépendante de la différenciation, par le processus qui lui appartient essentiellement. Le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuante » (DR, 316-317).
>
> « En ce sens, les quantités intensives sont des facteurs individuants. Les individus sont des systèmes signal-signe. Du coup, toute individualité est intensive » (DR, 317).

Par conséquent, pour Deleuze, l'intensité n'est pas différenciation et actualisation. Elle est indépendante de la différenciation. En tant que facteur individuant, elle est l'agent de l'individuation. De plus, Deleuze met l'accent sur le fait que l'individuation précède en droit la différenciation, que toute différenciation suppose un champ intense d'individuation préalable (DR, 318). Selon lui, c'est sous l'action du champ d'individuation que tels rapports différentiels et tels points remarquables (champs pré-individuel) s'actualisent, c'est-à-dire s'organisent dans l'intuition suivant des lignes différenciées par rapport à d'autres lignes. Ils forment alors, sous cette condition, la qualité et le nombre, l'espèce et les parties d'un individu, bref sa généralité (DR, 318). L'individu n'est ni une qualité ni une extension, qui sont dans la représentation. L'individu est système signal-signe. L'individuation n'est ni une qualification ni une partition, ni une spécification ni une organisation.

Ici, c'est en recourant à la notion d'« individuation » élaborée par Gilbert Simondon que Deleuze affirme que l'individuation apparaît intensive et le champ pré-individuel, idéel-virtuel, fait de rapports différentiels. En ce sens, l'individuation répond à la question « Qui ? » comme l'Idée répondait aux questions « Combien ? Comment ?». Pour Deleuze,

l'individuation est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à actualiser, d'après des lignes de différenciation, dans les qualités et les étendues qu'elle crée. Deleuze propose cette formulation finale totalisante pour l'individuation, la différenciation et la différentiation : indi-différen-t/c-ation (indi-drama-t/c-ation) (DR, 317).

Deleuze nomme la notion du 3°, l'agent qui met les différences en communication, « précurseur sombre ». Deux séries hétérogènes, deux séries de différences étant données, le précurseur agit comme le différenciant de ces différences. Il les met en rapport immédiatement, de par sa propre puissance. En ce sens, le précurseur sombre est l'en-soi de la différence ou le « différemment différent », c'est-à-dire la différence au second degré, la différence avec soi, qui rapporte le différent au différent par soi-même (*ibid*, 157). Deleuze dit que c'est le « précurseur sombre » qui lie la sensibilité avec ce qui doit être senti, c'est-à-dire le *sentiendum*. En ce sens il est un principe de communication. Pour Deleuze, même si la fonction du précurseur sombre est la communication ou la transmission des différences, il ne présuppose pas une forme du sens commun (l'identité et la ressemblance).

Selon Deleuze, la trinité complication-explication-implication rend compte de l'ensemble du système, c'est-à-dire du chaos qui tient tout, des séries divergentes qui en sortent et y rentrent, et du différenciant qui les rapporte les unes aux autres (*ibid*, 162). Ici, Il explique deux notions importantes qui constituent le champ intensif (c'est-à-dire la profondeur ou le *spatium*). L'« implication » désigne l'état des séries intensives qui forment des champs d'individuation. Pour Deleuze, dans l'implication, les séries intensives communiquent par leurs différences et résonnent en formant des champs d'individuation. Cela renvoie pour lui à l'Eternel retour nietzschéen.

L'« explication » désigne l'état des qualités et étendues qui viennent recouvrir et développer le système, entre les séries de base. L'explication désigne les *différenciations*,

c'est-à-dire les intégrations qui définissent l'ensemble de la solution finale (*ibid*, 359). Cette notion explique que l'actualisation ou la différenciation aboutisse à la représentation.

Nous avons vu jusqu'ici comment Deleuze définissait le système par les notions de bases mentionnées plus haut : les « séries hétérogènes », le « couplage », la « résonance », le « mouvement forcé », et en outre les « dynamismes spatio-temporels » remplissant le système, qui expriment à la fois la résonance des séries couplées et l'amplitude du mouvement forcé qui les débordent. Outre le recours à ces notions fondamentales, Deleuze définit le système par la notion de sujets « larvaires ou passifs ».

Deleuze déclare qu'il y a des sujets qui « peuplent le système » (*ibid*, 155) et qui définissent le système : « Les sujets peuplent le système et les dynamismes qui le remplissent (*ibid*, 156). Autrement dit, l'individuation, comme différence individuante, ne peut pas ne pas avoir son sujet. Cependant, ce sujet ne peut pas être un sujet personnel, une conscience humaine. Il s'agit donc de sujets qu'on peut qualifier avec lui de « sujets larvaires et de moi passifs » (*ibid*.). Pourquoi sont-ce des moi passifs ? Parce qu'ils se confondent avec la contemplation des couplages et des résonances (*ibid*.). Pourquoi sont-ils des sujets larvaires ? Parce qu'ils sont le support ou le patient de dynamismes (*ibid*.). Deleuze précise ainsi pourquoi les moi doivent être passifs : « En effet, dans sa participation nécessaire au mouvement forcé, un pur dynamisme spatio-temporel ne peut être éprouvé qu'à la pointe du vivable, dans des conditions hors desquelles il entraînerait la mort de tout sujet bien constitué, doué d'indépendance et d'activité » (*ibid*.). Comme l'embryologie nous l'a montré, « c'est qu'il y a des mouvements vitaux systématiques, des glissements, des torsions, que seul l'embryon peut supporter : l'adulte en sortirait déchiré. Il y a des mouvements dont on ne peut être que le patient, mais le patient à son tour ne peut être qu'une larve. L'évolution ne se fait pas à l'air libre, et seul l'involué évolue […]. » (*ibid.*, 155-6). En ce sens, le sujet ou le moi doit être compris en tenant compte de l'individuation ou du champ d'individuation des

intensités dont il découle. C'est pourquoi « le système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils peuvent faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment » (*ibid.*, 156).

Pour Deleuze, ce moi, comme moi passif, n'est qu'un « événement », qui est constitué et existe dans des champs d'individuation préalables (DR, 354) : « L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est pré-individuelle » (DR 355).

Le 5° de la liste explique « la constitution de moi passifs et de sujets larvaires dans le système, et la formation de purs dynamismes spatio-temporels ». Cela est important aussi pour comprendre la théorie de la première synthèse du temps, c'est-à-dire la dimension du temps « présent » (DR chap II, « la répétition pour elle-même »). Selon cette théorie, un sujet larvaire contracte et contemple les facteurs individuants d'un tel champ et se constitue au point de résonance de leurs séries (*ibid.*). De même, le Je comme « Je fêlé » laisse passer toutes les Idées définies par leurs singularités, préalables elles-mêmes aux champs d'individuation (*ibid.*). Deleuze nous explique qu'une « synthèse passive » est réalisée par contraction ou contemplation d'un sujet passif. Deleuze caractérise cette synthèse passive comme celle du « présent vivant ».

Nous pouvons dire par conséquent que le système ontologique de Deleuze est en effet la description d'un monde dynamique dans lequel des différences d'intensité se transforment en individus larvaires ou sujets larvaires qui sont sujet d'une certaine pensée. Mais ici, ce à quoi nous devons faire attention, encore une fois, est que ce concept de sujet que nous présente Deleuze ne désigne pas un « sujet substantiel achevé, bien constitué » comme celui du cogito cartésien (DR 156), c'est un sujet « larvaire », un sujet passif. C'est pourquoi, selon un tel système, la pensée d'un tel sujet n'a aucun lien avec la pensée consciente, humaine.

Enfin, les éléments qui définissent le système sont les qualités et les étendues qui se développent à partir de ces dynamismes (*ibid*, 156).

Jusqu'ici, nous avons vu brièvement quelques aspects de la genèse statique telle que l'expose cette ontologie de l'intensité. Nous allons à présent considérer d'autres aspects de la genèse statique, du point de vue épistémologique.

2-5. La genèse du nouveau dans la théorie des facultés : genèse statique et synthèse passive.

Pour Deleuze, la vraie genèse du nouveau n'est autre que le processus par lequel le virtuel s'actualise. En d'autres termes, la genèse est le processus qui va « du virtuel à son actualisation, de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leur liaisons idéales aux termes actuels et aux relations diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps » (DR 238). Or Deleuze appelle cette genèse « genèse sans dynamique » (*ibid*.) de la pensée, parce qu'elle est différente d'une autre genèse, la genèse « dynamique », qui va d'un terme actuel à un autre dans le temps. Au contraire, cette genèse ne va que du virtuel à son actualisation (DR 237-8). Ainsi, cette genèse évolue nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité. C'est pourquoi Deleuze nomme cette genèse « genèse statique ». Il déclare que cette notion de genèse statique est liée à la notion de *synthèse passive*, parce qu'elles s'éclairent l'une l'autre : « Genèse sans dynamisme, évoluant nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité, genèse statique qui se comprend comme le corrélat de la notion de *synthèse passive*, et qui éclaire à son tour cette notion » (DR 238). Nous allons voir en quoi, dans le système de l'empirisme transcendantal, genèse statique et synthèse passive sont corrélées.

2-6. La synthèse passive : Idées et facultés.

Nous avons vu plus haut que Deleuze définit l'Idée virtuelle comme problème. Or selon lui, les Idées en tant que problèmes ne restent pas confinées dans un domaine virtuel,

mais parcourent toutes les factultés de la connaissance ou de l'expérience (sans être l'objet d'aucune en particulier). Ici, le plus important est que pour Deleuze, le nom d' « Idées » ne doit s'appliquer qu'à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité : « Peut-être en effet, […] faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque factulté » (DR 190). Ici, Deleuze nous explique le rôle des Idées en tant que problèmes se mouvant dans un espace allant de la sensibilité à la pensée, et vice versa. C'est-à-dire que les Idées, en tant que problèmes, apportent les conditions sous lesquelles les factultés accèdent seulement à leur exercice supérieur. Plus précisément, d'après Deleuze, sous cet aspect les Idées renvoient à un para-sens, qui détermine la seule communication des facultés disjointes.

Deleuze resitue l'Idée dans une doctrine des facultés tenant compte de l'éclatement du clair et distinct, après la découverte d'une valeur « dionysiaque » qui fait que l'Idée est, dit-il, nécessairement obscure en tant qu'elle est distincte, et d'ailleurs d'autant plus obscure qu'elle est davantage distincte. Deleuze déclare que « le distinct-obscur devient ici la vraie tonalité de la philosophie, la symphonie de l'Idée discordante » (DR 191).

2-7. Le sens de la synthèse passive.

L'essentiel du projet de la philosophie critique de Kant, comme révolution copernicienne en philosophie que Deleuze tente de radicaliser, est la doctrine des synthèses. En ce sens, Deleuze déclare que le kantisme a pour centre le concept de synthèse, qu'il a découvert[101]. Mais Kant, selon Deleuze, a mis sa découverte en danger. Deleuze montre comment, de deux manières, Kant réduit en effet sa découverte. L'une réside dans le fait que Kant n'attribue les capacités ou facultés de synthèse qu'à un sujet actif. Il en résulte, écrit

[101] « Le concept de synthèse est au centre du kantisme, il est sa découverte propre » (NP, 58).

Deleuze, que le moi passif ne se définit que comme réceptivité, et alors ne reçoit aucune capacité de synthèse[102]. En fait, entre les deux versions de sa *Critique de la raison pure*, Kant a modifié sa doctrine de la synthèse : d'après ce changement, ce n'est plus l'imagination - une faculté aveugle, mais nécessaire - mais l'entendement, lieu de notre autonomie, qui synthétise les représentations. Deleuze revient à la première édition de la *Critique de la raison pure*, dans laquelle c'est cette imagination aveugle qui reçoit les représentations. Moyennant une nouvelle compréhension d'un moi « passif », Deleuze fournit une capacité de synthèse à la passivité.

Dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze affirme que le moi passif n'est pas une réceptivité vide mais une série de synthèses passives. Selon un commentaire de Joe Hughes sur ce point, une synthèse passive est « passive » en ce sens qu'elle ne se subordonne à aucune règles (ici les règles sont, comme les catégories de Kant le montrent, les règles de la représentation)[103]. Pour Kant, les catégories en tant que concepts en général fonctionnent comme règles pour des synthèses. Elles régulent la composition des représentations. De ce point de vue, une synthèse passive est pré-conceptuelle, ne dépend pas des concepts. En bref, c'est une synthèse qui se produit au niveau de la sensibilité. Joe Hughes distingue deux sens de « passivité », s'agissant des synthèses passives : tout d'abord, elles le sont dans la mesure où, si elles se produisent bien « dans l'esprit », elles ne sont cependant pas opérées « par l'esprit » (l'esprit conscient). C'est là le premier sens de cette « passivité » des synthèses passives. Deuxièmement, pour autant qu'elles sont pré-conceptuelles, il n'y a pas de règles a priori qui les régulent[104].

[102] DR, 117 : « Il est vrai que Kant ne poursuit pas l'initiative : le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique. Et même dans le domaine spéculatif, la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active, tandis que le moi passif est seulement défini par la réceptivité, ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse ».
[103] Joe Hughes, *Philosophy After Deleuze*, Bloomsbury, 2012, London/New York, p.33.
[104] *Ibid*.

La doctrine des synthèses passives de Deleuze radicalise, en la remplaçant, la découverte de Kant[105]. Or une implication importante de cette doctrine est de nous permettre de penser la subjectivité du point de vue de la genèse, ce qui, d'après Joe Hughes, est la deuxième importante correction apportée par Deleuze au concept kantien de « synthèse ». Cela est lié à la critique importante faite par Deleuze de la philosophie de Kant, selon laquelle Kant invente des concepts qui ne conviennent que pour penser les conditions de l'expérience *possible*, mais qui ne nous permettent pas de penser la genèse de l'expérience *réelle*. Deleuze fait précisément cette critique en opposant les conditions d'une expérience possible à la genèse d'une expérience réelle.

2-8. La théorie des synthèses passives comme théorie différentielle des facultés.

S'il est vrai que les synthèses passives mènent progressivement du flux matériel, c'est-à-dire de l'intensité, à la pensée (à travers les différentes facultés), la genèse statique se meut dans la direction inverse, c'est-à-dire du virtuel à l'actuel. Si nous pouvons dire que le premier mouvement se rapporte à la modification de la théorie des synthèses kantiennes par Deleuze, ce deuxième mouvement se rapporte à un remaniement de la théorie du schématisme trancendantal. Nous allons examiner comment Deleuze explique, par sa doctrine des synthèses passives, le passage du flux matériel, différence intensive, à la pensée, via les facultés. Par cette explication, nous allons pouvoir voir comment du nouveau apparaît dans l'expérience réelle. Cette question peut se formuler ainsi : comment peut-on aboutir à une connaissance de l'intensité ou d'une différence d'intensité ? C'est du point de vue de la genèse des facultés que Deleuze remanie la *Critique de la raison pure*. En ce sens, nous pouvons caractériser l'essai de Deleuze comme le programme philosophique d'une critique de la représentation.

[105] *Ibid.*

Pour Deleuze, la philosophie, comme l'art, doit en effet sortir du domaine de la représentation et doit être une science du sensible, c'est-à-dire un empirisme transcendental. Deleuze veut corriger l'idéalisme transcendental kantien en un empirisme transcendantal. Dans un tel empirisme transcendantal, le concept de l'objet est déterminé d'une autre manière qu'il l'est dans l'idéalisme transcendantal. Deleuze considère que la qualité et l'étendue, qui figurent dans la représentation, ont pour origine les Idées, qui ont leur origine dans les trois synthèses passives. Deleuze nous présente une « théorie différentielle des facultés » (DR 180) qui explique, par étapes et synthétiquement, comment les facultés s'exercent transcendantalement. Selon cette théorie, « il y a dans le monde quelque chose qui force à penser » et « ce quelque chose est l'objet d'une rencontre fondamentale, et non d'une récognition » (*ibid*, 182). De plus, c'est la rencontre de cet « objet » qui fait réellement naître la sensibilité. Deleuze déclare que cet objet n'est pas un être sensible, mais l'être *du* sensible. C'est-à-dire qu'il ne relève pas du donné mais qu'il est ce par quoi le donné est donné.

Selon Deleuze, la sensibilité est mise en présence de quelque chose qui ne peut être que senti mais qui est en même temps insensible. Elle se trouve alors devant une limite propre - le signe - et s'élève à un exercice transcendant – la nième puissance (*ibid*.). Ce qui ne peut être que senti (le *sentiendum* ou l'être du sensible) émeut l'âme, la rend « perplexe » ou la force à poser un problème. L'objet de cette rencontre est un signe, porteur d'un *problème*.

Deleuze dit que la sensibilité, forcée par cette rencontre à sentir un *sentiendum*, force alors à son tour la mémoire à se souvenir d'un *memorandum*, « ce qui ne peut être que rappelé ». Puis, la mémoire transcendantale, à son tour, force la pensée à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum*, ou l'Essence (DR 183). Ici, par l' « Essence » Deleuze n'entend pas l'intelligible. L'Essence est l'être de l'intelligible, comme dernière puissance de la pensée, qui est aussi bien l'impensable.

Deleuze déclare que « du *sentiendum* au *cogitandum* », s'est développée « la violence de ce qui force à penser » (*ibid*, 184). Deleuze exprime cela en disant que « chaque faculté est sortie de ses gonds » (*ibid*.). Selon Deleuze, les « gonds » signifient la forme du sens commun qui fait tourner et converger toutes les facultés (*ibid*.). Au contraire, dans l'exercice transcendant, affirme Deleuze, chaque faculté, sentir, se souvenir, penser « brise la forme du sens commun qui la maintient dans l'élément empirique de la doxa, pour atteindre à sa nième puissance comme à l'élément du paradoxe de l'exercice transcendant » (*ibid*.). Il en résulte qu' « on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son « propre » en ce qui la concerne essentiellement » (*ibid*.). Deleuze caractérise l'exercice transcendant des facultés différentielles comme « Discorde des facultés », « chaîne de force » et « cordon de poudre » (*ibid*.). Il déclare que dans cet exercice transcendant chaque faculté « affronte sa limite, et ne reçoit de l'autre (ou ne communique à l'autre) qu'une violence qui la met en face de son élément propre, comme de son disparate ou de son incomparable » (*ibid*.).

Or, ici, ce qu'il nous faut remarquer est le privilège de la sensibilité (c'est-à-dire de la sensation ou de la perception) : « il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité » (*ibid*, 188). Selon Deleuze, « de l'intensité à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient ». Sur ce point, ajoute-t-il, il y a « privilège de la sensibilité comme origine » (*ibid*.). Il précise pourquoi ce privilège de la sensibilité est possible : « le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux intensités sont distinctes dans les autres cas. En effet, l'intensité, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité » (*ibid*., 188-9). Du coup, « cogito-schizo » ou pensée sans image sont essentiellement sensibles, parce que la rencontre commence par la sensibilité. L'objet de cette

pensée ne peut pas être senti par une sensation subordonnée au sens commun, et n'est pas accessible aux autres facultés.

L'important, ce sur quoi Deleuze met l'accent, est le fait que « de la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée - quand chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa limite propre – c'est chaque fois une libre figure de la différence qui éveille la faculté, et l'éveille comme le différent de cette différence. » (DR 189). En ce sens, Deleuze reconnaît une portée ontologique à la sensation et à la perception. Parce que la sensation et la perception sont le résultat d'une synthèse passive, qui leur est propre, face à ce qui ne peut être que senti, ou à ce qui ne peut être que perçu (*ibid.*, 296), c'est-à-dire l'intensité. Elles n'ont pas simplement une dimension phénoménale et représentative, elles ont une dimension ontologique. Cette dimension se révèle lorsqu'elles rencontrent ce qui ne peut être que senti ou perçu (c'est-à-dire l'intensité) dans leurs propres synthèses.

Deleuze dit que c'est par le « précurseur sombre » que se lie la sensibilité avec ce qui doit être senti, c'est-à-dire le *sentiendum*. Comme nous l'avons vu plus haut, pour Deleuze, le « précurseur sombre » est ce qui met les différences en rapport immédiatement, de par sa propre puissance. Il est l'en-soi de la différence ou le « différemment différent » (*ibid.*, 157). C'est-à-dire qu'il est « la différence avec soi qui rapporte le différent au différent par soi-même » (*ibid.*). En ce sens, il est principe de la communication. Pour Deleuze, bien que la fonction du précurseur sombre soit la communication ou la transmission des différences, il ne présuppose pas une forme du sens commun (l'identité et la ressemblance).

Comme nous l'avons vu, Deleuze définit l'usage ou l'exercice transcendant des facultés comme un accord discordant (l'usage discordant des facultés) (DR 182). Autrement dit, Deleuze considère cet exercice transcendant des facultés comme un usage paradoxal, et il

oppose cet usage paradoxal à l'exercice empirique des facultés, qui lui s'exerce sous la règle du sens commun. Pourquoi Deleuze déclare-t-il que l'accord/harmonie entre les facultés ne se produit que comme accord discordant ? Parce que ce n'est que par la violence de la différence intensive que chaque faculté communique avec une autre faculté. C'est en outre parce que chaque fois qu'une faculté est confrontée à cette violence, elle révèle cette différence aux autres facultés, en même temps qu'elle est divergence d'avec elles. En ce sens, Deleuze estime que par le concept de « sublime » a été indiquée cette relation entre l'imagination et la pensée par Kant, le premier philosophe à exposer cet accord discordant (*ibid.*, 190). Ainsi, nous constatons que c'est dans sa rencontre avec la différence de l'intensité que la naissance d'une « pensée sans image » dans la pensée se produit. La théorie de la pensée chez Deleuze aboutit à une pensée sans image. Penser sans image signifie « penser » dans la discordance des facultés, sans le sens commun ou le bon sens. C'est alors que les facultés tombent dans cet « accord discordant ». Deleuze compare cette théorie de la pensée sans image à la révolution de l'art figuratif à l'art abstrait. C'est-à-dire que la pensée sans image est à la fois expérience transcendantale, en tant que transcendant l'empirique, et expérience transendantale, en tant que rencontre de ce donné lui-même qui rend possible la pensée empirique. Elle est la pensée de la « cruauté » au sens d'Artaud. Parce que la détermination qui s'accompagne de cette cruauté ne dépend d'aucune forme, d'aucun schème et d'aucune image. Elle ne suit qu'une ligne abstraite (DR, 44).

A la différence d'une certaine harmonie pré-établie entre les facultés présupposée par la philosophie de Kant, qui décalque l'exercice transcendant sur le modèle de l'exercice empirique, Deleuze présente une théorie différentielle des facultés, qui se caractérise comme un « usage discordant des facultés ». Deleuze appelle cette forme transcendantale d'exercice d'une faculté « exercice disjoint » des facultés du point de vue transcendant (DR 250), c'est-à-dire « exercice transcendant » ou « exercice supérieur » (*ibid., 186*), opposé à l'exercice

empirique. Ici, Deleuze insiste sur sur le fait que le mot « transcendant » ne signifie bien sûr pas du tout que la faculté s'adresserait alors à des objets hors du monde, mais qu'au contraire elle saisit *dans* le monde ce qui la concerne *exclusivement*, et qui la fait naître au monde (*ibid*.). De plus, pour cet exercice transcendant il faut que soit portée chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence [...] (*ibid*.). « Transcendant » signifie alors que l'exercice transcendant appréhende ce qui ne peut pas être saisi *du point de vue du sens commun ou du bon sens*. Ainsi, la tâche de l'empirisme transcendantal est d'explorer la possibilité d'une pensée échappant au sens commun et au bon sens.

Qu'est-ce que le sens commun et le bon sens ? Quelle est la différence entre sens commun et bon sens ? Pour Deleuze, le *sens commun* est l'exercice *empirique* des différentes facultés (la sensibilité, la mémoire, l'imagination, l'entendement) lorsqu'elles supposent *un même objet*. En ce sens, dit Deleuze, « le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond » (DR 175). Le sens commun, en tant que faculté, mesure la forme d'usage empirique de toute faculté. Plus précisément, le sens commun identifie chacune des facultés et les fait s'harmoniser sous la forme de leur accord harmonique comme forme pré-établie. En bref, le sens commun est la *faculté d'unir et d'identifier les différentes facultés en une unité*. Par contre, le *bon sens* est la faculté de distribuer, d'arranger, d'organiser, dans chaque cas particulier, les différents rôles des facultés *à la mesure de leur objet empirique* : « le bon sens […] détermine l'apport des facultés dans chaque cas, quand le sens commun apporte la forme du Même » (*ibid*.). Ainsi Deleuze dit que « le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel » (*ibid*.). Il déclare que le bon sens et le sens commun constituent les deux moitiés de la *doxa* en se complétant dans l'image de la pensée, d'une manière tout à fait nécessaire (*ibid*.). C'est pourquoi, pour Deleuze, penser hors du sens

commun et du bon sens, cela signifie « penser » dans la discordance des facultés, d'où naît une « pensée sans image ».

Il en résulte que la pensée trouve alors en soi quelque chose qu'elle *ne peut pas* penser, qui est à la fois *l'impensable* et *ce qui doit être pensé*, l'impensable et ce qui ne peut être que pensé (DR 249). Une telle pensée n'est incompréhensible que du point de vue d'un sens commun ou d'un exercice décalqué sur l'empirique (*ibid.*).

Comme nous l'avons vu à propos du système du simulacre, descriptible au moyen de notions complexes, très différentes des catégories de la représentation, l'ontologie de l'intensité chez Deleuze nous présente un monde dynamique dans lequel l'individu « larvaire » ou le je larvaire naît et se développe dans le champ de l'intensité. Ici, le je est « fêlé » par la « forme pure et vide du temps » (ou trosième synthèse) (*ibid.*, 119), et « se trouve enfin contraint de penser ce qui ne peut être que pensé, non pas le Même, mais ce « point aléatoire » transcendant, toujours Autre par nature […] » (*ibid.*, 188). Conformément à cette ontologie, la théorie de la synthèse passive montre aussi ce qui se passe au niveau de l'instance la plus profonde, c'est-à-dire de l'instance intensive. Ici le sens commun et le bon sens du cogito cartésien sont détruits et les facultés deviennent discordantes et désaccordées. La pensée née de cette instance n'apparaît que sous la contrainte et la violence. L'objet de cette pensée est une ligne abstraite et un « sans fond ». Deleuze déclare que « la pensée ne pense qu'avec la différence » (DR 354). Or, Selon Deleuze, la forme pure et vide du temps « répartit, de part et d'autre d'elle-même, un Je fêlé par la ligne abstraite, un moi passif issu d'un sans fond qu'il contemple » (*ibid.*). De plus, c'est la forme vide du temps qui engendre « penser dans la pensée » (*ibid.*). Parce que la forme vide du temps « introduit […] et constitue la Différence dans la pensée, à partir de laquelle elle pense, comme différence de l'indéterminé et de la détermination » (*ibid.*). Deleuze affirme que « la pensée ne pense qu'avec la différence, autour de ce point d'effondement [*sic*]» (*ibid.*). « Effondement » est un

néologisme jeu de mots signifiant disparition du fondement. Parce que « c'est la différence, ou la forme du déterminable, qui fait fonctionner la pensée, c'est-à-dire la machine entière de l'indéterminé et de la détermination » (*ibid*.).

Deleuze compare sa théorie de la pensée avec la révolution dans l'histoire de la peinture (*ibid*.). De même qu'il y a eu un changement en passant de la représentation à l'art abstrait, l'objet d'une théorie de la pensée sans image doit être cette ligne abstraite, ce sans fond qui pourra dissoudre les matériaux et détruire les déterminations, à une « profondeur intensive ».

Quel est donc cet « objet » qui ne peut être saisi du point de vue du sens commun ? Plus précisément, car Deleuze pose cette question autrement : qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir ? et qu'est-ce qui, à la fois, ne peut être *que senti* et est *l'insensible* en même temps ? (*ibid*, 186). Deleuze pose également cette sorte de question pour la mémoire et la pensée. Se rappelant Kant, il demande si pour l'imagination il y a « un *imaginandum*, un *phantasteon*, qui soit aussi bien la limite, l'impossible à imaginer » (*ibid*.).

A cette question, Deleuze répond que cet objet, l'objet de cet exercice transcendant le sens commun, est l' « intensité ». Pour Deleuze, l'intensité est « pure différence en soi » (*ibid*, 187). En d'autres termes, l'intensité « n'est pas l'opposition qualitative dans le sensible, mais un élément qui est en lui-même différence, et qui crée à la fois la qualité dans le sensible et l'exercice transcendant dans la sensibilité » (*ibid*.). Ainsi, conclut Deleuze concernant le statut transcendantal de l'intensité : les intensités « ne sont pas des figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation », mais « des états libres ou sauvages de la différence en elle-même, qui sont capables de porter les facultés à leurs limites respectives » (*ibid*.).

Mais comment pouvons-nous arriver à la connaissance de cette intensité ? En d'autres termes, comment pouvons-nous dire que cette connaissance de l'intensité peut être une

discipline apodictique ? Comment une discipline dont l'objet soit le monde intensif des différences peut-elle être possible ? L'esthétique, discipline du sensible, l'empirisme transcendantal est-il possible ?

On l'a vu, l'intensité est à la fois ce qui ne peut pas être senti et ce qui ne peut être que senti. Comment l'intensité peut-elle être sentie en elle-même, sans lien avec les qualités, qui la recouvrent et l'étendue, qui la distribue ? L'intensité produit la sensation et détermine les propres limites de la sensibilité. La profondeur est à la fois ce qui est imperceptible et ce qui ne peut être que perçu.

Deleuze trouve étrange qu'on ait pu *fonder* l'esthétique, comme science du sensible, sur ce qui peut être représenté *dans* le sensible. Il rejette aussi la démarche inverse, qui soustrait de la représentation le pur sensible, et tente de le déterminer comme ce qui reste une fois la représentation ôtée (par exemple un flux contradictoire, une rhapsodie de sensations (DR 79). Deleuze déclare que l'empirisme devient transcendantal « quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif (*ibid.*,80). Selon cette esthétique, l'être du sensible désigne la différence, la différence de potentiel et la différence d'intensité, comme raison du divers qualitatif. Deleuze appelle cette esthétique « empirisme supérieur », dont l'objet est le monde intense des différences (*ibid.*). Il affirme qu'au travers de cet empirisme transcendantal nous pouvons « apprendre une étrange raison », le « multiple et le chaos de la différence » (les « distributions nomades », les « anarchies couronnées ») (*ibid.*). C'est pour cette raison que Deleuze déclare que son empirisme trancendantal unifie les deux sens et les deux domaines de l'esthétique, qui avait été scindée en « deux domaines irréductibles », « celui de la théorie du sensible qui ne retient du réel que sa conformité à l'expérience possible, et celui de la théorie du beau, qui recueille la réalité du réel en tant qu'elle se réfléchit » (*ibid*., 94). En effet, dans

la mesure où nous déterminons les conditions de l'expérience réelle, qui ne sont pas plus larges que le conditionné, et qui diffèrent en nature des catégories, les deux sens d « esthétique » se confondent, au point que l'être même du sensible se révèle dans l'oeuvre d'art, en même temps que l'oeuvre d'art apparaît comme expérimentation (*ibid*.).

Pouvons-nous dire que la théorie de la synthèse passive des facultés, l'empirisme transcendantal de Deleuze, expliquent la genèse du nouveau ? Selon une telle théorie, « penser » n'est autre que « créer ». Selon Deleuze, il n'y a pas d'autre création. Parce que créer, c'est d'abord engendrer un « penser », c'est-à-dire un « penser sans image » dans la pensée (*ibid.*, 192). En ce sens, Deleuze constate qu'Artaud a raison quand il oppose dans la pensée la génitalité à l'innéité (*ibid*.). C'est pourquoi nous pouvons dire que toutes les explications de Deleuze sur la théorie de la synthèse passive et la genèse statique ne sont autre chose que l'exploration du processus de « la pensée qui naît dans la pensée, [de] l'acte de penser engendré dans sa génitalité, ni donné dans l'innéité ni supposé dans la réminiscence, [et qui] est la pensée sans image » (DR 217). Finalement nous pouvons dire que la genèse statique et les synthèses passives expliquent « ce qu'est une telle pensée, et son processus dans le monde […] » (*ibid*.).

III. TROISIÈME PARTIE: Univocité de l'être et principe ontologique.

1. Deleuze : l'Univocité de l'être.

Entre *Procès et réalité* et *Différence et répétition* apparaissent des contrastes remarquables dans la pensée du concept d'événement, et cela relativement à des questions importantes. Il s'agit de savoir comment l'être se distribue en étants. Est-ce selon une ontologie univoque ou équivoque ?

Pour Deleuze, ce sont seulement les différences qui sont les mêmes ou les semblables (DR 153). Cette formule est appliquée à ce qu'il appelle systèmes de l'identité. Mais les semblables ne sont différents que par rapport à l'analogie et la ressemblance qu'ils exemplifient. Par conséquent, pour Deleuze les semblables sont à l'effet d'une différence primitive qui se cache dans ce qu'elle produit. A ce niveau, le travail de Deleuze est de tenter de montrer que la différence n'est pas autre chose qu'événement, et que les ressemblances entre événement est ressemblance dans la mesure où ils sont différents. En ce sens, pour Deleuze, il y a un seule propositon ontologique « l'être est univoque ». Deleuze découvre une tradition de l'univocité de l'être qu'il oppose à une tradition de l'équivocité. Le concept d'univocité trouve selon lui son origine dans une question précise posée par Jean Duns Scot. Pour Deleuze, la dernière étape dans cette tradition doit être celle qui permet d'accéder à un nouveau concept de l'univocité en le définissant du point de vue de la différence. En d'autres termes, dans la mesure où ce concept de l'univocité de l'être se rapporte immédiatement à la différence, sans l'intermédiaire de l'analogie, de l'identité, etc., ce concept de l'univocité nous montre que la différence doit se présenter avant sa différenciation en différence générique et différence spécifique. En ce sens, le concept d'univocité doit nous montrer comment le champ transcendantal de l'individuation opérant à l'intérieur de l'être conditionne les individus et leurs variations. Univocité, immanence et héccéité sont alors trois concepts intimement liés, formant dans leur interaction ontologie deleuzienne.

Vu la place essentielle qu'occupe l'univocité de l'être dans la pensée de Deleuze on peut être tenté de penser qu'il doit y en avoir un équivalent chez Whitehead, pour autant que leur problématique est la même. Pourquoi Deleuze a-t-il besoin d'une ontologie univoque pour son empirisme transcendantal ?

1-1. L'arrière-plan de l'Univocité de l'être chez Deleuze.

Dans l'avant-propos de *Différence et répétition*, Deleuze déclare que « la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identiques, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique » (DR 1). Deleuze considère la philosophie de la Différence ontologique de Heidegger comme l'un des signes de naissance de cette pensée moderne, et comme un thème désormais commun à l'air du temps. Dans *Différence et répétition*, les remarques que fait Deleuze sur la philosophie de la Différence ontologique ne sont limitées pas à cet avant-propos. C'est non seulement dans une longue note, qui s'intitule « Note sur la philosophie de la Différence de Heidegger », du Premier Chapitre « La Différence en elle-même » (DR 89-91), mais encore dans sa conclusion que Deleuze présente une sorte de résumé de la philosophie de la Différence de Heidegger, présentée comme insuffisamment établie et comme restant à l'intérieur des principes de la représentation (*ibid*., 384-385). Nous pouvons alors nous poser la question : pourquoi, dans *Différence et répétition*, Deleuze fait-il de la philosophie de Heidegger sa « rivale » pour dévélopper sa propre philosophie de la Différence ? Mais peut-être se demandera-t-on pourquoi nous parlons tant de Heidegger dans un travail de comparaison entre les métaphysiques de Deleuze et celle de Whitehead ? Il nous semble que Keith Robinson peut nous justifier. Dans un article, Keith Robinson essaie de montrer que c'est en « pensant avec Whitehead », que Deleuze tente de surmonter les insuffisances de la philosophie de la différence de Heidegger. Selon Keith Robinson, c'est en « Pensant avec Whitehead » que Deleuze tente de se donner une ligne conceptuelle qui puisse éviter la

manière de philosopher de la phénoménologie[106]. Cela confirmerait notre impression que dès *Différence et répétition*, quoique sans le mentionner (sauf à la fin et de façon très élogieuse mais très vague) Deleuze est inspiré par Whitehead. Ne le commentera-t-il pas, d'ailleurs, à Vincennes, en 1987, à propos de sa reprise de la première synthèse, où l'inscription whiteheadienne de *Différence et répétition* apparaît la plus évidente ? C'est « avec Whitehead » que selon lui Deleuze adopte trois concepts essentiels en effet très whiteheadiens : créativité, événement, préhension, en changeant seulement leur désignation. Mais on peut exprimer cela autrement. En « pensant avec Whitehead », Deleuze veut essayer de construire une nouvelle ontologie qui ne soit limitée ni par le concept phénoménologique d'intentionalité ni par l'ontologie de la différence heideggerienne. Pour le dire de façon très générale, selon Keith Robinson, de l'idéalisme transcendantal de Kant jusqu'à la phénoménologie de Husserl, l'histoire de la philosophie occidentale n'aurait pas su renoncer à une priorité donnée à la conscience humaine, à la conscience de soi ou à la subjectivité consciente. Cela implique une position anthropologique et même un anthropo-centrisme. En effet, la subjectivité consciente humaine est alors le fondement ou le principe premier pour expliquer le monde en tant que représentation consciente. En ce sens, la phénoménologie mérite d'être jugée (et condamnée) comme étant restée liée à un humanisme qui est au fond un grave anthropocentrisme. La phénoménologie aurait échoué à parvenir à ce discours radical se mouvant dans un champ transcendantal pré-individuel que nous pouvons selon Keith Robinson enfin trouver dans la philosophie de Deleuze, dans son empirisme transcendantal. Autrement dit, la phénoménologie ne pose pas la question de savoir comment les étants se produisent. Parce que la phénoménologie ne décrit que l'expérience privilégiée

[106] Keith Robinson, "Back to Life: Deleuze, Whitehead and Process" in *Deleuze Studies*. Volume 4, Issue 1, Page 120-133, ISSN 1750-2241, Available Online March 2010 : "In this paper I argue that Deleuze's 'thinking with' Whitehead gives access to a range of novel conceptual resources that offer a route out of phenomenology and back to life, a movement beyond intentionality and back to things 'in their free and wild state'. I lay out four conceptual and methodological markers (there are many more) – creativity, event, prehension, empiricism – that characterise Deleuze's metaphysics and provide a guide for showing how these develop through a sustained becoming with Whitehead. I conclude by looking at Deleuze and Guattari's use of the term most famously associated with Whitehead: the concept of 'process'".

qu'est l'expérience humaine en tant qu'expérience d'un sujet conscient, à partir du concept d'intentionalité, en manquant ce niveau ontologique où l'individu, l'étant en tant que développement de l'être, émerge du procès d'une genèse pré-individuelle. Or cette critique de la phénoménologie peut être appliquée aussi à la philosophie de Heidegger qui en dérive. Bien que Heidegger critique la phénoménologie de Husserl, et tente le passer d'une phénoménologie à l'ontologie en s'appuyant sur le concept d'intentionalité, il n'en reste encore, dit Keith Robinson après Deleuze, qu'à redécouvrir cette expérience humaine privilégiée.

Dans la pensée heideggerienne, pas plus que dans la phénoménologie husserlienne, la question « comment est l'être » n'est pas radicalisée, mais l'ontologie, quand elle existe, reste descriptivement faite à partir de l'expérience *humaine*, comme si l'on n'y pouvait pas échapper, et on en reste donc à un humanisme ou à une sorte d'anthropocentrisme. En effet, dans la mesure où l'exploration de la question de l'être n'est menée qu'à partir du Da-sein, même quand cette exploration tente d'éviter la relation d'intentionalité établie entre la conscience et l'objet en passant d'un épistémologo-centrisme à une forme ontologique, pourtant elle privilégie encore, d'une autre façon, l'expérience humaine. Heidegger privilégie l'expérience du Dasein comme ce qui peut correspondre avec les concepts, de développement de l'essence de l'être ou d'envoi, de Don. En ce sens, c'est le Dasein qui, étant le là de l'être, est le « comment » du développement de l'être. Si bien qu'on peut dire que le Dasein est à la fois l'origine de la question de l'Être et la réponse à cette question. C'est pourquoi le concept heideggerien de Dasein ne peut être considéré comme fondement de la question de l'Être mais seulement comme une réponse ou un résultat à une question de l'Être qui reste celle de l'être-humain.

Bien sûr, dans la mesure où Heidegger détermine de nouvelle façon l'essence de la *chose* comme le mouvement lui-même, c'est-à-dire comme le mouvement de l'ex-

plication/développement (le mouvement du Pli *Zwifalt*), et comme il pense l'essence des choses non comme forme mais comme *devenir*, on pourrait considérer qu'il y a là comme une proximité très générale entre la philosophie de Heidegger et des philosophies du devenir comme celles de Deleuze et de Whitehead. Autrement dit, en remplaçant l'ontologie de la *substance*, malmenée par beaucoup, dont Bergson, par une ontologie de l'*événement*, Heidegger semble se trouver dans une situation philosophique de départ analogue à celles de Deleuze ou de Whitehead, qui tiennent la substance pour morte et enterrée. L'essentiel reste pourtant que, même dans sa dernière philosophie, dans laquelle le thème de la différence ontologique est de nouveau exploré à partir de l'*Ereignis* (« événement » en allemand courant), Heiddegger part d'une approche qu'on peut juger encore anthropocentrique, en tout cas d'une approche qui ne cherche pas à répondre à la question de la *genèse* des étants. Plus précisément, selon Miguel de Beistegui, dans ses *Contributions à la philosophie*, qui est considérée comme l'œuvre majeure de sa dernière philosophie, lorsque Heidegger pose la question du lieu dans lequel l'individuation de l'humain (*Dasein*) se produit dans l' « *événement de l'être* », il semble que Heiddeger adopte une position ambiguë, selon laquelle il semble considérer le Dasein à la fois comme pré-individuel et comme déjà individué[107]. De plus, dans sa reconfiguration de l'espace de temporalité qui caractérise le Dasein, Heidegger introduit les termes plutôt problématiques de « la terre » et des « divins », ce qui, sans vraiment dés-anthropomorphiser l'Être, cause un problème plus grand encore sans doute que celui du privilège qui était donné au Dasein[108].

Selon Keith Robinson, Deleuze estime que la différence ontologique telle que la pense heidegger ne parvient pas encore à l'être de la différence (la différence en elle-même) et à la créativité. Parce que pour Deleuze, même si la pensée dernière de la différence chez

[107] Miguel de Beistegui, *Truth and Genesiss, Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, p. 118.
[108] *Ibid.*

Heidegger est assez radicale, il n'en maintient pas moins, ou restaure, une sorte de champ d'intentionalité, qui ne peut permettre de donner une expression suffisamment complexe, non paradoxale, suffisante pour expliquer le nouveau, ou la genèse des différents (des étants)[109]. On peut donc dire que Deleuze veut dépasser la pensée de l'« Ereignis » de Heidegger par son concept de l'événement comme « le différenciant » pur, mais que pour cela il s'inspire (sans le dire dans *Différence et répétition* et en l'avouant implicitement dans son cours de vincennes de 1987) des concepts whiteheadiens de « créativité », d « événement », de « préhension » comme pouvant fournir les outils conceptuels nécessaires à la construction d'une autre ontologie, capable de dépasser l'ontologie phénoménologique de Heidegger. Pour Deleuze, selon Keith Robinson, dans la philosophie de Whitehead, l'événement se présente comme un devenir, un « passage au-delà de l'être » (« Whitehead's event is a passage beyond being »)[110]. On remarquera surtout que pour Deleuze, le concept de « préhension » de Whitehead, qui est essentiel dans le sentir d'une entité actuelle relativement à toute autre entité actuelle, va au-delà du concept d'intentionalité de la phénoménologie, qui n'est applicable qu'à la seule conscience humaine. Il semble donc bien que Deleuze subordonne l'intentionalité à la préhension whiteheadienne. Autrement dit, Deleuze voit en Whitehead une ressource dans son désir d'éviter une approche anthropologique de la subjectivité consciente. En effet, le concept de Whitehead renvoie en effet à quelque chose de préalable à toute relation intentionnelle de la conscience, à quelque chose qui peut expliquer la genèse de l'expérience à partir de l'entité actuelle, « étant » élémentaire, pour ainsi dire, c'est-à-dire en respectant l'ordre génétique de l'expérience, « universellement parlant ». En d'autres termes, le concept de préhension élaboré par Whitehead semble bien avoir inspiré la philosophie de Deleuze, notamment sa synthèse de l'habitude (première synthèse du temps) et sa synthèse du futur (troisième synthèse du temps). Pour Deleuze, si la préhension est un événement, elle n'appartient pas à

[109] Keith Robinson, "Back to Life: Deleuze, Whitehead and Process" in *Deleuze Studies*. Volume 4, Issue 1, Page 120-133, ISSN 1750-2241, Available Online March 2010.
[110] *Ibid*.

l'ordre de l'Ereignis heideggerien. Parce que concevoir vraiment l'événement c'est donner les conditions du développement créatif et différent/ciant, du « déploiement purement créatif et différentiel du nouveau ».

1-2. La Différence ontologique (*die ontologische Differenz*) dans la philosophie de Heidegger.

Heidegger développe en effet la question de l'être à partir de ce qu'il appelle « la différence ontologique ». Cette différence ontologique se dit en un double sens : Le premier se rapporte à la question sur l'Être elle-même, éprouvé dans sa différence absolue avec les étants. C'est-à-dire que la question de l'être, par la différence ontologique qu'elle met en évidence entre l'être et l'étant, nous conduit à approcher l'être en tant que tel, comme tout à fait différent, autre, que les étants qui sont sous nos yeux. Cette approche est un essai pour reposer à nouveau la question. Heidegger veut comprendre l'étant et l'être par une expérience nouvelle de l'être ou du sens de l'être. Dans cette expérience de l'être, l'étant apparaît non pas comme un objet de la représentation qui serait présent sous nos yeux mais comme la « chose » (*das Ding*) qui recueille l'être en elle-même.

Dans *Être et temps*, Heidegger définit l'être comme la totalité des étants[111]. Dans cette première période de la philosophie de Heidegger, l'être est déterminé comme « le tout de l'étant », c'est-à-dire le monde en sa totalité. Heidegger voit dans l'être l'horizon a priori qui rend possible à l'étant individuel de se manifester, c'est l'être comme « monde ». En ce sens, l'être et le monde sont le même. A cet égard, la question de la différence ontologique est celle de la relation entre le monde vécu fondamentalement et la « chose (*das Ding*) » qui est l'étant ultime vécu dans l'horizon du monde. Dans *Être et temps*, Heidegger interprète les étants auxquels l'homme (*Dasein*) se rapporte de manière quotidienne comme des outils, et il

[111] Martin Heidegger, *Être et temps*, Chapitre III (La mondaneité du monde), traduction par Emmanuel Martineau (Édition numérique hors-commerce).

n'analyse que la relation entre l'étant comme outil et le monde environnemental quotidien. Par contre, dans «Qu'est-ce que la métaphysique ?», un essai pour penser la relation entre le monde vécu ultimement par nous (notre expérience du monde) et la chose apparaît au travers d'une nouvelle analyse de l'angoisse, qui avait été déjà introduite dans *Être et temps*. Dans *Être et temps*, la « disposition fondamentale » (ou « tonalité fondamentale », *grundstimmung*) de l'« angoisse » (*Angst*) nous offre un aperçu sur l'existence en constituant un contre-mouvement par rapport à la « déchéance » (ou « échéance », *Verfallen*) et en découvrant l'être du Dasein comme « souci » (*Sorge*). Seule la tonalité de l'angoisse arrache le Dasein à son immersion dans la quotidienneté et dévoile l'étrangeté du Dasein, son « être-jeté » dans le monde. Par contre, dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique* ?, l'angoisse nous conduit au « néant » (*Nichts*), le néant s'impose à travers l'angoisse. Heidegger montre que c'est l'expérience fondamentale du monde et de la chose qui est donnée dans l'angoisse en tant que tonalité. Le fait que l'angoisse soit une tonalité signifie que l'angoisse n'est pas le simple vécu subjectif de l'intériorité d'un sujet projeté sur l'extériorité du monde, mais qu'en elle se manifeste l'« affection » (*Befindlichkeit*, lat. *affectio*) qui permet de la penser comme le phénomène préalable à l'ouverture d'un « là », comme lieu de rencontre des étants. C'est à travers cette tonalité affective de l' « angoisse » que le Dasein est mis en présence du néant, le monde quotidien et ses étants perdant alors leur sens habituel, si bien que le sens fondamental de l'être du monde et le sens de la chose, qui sont recouverts et dissimulés dans la quotidienneté, se révèlent. Plus précisément, dans l'analyse de l'angoisse qu'il donne dans *Être et temps*, Heidegger met l'accent sur le fait que l'homme (le *Dasein*) s'y éprouve comme être-jeté et remis à lui-même, situation où il perd toute « décision » propre par une identification au « On » qui l'immerge dans le monde quotidien de la préoccupation, alors que dans l'analyse de l'angoisse faite dans *Qu'est-ce que la métaphysique* ?, Heidegger montre que c'est dans l'« événement (*Ereignis*) » que le monde, l'homme et les autres étants comme

tels se manifestent de manière originaire. Pourquoi l'angoisse se définit-elle comme événement (*Ereignis*) ? Parce que l'angoisse, en tant que disposition fondamentale, est ce qui nous surprend. Selon Heidegger, cette disposition fondamentale ou tonalité affective « révèle le Néant », ou bien, dit autrement, « le Néant se dévoile dans l'angoisse » (*Questions* I et II, p. 60). Mais le Néant n'y est pas donné comme étant, pas davantage comme un objet (*ibid*.). En nous surprenant par une puissance fondamentale, qui dépasse toute capacité de maîtrise (par exemple, par l'entendement), le Néant de l'angoisse se montre à nouveau comme la manifestation originelle du tout de l'étant, en faisant perdre tous les sens que pouvait avoir l'étant. En ce sens, le Néant de l'angoisse est la condition de possibilité de révélation de l'être comme tel. Le Néant, pour Heidegger, ne doit donc pas être compris comme réductible à la simple opération de la négation, ni comme simple non-étant. Il doit se penser en sa coappartenance à l'Être en tant qu'il n'est, comme l'être, rien d'étant. Heidegger caractérise cette puissance fondamentale comme Néant (*Nichts*) en ce sens qu'elle n'est pas un étant spécifique que nous pourrions perçevoir et comprendre de manière théorique. Le Néant, cependant, n'est pas hors du tout de l'étant : « L'angoisse, ce n'est pas l'acte de concevoir le Néant. Toutefois, le Néant est révélé par elle et en elle, non pas, répétons-le, que le Néant s'y montre à l'état séparé, « à coté » de l'existant dans son ensemble, lequel est en proie à l'oppression que l'on ressent. » (*Questions* I, p. 60). Le Néant est, d'une certaine manière, mais, comme l'être, en n'étant rien d'étant. Le Néant n'est ni un objet, ni en général un existant.

D'autre part, le Néant ne doit pas être pensé comme un anéantissement de l'existant. Le Néant n'est pas un anéantissement, il néantit (*nichtet*) : « C'est le Néant lui-même qui néantit (*das Nichts selbst nichtet*) ». Le Néant se dénonce avec et dans l'existant, en tant que celui-ci nous échappe et glisse dans tout son ensemble » (*Questions* I, p. 60-61). Ainsi, cette relation entre le Néant et l'étant, qui se révèle par l'angoisse, est cette différence ontologique

que Heidegger tente de penser. Ainsi, dans *Qu'est-ce que la métaphysique* ?, Heidegger interprète l'Être comme Néant. Dans la dernière période de sa philosophie, Heidegger dit que c'est la voix de l'Être ou l' « avenance » (*das Ereignis*) qui nous parle dans l'expérience fondamentale du Néant. Le Néant n'est rien d'autre que l'Être en tant qu'il rend possible pour l'étant de se manifester : « Le Néant est la condition qui rend possible la révélation de l'étant comme tel pour le Dasein » (*Questions* I, p. 63 trad. modifiée). Nous pouvons donc constater que pour Heidegger le Néant est une autre façon d'aborder la différence entre l'Être et l'étant, c'est-à-dire une expression qui exprime avec force la « différence ontologique ». Pour Heidegger, l'Être est le Néant au sens où il se cache, se dissimule à nous pour autant que nous essayons de le préhender comme nous le ferions des étants présents sous nos yeux. Il ne peut être aucun d'eux. Il est « rien de cela ». Heidegger dans sa dernière philosophie nomme l'Être « *Geviert* » en tant que lieu constitué par terre et ciel, divins et mortels. Selon Heidegger, le *Geviert* (quadriparti) est l'entièreté du monde tel qu'il se déploie à partir de l'*Ereignis*. Autrement dit, Heidegger caractérise le monde comme jeu de la terre et du ciel, des mortels et des divins. Le *Geviert* avait été pensé comme *phusis* par les Grecs. Le *Geviert* est la manifestation/dissimulation de l'être comme tout de l'étant. Heidegger pense donc l'étant à partir du *Geviert* qui s'y dissimule. Il en résulte que l'étant est pensé comme la Chose (*Ding*) qui rassemble le *Geviert*. Par exemple, la cruche rassemble en retenant les Quatre dans leur proximité : elle n'est pas un simple étant ou objet utilisable ou subsistant, mais elle ouvre un monde. Ainsi, la manière d'être d'une chose, d'une cruche par exemple, est la manière dont elle rassemble le *Geviert*, et la chose a la profondeur et le mystère du *Geviert*. C'est pourquoi on peut dire que, dans la pensée dernière de Heidegger, la chose n'est pas pensée comme un simple objet dans le monde, comme elle l'était dans *Être et temps*, mais comme ce qui rassemble le monde. La chose, dans la dernière pensée de Heidegger, est alors ce qui garde la profondeur du monde et le mystère de l'Être en recueillant le monde.

Pouvons-nous dire que l'Être est aussi le fondement de l'étant ? Evidemment, pour Heidegger aussi, l'Être est le fondement qui fait exister l'étant. Cependant, Heidegger déclare que l'essence de ce fondement n'est pas à concevoir comme le faisait la métaphysique traditionnelle. Parce que selon la compréhension que toute la métaphysique traditionnelle a du fondement, pense Heidegger, le fondement est un instrument pour tenir tout étant en main (en possession). C'est pourquoi, dit-il, selon la métaphysique, ce fondement doit pouvoir être saisi clairement, de manière conceptuelle. Alors que selon Heidegger, au contraire, l'Être lui-même, en tant que fondement de l'étant, ne peut être ni compris ni saisi conceptuellement par l'homme. Il nous demande l'écoute, et cette écoute de l' « estre » (*Seyn*) - graphics archaïques pour différencier ce questionnement de celui de la métaphysique - est l'assonance (*der Anklang*) sans condition. Ainsi l'Être en tant que fondement ne peut être un moyen pour expliquer les étants (GA51, 20). Dans la mesure où l'Être n'est ni un objet, ni en général un existant (*Questions* I, 63), il apparaît Néant. Il en résulte que l'Être, en tant que Néant, n'est pas un objet qui peut être pris en compte à partir de l'étant. En conséquence l'Être échappe à toute compréhension/appréhension conceptuelle par le Dasein. En ce sens, Heidegger déclare que l'Être est « sans-fond (*Ab-grund*) » (GA 51, p. 62).

1-3. La Critique de la Différence ontologique heideggerienne par Deleuze.

Nous pouvons aisément déceler une influence de la pensée de l'être de Heidegger sur la pensée de Deleuze dans la formation de son ontologie de la Différence. Bien que Deleuze n'ait pas écrit d'ouvrage indépendant ni d'article portant spécifiquement sur la philosophie de Heidegger, nous constatons son influence dans nombre d'œuvres de Deleuze, notamment dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. C'est pourquoi nous pouvons lire *Différence et répétition* dans l'optique d'une sorte de confrontation avec *Être et temps* de Heidegger. À cet égard, comme Daniel W. Smith l'a fait remarquer, chez Deleuze, l' « Être » a pour analogue

la « Différence », et le « temps » la « répétition »[112]. Nous constatons surtout que Deleuze accepte la critique que fait Heidegger de la tradition, selon laquelle la tradition se serait obstinée à persévérer dans la représentation de l'Être par le concept. Deleuze accepte la « différence ontologique » entre l'Être et l'étant, selon laquelle on ne peut pas comprendre l'Être sur le mode de la représentation des objets qui sont sous-la-main ou devant-les-yeux. Pour Deleuze pas plus que pour Heidegger, l'Être ou la différence ne peuvent être saisis dans le filet de la représentation ou du concept.

Cependant, cette influence de Heidegger sur la philosophie de Delezue ne se manifeste pas seulement comme l'acceptation positive d'un certain acquis mais aussi comme une critique radicale. En ce sens, la philosophie de Deleuze dans sa relation à la philosophie de Heidegger se caractérise comme une radicalisation ou un dépassement critique. Nous pouvons précisément constater ce double aspect dans le texte intitulé « Note sur la philosophie de la différence de Heidegger » de *Différence et répétition* (DR., 89-91). Dans cette longue note qui dit « résumer les thèses de Heidegger », Deleuze, de prime d'abord, caractérise cette pensée comme l'inspiration d'une ontologie de la différence dans le questionnement du dernier Merleau-Ponty (DR 90). Toutefois, aux yeux de Deleuze, philosophe par excellence de la différence, cette « ontologie de la différence et de la question » n'a pas su aller avec Heidegger jusqu'à une ontologie qui aurait dû être celle d'une *univocité* véritable, pour autant qu'une telle ontologie « doit se dire seulement de la différence, et, en ce sens, tourner autour de l'étant » (*ibid*., 91). Heidegger aurait donc fait la part trop belle à l'être au détriment de l'étant. Ainsi l'opposition du Même à l'Identique qu'élabore Heidegger n'est pas suffisante pour pouvoir vraiment penser la différence en elle-même.

[112] Daniel W. Smith écrit: "Heidegger famously wrote little on Spinoza, which would seem to be a surprising omission, since the Ethics is a work of pure ontology that poses the problem of ontological difference in terms of the difference between infinite substance (Being) and finite modes (beings). From this viewpoint, Deleuze's work on Spinoza can be read as his means of working through Heidegger's problematic of ontological difference in a new manner, just as *Difference and Repetition* could be read as a response to *Being and Time* (for Deleuze, Being is difference, and time is repetition). Where Heidegger returned to the Presocratics (the origin), Deleuze turned to Spinoza (the middle)." *The Cambridge Companion to DELEUZE*, édité par Daniel W. Smith et Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, 2013, p.15.

Deleuze résume la différence ontologique telle qu'elle est conçue par Heidegger ainsi : « Le *ne-pas* [de « l'être *n*'est *pas* l'étant »] n'exprime pas le négatif, mais la différence entre l'être et l'étant » (*ibid*.). Il cite Heidegger qui écrit en effet : « La différence ontologique est le ne-pas entre l'étant et l'être » (*ibid*., 90/*Vom Wessen des Grundes*). Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, comme nous l'avons vu plus haut, Heidegger exprime comme Néant cette différence ontologique. En d'autres termes, la différence ontologique est la relation entre le Néant et les étants en tant que l'Être n'est pas étant, n'est pas les étants qui en découlent, n'est aucun d'eux, et en un sens rien d'eux. Finalement Heidegger pouvait donc identifier le Néant et l'Être, interpréter l'Être comme Néant dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Ainsi, le Néant n'est autre chose que l'Être, qui est bien la condition par laquelle l'étant se manifeste mais qui n'est pas étant. En ce sens, il semble bien que ce que Deleuze veut retenir d'abord de l'Être selon Heidegger c'est la différence.

Deleuze cite la post-face de *Was ist Metaphysik* : « Ce qui n'est jamais ni nulle part un étant ne se dévoile-t-il pas comme le Se-différenciant de tout étant ? » (*ibid*., 90). Deleuze souligne que la différence ontologique heideggerienne, qui s'exprime comme Ne-pas ou Néant (*Nichts*), n'est pas « entre...» Être et étant, au sens ordinaire du mot « entre », mais comme « le Pli (*Zwiefalt*)» « entre » eux. En d'autres termes, l'expression « différence ontologique » ne désigne pas autre chose que ce 'pli (*Zwiefalt*)' qui, selon Deleuze interprétant Heidegger, constitue la manière dont l'être constitue l'étant dans le double mouvement de « l'éclaircie » et du « voilement » (*ibid*.). Deleuze, en ce sens, croit pouvoir résumer : « l'être est véritablement le différenciant de la différence. D'où l'expression : différence ontologique». Cet exposé de Deleuze tient certainement compte de l'analyse du concept de « Différence (*Unter-Schied*) » faite par Heidegger. Ce terme de « différence (*Unter-Schied*) » est en effet le « concept onto-historial de l'estre (*Seyn*) » par lequel est

désignée la différence ontologique entre l'être et l'étant dans *Identité et Différence*, texte cité par Deleuze. Heidegger y écrit :

> « Dans le présent travail, nous désignons l'appartenance mutuelle de l'Identité et de la Différence comme étant le thème à méditer. Comment la Différence procède-t-elle de l'essence de l'Identité ? Le lecteur le découvrira lui-même, s'il écoute l'harmonie qui règne entre la Copropriation(*Ereignis*) et la Conciliation(*Austrag*).»

Qu'est-ce donc que cette « appartenance » qui doit être méditée entre l'Identité et la Différence ? Et qu'est-ce que cette « Copropriation (*Ereignis*) » et cette « Conciliation (*Austrag*) » ? Heidegger déclare que l'*Ereignis* (la Copropriation) est l'origine essentielle de l'identité. Autrement dit, le fond de l'essence cachée/dissimulée de l'identité est du domaine de l'*Ereignis* (la Copropriation). Par contre, la « Conciliation (*Austrag*) » est l'origine de l'essence de la différence, c'est-à-dire que le domaine de la Conciliation (*Austrag*) est le fond qui est à l'origine de l'essence de la constitution déterminée par la différence entre l'être et l'étant (l'étantité). Selon Heidegger, le domaine dont le mot « *Unter-schied* » nous parle n'est autre chose que le domaine dans lequel l'assonance (*Anklang*) de l'être entre l'« *Ereignis* » et l'«*Austrag* » se donne à écouter. En ce sens, « Unter-schied » désigne l'origine essentielle de l'Identité-et-Différence.

Pour Heidegger, l'« *Abgrund* » (l'abîme ou le sans-fond) en tant que différence ontologique entre l'être et l'étant réside dans la Différence (*Unter-schied*). S'il en est ainsi, qu'est-ce que la Différence (*Unter-schied*) en elle-même ? Nous constatons que chez Heidegger, le « don/donner » (du *es gibt*, « il y a », litt. « ça donne ») de l'être et la « venue » de l'étant se différenciant par le « même », c'est-à-dire, par la « Différence (*Unter-schied*) ». Ainsi, l'origine essentielle ou l'espace essentiel de la différence, c'est-à-dire la Différence (*Unter-schied*) - ce qui est appelé par Deleuze « le différenciant de la différence » - est le « même » selon Heidegger que ce que Parménide signifie dans sa parole : « Le même, en vérité, est la pensée aussi bien que l'être » (*Question* I, p. 273). Qu'est ce que veut dire ce

« même » de la Différence (*Unter-schied*) ? Il signifie que le domaine dans lequel le don (*Überkommnis*) de l'être et la venue (*Ankunft*) de l'étant se lient est le « Unter » de *Unter-schied*. Pour Heidegger, le domaine de ce « Unter » n'est autre que le domaine de l'*Ereignis* dans lequel la vérité de l'être à la fois se dissimule et s'éclaircit en avenant historiquement (le domaine du « double mouvement de l' « éclaircie » et du « voilement » dont parle Deleuze). Le domaine de l'*Er-eignis* (la Co-propriation) est l'espace essentiel dont l'essence du Même ou l'essence de l'identité dérive. C'est-à-dire que c'est dans ce domaine de la Co-appartenance que l'être et l'homme (le Dasein ou la pensée) se coappartiennent l'un à l'autre (*ibid*., 272-273).

Or, ce qui nous intéresse ici est la critique que fait Deleuze du concept heideggerien d'*Ereignis*. Pour Heidegger, l'*Ereignis* est l'espace de la production de la différence. A cet égard, Heidegger déclare : « La Co-propriation (l'*Ereignis*) est le domaine aux pulsations internes, à travers lequel l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre dans leur essence et retrouvent leur être, en même temps qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées » (*ibid*., 271-272). En ce sens, ce à quoi se réfère Deleuze par « le différenciant » renvoie à ce que Heidegger appelle *Ereignis*. Pourtant, aux yeux de Deleuze, ce différenciant, tel qu'il est conçu par Heidegger, est insuffisant.

Deleuze considère l'ontologie de la question heideggerienne comme une ontologie de la différence, la différence ontologique étant l'être de cette question : la différence chez Heidegger correspond à la question (*ibid*., 90). C'est-à-dire, écrit Deleuze, que la différence « est l'être de la question, qui se développe en problèmes, en jalonnant des champs déterminés par rapport à l'étant » (*ibid*.). L'important est ici selon lui que, « ainsi comprise, la différence n'est pas objet de représentation », pour autant que « la représentation comme élément de la métaphysique, subordonne la différence à l'identité » (*ibid*.).

Ainsi il suffit pour que cette subordination de la différence à l'identité ait eu lieu chez Heidegger que les deux aient été rapportées à un tiers (*tertium*) comme centre, et c'est le cas dans une comparaison entre deux termes censés différer ; ainsi cette subordination est là dès qu'on parle de « l'être *et* l'étant » (*ibid.*) : Le simple fait de pouvoir aligner « être *et* étant » grâce à « *et* » en une seule expression introduit une commensurabilité entre elles, qui nie leur différence. Or Deleuze rappelle que c'est Heidegger lui-même qui a reconnu que le point de vue de la représentation métaphysique n'était pas dépassé dans *Vom Wesen*, où ce tiers était trouvé dans « la transcendance de l'être-là (*Dasein*) » (*ibid.*). C'est pour cette transcendance du Dasein qu'il y avait être et étant. Par conséquent la différence restait là soumise à l'identité. Puis Deleuze renchérit encore sur cette auto-critique de Heidegger : la métaphysique au sens du terme que lui donne Heidegger a été « impuissante à penser la différence en elle-même, et l'importance de ce qui sépare autant que de ce qui unit (le différenciant) » (*ibid.*). C'est la tâche que se donne Deleuze. Nous pouvons donc trouver ici la raison pour laquelle Deleuze considère que la pensée hedeggerienne de la différence est insuffisante. Pourtant insiste Deleuze, se référant à ce que dit Heidegger, c'est l'histoire de l'être elle-même qui montre « qu'il n'y a pas eu de « synthèse, de médiation, de réconciliation dans la différence, mais au contraire une obstination dans la différenciation » (*ibid.*). Deleuze interprète donc le « tournant » (*Kehre*) que tente le deuxième Heidegger, celui de l'*Ereignis*, pour dépasser la métaphysique, comme une tentative qu'il accomplit afin que la différence ontologique apparaisse enfin dans sa vérité, ce qui ne peut advenir, déclare lui-même Heidegger, que si « la différence se manifeste elle-même spécialement » (*Dépassement de la Métaphysique*, citée p. 90). Or c'est là, selon Deleuze, que Heidegger a précisément échoué : il n'a pas pu faire se manifester la différence en elle-même.

En effet, comme le résume Deleuze, si Heidegger a bien vu que « la différence ne se laisse pas subordonner à l'Identique ou à l'Egal », pourtant Heidegger croit encore que « la

différence doit être pensée dans le Même, et comme le Même (Deleuze renvoit ici à *Identité et différence* (1957) et à « L'homme habite en poète » in *Essais et conférences*, p. 231). Examinons plus précisément cette thèse de Heidegger évoquée par Deleuze. Dans *Identité et différence*, Heidegger tente d'exprimer ce qu'il considère comme une certaine Co-appartenance (*Zusammengehören*) entre l'homme et l'être, c'est-à-dire le « Co (*Zusammen*) » essentiel qu'il y a entre l'homme et l'être. Or, sa conception de l'Identité, Heidegger la dégage de cette Co-appartenance entre l'homme et l'être, et puis il l'attribue ensuite à l'*Ereignis*. Heidegger commence par examiner la forme du principe d'identité, A=A. Selon lui, cela ne signifie pas l'égalité d'un A avec un autre A. Cela signifie bien plutôt que « A est A », en d'autres termes que « tout A est lui-même » (*ibid*. p. 258) et que donc il n'y a « nul besoin d'en avoir deux comme dans l'égalité » (*Questions* I, p. 257). C'est avec cette conception de l'identité que Heidegger conçoit la Co-appartenance entre l'homme et l'être. Autrement dit, Heidegger pense que la Co-appartenance en elle-même renvoie au Même. Il interprète en effet cette identité à la lumière de la parole de Parménide : « Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être » (*Identité et différence*, dans *Questions I*, p. 261). Heidegger interprète ainsi cette sentence : « Deux choses différentes, la pensée et l'être, sont ici appréhendées comme étant « le même ». Cette interprétation nous conduit à considérer en vérité comme un même fait, qui est à la fois pensée et être, des choses que nous avions auparavant distinguées. Autrement dit, cela signifie qu'est abolie une distinction faite au sein du même grâce à l'identité. Cela ne signifie pas établir une égalité, réaliser une identification grâce à une comparaison. Au contraire, avant même qu'il y ait comparaison entre deux choses crues différentes (la pensée et l'être), ces « deux » choses étaient *déjà* une, en fait. En ce sens, « La pensée (ou l'homme) et l'être ont place dans le même et se tiennent l'une l'autre à partir de ce même » (*ibid*, 261). Heidegger nomme ce fait « la Co-appartenance (*Zusammengehören*) ».

Deleuze reconnaît que Heidegger allait dans le bon sens en refusant de subordonner la différence à l'identique ou à l'égal. Mais quand Heidegger en vient à soutenir qu'elle doit être pensée dans le Même et comme le Même, en opposant seulement le Même à l'identique, cela semble à Deleuze tout à fait insuffisant pour pouvoir vraiment « penser la différence originelle et l'arracher aux médiations » (DR 91). Deleuze commence ainsi par rappeler la position de Heidegger en en donnant une longue citation :

> « Le même et l'égal ne se recouvrent pas, non plus que le même et l'uniformité vide du pur identique. L'égal (*das Gleiche*) s'attache toujours au sans-différence, afin que tout s'accorde en lui. Le même (*das Selbe*), au contraire, est l'appartenance mutuelle du différent à partir du rassemblement opéré par la différence. On ne peut dire « le même » que lorsque la différence est pensée. […] Le même écarte tout empressement à résoudre les différences dans l'égal : à toujours régler et rien d'autre. Le même rassemble le différent dans une union originelle. L'égal au contraire disperse dans l'unité fade de l'un simplement uniforme » (« L'homme habite en poète» dans *Essais et conférences*, p. 231) ».

Deleuze ne commente d'ailleurs pas ce texte, mais il y fera plus loin une allusion pour conclure sa longue note. Commençant par approuver brièvement Heidegger : « Nous retenons comme fondamentale cette « correspondance » de la différence et de la question, de la différence ontologique et de l'être de la question » (DR 91), il émet bientôt une sérieuse réserve, qui résume toute sa position, après avoir préalablement mis en cause la terminologie heideggerienne : « On se demandera toutefois si Heidegger n'a pas lui-même favorisé les malentendus [sartriens, comprenant l'être heideggerien comme négativité], par sa conception du « Rien », par sa manière de « barrer » l'être au lieu de mettre entre parenthèses le (non) de non-être ». Il revient ensuite brièvement sur cette distinction du Même d'avec l'Egal ou l'Identique que fait Heidegger, pour dire que combien elle est insuffisante : elle ne permet pas de penser la différence en elle-même : « De plus, suffit-il d'opposer le Même à l'Identique pour penser la différence originelle et l'arracher aux médiations ? » Certes, selon Deleuze, Heidegger reste tout de même encore ici plutôt du bon côté, à savoir « du côté de Duns Scot » et ainsi « il donne une splendeur nouvelle à l'Univocité de l'être ». Mais Heidegger a-t-il suffisament « tourné » quand il a pris son « tournant (*Kehre*) » au-delà de la métaphysique » ?

Pour bien tourner, et non pas mal tourner, il fallait « tourner autour de l'étant », dit Deleuze, et non pas tourner autour de l'être. Cela exigeait de penser la différence *en elle-même*. Pour Deleuze, la vraie *conversion* (allusion encore au tournant (*Kehre*)) consisterait à bien comprendre que « l'être univoque doit se dire seulement de la différence et, en ce sens, tourner autour de l'étant » (*ibid.*). C'est ce que Heidegger n'a pas su faire en accordant trop à l'être par son souci du Même, négligeant l'immanence et la différence au profit d'une certaine transcendance, semble dire Deleuze. La différence doit avoir en vue prioritairement l'étant, et non l'être, sinon l'étant ne pourra pas se « soustraire à toute subordination vis-à-vis de l'identique de la représentation », comme il le fait selon Deleuze. Ce qui, selon lui, confirme pleinement le soupçon qu'on doit avoir quant à Heidegger est la critique que fait ce dernier de l'Eternel retour nietszchéen. L'essentiel de la critique faite par Deleuze est donc que Heidegger ne parvient pas à une véritable compréhension de l'être, puisque dans celle-ci l'univocité maintiendrait clairement à l'être un seul et même sens. Or ce seul sens de l'être qui garantirait son univocité, nous dit Deleuze, est la différence. Si Heidegger, finalement, n'a pas su penser la différence *c'est parce qu'il ne l'a pas pensée à partir de l'étant*. Plus précisément, il n'a pas su penser le procès de la *genèse* des étants, des individus. En d'autres termes, Heidegger ne s'est attaché qu'à tenter de penser le sens de l'être, manquant ce point essentiel qui est que le principe de la genèse individuelle des étants est la différence. Sur ce point, cette observation de Daniel W. Smith est pertinente, selon laquelle pousser la problématique de la différence jusqu'à sa conclusion nécessaire est le projet propre que Deleuze a voulu mener à bien dans *Différence et répétition*[113]. Selon Daniel W. Smith, la thèse de l'univocité de l'être chez Deleuze doit donc être comprise comme un essai d'intégrer et de dépasser tout à la fois la problématique ontologique heideggerienne. Dans la perspective de Deleuze, la seule ontologie qui puisse être achevée est une ontologie clairement univoque. Seule une ontologie univoque permet de penser la différence en elle-même et peut donner à la différence son

[113] Daniel W. Smith, *EASSYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd., 2012, p. 29.

propre concept (cf. DR 384). Par l'étant doit être pensé l'être, par la différence l'identité. C'est pourquoi dans la conclusion de *Différence et répétition*, Deleuze peut résumer ainsi la critique qu'il fait de la philosophie de la Différence de Heidegger sur laquelle il revient, ce qui montre bien l'importance du débat, importance que pourrait masquer autrement le fait de réserver à Heidegger seulement une simple note, même trop longue (presque deux pages) :

> « C'est pourquoi la philosophie de la Différence nous paraît mal établie, tant qu'on se contente d'opposer terminologiquement, à la platitude de l'Identique comme égal à soi, la profondeur du Même censé recueillir le différent. Car le Même qui comprend la différence, et l'identique qui la laisse hors de soi peuvent être opposés de beaucoup de façons, ils n'en sont pas moins toujours des principes de la représentation ; tout au plus animent-ils la dispute de la représentation infinie et de la représentation finie. La vraie distinction n'est pas entre l'identique et le même, mais entre l'identique, le même ou le semblable, peu importe ici dès qu'ils sont à titres divers posés comme premiers – et l'identique, le même ou le semblable exposés comme seconde puissance, d'autant plus puissants pour cela, tournant alors autour de la différence, se disant de la différence en elle-même. Alors tout change effectivement. Le Même, pour toujours décentré, ne tourne effectivement autour de la différence que quand lui-même, assumant tout l'Être, s'applique seulement aux simulacres assumant tout « l'étant » » (DR 384-5).

Ainsi, aux yeux de Deleuze, ce Même, dont Heidegger parle, a beau vouloir comprendre la différence, il ne lui rend cependant pas justice en restant dans la dépendance de la représentation. La différence ne peut authentiquement être pensée quand elle l'est secondairement, elle doit l'être en premier, en elle-même, et le Même à partir d'elle, seulement à partir d'elle.

1-4. L'Univocité de l'être.

Ainsi, reprenant à son tour la question de l'être, du sens de l'être, et critiquant l'insuffisance de la philosophie de la Différence de Heiddeger, Deleuze se demande s'il est possible de penser *en elle-même* la différence, en une ontologie qui serait fidèle à l'univocité de l'être. Mais comment son ontologie pourra-t-elle être une ontologie de l'*univocité* tout en étant une ontologie de la différence ? Le pari semble paradoxal. Répondre à cette question n'est autre chose qu'explorer la relation entre le sens univoque de l'être et la différence

pensée en elle-même. La réponse de Deleuze sera que l'être ou le sens de l'être est la différence elle-même.

Pour répondre à cette question, prenant comme sa meilleure illustration l'ontologie de Duns Scot (sujet de la thèse d'habilitation de Heidegger (1916)), Deleuze déclare dans *Différence et répétition* qu' « il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique » dans l'histoire de la philosophie (DR 52) : « l'Être est univoque » (*ibid*.). Selon Deleuze, c'est là la seule véritable proposition ontologique dans toute l'histoire de l'ontologie occidentale, « de Parménide à Heidegger » : « c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque ». En ce sens, « une seule voix fait la clameur de l'être » (*ibid*.). S'il en est ainsi, que dit cette seule voix à reconnaître à l'être ? C'est-à-dire, que dit-elle du sens de l'être ? Pour résumer sa thèse, Deleuze se réfère, assez paradoxalement, au poème de Parménide, à propos du quel on se demande ordinairement s'il expose *deux* ou *trois* voies :

> « Il n'y a pas deux « voies », comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule « voix » de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit *en un seul et même sens* de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit *diffère* : il se dit de la différence elle-même » (DR 53, nous soulignons).

Dans ce poème de Parménide, Deleuze voit un résumé de l'ontologie de l'univocité en tant que philosophie de la différence. Parménide fut le premier philosophe dans la philosophie occidentale qui ait pensé « ce qui est » selon une forme logique. En ce sens, Parménide peut être nommé le père de l'ontologie occidentale. Dans l'ontologie de Parménide, l'être et le néant (le non-être) sont posés comme exclusifs l'un de l'autre. Autrement dit, le principe fondamental de la philosophie est la proposition qui dit que ce qui est est, c'est l'«être», et que ce qui n'est pas n'est pas, c'est le « non-être ». Cette thèse peut sembler une plate tautologie, mais ses implications ontologiques, si elles sont méditées, sont grandes et profondes. Parce que si nous acceptons cette thèse, il en résulte logiquement que nous devons finalement nier la

réalité ultime du changement, et notamment le devenir et le dépérir, qui sont les changements fondamentaux de la nature. Or le devenir est le procès très manifestement constatable par lequel ce qui est *cesse d'être* ce qu'il était (l'être) pour devenir ce qu'il sera *mais n'est pas*, le devenir est un périr. Autrement dit, devenir et périr semblent bien être un passage d'un « ce qui est » à un « ce qui n'est pas » très constatable, contrairement à l'existence que lui refuse Parménide. Si, comme Parménide le dit, ce qui est seul est-et ne peut pas ne pas être-, aucun tel passage à ce qui n'est-et ne peut pas être-, n'est possible et tout changement est une pure illusion. De même, ce qui n'est pas déjà, jamais ne pourra être. En bref, l'être ne peut pas devenir, car devenir c'est cesser d'être pour être autre chose, ce qui est impossible. L'opposition est absolue entre l'être et le non-être. Or, pour que le devenir soit possible, il faudrait que ce qui n'est pas encore (et donc est non-être) puisse pouvoir venir à l'être, passer du non-être (présent) à l'être (futur). De même, pour que le périr soit possible, ce qui n'est plus (non-être) doit pouvoir suivre ce qui est (l'être). Mais pour Parménide, pour ce qui n'est pas il n'y a ni cessation de son non-être, ni accès à l'etre, pas plus avant qu'après ce qui est. Par conséquent, en niant le non-être, Parménide et les Eléates refusent toute réalité au devenir et aux changements de la nature. Pour eux, la seule réalité est l'être. Devenir et changement ne sont qu'illusion.

Il en ressort que l'être est Un dans la philosophie de Parménide. Pour lui, seule l'Un peut (onto)logiquement être, et donc est. L'être ne peut pas être multiple. La multiplicité est illusion. La sensation est donc là encore trompeuse. Ce changement nous est certes présenté par nos organes des sens, dont le représentant par excellence est la vue, mais nous *savons* qu'il ne peut pas être. L'être est en effet garanti par la raison (ou les vrais yeux de la pensée). En d'autres termes, ce qui est vrai, l'être, ne peut pas être senti tel qu'il est, ne peut être connu par aucune sensation, mais seulement-et cela suffit-par la pensée. Cette logique et cette ontologie de Parménide, opposant sensation et pensée, sera reprise par Platon, qui malgré tout

tentera de donner une certaine place, ontologiquement inférieure mais pas nulle, au devenir, réservant l'être véritable aux Idées. Mais le monde phénoménal et le monde réel continueront d'être distingués absolument par Platon. En ce qui concerne la connaissance du phénoménal et du réel, la sensation ne se rapporte qu'au monde phénoménal et la pensée qu'au réel. Le monde phénoménal en tant que monde de la diversité, du multiple, du devenir et du périr, est illusion, et seul ce que livre la pensée est réel, invariable. Les sens sont totalement discrédités, la pensée seule est fiable. Cependant, dans la sorte du Poème, Parménide propose une description de cette illusion : il décrit le *phénomène* de l'être.

Comme il est clair par notre citation plus haut, Deleuze n'accepte pas les deux (trois) voies qu'on reconnaît ordinairement à l'ontologie de Parménide ou plus précisément le choix entre les deux : la *vraie* voie de l'être, la *fausse* voie du non-être, la *pseudo*-voie de l'apparence. Parce que, de prime d'abord, Deleuze ne nie pas le devenir et le périr comme phénomènes ou expériences fondamentaux. Plutôt, pour Deleuze, le devenir et le périr sont le plus réel et comme tels à expliquer dans la philosophie. Bien évidemment, les tentatives philosophiques d'expliquer le devenir ou le mouvement depuis Platon et Aristote semblent aux yeux de Deleuze encore insuffisants. A cet égard, ce qui nous semble important, est le fait que pour expliquer l'expérience du réel en tant que devenir et changement, Deleuze refuse la dichotomie métaphysique traditionnelle d'une scission entre un être transcendant et une apparence immanente fondée sur lui : Selon cette dichotomie, par la distinction absolue entre réalité/être et apparence/phénomène, une réalité absolue, infinie, éternelle, seule vraie ou supérieure au moins ontologiquement et axiologiquement (Dieu, Esprit etc.) est posée « derrière », « sous », « au-delà » des phénomènes, des apparences finies, trompeuses, immanentes (nature, matière, objet, etc.). Dans les diverses versions de cette dichotomie métaphysique, la tendance générale est de considérer la Réalité comme le modèle de l'apparence, qui n'en serait qu'une copie ou un résultat. Ou bien cette dichotomie est

exprimée comme une dualité Réalité/phénomènes moyennant des catégories, formes pures de l'entendement, et des formes pures de l'intuition (l'espace et le temps) d'un sujet connaissant comme conditions possibles d'une expérience ou de la connaissance d'objets en général, la connaissance scientifique elle-même n'étant que l'application de ces catégories, et de ces formes à cette Réalité, considérée comme chose en soi qui n'apparaît jamais que comme phénomènes, comme dans l'idéalisme transcendantal de Kant.

Deleuze refuse toute hiérarchie entre étants, toute cause de hiérarchisation, toute transcendance d'un principe, toute dualisation de deux voies, comme la métaphysique les présente. Il renverse radicalement le principe d'identité, qui fonde une telle transcendance. Son ontologie, résultat de ce renversement est celle d'un « plan d'immanence », une ontologie de l'univocité. C'est l'ontologie de la différence pure dans laquelle le sens de l'être est la différence elle-même. Le sens de l'être en tant que différence fait que cet être se dit d'un seul et même sens pour tout étant. Cette ontologie de la différence se veut n'être rien d'autre que la description transcendantale de notre expérience, donc un « empirisme transcendental ». Dans sa thèse de l'univocité, nous trouvons la conjonction de deux tendances. L'une est un refus de la transcendance pour l'immanence, et l'autre de l'identité pour la différence. Avant d'énoncer sa propre ontologie de la différence, Deleuze rappelle quels ont été ses prédécesseurs, ceux qui ont découvert et développé le concept de l'univocité dans l'histoire de la philosophie. Ce sont Duns Scot, Spinoza, et Nietzsche. Ils sont autant d'étapes menant à l'ontologie de la différence de Deleuze. Examinons chacune de ces étapes plus précisément.

1-5. L'Univocité de l'être chez Duns Scot (équivocité, univocité, analogie).

La première étape de la thèse de l'univocité de l'être est donc Duns Scot. Selon Deleuze, dans l'*Opus Oxoniense*, que Deleuze appelle « le plus grand livre de l'ontologie

pure », Scot a pensé l'être comme univoque[114]. L'objet du discours de Scot se rapporte à la possibilité de la connaissance de Dieu, plus précisément au problème de la connaissance des relations entre Dieu et ses créatures. Duns Scot présente le concept de l'univocité pour l'opposer au concept d'équivocité, alors dominant dans la philosophie scholastique. Le problème du rapport de l'être de Dieu et de l'être des créatures se posait. Dans la philosophie scolastique, trois concepts étaient utilisés pour désigner les différentes manières de résoudre le problème de la nature du rapport de ces deux modes d'être, divin et créaturel : équivocité, univocité, et analogie[115]. Quand on dit que « l'être est équivoque », cela signifie que le terme « être » se dit des créatures et de Dieu dans des sens différents et que ces sens n'ont rien de commun. Ainsi, dans la déclaration « Dieu est », « est » n'a pas le même sens que dans « l'homme est ». Parce que Dieu n'a pas le même type d'être que l'homme. Par contre, quand on soutient que « l'être est univoque », cela signifie que l'être a un seul et même sens, et qu'il se dit en ce même sens de tout, qu'il s'agisse de Dieu, de l'homme, de l'animal, du végétal, etc. Or ces deux positions, l'équivocité et l'univocité du sens de l'être, impliquent chacune des problèmes liés à leurs conséquences logiques : l'équivocité nie l'homogénéité absolue de l'univers et le hiérarchise tandis que l'univocité tend au panthéisme. Pourquoi l'univocité tend-elle au panthéisme ? Parce que si le concept de l'être est univoque, il y a unité, sans hiérarchie, des êtres, ce qui rend d'un côté la preuve ontologique très facile mais donne une égale dignité dangereuse à tous les êtres. En effet, si l'on pose un concept de l'être univoque pour la substance et l'accident, ce concept sera également univoque quand il se dira de Dieu et de la créature. Ou bien tout est divin, ou bien Dieu n'existe pas, en tout cas tout a même rang ontologique. C'est pourquoi pour éviter cela, fut développée la doctrine de l'analogie, selon laquelle l'être n'est ni équivoque ni univoque, mais « analogique ». C'est la position philosophique établie par Saint Thomas d'Aquin, qui est devenue la position orthodoxe du

[114] DR, 47.
[115] Gérard Sondag, *Duns Scot*, Libraire Philosophique J. VRIN, Paris, 2005, pp.77-86.

christianisme. Selon cette position, il y a quelque chose de commun entre les différents sens de l'être, mais cela ne va pas jusqu'à l'univocité. Cette doctrine de l'analogie a été introduite pour éviter le risque d'un anthropocentrisme dans la théologie naturelle, et plus précisément, pour éviter de confondre l'infinité de Dieu et la finitude des créatures. Thomas d'Aquin, qui avait développé cette argumentation à partir de la métaphysique d'Aristote, suppose que les qualités que nous attribuons à Dieu n'impliquent pas la communauté des formes entre la substance divine et ses créatures, mais seulement une certaine analogie, c'est-à-dire un certain rapport de proprortion ou de proportionnalité. Selon la première, Dieu possède de manière excellente une perfection qui n'existe que de manière dérivée ou formelle dans ses créatures (par exemple la bonté)[116]. Selon la deuxième, le rapport de Dieu à sa qualité ressemble à celui de l'homme à la sienne, et la bonté divine, par exemple, appartient à Dieu comme la bonté humaine appartient à l'homme. La théorie de l'analogie permet à la philosophie de maintenir la transcendance de Dieu en ne pensant pas l'existence de Dieu sous la même catégorie que l'existence de la créature. En revanche, quand elle déclare que l'être se dit en un seul et même sens de tout, y compris de Dieu, l'univocité nie toute différence de statut ontologique entre Dieu et les autres êtres. Faisant ainsi, l'univocité menace la singularité et l'absoluité de Dieu, et aussi subordonne la théologie à la métaphysique, qui est comprise comme la science se rapportant à tout le connaissable, puisque l'être est alors commun. Autrement dit, « Duns Scot construit une métaphysique qui lui est propre, où le premier connu est l'être »[117]. Au sens où « il est antérieur à toute détermination, n'étant ni substance ni accident, ni créature ni Dieu, l'être est complètement indéterminé et entièrement déterminable » *(ibid.*).

Selon Deleuze, Duns Scot a postulé une distinction formelle des « attributs » de l'être, et une distinction entre les attributs et l'être[118]. Dans la *Métaphysique* (au début du livre VI),

[116] Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh, 2012, p. 31.
[117] Gérard Sondag, *ibid*., 83.
[118] DR, 57-58.

Aristote démontre que l'être se dit en plusieurs sens. Mais moyennant une certaine distinction formelle selon laquelle les attributs se distinguent objectivement l'un de l'autre et aussi au moyen d'une distinction entre formalité réelle et essentielle, selon Scot, l'univocité peut être maintenue.

1-6. La distinction formelle (ou distinction réelle) chez Duns Scot.

Examinons, de manière brève cette « distinction formelle du côté de la chose (*distinctio formalis a parte rei*) » qui a un rôle essentiel dans le système de Duns Scot, autrement dit sa doctrine de la distinction formelle objective. Selon Copleston, la doctrine de la distinction formelle peut être caractérisée en résumé comme une distinction qui est moins que la distinction réelle, mais plus objective que la distinction virtuelle[119]. Une distinction réelle est obtenue entre deux choses qui sont séparables physiquement, au moins par la puissance divine. Par exemple, il est assez évident de dire qu'il y a une distinction réelle entre les deux mains d'un homme[120]. Parce que ce sont des choses qui se distinguent naturellement l'une de l'autre. Cela signifie qu'il y a une distinction réelle au niveau des objets matériels individuels. De plus, selon Scot, il y a aussi une distinction réelle entre la forme et la matière d'un objet matériel[121].

Au contraire, c'est une certaine distinction purement mentale que la distinction formée par l'esprit lorsqu'il n'y a pas de distinction objective correspondante dans la chose en elle-même[122]. Une distinction entre une chose et sa définition, par exemple celle entre l'homme et l'« animal raisonal », est une distinction purement mentale. Ainsi une distinction formelle peut être faite quand l'esprit obtient deux ou plus de formalités séparées objectivement dans un objet, mais qui aussi ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre, même par la puissance

[119] Frederick Copleston, S.J. *A Historiy of Philosophy*, vol II, p.508: "[…] the doctrine is that there is a distinction which is less than the real distinction and more objective than a virtual distinction. A real distinction obtains between two things which are physically separable, at least by divine power."
[120] *Ibid*.
[121] *Ibid*.
[122] *Ibid*.,509.

divine. En ce sens, Duns Scot parle d'une distinction formelle entre des attributs divins. Pitié et justice se distinguent ainsi formellement. Parce que la pitié divine et la justice divine ne peuvent pas être séparées ontologiquement l'un de l'autre, bien que la distinction formelle entre chacun des attributs divins, puissant être faite, elles s'identifient avec l'essence divine.

Pour comprendre le sens de cette distinction formelle, un exemple donné par la psychologie nous aidera. D'après Copleston, il n'y a qu'une âme dans l'homme, et donc il n'y a pas de distinction réelle entre âme sensitive et entendement ou âme rationelle dans l'homme. Parce que c'est par un seul et même principe qu'un homme pense, fonctionne et sent. C'est pourquoi, même Dieu ne peut pas séparer l'âme rationnelle d'un homme de son âme sensitive[123]. Autrement dit, ce ne serait plus l'âme d'un homme. Pourtant, la fonction sensitive n'est pas la pensée. Même sans activité sensitive, l'activité rationnelle peut exister (l'âme des animaux est purement sensitive). Ainsi, on peut dire que dans l'homme, les principes sensitifs et rationnels se distinguent formellement. Autrement dit, ils se distinguent l'un de l'autre par une distinction objective, indépendante de la distinction faite par l'esprit. Pourtant, ce ne sont pas toujours des choses effectivement distinguées. Ce sont des formalités (*formalitates*) distinguées dans une chose, par exemple l'âme humaine.

Pourquoi Scot présente-t-il cette distinction formelle, et pourquoi ne se contente-t-il pas de caractériser la distinction rationnelle comme fondée dans la chose (*a distinctio rationis cum fundamento in re*) ? La raison fondamentale en est que Scot pense que cette distinction doit être non seulement garantie par la nature de la connaissance et par la nature de l'objet de la connaissance, mais aussi nécessaire. Quand l'esprit, sans constituer lui-même activement une distinction dans l'objet, découvre une distinction qui s'impose à lui, alors cette distinction ne peut être simplement une distinction mentale, et le fondement de cette distinction dans l'esprit doit être nécessairement une distinction objective, c'est-à-dire qui existe d'abord dans

[123] *Ibid*.

l'objet. D'autre part, il y a un cas dans lequel le fondement de cette distinction ne peut pas être l'existence d'éléments distincts, séparables dans l'objet. Dans ce cas, il est nécessaire de chercher une distinction qui soit moins que la distinction réelle - une distinction comme celle qui peut être trouvée entre l'âme et le corps dans l'humain - mais à la fois une distinction qui soit fondée sur une distinction objective dans l'objet, c'est-à-dire une distinction qui soit différente, quoiqu'inséparable, et ne puisse résider que dans les formalités d'un seul et même objet. Cette distinction permet de préserver l'objectivité de la connaissance sans endommager l'unité de l'objet.

Dans son résumé de l'ontologie de Duns Scot, Deleuze déclare que Scot a pensé l'être univoque, c'est-à-dire qu'il l'a pensé comme neutre, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incréé (DR, 57). Deleuze constate : « Scot mérite donc le nom de « docteur subtil », parce que son regard discerne l'être en deçà de l'entrecroisement de l'universel et du singulier. Pour neutraliser les forces d'analogie dans le jugement, il prend les devants, et neutralise d'abord l'être dans un concept abstrait » (*ibid*.). Or, Deleuze prétend que Scot n'a pu faire que *penser* seulement l'être univoque[124]. Pourquoi ? Parce que selon Deleuze, Scot finalement tombe dans un compromis, pour se conformer aux exigences du christianisme et éviter le panthéisme (*ibid*.). Autrement dit, pour rester fidèle au point de vue du créationnisme, en professant l'être univoque Scot doit maintenir cet être neutre, pas divin, bref garder une ontologie indifférente, « neutre », sinon un être divin *commun* aboutirait au panthéisme. Dans cette ontologie neutre, l'être est donc siginifé comme neutre, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au crée et à l'incréé.

Pourtant, Deleuze estime que Scot, dans cet être neutre fait une certaine place à la différence en faisant deux types de distinction : « il avait su définir deux types de distinction qui rapportaient à la différence cet être neutre indifférent » (*ibid*., 57). Ce sont la « distinction

[124] « C'est pourquoi il a seulement *pensé* l'être univoque » (*ibid*.).

formelle » et la « distinction modale ». La « distinction formelle » est une distinction *réelle*, c'est-à-dire fondée dans l'être ou dans la chose, mais peut ne pas être *numérique*, c'est-à-dire ne pas donner lieu à une pluralité mais laisser subsister *l'unité* du sujet au sein duquel des essences, des sens, des « raisons formelles » ont été distingués. Ainsi l'univocité de l'être, s'il est infini, peut se prolonger dans celle de ses attributs qui seront formellement distincts sans lui faire perdre son univocité. Il faut penser de l'autre distinction annoncée : modale importante. La « distinction modale » est celle entre l'être ou les attributs d'une part et les « variations intensives dont ils sont capables ». Celle-ci est individuantes.

1-7. La théorie de l'individuation chez Duns Scot.

L'autre partie constituant la doctrine de l'ontologie univoque de l'être de Duns Scot est en effet la doctrine de l'individuation. Nous devons examiner l'influence de cette doctrine de l'individuation sur l'ontologie univoque de Deleuze. La doctrine de l'individuation de Scot est considérée comme extrêmement difficile à comprendre. Nous nous aiderons de ce qu'en dit Copleston[125]. L'ambiguïté de la doctrine de l'individuation de Scot ne réside pas dans son aspect négatif mais dans son aspect positif. Selon Copleston, l'*hécceité*, comme principe de l'individuation chez Scot, de prime d'abord, renvoie à un refus de la théorie de Thomas d'Aquin, qui pense que la matière première est le principe de l'individuation. Thomas d'Aquin, suivant en cela sans doute Aristote, pense que le premier connu, pour l'intelligence humaine, ne peut être que la *quiddité* d'une chose matérielle. Or cette conception est trop étroite aux yeux de Duns Scot, puisque, ainsi compris, ce premier connu n'est pas extensible à Dieu. Aux yeux de Scot, la matière première ne peut pas être la raison première de la distinction et de la diversité. Elle est en effet en elle-même indistincte, indéterminée. De plus, si la matière était le principe d'individuation, il s'ensuivrait qu'en cas de changement substantiel, les deux substances, l'ancienne qui a péri et la nouvelle générée, seraient

[125] Frederick Copleston, S.J. *A Historiy of Philosophy*, vol II, New York, 1962, pp. 516-517.

exactement une seule et même substance, parce que même si leurs formes seraient différentes, leur matière serait restée la même. La théorie de Saint Thomas d'Aquin, en effet, semble impliquer que la *quantité* est principe de l'individuation. Cependant, la *quantité* est un accident, et une substance ne peut jamais être individuée par un accident[126].

Le principe de l'individuation ne pouvant pas être la première matière, ce ne peut non plus être la nature en tant que telle, puisque c'est précisément l'individuation de celle-ci qu'il faut expliquer. Duns Scot écrit : « Cette entité n'est ni matière ni forme ni la chose composée [des deux], pour autant que toutes celles-ci sont une nature. Mais elle est l'ultime réalité de cet être qui est matière ou forme ou la chose composée des deux » (*Ox*., 2, 3, 6 no 15). Ainsi, écrit Copleston, pour Scot, « l'entité singulière (*entitas singularis*) et l'entité de naure (*entitas naturae*) – que cette dernière soit matière ou forme ou un composé (*compositum* [des deux]) - sont formellement distinctes. Mais ce ne sont pas, et ce ne peut pas être, deux choses. Ce ne sont pas des choses séparables ; et l'*entitas singularis* ne se trouve pas, par rapport à l'*entitas naturae*, comme différence spécifique par rapport au genre.

Comme on le voit, il n'est pas du tout facile de comprendre, dit Copleston, « ce que *haecceitas* ou bien entité singulière ou individuelle, ou ultime réalité de l'être (*entitas singularis vel individualis* ou *ultima realitas entis*) désignent[127]. Ce ne sont ni matière, ni forme, ni le composé des deux. Mais c'est entité positive, la réalité ultime de la matière, de la forme et de la chose composée des deux. Un être humain par exemple, est *cet* être composé, composé de *cette* matière et de *cette* forme. L'heccéité ne confère aucune détermination qualitative supplémentaire ; mais elle appose le sceau à l'être comme *cet* être. La conception de Scot ne peut pas être tenue pour équivanlente avec la théorie selon laquelle chaque nature est par elle-même individuelle, puisque ceci est explicitement dénié par lui, et pourtant,

[126] *Ibid*., 516.
[127] Selon Copleston, le mot « hecceité (*haecceitas*) » n'est pas utilisé pour désigner le principe d'individuation dans l'*Oxford Commentary*, bien qu'il soit utilisé ainsi dans les *Reportata Parisiensia* et dans les *Quaestiones in libros Metaphysicorum*. *Ibid*., 517.

compte tenue du fait que Scot, tout en faisant l'hypothèse d'une distinction formelle entre l'*hacceitas* et la nature, refuse leur distinction réelle, cela semble impliquer qu'une chose a l'*hacceitas* ou « ceci-té » (*thisness*) par le fait même qu'elle existe » (op. cit., p. 239-240).

Selon Coplestone, cette théorie de l'individuation n'est pas la même que celle des nominalistes. Puisque Scot postule une « contraction de la nature par la « réalité ultime » » (*ibid.*)[128]. Mais le fait que Scot parle bien de « réalité ultime » semble impliquer, selon Copleston, qu « une nature acquièrt cette réalité ultime au travers (*through*) de l'existence, bien que ce ne soit pas l'existence elle-même »[129].

Deleuze a en haute estime la doctrine de l'individuation de Scot. De plus, nous constatons que jusque aux livres de sa dernière période, Deleuze met l'accent sur le concept d' « hécceité » qui est lié à l'intensité ou à la variation intensive, comme nous le verrons plus bas. Avec la distinction formelle (en tant que distinction réelle selon Deleuze lui-même), on a vu que Duns Scot propose un autre type de distinction, la « distinction modale ». Ce type de distinction s'établit entre l'être ou les attributs et les variations intensives dont ils sont capables (DR 58). D'après Deleuze, les attributs sont capables de variations. Ces variations sont des modalités individuantes dont l'infini et le fini constituent précisément les intensités singulières (*ibid.*), c'est-à-dire les « hécceités » dont Scot parle. De cette théorie de la distinction modale, selon Deleuze, il résulte que du point de vue sa propre neutralité, l'être univoque n'implique pas seulement des formes qualitatives ou des attributs distincts eux-mêmes univoques, mais se rapporte et les rapporte à des facteurs intensifs ou à des degrés individuants (*ibid.*). Ces facteurs intensifs ou ces degrés individuants varient le mode de l'être sans en modifier l'essence en tant qu'être (*ibid.*). La conclusion que Deleuze dégage de ces distinctions scotistes est : « la distinction en général rapporte l'être à la différence » (*ibid.*). Si

[128] *Ibid.*
[129] *Ibid.*

bien que « la distinciton formelle et la dsitinction modale sont les deux types sous lesquel l'être univoque se rapporte à la différence, en lui-même, par lui-même » (*ibid.*). Or, il ne nous semble pas évident que cette explication de Deleuze voulant rapporter les distinctions scotistes à la différence soit pertinente pour la philosophie de Scot ne subit pas là une interprétation qui la tire vers la philosophie deleuzienne de la différence, nous ne pouvons dire où s'arrête l'ontologie univoque de Scot et où commence celle de Deleuze. Cette question provient du fait que dans la théorie de l'individuation de Scot, les « hecceités » ne peuvent pas être qualifiées, n'ont aucune détermination qualitative. Ainsi, il est difficile de comprendre ce que sont pour Scot les hecceités (*haecceitas*) ou les entités singulières comme entités individuelles (*entitas singularis vel individualis*) ou entités réelles ultimes (*ultima realitas entis*). Comme nous l'avons vu plus haut, elles ne sont ni la matière ni la forme, ni le composé (*compositum*). Pourtant, s'il est vrai que ce sont des réalités positives, fondamentales, précèdant la matière, la forme, le composé, il nous faudrait un examen plus approfondi, plus dévéloppé pour juger si l'interprétation deleuzienne dans laquelle la théorie des hecceités est nommée « différence intensive pré-individuelle et impersonnelle (des facteurs intensifs ou des degrés individuants) est juste ou non.

Cependant, malgré son estimation positive de la doctrine de Scot sur la distinction formelle, comprise par rapport à la doctrine de l'univocité de l'être et sur la distinction modale, comprise par rapport à la doctrine de l'individuation, estimation que l'on trouve dans *Différence et répétition* et *Spinoza et le problème de l'expression*, faisant une comparaison avec Spinoza Deleuze indique néanmoins les limites philosophiques de cette théorie. Deleuze prétend tout d'abord que Scot a eu tort de confondre les *propres* avec les *attributs*. Autrement dit, ce que Scot appelait « attributs », c'est-à-dire « Justice, bonté, sagesse, etc. » ne le sont pas aux yeux de Spinoza. En ce sens, d'après Deleuze, Scot « était théologien, et à ce titre, restait aux prises avec des propres et des êtres de raison » (SPE 58). Deleuze déclare :

> « C'est pourquoi, chez lui (Scot), la distinction formelle n'avait pas toute sa portée, s'exerçant toujours sur des êtres de raison, comme les genres et les espèces, comme ces prétendus attributs de Dieu » (DR 58).

De plus, aux yeux de Deleuze, Scot n'a pas poussé la distinction formelle jusqu'au point de lui attribuer une pleine réalité. Parce que bien que Scot déclare que la distinction formelle exprime les différentes couches des réalités qui forment ou constituent un être, il la considère comme un minimun de distinction réelle : pour Scot, la distinction formelle est « un minimun de distinction réelle, parce que les deux quiddités réellement distinctes se coordonnent et composent un être unique. Réelle et pourtant non numérique, tel est le statut de la distinction formelle » (*ibid*., 55). En d'autres termes, Scot a raison d'avoir accordé à cette distinction formelle un statut de distinction réelle et pourtant non numérique. Mais, pour Spinoza (et Deleuze), la distinction formelle n'est plus un minimum de distinction réelle, « elle devient toute la distinction réelle, donnant à celle-ci un statut exclusif. » (SPE, 56). Autrement dit, Pour Spinoza et Deleuze, la distinction formelle a une pleine réalité. Cette réalité complète de la distinction formelle nous amène à une philosophie de l'immanence, immanence qui implique la différence et l'égalité de tout étant.

En deuxième lieu, et cela est lié au problème mentionné plus haut, Deleuze constate que Scot n'en est pas moins resté « théologien », puisque pour éviter le panthéisme, il conçoit l'univocité de l'être comme un concept neutralisé, indifférent, dans sa perspective créationiste. En bref, chez Scot, l'univocité de l'être souffre d'un compromis dû au souci d'éviter le panthéisme. En effet, dans cette perspective créationniste, l'Être univoque devient « indifférent au fini et l'infini, au singulier et à l'universel, au parfait et à l'imparfait, au crée et à l'incréé » (SPE 58).

Ainsi, dans sa doctrine de l'univocité de l'être Scot reconnaît la transcendance de Dieu en tant que créateur tout en pensant l'être de Dieu et l'être des créatures dans la même catégorie, dans le même sens, si bien qu'il nous permet de penser l'être comme commun à

Dieu et aux créatures. Scot rend ainsi possible une connaissance unifié et objective de Dieu et de la totalité de créatures, c'est-à-dire de l'être en général. Cependant, cet être commun qui permet de penser Dieu et les étants en un même sens en reste finalement au concept de formes neutres, c'est-à-dire d'une univocité des attributs qui ne menace jamais l'identité des concepts. Sur ce point, Deleuze déclare que la doctrine de Scot limite l'univocité en ne la radicalisant pas jusqu'à une philosophie de l'immanence et encore moins à une ontologie de la différence. C'est pour cette raison qu'aux yeux de Deleuze Scot n'a fait que penser le concept de l'univocité mais n'est pas parvenu à l'affirmer et encore moins à le réaliser. Nous en arrivons maintenant au second moment de l'histoire de l'univocité de l'être selon Deleuze, qui voit un progrès considérable avec Spinoza. Celui-ci ira jusqu'à une affirmation pure de l'ontologie de l'univocité.

1-8. L'ontologie de l'univocité de Spinoza : immanence et affirmation pure.

Dans *Différence et répetition* et *Spinoza et le problème de l'expression*, nous voyons que pour Deleuze Spinoza a joué un rôle essentiel en faisant passer l'ontologie de l'univocité à l'immanence en abandonnant la transcendance. Aux yeux de Deleuze, l'immanence, avec la différence, est le pilier qui soutient l'univocité de l'être. Comme nous allons le voir plus bas, Deleuze voit chez Spinoza l'immanence absolue qui dépasse la transcendance, alors qu'il découvrira chez Nietszche la différence qui dépasse l'identité, plus précisément la différence opérant à travers la répétition.

« L'immanence est donc la nouvelle figure que prend la théorie de l'univocité chez Spinoza » (SPE 150). Deleuze déclare qu'« avec Spinoza, l'univocité devient l'objet d'affirmation pure » (SPE 58). En quel sens, l'immanence chez Spinoza fait-elle de l'univocité un objet d'affirmation pure ?

Chez Spinoza, montre Deleuze, l'univocité est pensée du point de vue de la cause immanente alors que Scot conservait une cause transcendante en pensant l'univocité dans une perspective théologique, créationniste. Deleuze considère que c'est cette perspective immanentiste qui libère l'univocité spinoziste des limites de l'univocité scotiste, c'est-à-dire de son indifférence et de sa neutralité. Parce que « dans l'immanence » Dieu ne demeure plus « une cause transcendante » mais « se dit cause de toutes choses au sens même où il est dit cause de soi » (*ibid*). Deleuze caractérise cela de « formule proprement spinoziste » (*ibid*). Il en résulte que chez Spinoza, l'Être n'est pas « un Être neutralisé, indifférent au fini et à l'infini, à l'*in-se* et à l'*in-alio*» comme chez Scot, mais « l'Être qualifié de la substance, dans lequel la substance reste en soi, mais aussi dans lequel les modes restent comme dans autre chose » (SPE 150).

Le concept d'immanence prend donc une place centrale dans le discours de l'univocité de l'Être de Spinoza. Or l'immanence est une étape ou un axe essentiel de l'histoire de l'ontologie de l'univocité que nous présente Deleuze. Spinoza conçoit cette univocité immanente sous trois formes : univocité de la cause, univocité des attributs et univocité de la modalité.

Ces trois formes de l'univocité permettent à la pensée de Spinoza de se débarrasser de l'analogie et de la transcendance. Comme Daniel Smith le remarque, elles sont au centre du projet philosophique de Spinoza de renverser toute la tradition philosophique médiévale[130]. C'est d'emblée que Spinoza introduit cette doctrine hérétique de l'univocité des attributs divins en rejetant l'approche traditionnelle de la cause. Spinoza constate que nous ne connaissons que des attributs infinis et en nombre infini de Dieu, c'est-à-dire la pensée et

[130] Daniel Smith écrit: "If Spinoza radically rejects the notions of eminence, equivocity, and even analogy, it is because they imply that God possesses these perfections in a form *different* from that implied in his creatures, a "higher" form (the position of transcendence). Spinoza's genius lies in his having provided a profound explanation for his rejection of these orthodox positions: the problem they were attempting to solve, he says, was an altogether false one […]". Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2012, p.31.

l'étendue, ces deux attributs étant des formes pouvant se dire univoquement et de la même façon des créatures et du créateur. Pour Spinoza, Dieu et les créatures, en tant qu'elles sont ses modes, se distinguent formellement, mais les attributs de pensée et d'étendue sont ontologiquement univoque pour les deux. C'est dans le même sens que l'étendue sera attributée aux choses et à Dieu. De même que les choses ont une étendue, de même Dieu en a une, dans le même sens. Là est l'univocité de l'attribut « étendue ». Cette univocité des attributs implique nécessairement l'immanence absolue de Dieu, son équivalence à la Nature, c'est-à-dire « Deus sive Natura ». Du coup, pour Deleuze, avec Spinoza l'ontologie de l'univocité accède à une ontologie de l'immanence, dépassant clairement celle de la transcendance. Cette ontologie est celle de l'affirmation pure. S'il en est ainsi, quel est l'arrière-plan, se demande Deleuze, de cette ontologie univoque immanentiste ? Quelle est la logique de l'ontologie de l'univocité de Spinoza ?

1-9. Immanence et univocité chez Spinoza.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze insiste sur une similitude qu'il y a entre le rapport de Spinoza à Descartes et celui de Duns Scot à Saint Thomas d'Aquin : « la lutte que Spinoza entreprend contre Descartes n'est pas sans rapport avec celle que Duns Scot menait contre saint Thomas » (DR 58). Parce que « contre la théorie cartésienne des substances toute pénétrée d'analogie, contre la conception cartésienne des distinctions, qui mélange étroitement l'ontologique, le formel et le numérique (substance, qualité et quantité) – Spinoza organise une admirable répartition de la substance, des attributs et des mondes » (*ibid.*).

S'il en est ainsi, comment, s'opposant à Descartes, Spinoza parvient-il à sa propre ontologie de l'univocité en évitant la pensée de l'analogie ? Afin de répondre à cette question, Deleuze nous donne une analyse très précise de l'opposition de Spinoza à Descartes concernant la théorie de l'être dans *Spinoza et le problème de l'expression* (147-152). Selon lui, Spinoza critique Descartes pour avoir accepté trois catégories ou notions intimement liées,

c'est-à-dire l'équivocité, l'éminence, et l'analogie. Dans son analyse sur l'argumentation de Descartes sur la cause de soi, Deleuze montre comment la métaphysique de Descartes repose sur des présuppositions scolastiques ou thomistes :

> « […] L'*équivocité* (Dieu est cause de soi, mais en un autre sens qu'il n'est cause efficiente des choses qu'il crée ; dès lors, l'être ne se dit pas au même sens de tout ce qui est, substance divine et substances créées, substances et modes, etc.) ; l'*éminence* (Dieu contient donc toute la réalité, mais éminemment, sous une autre forme que celle des choses qu'il crée) ; l'*analogie* (Dieu comme cause de soi n'est donc pas atteint en lui-même, mais par analogie : c'est par analogie avec la cause efficiente que Dieu peut être dit cause de soi, ou par soi « comme » par une cause) » (SPE 148).

Deleuze met l'accent sur le fait que l'«ontologie de Spinoza est dominée par les notions de cause de soi, en soi et par soi » (*ibid*., 147). Au contraire, selon lui, la position de Descartes sur la cause de soi n'est pas expliquée directement mais par l'analogie. Selon l'analyse de Deleuze, même si Descartes reconnaît que Dieu est cause de soi, il n'accepte la cause de soi que comme cause formelle, c'est-à-dire en un autre sens que celui de cause efficiente, où la cause est cause de son effet, il est cause de soi au sens où son essence est cause formelle (*ibid.*). Deleuze montre comment la théorie cartésienne de la cause de soi repose sur ces trois notions intimement liées que nous citons plus haut, équivocité, éminence, analogie. En bref, Deleuze déclare que ces thèses cartésiennes, qui peuvent être appelées une « théorie de l'analogie », bien qu'elles ne soient pas explicitement formulées par Descartes, ont une place centrale dans sa théorie concernant la différence de statut ontologique entre Dieu et ses créatures. L'être ne se dit pas des deux dans le même sens. Deleuze remarque que cette méthode analogique en revient aux difficultés scolastiques et thomistes (SPE 149) : « malgré ses ambitions, l'analogie n'arrive pas à se dégager de l'équivocité dont elle part, de l'éminence à laquelle elle arrive » (*ibid*., 149). A la différence de cette position cartésienne, pour Spinoza, la cause de soi ne se dit pas en un sens différent de la cause efficiente. Plus précisément, le sens selon lequel Dieu est dit cause de soi n'est pas un autre sens que celui selon lequel il est dit cause de toutes choses : « [Selon Spinoza,] Dieu n'est pas cause de soi

en un autre sens que cause de toutes choses. Au contraire, il est cause de toutes choses au même sens que cause de soi » (SPE, 149). Cela signifie que « la cause de soi ne se dit plus en un autre sens que la cause efficiente, c'est la cause efficiente au contraire qui se dit au même sens que la cause de soi ». (SPE 150). Cela signifie aussi bien que même Dieu, tout autant que les créatures, doit être expliqué par la cause efficiente. Comment Spinoza justifie-t-il cela ? Avant de répondre à cette question, Deleuze contraste cette position de Spinoza avec celle de Descartes, dans laquelle celui-ci fait appel à des propriétés afin de soutenir sa thèse de Dieu (cause de soi en tant que cause formelle). Pour Descartes, « si l'essence de Dieu est cause de son existence (il accepte la pleine positivité de l'essence de Dieu), c'est au sens de cause formelle, non pas de cause efficiente » (SPE 149). C'est-à-dire que Dieu est cause de soi au sens où son essence est cause formelle. Or, ici, « la cause formelle précisément, est l'essence immanente, coexistante à son effet, inséparable de son effet » (*ibid*.). Si bien qu'il faut à Descartes donner une raison positive pour laquelle l'existence de Dieu n'est pas cause efficiente en ne faisant qu'un avec son essence (*ibid*.). Descartes trouve cette "raison positive" dans une simple propriété : l'immensité de Dieu, sa surabondance ou son infinité (*ibid*.). Cependant, selon Deleuze, cette propriété ne peut jouer que le rôle d'une règle de proportionalité dans un jugement analogique. Parce que, aux yeux de Spinoza, cette propriété ne désigne rien de la nature de Dieu. Pour Spinoza, la détermination de la cause de soi chez Descartes reste indirecte au sens où elle se dit en un autre sens que la cause efficiente, et par analogie avec elle. Ainsi chez Descartes le concept de la cause de soi manque d'« une raison sous laquelle la cause de soi puisse être atteinte en elle-même et directement fondée dans le concept ou dans la nature de Dieu » (*ibid*.). Par contre, Spinoza fonde directement la cause de soi dans le concept ou dans la nature de Dieu.

Comment Spinoza rend-il cela possible ? Deleuze explique que Spinoza fait une distinction entre la nature divine et les propres, l'absolu et l'infini, que Descartes ne faisait pas

(*ibid*.). En d'autres termes, la découverte de Spinoza est que « les attributs sont les éléments formels immanents qui constituent la nature absolue de Dieu » (*ibid*.). Ainsi pour Spinoza, « les attributs ne constituent pas l'essence de Dieu sans en exprimer l'existence ; ils n'expriment pas l'essence sans exprimer l'existence qui en découle nécessairement ; c'est pourquoi l'existence ne fait qu'un avec l'essence » (*ibid*.). Il en résulte que chez Spinoza les attributs constituent la raison formelle qui fait de la substance en elle-même une cause de soi, directement, non plus par analogie (*ibid*.). Autrement dit, c'est par les attributs en tant que raison formelle que Deleuze explique comment la cause de soi se dit dans le même sens que la cause efficiente, et non en un autre.

Deleuze en vient alors à exposer le double aspect de l'univocité, c'est-à-dire l'univocité de la cause et l'univocité des attributs qui constituent le concept spinoziste d'immanence. En ce qui concerne ce double aspect de l'univocité, du point de vue du refus spinoziste de l'équivocité, de l'éminence et de l'analogie présentées par la philosophie de Descartes et par la théologie négative, sur quoi Deleuze insiste particulièrement est la nouvelle caractéristique que prend ainsi la théorie de l'univocité de Spinoza. C'est l'immanence. Plus précisément, le concept spinoziste de l'immanence exprime cette double univocité, c'est-à-dire l'univocité de la cause et l'univocité des attributs. En d'autres termes, cette univocité exprime « l'identité de l'attribut tel qu'il constitue l'essence de la substance et tel qu'il est impliqué par les essences de créatures » (*ibid*., 150).

Deleuze nous présente enfin une dernière dimension de l'univocité spinoziste : l'univocité de la modalité (la nécessité). Pour expliquer cette univocité, Deleuze résume certains axiomes de la philosophie de Descartes (*ibid*., 151). Selon Deleuze, le principe par où la philosophie de Descartes commence est que le néant n'a pas de propriétés. Il en découle, premièrement, du point de vue de la quantité, l'axiome selon lequel toute propriété est propriété d'un être. Par conséquent, tout est être ou propriété, substance ou mode. Deuxièment,

du point de vue de la qualité, un axiome selon lequel toute réalité est perfection. Troisièmement, du point de vue de la causalité, l'axiome qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet, sinon quelque chose serait produit par le néant. Enfin, du point de vue de la modalité, il ne peut y avoir d'accident à proprement parler, l'accident étant une propriété qui n'implique pas nécessairement l'être auquel on le rapporte (*ibid*.).

Selon Deleuze, de tous ces axiomes Spinoza présente une nouvelle interprétation qui est conforme à la théorie de l'immanence. Pour Spinoza non plus, le néant n'a pas de propriétés. Mais le sens et les conséquences de la proposition sont différents. Spinoza démontre, dit Deleuze, que d'une part, « toute pluralité de substances devient impossible » et que par conséquent d'autre part « on ne se contentera pas de dire que toute réalité est perfection. On doit reconnaître aussi que tout dans la nature d'une chose est réalité, c'est-à-dire perfection ». Ainsi, conclut Deleuze, selon Spinoza « on évitera donc de croire qu'une substance subisse une limitation de nature en vertu de sa propre possibilité ». Deleuze déclare :

> « Pas plus qu'il n'y a de possibilité d'une substance en fonction de son attribut, il n'y a de contingence des modes par rapport à la substance. Il ne suffit pas de montrer, avec Descartes, que les accidents ne sont pas réels. Les modes d'une substance restent accidentels chez Descartes, parce qu'ils ont besoin d'une causalité externe qui, en quelque manière, les « mette » dans cette substance elle-même » (*ibid*., 151).

Ce qui est important, aux yeux de Deleuze, est le fait que pour Spinoza, « l'opposition du mode et de l'accident » [chez Descartes] montre déjà que « la nécessité est la seule affection de l'être, sa seule modalité ». Parce que, pour Spinoza, « Dieu est cause de toutes choses au même sens que cause de soi » (*ibid*.). C'est pourquoi, « tout est nécessaire, par son essence et par sa cause » (SPE, 151-152). Ainsi, la modalité de la nécessité devient le troisième aspect de l'univocité chez Spinoza[131].

[131] Deleuze résume : « Contre Descartes, Spinoza pose l'égalité de toutes les formes d'être, et l'univocité du réel qui découle de cette égalité. De tous les points de vue, la philosophie de l'immanence apparaît comme la théorie de l'Être-un, de l'Être-égal, de l'Être univoque et commun » (*ibid*., 152). Deleuze caractérise la philosophie de l'immanence de Spinoza : « Elle cherche les conditions d'une affirmation véritable, dénonçant tous les traitements qui retirent à l'être sa pleine positivité, c'est-à-dire sa communauté formelle » (*ibid*.).

Maintenant, nous sommes en situation de mieux comprendre l'exposé allusif que fait Deleuze de l'ontologie univoque de Spinoza dans *Différence et répétition*, où il rappelle comment Spinoza ne critique pas seulement la pensée traditionnelle de l'analogie mais propose aussi une autre solution, allant plus loin que Scot dans l'affimation d'une ontologie de l'univocité à travers son concept d'immanence. Dans son résumé très condensé qu'il fait de l'ontologie de Spinoza, Deleuze montre comment celui-ci organise à sa manière propre (comme nous l'avons vu moyennant la triple univocité de la cause, des attributs, et de la nécessité qui va jusqu'aux modes), une nouvelle répartition de la substance, des attributs et des modes contre Descartes. Selon Deleuze, Spinoza distingue entre les distinctions réelles et les distinctions numériques dès les premières pages de l'*Ethique*. Il insiste sur le fait que les distinctions réelles ne sont jamais numériques, mais seulement formelles, c'est-à-dire qualitatives ou essentielles. Il en résulte qu'il établit les attributs essentiels comme ceux d'une substance unique. Ainsi, Spinoza montre que les distinctions numériques ne peuvent pas être réelles, mais seulement modales. Tous les modes sont modes des attributs d'une substance unique. D'après Deleuze, il résulte de ces distinctions que « les attributs se comportent réellement comme des sens qualitativement différents, qui se rapportent à la substance comme à un seul et même désigné » (DR 58). Inversement, « la substance […] se comporte comme un sens ontologiquement un par rapport aux modes qui l'expriment, et qui sont en elle comme des facteurs individuants ou des degrés intrinsèques intenses. Si bien que les attributs sont […] absolument communs à la substance et aux modes, bien que la substance et les modes n'aient pas la même essence ; l'être lui-même se dit en un seul et même sens de la substance et des modes, bien que les modes et la substance n'aient pas ce même sens, ou n'aient pas cet être de la même façon (*in se* et *in alio*) » (*ibid.*). Cependant Deleuze trouve que cela n'est pas suffisant et que Spinoza n'est pas allé assez loin : « Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement des modes » (DR, 59). Mais déjà, toute hiérarchie, toute

éminence est niée, avec Spinoza, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance.

Avec Spinoza, même s'il faut aller plus loin, l'être univoque cesse d'être neutralisé (DR 59), comme il l'était chez Scot, indifférent à l'*inse* et à l'*inalio*, indifférent au fini et à l'infini. Pour Spinoza, l'Être commun est l'Être qualifié de la substance, dans lequel la substance reste en soi, mais aussi dans lequel les modes restent comme dans autre chose (SPE 150). Ainsi déclare Deleuze, « l'immanence est la nouvelle figure que prend la théorie de l'univocité chez Spinoza » (*ibid*.).

Deleuze constate par ailleurs qu'avec Spinoza l'être univoque « devient expressif, une véritable proposition expressive affirmative » (DR 59). En quel sens le dit-il ? Quelles sont les relations entre le concept d'expression, le concept d'univocité, le concept d'immanence ?

1-10. Expression et immanence.

D'après Pierre Montebello, dans les deux livres sur Spinoza, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) et *Spinoza, philosophie pratique* (1970 et 1981 pour l'édition augmentée) Deleuze extrait « de la vertigineuse première partie de l'*Ethique* un plan d'univocité et d'expression où les attributs se comportent comme des sens qualitativement différents de la substance tandis que la substance est ontologiquement une par rapport aux modes qui en sont des degrés individuants »[132]. Deleuze déclare que « Spinoza est disciple et successeur » de l'ontologie de l'univocité. En ce sens, selon Pierre Montebello, en se concentrant sur les concepts essentiels d'univocité et d'expression dans la philosophie de Spinoza, Deleuze essaie d'établir une ontologie de l'univocité selon un principe d'immanence. Pour Deleuze, Spinoza fait « l'Être univoque se confondre avec la substance unique, universelle et infinie : il est posé

[132] Pierre Montebello, DELEUZE, *La Passion de la Pensée* (DPP), Librairie J. VRIN, Paris, 2008. pp. 216-217.

comme *Deus sive Natura* » (DR 58). Ainsi, déclare Deleuze, « la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure. L'affirmation est le principe spéculatif dont toute l'*Ethique* dépend » (SPE, 51).

Dans le chapitre XI (« L'immanence et les éléments historiques de l'expression ») de son *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze veut présenter une brève synthèse de la réalisation de l'immanence ou de l'ontologie de l'immanence dans l'histoire de la philosophie. Deleuze y constate que le concept d'« expression » conduit Spinoza à adopter la thèse de l'immanence absolue. D'après Deleuze, ce concept d'« expression » a été inventé par Spinoza pour se substituer aux concepts traditionnels de « participation », de « création » et de « émanation ». Deleuze commence par se poser cette question : « Quels sont les liens logiques de l'immanence et de l'expression ? » (SPE 153). Il se demande encore : « Comment l'idée d'une immanence expressive s'est-elle formée historiquement dans certaines traditions philosophiques ? » (*ibid*.)

Afin de répondre à ces questions, il faut, selon Deleuze, faire de la « cause » le centre de la réflexion sur l'immancence. Comme nous l'avons vu, Dieu ou la Nature chez Spinoza est la cause de toute chose. Mais en outre, pour lui, ce Dieu-Nature est la cause *immanente* de toutes choses, n'est pas une cause extrinsèque. Ce type d'univocité, Deleuze le découvre dans la philosophie de Spinoza. C'est l'univocité de la cause, selon laquelle Dieu est cause de toutes choses dans le même sens où il est cause de soi. Selon Daniel Smith, en gros, la philosophie médiévale distinguait trois causes[133]. Ce sont la cause transitive, la cause émanative et la cause immanente. La cause transitive est celle qui reste en elle-même pour produire, et son effet lui est extérieur. Cette conception est celle de la doctrine de la Création du christianisme orhtodoxie. Pour christianisme, il y a une distinction réelle entre Dieu et le monde. Si Dieu crée le monde, le monde est extérieur à Dieu, et il faut que Dieu le pose hors

[133]Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2012. pp. 32-33.

de lui-même, sorte de lui-même pour créer le monde. Dieu est purement cause transitive. Par contraste, la cause émanative est une cause dans laquelle bien que son effet lui soit extérieur, pourtant elle n'en reste pas moins en elle-même pour produire cet effet. Par exemple, le soleil reste en lui-même pour produire mais ce qu'il produit, c'est-à-dire la lumière en tant que son effet, sorte du soleil. Ce sont Plotin et les néo-platoniciens qui ont poussé ces métaphores de la lumière le plus loin pour expliquer le concept de la cause émanative. En dernier lieu, la cause immanente est une cause qui non seulement reste en elle-même pour produire mais aussi dont l'effet reste en elle-même. C'est le concept de cause immanente développé par Spinoza. Ainsi, la conception selon laquelle Dieu est cause immanente est une conception qui concilie cause efficiente aristotélicienne et scolastique, c'est-à-dire cause transitive avec la cause émantive néo-platonicienne.

Deleuze remonte au problème de la participation chez Platon. Selon lui, Platon présentait, à titre d'hypothèses, plusieurs schémas de participation. Deleuze résume ainsi les caractères de la participation chez Platon :

> « Participer, c'est prendre part ; mais aussi, c'est imiter ; et encore, c'est recevoir d'un démon […] Suivant ces schèmes la participation se trouve interprétée tantôt de façon matérielle, tantôt de manière imitative, tantôt de manière « démonique » (SPE, 153).

Ainsi, il y a divers schémas de la participation platonicienne, mais la paticipation est toujours interprétée du point de vue du participant, et porte donc les caractères du participant, c'est-à-dire du multiple, du sensible. De plus la participation apparaît le plus souvent comme une violence subie par le participé (SPE 154).

La pensée néo-platonitienne tente de résoudre ces difficultés du concept de participation platonicienne, par un renversement du problème. Ce renversement se présente comme la théorie de l'émanation. Dans la théorie de l'émanation, les Néo-platoniciens, tout d'abord, inversent l'ordre du participant et du participé. De plus, à la différence de la participation platonicienne, les Néo-platoniciens cherchent un principe qui rende possible la

participation du point de vue du participé lui-même, pas du point de vue du participant. Pour eux, ce principe est l'Un. L'Un est le plus haut principe, au-delà ou au-dessus de tout étant. Deuxièmement, les Néo-platoniciens ne partent plus des caractères du participant (multiple, sensible, etc.) pour se demander sous quelle violence la participation devient possible (SPE 154). Bien plus, ils tentent de découvrir le principe et le mouvement interne qui fondent la participation dans le participé comme tel, du côté du participé comme tel (*ibid*.). La conséquence est que le participé ne passe pas dans le participant, au contraire, le participé reste en soi. « Il est participé pour autant qu'il produit, il produit pour autant qu'il donne. Mais il n'a pas à sortir de soi pour donner ni produire » (*ibid*.).

Suivant le résumé de Deleuze, le programme formulé par Plotin consiste en trois points : premièrement « partir du plus haut », deuxièmement « subordonner l'imitation à une genèse ou production », troisièmement « substituer l'idée d'un don à celle d'une violence ». Il résulte de ce programme que « le participé ne divise pas, n'est pas imité du dehors, ni contraint par des intermédiares qui feraient violence à sa nature ». De plus il s'ensuit que « la participation n'est ni matérielle, in imitative, ni démonique : elle est émanative » (*ibid*., 154).

Du coup, l'émanation est à la fois un principe de causalité et une donation productrice : « Emanation signifie à la fois cause et don : causalité par donation, mais aussi donation productrice » (*ibid*.) En donnant, elle devient une cause, ou en produisant, elle donne. La cause émanative est la cause qui donne. Maintenant c'est le participé qui est actif alors que le participant n'est qu'un effet de sa cause. Parce que tout est émané, dérivé du participé, autrement dit, celui-ci donne tout. Alors c'est de lui que tout étant participe ou devient une partie.

Pour Deleuze, dans la mesure où la théorie de l'émanation du Néo-platonisme transfère l'essentiel du participé au participant, ou de l'imitation à la causalité, elle montre

une avancée par rapport à la théorie de la participation de Platon. Pourtant, la théorie de l'émanation, selon Deleuze, a cette limite qu'elle réintroduit un ordre de transcendance entre l'étant et sa cause, c'est-à-dire entre l'Un en tant que participé et le participant. En ce sens, Deleuze déclare :

> « Quand nous cherchons le principe interne de participation du côté du participé, nous devons nécessairement le trouver « au-delà » ou « au-dessus » (SPE 154).

C'est pourquoi, Plotin insiste sur le fait que l'Un comme cause émanative est ontologiquement supérieur à son effet, nécessairement supérieur à ses dons, donnés à son effet. Pour cette raison, chez Plotin, la cause première ne peut être l'être mais sera nécessairement au-delà de l'être, sera l' « Un ». Dans la mesure en effet où l'Un donne l'être à tout étant, il est nécessairement au-delà de l'étant ou de l'essence. C'est pourquoi l'émanation introduit l'Un, qui dans sa pureté se trouve "au-delà" ou "au-dessus" de l'être. En ce sens, l'émanation introduit nécessairement une hiérarchie qui comme telle, ne peut absolument pas être tolérée par Deleuze, dans l'univocité de l'être qu'il cherche à établir.

S'il en est ainsi, quel peut-il y avoir de commun entre cause émanative et cause immanente ? Voila pourquoi Spinoza n'a pu se contenter d'en rester à la doctrine de l'émanation et a développé sa théorie de la cause impliquant une immanence absolue. Cependant pourquoi Spinoza ne peut-il être l'ultime philosophe de l'ontologie univoque ? Pourquoi fallait-t-il encore qu'advienne Nietzsche dans l'histoire du développement de l'ontologie de l'univocité ?

1-11. La doctrine de l'Eternel retour chez Nietzsche en tant que réalisation de l'univocité.

En fait l'histoire de l'ontologie de l'univocité que Deleuze nous présente n'est autre chose que celle des différentes étapes qui nous conduisent à l'ontologie de la différence, c'est-à-dire à Deleuze lui-même qui en cela est spinoziste, nietzschéen, etc. La deuxième étape de l'ontologie de l'univocité aura donc été Spinoza. Deleuze estime que Spinoza a fait une

considérable avancée vers lui-même dans la mesure où il affirme l'univocité ou l'être univoque - « il en fait un objet d'affirmation » - au lieu de la « penser » seulement. Cependant, Spinoza n'a pas su avancer [jusqu'où se tient seul Deleuze] jusqu'à découvrir que l'être est la différence elle-même : l'être s'identifie avec la différence elle-même. Il y a là, nous le verrons plus loin quelque chose de similaire avec la critique que fait Whitehead de la philosophie de Spinoza. Dans la perspective de l'ontologie de la différence de Deleuze, il est difficile, même à Spinoza, de s'éviter la critique selon laquelle, puisque Dieu est substance unique, il y a alors identité absolue. Autrement dit, si dans la philosophie de Spinoza, ontologiquement « la substance apparaît indépendante des modes », par contre « les modes sont dépendants de la substance, mais comme d'autre chose » (DR 59). Cela est insupportable pour Deleuze qui constate que dans la philosophie de Spinoza il « subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes » (*ibid*.). En d'autres termes, même si avec la philosophie de Spinoza, l'ontologie de l'univocité a bien progressé, la relation entre la substance (Dieu) et les modes, c'est-à-dire entre l'Être et les étants ou les individus ne comporte pas assez de différence et doit encore être médiatisée par les attributs. C'est pourquoi, estime Deleuze, pour que la philosophie spinoziste puisse accéder à une véritable ontologie de la différence en surmontant cette limite, « il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes » (*ibid*.). Cette condition ne pourra être réalisée que « par un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc » (*ibid*.). Deleuze prétend que ce renversement ne sera possible qu'au prix d'une révolution copernicienne. En effet, il s'agit de rien de moins que de montrer que « l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe devenu ; qu'elle tourne autour du Différent » (*ibid*.). C'est par cette véritable révolution copernicienne qu'il deviendra possible de découvrir le concept propre de la différence, celui qui permettra de penser la différence en elle-même au lieu de la ramener

toujours à l'identique ou au « Même » heideggerien qui n'en est encore pas assez différent. La différence, c'est le différenciant, qui différencie en différence sans cesse naissantes et périssantes. Penser le concept de la différence ne peut être inscrise la différence dans un concept préalable, erreur qu'Aristote fut le premier à commettre et que répète Heidegger, sans différence essentielle. La différence ne saurait être mise « sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique » (*ibid.*).

En fin de compte, nous pouvons dire que si Deleuze admire beaucoup le passage de la transcendance à l'immanence opéré par l'ontologie de Spinoza, il le juge encore insuffisant pour penser la différence sans l'identité. D'accord avec Pierre Klossowski, Deleuze considère que le concept de Dieu a au fond toujours fonctionné comme garant du principe de l'identité[134]. C'est pourquoi on peut dire que même chez Spinoza, en tant que les modes sont les modifications d'une substance, c'est le concept de la substance, et finalement encore celui de Dieu qui garantit le privilège de l'identité sur la différence. A cet égard, une remarque de Daniel Smith nous semble tout à fait pertinente. Selon lui, l'ontologie de la différence de Deleuze peut être vue comme un spinozisme qui suprimerait la substance et dans lequel n'existerait plus qu'un univers purement modal de différences où la nécessité serait remplacée par la condition de nouveauté et par la modalité de potentialité/virtualité[135]. Nous pouvons encore ajouter à cette remarque de Daniel Smith que c'est là-dessus aussi que Whitehead insistait avec ses notions d'entité actuelle et de créativité, optant pour un pluralisme ontologique contre le monisme spinoziste de la substance de Spinoza.

Dans son interprétation de la doctrine de l'Eternel retour chez Nietzsche, Deleuze déclare que chez Nietzche l'être ne se dit plus que de la différence en tant que cette différence ne présuppose plus la forme de l'identité comme sa forme conceptuelle. Aux yeux de Deleuze,

[134] LS, p. 206.
[135] Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2012. p.37.

avec Nietzsche, l'univocité de l'être peut se définir comme répétition dans l'Eternel retour. Pour Deleuze, avec la « répétition » de l'Eternel retour - tel qu'il le comprend - l'identité est ramenée à la différence. Autrement dit, c'est dans la philosophie de Nietzshce que le concept de l'univocité de l'être est enfin libéré de la primauté de l'identité. Comment, plus précisément, l'interprétation de Deleuze, parvient-elle à trouver chez Nietzsche la possibilité de penser un concept propre de la différence, enfin libérée de l'identité ?

Tout d'abord, pour Deleuze, l'Eternel retour ne signifie pas un retour de l'identique. L'Eternel retour ne fait pas revenir des identiques. C'est selon Deleuze impossible puisque, précisément, l'Eternel retour « suppose un monde, celui de la volonté de puissance où toutes les identités préalables sont abolies et dissoutes » (*ibid*., 59). Dans le monde de la Volonté de puissance, le devenir précède l'identité. Or, puisque le devenir n'est que le devenir des différences, le devenir des différences précède l'identité.

Il s'agit de bien comprendre ce que à quoi renvoie ici le concept d'identité. Deleuze le rédéfinit ici par rapport au concept de devenir ou de différence. Comment comprendre cette identité ? Selon Deleuze, pour Nietzsche, le « revenir » ou le retour est répétition. Pourtant, ce retour n'est pas l'identique mais l'être du devenir, c'est-à-dire du devenir des différences (*ibid*.). En d'autres termes, « l'éternel retour ne fait pas revenir « le même », mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient » (*ibid*.). Voilà ce que veut dire ici « identité » : selon Deleuze, « Revenir […] est la seule identité, mais l'identité […] qui se dit du différent […]» (*ibid*.). Ici, l'identique est ce « qui tourne autour du différent » (*ibid*.). Deleuze caractérise cette identité, produite par la différence, comme « répétition » : « Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « répétition » » (DR 59). Ainsi Deleuze déclare que la répétition de l'Eternel retour nietzschéen consiste à « penser le même à partir du différent » (DR 59-60).

Deleuze nous fait en outre remarquer que penser le même à partir du différent n'est pas une représentation théorique : sont sélectionnées les différences à partir de leur capacité de produire, autrement dit de revenir en supportant l'éprouve de l'Eternel retour. Quel est le résultat de cette épreuve de l'Eternel retour ? Qui revient dans cette épreuve ? Pour Deleuze, seulement l'affirmatif, le positif, revient tandis que le négatif et le réactif sont éliminés. Aussi, celles qui reviennent dans l'épreuve de l'Eternel retour ne sont que « les formes extrêmes », « ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique » (*ibid*.). Deleuze déclare que « l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté » (*ibid*.). Ici, ce que Deleuze nous fait remarquer est que ce sont les intensités qui sont les facteurs mobiles individuants. De plus, ces facteurs individuants ne se situent pas dans les limites d'individus ou de moi (de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi) (DR 60). Deleuze appelle ces facteurs individuants « singularités ». L'Eternel retour ou Revenir exprime l'être commun de toutes les métamorphoses (*ibid*.), c'est la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés. C'est l'être-égal de tout ce qui est inégal, et qui a su réaliser pleinement son inégalité (*ibid*.).

Il nous faut souligner ici que pour Deleuze, l'Eternel retour ne se borne pas à une affirmation pure de la différence. Comme l'écrit Pierre Montebello, il n'y a pas « identification pure et simple de l'univocité à l'éternel retour »[136]. L'Eternel retour chez Nietzsche, comme il est compris par Deleuze, est « univoque parce qu'il fait communiquer absolument ce qu'il disjoint ». Autrement dit, ce qui est le plus important concernant l'Eternel retour est le fait qu'en devenant, tout ce qui est extrême communique dans l'être commun et égal de l'Eternel retour. Ainsi ce qui détermine est ce qui rend possible cette communication. A cet égard, Pierre Montebello remarque que même si la compréhension de Deleuze de

[136] Pierre Montebello, *DELEUZE, La Passion de la Pensée* (DPP), Librairie J. VRIN, Paris, 2008. p. 94.

l'Eternel retour dans *Différence et répétition* met déjà l'accent sur le fait que, dans l'Eternel retour, en même temps communique ce qui est disjoint, cette analyse a tendance à être trop dépendante de l'aspect d'affirmation pure de la différence (DPP, 94). Pierre Montebello écrit que ce qui est important est la communication des différences qui peut rendre possible la divergence des strates de la physis dans le plan de la nature autant que la différenciation illimitée des différences dans la synthèse disjonctive. Cette communication des différences se manifeste le mieux dans l'expression de « synthèse disjonctive ». Pierre Montebello, analysant le rapport manifeste entre l'Eternel retour et la « synthèse disjonctive » dans *Différence et répétition* (DPP, *ibid*.) caractérise la pensée deleuzienne selon laquelle « l'univocité est éternel retour » comme une combinaison de deux paradoxes : le paradoxe d'une disjonction qui fait synthèse et le paradoxe d'une communication absolue de ce qui diffère (entre-expression) (DPP, *ibid*.), autrement dit qui opère « la différenciation illimitée des différences et la communication absolue des différences » (DPP, *ibid*., 95).

Deleuze estime que l'Eternel retour chez Nietzsche est univocité de l'être et réalisation effective de cette univocité. Cela signifie que l'univocité de l'être dans l'Eternel retour n'est pas seulement pensée et affirmée, mais aussi réalisée effectivement : « L'être se dit en un seul et même sens mais ce sens est celui de l'éternel retour comme retour ou répétition de ce dont il se dit ».

Deleuze nous donne cette définition de l'Eternel retour en termes de différence et de répétition : « La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition » (DR 61). Ainsi, avec l'Eternel retour nietzschéen l'ontologie univoque ne consiste plus seulement en un passage de la transcendance à l'immanence, elle la faisant déjà chez Spinoza, mais en une accession à une ontologie de la différence par-delà l'ontologie de l'identité. Cette philosophie de l'affirmation de la différence est réalisée par la thèse de l'affirmation et de la communication

des différences pures. On peut donc dire en ce sens que, pour Deleuze, au moins dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, l'histoire de l'ontologie de l'univocité ne s'est pleinement réalisée au sens propre du terme que dans la philosophie de Nietszche, comme pensée de la différence.

1-12. L'ontologie de la Différence de Deleuze.

Mais, puisque l'ontologie univoque est enfin pleinement accomplie par la philosophie de Nietzsche avec l'Eternel retour, qu'avons-nous encore besoin de l'ontologie univoque de Deleuze ? Quelle nouvelle ontologie de l'univocité Deleuze peut-il bien pouvoir encore construire à partir de matériaux empruntés à ses trois grands prédécesseurs ? Dans *Différence et répétition*, Deleuze explique pourtant la nécessité persistante d'une ontologie de la différence à partir d'une critique du traitement de la différence qu'il trouve chez Aristote. C'est pourquoi nous devons d'abord savoir en quoi la différence n'a pas été reconnue par Aristote. C'est de cette non-reconnaissance que proviendra la doctrine de l'équivocité de l'être médiévale. C'est Aristote qui en effet a le premier engagé l'ontologie sur une mauvaise voie en ne comprenant pas la différence en elle-même.

1-13. La pensée de la différence chez Aristote.

Pourquoi Aristote ne dit-il pas seulement que l'objet de sa recherche est la science de l'être mais y ajoute cette détermination « en tant qu'être » ? Parce qu'Aristote veut nous faire savoir que sa recherche a une perspective qui la différencie de celle des autres sciences, qui elles aussi étudient « ce qui est ». Ainsi, les mathématiques étudient l'«être » ou « ce qui est » du point de vue de la quantité, la physique étudie l'être ou ce qui est du point de vue du mouvement et du changement. Mais sa recherche étudie l'« être » ou « ce qui est » du point de vue de l'être en tant que tel. C'est là ce qui la caractérise.

Pour éclairer sur son intention dans cette recherche sur l'être ou « ce qui est », du point de vue de l'être en tant qu'être, Aristote pose cette question sur le sens d' « être » : quand je dis « il est » et quand je dis « il est blanc », utilise-je le mot « être » dans le même sens ? Pour Aristote, cette question sur les sens d' « être » est le point de départ de sa recherche ontologique. Dans la *Métaphysique*, Aristote fait cette déclaration : « L'être se dit en plusieurs sens ». Joseph Moreau commente : « L'être dont il est question, c'est l'être en tant qu'attribut le plus général ; mais l'être pris dans cette acception a dû être préalablement distingué de l'être marquant la relation d'attribution »[137]. Cette distinction est celle du verbe être exprimant l'existence ou la réalité (verbe substantif) et du verbe être marquant l'attribution, c'est-à-dire employé comme copule du jugement, et signifiant seulement une relation[138].

Selon Aristote, l'être se dit selon les attributs suivants : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. Aristote les appelle les « Catégories » (ou les « genres suprêmes ») « sous lesquels peuvent être rangés êtres et manières d'être, en un mot tout ce que nous disons être »[139].

Selon Aristote, l'être se dit donc en autant de sens qu'il y a de catégories : « Les êtres par soi se disent en autant de sens que les figures de la prédication, car d'autant de façons qu'elles se disent, autant l'être a de sens »[140]. Cependant Aristote n'en reste pas à cette distinction des catégories, des sens de l'être. Parce que le sens de l'être n'est pas pour autant encore élucidé dans la mesure où, si nous nous arrêtions à cette distinction des catégories de l'être et si nous ne trouvions aucune relation entre ces sens, alors il n'y aurait plus aucune unité dans la signification du mot « être », et du coup il y aurait irréductiblement plusieurs sciences pour traiter de « ce qui est », et serait impossible une science unique de l'être. En

[137] Joseph Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. p.77.
[138] *Ibid*.
[139] *Ibid*,.p.81.
[140] Aristote, *Métaphysique*, Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Éditions Flammarion, Paris, 2008, p.194.

effet, correspondant à chaque catégorie, il devrait y avoir son ontologie : ontologie de la substance, ontologie de la quantité, ontologie de la qualité, ontologie du lieu, etc.

C'est pourquoi, Aristote se demande s'il n'y a vraiment rien de commun entre les divers genres de l'être qu'il a distingués. Si c'était le cas cependant, l'unité des genres de l'être ne pourrait être qu'une unité analogique. Précisons ce point. J.Moreau commente ainsi sa pensée :

> « Tout ce qui peut être désigné sous l'une quelconque des catégories, tout ce qui entre dans l'un des genres de l'être, est en un certain sens. Mais entre les divers sens ou acceptions de l'être, il en est une qui est primodiale. Être, au sens plein, au sens premier et absolu, ne se dit que de la substance ; ce qui entre dans les autres catégories, les manières d'être, ne sont que d'une façon dérivée et seconde, relativement à une substance dont elles sont les accidents. Ce qui fait donc l'unité des diverses acceptions de l'être, ce n'est pas un fond qui leur serait commun ; c'est qu'elles sont toutes relatives à une conception primodiale unique. La notion de l'être comme prédicat universel (esse simpliciter) n'est pas univoque »[141].

Ainsi, Aristote répond que ce qui est appellé « être » c'est-à-dire les « ce que c'est » ou les « ce qui est » sont certes plusieurs, mais qu'ils sont dans la relation avec l'être d'une *substance*, parce qu'*être se dit primodialement de la substance*. Aristote fait une comparaison que J. Moreau commente ainsi : « De même que toutes les acceptions du terme « sain » relèvent d'une science unique, la médecine, toutes les acceptations de l'être relèvent d'une même science, la science de l'être en tant qu'être. Elle considère l'être en général, toutes les façons d'être quelque chose, les diverses catégories ; elle a pour objet les termes transcendantaux, l'Être et l'Un, les propriétés essentielles de l'être, et par là même les axiomes, qui sont communs à toutes les sciences, mais reçoivent en chacune d'elles une expression particulière, appropriée à son objet. Les axiomes, commes les catégories, n'ont qu'une communauté analogique »[142].

Ainsi, pense Aristote, s'il doit y avoir une science de l'être en son sens fondamental, ce sera une science de la *substance*. Il écrit : « Nous savons qu'il y a plusieurs acceptations du

[141] Joseph Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. p.83.
[142] *Ibid*., p.84.

terme premier. Toutefois, c'est la substance qui est absolument première, à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance, et selon le temps. En effet, d'une part, aucune des autres catégories n'existe à l'état séparé, mais seulement la substance. D'autre part, elle est aussi première logiquement, car dans la définition de chaque être est nécessairement contenue celle de la substance (Méta. Z, 1). Et il conclut que l'être doit être pris dans le sens de « substance » (Méta. Z, 1) :

> « Et en particulier, la question qu'on pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est chaque fois source de difficulté : « qu'est-ce que l'être ? » équivaut à la question : « qu'est-ce que la substance ? »[…] C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, étudier surtout, d'abord et pour ainsi dire exclusivement, concernant l'être pris en ce sens, ce qu'il est. »[143].

1-14. L'ontologie équivoque d'Aristote.

Nous pouvons nous poser cette question : pourquoi, dans *Différence et répétition*, Deleuze commence-t-il par critiques Aristote avant de tenter de penser la différence en elle-même ? D'après l'explication précise de Daniel Smith, c'est parce qu'Aristote a insisté sur une thèse très importante relativement à la différence : « Les choses différentes ne se différencient les unes des autres qu'au travers de ce qu'elles ont en commun »[144]. Cette proposition signifie clairement une subordination de la différence à l'identité. C'est une proposition qu'on peut lire dans le schème de l'« arbre de Porphyre » dans l'*Isagoge*, qui est la schématisation de l'ontologie aristotélicienne. Dans les régions de l'arbre, la différence spécifique n'existe jamais qu'à l'intérieur d'un même genre ou concept et le laisse en lui-même identique à lui-même (identité) alors que dans l'arbre cette différence spécifique est ce qui différencie des espèces par des prédicats opposées, divisant le genre de façon interne. Le procès de cette spécification, à son tour, arrive à une limite en haut et en bas de l'arbre. En bas, une pluralité d'individus différents peut être placée sous un concept singulier à la condition

[143] Aristote, *Métaphysique*, Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Éditions Flammarion, Paris, 2008, p.234.
[144] Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2012. p.38.

qu'une resemblance sensible entre eux puisse être perçue. Par contre, à l'extrémité supérieure, les différences entre les plus hauts genres ou « catégories », les différences génériques ne peuvent se rapporter au concept de l'Être qu'à travers une opération qui en viendra à être connue comme l'analogie. Cela signifie qu'Aristote subordonne la différence à quatre principes inter-reliés : identité dans le concept et l'opposition de prédicats (différence spécifique), ressemblance dans la perception (différence individuelle), et analogie de jugement (différence générique). Deleuze nomme ces quatres principes « structure quadripartie de la représentation »[145].

Deleuze se demande quelle relation a l'être avec les catégories chez Aristote. Pour Aristote, on l'a vu, les catégories sont les différents sens selon lesquels l'être se dit des étants, c'est-à-dire que les catégories sont les différents sens de l'être (il y a équivocité de l'être). Selon Aristote, l'être ne peut pas être un genre commun pour les catégories, puisqu'il y a des différences entre ces catégories. Autrement dit, à la question « ces diverses façons d'être ne sont-elles pas autant d'espèces d'un même genre ? L'être en général, ou l'être en tant qu'être, n'est-il pas leur genre commun ? », Aristote répond - et c'est là la signification de sa doctrine des catégories – « non ! »[146]. Selon Aristote, « non seulement le mot est, pris comme attribut le plus général, n'est pas univoque en ses différents emplois (autrement dit, non seulement ses diverses acceptions ne sont pas synonymes), mais encore elles n'ont pas de dénominateur commun ; ce qu'Aristote exprime en disant que l'être n'est pas un genre » (*ibid.*). Ces différences spécifiques, selon lesquelles à chaque fois l'être se dit en un sens différent, empêchent de considérer l'Être comme un genre qui comprendrait tout. Si l'être se disait en un même sens de toutes ses différences internes, il serait univoque. Mais comme, selon Aristote, il ne se dit pas en un même sens, il est équivoque. En effet, la différence générique a une nature différente de celle de la différence spécifique. Un genre est univoque relativement

[145] *Ibid*.
[146] Joseph Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. p.82.

à ses espèces, mais l'être n'est pas un genre, car *l'être n'est univoque que relativement à chacune de ses catégories intracatégoriellement* ; il est équivoque entre elles, intercatégoriellement. A l'intérieur de chacune de ses catégories, « être » se dit en un même sens, il est univoque. Mais d'une catégorie à l'autre il change de sens, il est équivoque.

1-15. La critique deleuzienne du traitement de la différence par Aristote.

La critique de Deleuze vise directement le concept de différence spécifique (opposition des prédicats) chez Aristote. Pour Aristote, la différence spécifique, c'est-à-dire l'opposition des prédicats, est la différence la plus grande et la plus parfaite (« la plus grande différence, c'est toujours l'opposition » (DR 46). Parce que « seule la contrariété représente la puissance d'un sujet de recevoir des opposés tout en restant substantiellement le même (par la matière ou par le genre) » (*ibid*.). Mais de quelle contrariété s'agit-t-il ? Selon Aristote, la contrariété par la matière est exclue. Parce que les contrariétés de l'être concret pris dans la matière ne sont pas de parfaites contrariétés et ne fournissent pas une parfaite différence dans la mesure où ces contrariétés ne sont que des modifications corporelles : elles nous donnent seulement le concept empirique accidentel d'une différence encore extrinsèque (*ibid*.). Ainsi, « l'accident peut être séparable, comme « blanc » et « noir » de « homme » ou inséparable, comme « mâle » et « femelle » de « animal » : suivant le cas la différence sera dite *communis* ou *propria* » (*ibid*.). Mais « elle sera toujours accidentelle, en tant qu'elle vient de la matière » (*ibid*.). Pour Aristote, commente Deleuze, « seule, donc, une contrariété dans l'essence ou dans la forme nous donne le concept d'une différence elle-même essentielle (*differentia essentialis aut propriissima*) » (*ibid*.). En effet, « les contrariétés sont [alors] des modifications qui affectent un sujet considéré dans son genre ». Dans l'essence, le genre est divisé par des différences, telles « pédestre » et « ailé », qui se coordonnent comme des contraires. C'est pourquoi c'est la différence spécifique qui, dans la doctrine d'Aristote,

représente cette différence « la plus grande et la plus parfaite » qu'il recherche. Deleuze conclut :

> « […] La différence parfaite et maxima, c'est la contrariété dans le genre, et la contrariété dans le genre, c'est la différence spécifique. Au-delà et en deçà, la différence tend à rejoindre la simple altérité, et se dérobe presque à l'identité du concept : la différence générique est trop grande, s'installe entre des incombinables qui n'entrent pas dans des rapports de contrariété ; la différence individuelle est trop petite, entre des indivisibles qui n'ont pas de contrariété non plus » (*ibid*.).

Deleuze caractérise ensuite quelques propriétés de la différence spécifique : « elle est pure parce que formelle ; intrinsèque, puisqu'elle opère dans l'essence. Elle est qualitative ; et dans la mesure où le genre désigne l'essence, la différence est même une qualité très spéciale « selon l'essence », qualité de l'essence elle-même. De plus, ajoute Deleuze, « elle est synthétique car la spécification est une composition, et la différence s'ajoute actuellement au genre qui ne la contient qu'en puissance » (*ibid*.). Et enfin « elle est médiatisée. Elle est elle-même médiation, moyen terme en personne » (*ibid*.).

Ici, la propriété essentielle de la différence spécifique, celle sur laquelle Deleuze insiste, il nous semble, est celle qu'il qualifie de « productrice » (*ibid*.). La différence spécifique est productrice parce qu'elle produit les espèces en spécifiant le genre : « le genre ne se divise pas en différences, mais est divisé par des différences qui produisent en lui les espèces correspondantes ». Cela fait que la différence est toujours cause formelle (DR 47). En d'autres termes, la différence spécifique d'Aristote peut être considérée « productrice » au sens où cette différence forme et sépare une espèce d'une autre espèce, à l'intérieur du genre. C'est pourquoi, d'après Deleuze, la différence spécifique, est un prédicat d'un type si particulier pour Aristote : « elle s'attribue à l'espèce, mais en même temps lui attribue le genre, et constitue l'espèce à laquelle elle s'attribue » (*ibid*.). En ce sens, la différence spécifique comme « prédicat, synthétique et constituant, attributeur plus qu'attribué, est véritable règle de production [et elle a cette] propriété d'emporter avec soi ce qu'[elle] attribue » (*ibid*.). Cela signifie que la différence spécifique, à chaque moment de la division,

transporte non seulement son caractère mais aussi le caractère du genre : en ce sens, « la différence transporte avec soi le genre et toutes les différences intermédiaires ». Elle divise le genre et en même temps produit des différences. D'espèce en sous-espèces la différence spécifique différencie jusqu'à la plus petite espèce :

> « […] Transport de la différence, diaphora de la diaphora, la spécification enchaîne la différence avec la différence aux niveaux successifs de la division, jusqu'à ce qu'une dernière différence, celle de la *species infima*, condense dans la direction choisie l'ensemble de l'essence et de sa qualité continuée, réunisse cet ensemble dans un concept intuitif et le fonde avec le terme à définir, devenant elle-même chose unique indivisible. La spécification garantit ainsi la cohérence et la continuité dans la compréhension du concept » (*ibid*., 47).

Malgré toutes les vertus de la différence spécifique, qui est notamment considérée comme « productrice », Deleuze reproche à Aristote d'avoir confondu le concept de différence avec celui de différence conceptuelle. Ainsi, d'après Deleuze, la limite de la pensée de la différence chez Aristote réside dans le fait qu'il y a deux types de différence qui restent à l'extérieur du modèle aristotélicien de la spécification. Comme nous l'avons vu, la différence échappe au modèle de la spécification dans deux directions opposées, vers le haut et vers le bas. D'une part, la différence entre les individus n'est pas la même chose que la différence entre les plus grands genres, ou entre les catégories. D'autre part, la différence spécifique ne peut pas expliquer les différences inessentielles, individuelles, qui se trouvent à l'extrémité inférieure. Deleuze nous explique pourquoi l'analogie appartient essentiellement au monde de la représentation :

> « Lorsque l'on fixe les limites de l'inscription de la différence dans le concept en général, la limite supérieure est représentée par des concepts ultimes déterminables (les genres d'être ou catégories) tandis que la limite inférieure est représentée par les plus petits concepts déterminés (espèces). Dans la représentation finie, la différence générique et la différence spécifique diffèrent en nature et en procédé, mais sont strictement complémentaires : l'équivocité de l'une a pour corrélat l'univocité de l'autre. Ce qui est univoque en effet, c'est le genre par rapport à ses espèces, mais ce qui est équivoque, c'est l'Être par rapport aux genres eux-mêmes ou catégories. L'analogie de l'être implique à la fois ces deux aspects : l'un par lequel l'être se distribue dans des formes déterminables qui en distinguent et en varient nécessairement le sens, mais l'autre par lequel, ainsi distribué, il est nécessairement réparti à des étants bien déterminés, chacun pourvu d'un sens unique » (DR 386-7).

Aux yeux de Deleuze, l'essentiel de l'analogie repose sur une certaine complicité qu'elle instaure entre les différences génériques et spécifiques. Ainsi, « on ne s'étonnera donc pas que, du point de vue de l'analogie, tout se passe en médiation et en généralité - identité du concept en général et analogie des concepts les plus généraux - dans les régions moyennes du genre et de l'espèce » (DR 56).

Comme nous l'avons vu plus haut, aux yeux de Deleuze, Aristote méconnaît les différences qui ne s'expriment pas en prédicats, c'est-à-dire les différences qui ne se situent pas dans le registre de la différence spécifique, à savoir les différences entre catégories (les différences génériques), et les différences entre individus, différences qui n'ont rien à avoir avec l'essence ou la définition des choses.

La cible de la critique de Deleuze est double. Tout d'abord elle vise le fait que l'analogie de l'être chez Aristote lui fait manquer « le sens collectif de l'être » aux deux extrémités (DR 387). Il n'a pas voulu penser un concept total de la différence qui pourrait comprendre les trois différences, à savoir la différence spécifique, en tant que différence conceptuelle, mais aussi les deux différences qui échappent au modèle de la spécification, par le haut et par le bas. Il n'a donc pas répondu à cette question : comment la différence entre les genres se rapporte-t-elle à la différence générique, et comment la différence générique se rapporte-t-elle à la différence individuelle ?

La deuxième critique de Deleuze vise le fait que l'analogie de l'être chez Aristote lui fait manquer « le jeu de la différence individuante dans l'étant » (*ibid.*), c'est-à-dire le processus de l'individuation. Dans l'analogie de l'être ou la représentation, « tout se passe entre la différence générique et la différence spécifique », le résultat étant, selon Deleuze, que « le véritable universel est manqué, non moins que le vrai singulier » (*ibid.*). Deleuze caractérise cet échec comme une « difficulté sans issue » : « il est dès lors inévitable que

l'analogie tombe dans une difficulté sans issue ». Qu'est-ce que cette « difficulté sans issue » ? Et comment la pensée de l'analogie y tombe-t-elle ? Parce qu'un tel concept de l'être en général nous force à penser au niveau de l'identité et aussi au niveau d'une analogie entre les concepts les plus généraux (entre les catégories). Ici, nous tombons dans le piège des régions médiatisées des genres et des espèces. Il en résulte que l'analogie nous fait tomber dans une impossibilité structurale, dans la situation de ne pouvoir jamais connaître que le général, c'est-à-dire la forme et la matière et, par leur intermédiaire, un principe général valant pour des individus déjà constitués, c'est-à-dire que l'on a ainsi un principe qui ne convient qu'à l'identité. En conséquence, jamais nous ne pourrons connaître ainsi la singularité du particulier, nous connaissons toujours seulement les concepts dépendants de l'identité, c'est-à-dire la forme, la matière, et l'espèce et les parties.

Ce que regrette Deleuze est que du fait de ces deux manques, Aristote, par ce qu'on a appelé plus tardivement l'analogie de l'être, a confondu différence entre concepts (c'est-à-dire différence intérieure aux genres) et vrai concept de différence. La différence telle que pensée par Aristote se borne à la différence spécifique et elle reste par conséquent dans la dépendance de l'identité du concept, parce que « c'est par rapport à la forme d'identité dans le concept générique que [cette] différence va jusqu'à l'opposition, est poussée jusqu'à la contrariété » (*ibid*., 48).

1-16. L'ontologie univoque de Deleuze : une philosophie de l'individuation.

On comprend maintenant pourquoi Deleuze soutient l'univocité de l'être et refuse l'analogie de l'être. Mais on peut encore se demander si l'univocité et l'analogie ne pourraient pas être conciliées. En fait elles ne le peuvent, parce que l'analogie, nécessairement, instaure une différence de degré d'excellence entre l'être et les étants, puis entre étants, de sorte qu'elle installe une hiérarchie ontologique entre l'être et l'étant et entre les étants. Par contre, l'univocité de l'être implique une égalité de l'être, qui se distribue également, et en un même

sens, entre tous les étants. C'est en ce sens que l'être univoque est qualifié par Deleuze de « distribution nomade » et d' « anarchie couronnée ». Cet être univoque signifie une ontologie de l'immanence. Le concept d'immanence doit être au centre de toute ontologie de l'univocité. Mais pour qu'immanence s'identifie clairement avec univocité de l'être, il faut absolument que puisse être montré le lien entre univocité ontologique et différence individuante.

En effet, par l'analogie on ne peut parvenir à découvrir un vrai principe d'individuation, c'est-à-dire à saisir ce que pourrait être la « différence individuante » qui constitue l'individualité. En d'autres termes, il est très difficile d'expliquer l'individuation selon l'analogie : « il est dès lors inévitable que l'analogie tombe dans une difficulté sans issue : l'analogie « doit essentiellement rapporter l'être à des existants particuliers, mais elle ne peut dire ce qui constitue leur individualité » (DR 56). Cela parce que, « ne retenant dans le particulier que ce qui est conforme au général », c'est-à-dire forme et matière, « elle cherche le principe d'individuation dans tel ou tel élément des individus tout constitués » (*ibid*.). Ici Deleuze déclare qu'il n'est pas possible de trouver un vrai principe d'individuation si on le cherche dans la forme ou la matière d'individus *déjà* constitués, car ce faisant on manque le procès qui les a constitués comme tel ou tel individu : le processus de leur individuation. Le processus et le principe d'individuaton doivent être cherchés hors de la représentation, plus profond que la représentation.

C'est pourquoi, selon Deleuze, la recherche de l'univocité ne doit pas s'orienter du côté de ce qui est conforme au général c'est-à–dire des individus déjà constitués dans l'expérience mais rechercher quels sont les facteurs individuants, rechercher ce qui agit comme un principe transcendantal pour individuer en individus l'être univoque, trouver un « principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation » (*ibid*.). Il faut expliquer comment les individus de l'expérience réelle ont été produits. Deleuze déclare clairement :

> « En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est "égal" pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuantes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être » (DR 53).

Ainsi, pour Deleuze, la différence, le vrai concept de la différence, se définira comme rapport immédiat des différences individuantes avec la différence. Ces différences indviduantes, comme facteurs constituant l'individuation, précèdent en droit dans l'être non seulement la forme et la matière (parce que la forme et la matière ne sont que des résultats déjà constitués) mais aussi les différences génériques, les différences spécifiques, et même les différences individuelles (DR 57). Cela signifie que ce sont ces différences individuantes, ou ce champ préalable d'individuation ontologique, qui rendent possibles et conditionnent la spécification des formes, la détermination des parties et leurs variations individuelles (*ibid*.). Ainsi, dans l'ontologie univoque de Deleuze, l'individuation ne se fera ni par la forme ni par la matière, ni qualitativement ni extensivement, et ceci parce que pour lui la qualité et la quantité vont avec la généralité, généralité qui présente deux grands ordres, celui, qualitatif, des ressemblances, et celui, quantitatif, des équivalences, qui restent encore dans la représentation, alors que l'individuation est *déjà* présupposée par les formes, par les matières et par les parties extensives qui n'apparaissent qu'au niveau de la représentation.

En ce sens, pour Deleuze, il faut que la différence individuante, ou les facteurs individuants qui constituent l'individuation, c'est-à-dire le procès d'individuation, aient un « principe transcendantal ». Ce principe transcendantal est l'univocité de l'Être, auquel la différence individuante se rapporte immédiatement. Par conséquent nous pouvons dire que pour Deleuze ce sens univoque de l'Être est bien la Différence, que la Différence *est* les différences individuantes, les facteurs individuantes, les différences intensives : « Dans l'univocité, l'être univoque se dit immédiatement des différences individuantes, […]

l'universel se dit du plus singulier indépendamment de toute médiation » (DR 57). Car c'est seulement ainsi que « l'être se dit de toutes manières en un seul et même sens » (DR 388).

Deleuze signale l'importance du fait que ce « principe transcendantal » du processus d'individuation n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement (DR 56). En d'autres termes, ce principe d'individuation est principe d'un processus de convergence comme de divergence. En ce sens, les facteurs individuants sont des « modalités intrinsèques de l'être, passant d'un « individu » à un autre, circulant et communiquant sous les formes et les matières » (*ibid*.).

Deleuze appelle cela le « monde du champ des intensités », qui n'autorise aucune substance ni essence fixe, permanente. C'est un autre aspect de l'univocité : « l'être se dit de la différence elle-même toujours mobile et déplacée dans l'être » (DR 388). En ce sens, Deleuze a suivi la voie du devenir et du périr ou de la création et de la destruction, c'est-à-dire la voie de la création de la différence, en rejetant les deux voies de l'être et du néant, à savoir cette alternative entre l'être et le néant que l'on croyait imposée par le *Poème* de Parménide.

Deleuze résume ainsi sa thèse de l'univocité de l'être dans la conclusion de *Différence et répétition* :

> « L'univocité de l'être et la différence individuante ont un lien, hors de la représentation, aussi profond que celui de la différence générique et de la différence spécifique dans la représentation du point de vue de l'analogie. L'univocité signifie : ce qui est univoque, c'est l'être lui-même, ce qui est équivoque, c'est ce dont il se dit. Juste le contraire de l'analogie » (DR 388).

Nous constatons bien ici qu'un des buts essentiels de Deleuze, dans *Différence et répétition* en son entier, mais aussi dans nombre d'autres textes était de renverser cette « métaphysique de la représentation ». La métaphysique de la représentation se caractérise pour lui comme cette pensée qui subordonne systématiquement le mouvement *du réel*, comme procès de différenciation pure, à l'*identité du concept* ou (de l'essence, etc.). La métaphysique de la

représentation ne cesse de chercher un fondement certain, fixe. Or pour Deleuze, fonder, « c'est toujours fonder la représentation » (DR 351) (finie ou infinie). Dans cette quête, le fondement est toujours établi comme une idée ou une essence identique, fixe, permanente, par rapport à l'identité qui est celle du concept. Ce point de vue a pour conséquence que la répétition y est forcément considérée comme négative, et que la différence y est seulement posée comme extérieure au concept, comme « différence entre objets représentés sous le même concept, tombant dans l'indifférence de l'espace et du temps » (DR 36). Dans ces conditions, par rapport à son fondement, le fondé est toujours dans une relation de ressemblance ou d'identité. Mais Deleuze affirme que ce ne peut être l'identité du concept mais bien seulement le mouvement de la différence elle-même, plus précisément de la différence intensive, qui se différencie à chaque fois dans les différences individuelles. L'identité n'est jamais que l'effet ou le reflet de ce mouvement de la différence.

Nous pouvons donc conclure que pour Deleuze, l'Être s'identifie à la différence individuante ou aux facteurs individuants qui constituent le processus, le champ d'individuation. Si bien que c'est en étant individuante que la différence n'est plus liée à l'espèce, et n'a plus rapport avec l'identité conceptuelle. Le processus d'individuation ne se rapporte pas à la forme ni à la matière, mais à des singularités pré-individuelles qui aboutissent à des particuliers, sans la moindre médiation de quoi que ce soit de général.

Ainsi, nous pouvons dire qu' « au-dessous » de cette univocité de l'être jouent des facteurs individuants, dans un processus d'individuation qui se situe sous la représentation, bien en-deçà d'elle. C'est là l'essentiel du discours deleuzien sur l'univocité de l'être, et il implique une révolution dans l'histoire de l'ontologie occidentale. En ce sens, nous pouvons affirmer qu'héritant de la philosophie de la Différence de Heidegger, Deleuze renverse bel et bien la métaphysique. De Parménide jusqu'à Heidegger, en passant par Scot, Spinoza, et

Nietzsche, prétend Deleuze, il n'y a jamais eu qu'une véritable thèse ontologique sur l'Être, et c'est l'univocité. C'est « une seule clameur de l'Être pour tous les étants » (DR 389).

2. Le « principe ontologique » chez Whitehead : une ontologie univoque ?

2-1. La critique du concept de substance : *Entité actuelle*, *Préhension* et *Nexus* (ou *événement*).

Si c'est en se confrontant avec la doctrine des catégories aristotéliciennes que le discours deleuzien, qui veut maintenir une stricte ontologie de l'univocité, s'efforce de trouver un principe d'individuation qui permette de surmonter l'équivocité de l'être et la spécification, afin d'éviter l'identité réductrice du concept et les filets de la représentation, Whitehead avait déjà lui-même développé sa propre philosophie en critiquant directement les théories aristotéliciennes de la substance (substance première) et de la prédication. Plus précisément, Whitehead dénonçait déjà, dans *La Science et le monde moderne*, la rencontre entre la logique aristotélicienne et l'atomisme moderne, où celui-ci, encore influencé par la tradition de l'ontologie de la substance découlant d'Aristote a produit la « fallacy of simple location », l'erreur, la fausse croyance en la localisation simple. Comme nous l'avons vu plus haut, puisque les vrais étants que l'ontologie d'Aristote visait à déterminer étaient envisagés par rapport au concept de substance et d'ailleurs déterminés comme des substances, c'est la recherche sur la substance qui devait prendre la première place dans l'ontologie. Ainsi, depuis Aristote, la plupart des philosophes de la tradition philosophique occidentale, en continuant de faire de la substance le sujet véritable, se conforment à cette conception fondamentale d'Aristote selon laquelle le monde consiste en substances et en attributs de celles-ci. Ainsi, si l'on continue de suivre la vision inspirant cette tradition philosophique, le monde se composera, au niveau ultime de sa réalité, d'atomes (en tant que micro-substances), qui seront immuables, et toute la variété des choses sera le produit des mouvements de ces atomes par lequels ils entrent en rapport avec d'autres atomes. En outre, Whitehead déclare que la logique aristotélicienne a elle aussi fondamentalement influencé l'histoire de la philosophie occidentale, et qu'elle continue d'avoir un effet négatif sur toutes les épistémologies et toutes

les cosmologies modernes (AD 170/185). Il déclare : « la perspective moderne naît de l'influence retardatrice de la logique aristotélicienne et est fondée sur une analyse de la forme la plus simple d'une proposition verbale » (*ibid.*, 169/184). Whitehead nous donne cet exemple :

> « La proposition « cette eau est chaude » confère le caractère de haute température à tel volume d'eau déterminé, dans telle baignoire déterminée. La qualité d'« être chaud » est une abstraction : de nombreuses choses très différentes peuvent en effet être chaudes, et nous pouvons aussi penser l'être-chaud sans penser à telle réalité particulière, celle de l'eau chaude dans une baignoire. Mais dans le monde physique réel, la qualité d'« être chaud » ne peut jamais apparaître que comme une caractéristique de telle ou telle chose concrète qui est chaude » (AD 169/184).

Ainsi, d'après Whitehead, quand on cherchait à donner une explication exhaustive à un phénomène réel du monde physique en restant fidèle à ce point de vue, qui dérivait de la logique aristotélicienne, la réponse devait s'exprimer au moyen d'une composition de caractéristiques abstraites : « Continuant de nous en tenir au point de vue qui dérive de la logique aristotélicienne, si nous demandons une définition exhaustive d'une chose réelle déterminée du monde physique, la réponse adéquate s'exprime dans les termes d'un ensemble de ces caractéristiques abstraites, unifiées dans une conjonction (*togetherness*) individualisée qui est la chose réelle en question » (AD 170/184). Or Whitehead critique cette façon de voir parce qu'elle néglige forcément les interrelations entre les choses réelles : « elle laisse entièrement hors de compte les interrelations entre les choses réelles » (*ibid.*). Si l'on se demande pourquoi les philosophies modernes n'ont pas pris en compte les interrelations entre les choses réelles dans l'univers, c'est, selon Whitehead, parce que « les théories aristotéliciennes de la prédication et de la substance » impliquent la « conception d'une conjonction des attributs et d'une disjonction des substances premières » (*ibid.*). Continuant d'accepter ces présuppositions aristotéliciennes, la science moderne rencontre inévitablement une difficulté importante :

> « Toutes les épistémologies modernes, toutes les cosmologies modernes ont été aux prises avec ce problème. Il existe, dans leur conception, une réalité mystérieuse en arrière-fond,

> intrinsèquement inconnaissable en aucune relation directe. Sur l'avant-plan de la sensation immédiate se déroule l'action et l'unité substantielle de l'individu solitaire en question » (AD 170/185).

C'est que, puisque « chaque réalité est substantielle » encore dans la philosophie moderne, et que la réalité ultime doit être celle « des atomes ultimes, ou des monades ultimes, ou des sujets ultimes jouissant d'une expérience », alors se trouve rendu « inintelligible un monde interconnecté d'individus réels » (*ibid.*, 169-170/184). Dans une telle vision, « l'univers se brise en une multitude de réalités substantielles séparées dont chacune exemplifie à sa manière son faisceau particulier de caractères abstraits, lesquels ont trouvé un refuge commun dans sa propre individualité substantielle » (*ibid.*, 170/184-5). La critique de Whitehead est qu'en acceptant les théories aristotéliciennes de la prédication et de la substance première, ou en distinguant de l'ensemble de ses qualités la nature d'une substance individuelle alors qu'elles la constituent, les épistémologies modernes et les cosmologies modernes sont restées incapables d'expliquer de façon satisfaisante comment peut être fondée une communication réelle entre de telles réalités ultimes.

C'est pourquoi Whitehead, comme Deleuze l'en félicite, a commencé par supposer, au niveau le plus général, que les réalités ultimes n'étaient pas des substances mais des événenents. La philosophie de l'organisme de Whitehead, influencée par les découvertes et les théories de la physique contemporaine (notamment par la théorie de la relativité et par la théorie des quanta, au tout début du XXe siècle), considère que la manière dont la métaphysique a tenté d'expliquer la réalité au moyen des notions de « substance et d'attributs », notions dont la science a tant de mal à se dégager, est devenue à l'évidence absolument caduque à son époque. Selon Whitehead, aucune réelle possibilité de penser les nouveaux problèmes soulevés par les découvertes de la physique contemporaine ne pourra plus provenir de cette vieille hypothèse, et elle devra venir d'une philosophie spéculative beaucoup plus audacieuse, celle selon laquelle le monde consisterait en événements. Cette

façon d'envisager les choses convient mieux à nos nouvelles connaissances physiques sur le monde sub-atomique selon lui. Cependant, il faudra bien voir que, de ce point de vue, une expérience humaine devra elle aussi être considérée comme un événement, au même titre que l'expulsion d'un électron. Ainsi, selon la philosophie de Whitehead, les objets dont la persistance apparente à tendance à nous les faire considérer comme des substances, sont à comprendre comme étant en fait des *sociétés complexes d'événements* atomiques, des *nexus* d'entités *actuelles* (selon sa dernière terminologie), des événements d'événements, « gros » événements qui maintiennent le pattern de leur association d'événements plus petits durant une relativement longue durée.

S'il en est ainsi, y a-t-il encore dans la philosophie de l'événement de Whitehead une univocité du terme d'« *événement* », condition nécessaire pour savoir ensuite si on peut parler d'une « univocité de l'être » comme événement ? Nous avons en effet vu, dans l'introduction de notre travail, que Deleuze caractérisait la philosophie de Whitehead comme une philosophie ou une ontologie de l'événement, laquelle serait une forme événementielle d'univocité de l'être. Deleuze voit bien que Whitehead considère en effet tout existant réel comme un événement, l'événement constituant seulement la réalité. Cependant il pourrait y avoir quelque confusion puisque, nous l'avons souligné comme une difficulté plus haut, Whitehead, dans *Procès et réalité*, n'emploie plus désormais le terme d'« événements » pour les unités ultimes/les événements in-sécables, a-tomiques, mais les appelle « entités actuelles » ou « occasions actuelles ». Dans *Procès et réalité*, Whitehead distingue rigoureusement entre événement *a-tomique*, ou « occasion » et événement « tomique», qu'il appelle *nexus* ou événement : par conséquent « entité » et « événement » ne sont pas synonymes *stricto sensus*. A partir de *Procès et réalité*, puis dans ses ouvrages ultérieurs, Whitehead emploie donc le concept d'événement en lui donnant désormais un sens moins élémentaire, l'événement élémentaire, a-tomique, étant désormais appelé « entité (ou occasion)

actuelle ». Le terme d'*événement* désigne désormais un nexus d'occasions actuelles qui se rapportent l'une à l'autre de façon déterminée dans un certain quantum extensif : « J'utiliserai le terme « événement » *au sens plus général* d'un nexus d'occasions actuelles, interconnectées selon une figure déterminée dans un quantum extensif unique. Une occasion actuelle *est le cas limite d'événement ne comportant qu'un seul membre* » (PR 73/147, nous soulignons). Bref l'entité actuelle est encore un événement-limite, à un seul membre, donc a-tomique, que Whitehead préfère appeler autrement. En bref, *événement* désigne alors un nexus. Le nexus est donc un événement d'événements-limites (nexus d'entités actuelles, pour dire autrement) Un « nexus» est un « être-ensemble » d'entités actuelles (avec leurs préhensions), entités actuelles qui sont l'unité ultime de l'être (événement a-tomique) c'est-à-dire qui sont les constituants derniers des faits réels, individuels et particuliers : « Chacun de ces faits particuliers d'être-ensemble (*togetherness*) parmi (*among*) des entités actuelles est appelé un « nexus » (PR 20/71). Whitehead dit que « les faits ultimes d'une expérience actuelle immédiate sont les entités actuelles, les préhensions, et les nexus. Relativement à notre expérience, tout le reste est une abstraction dérivée » (*ibid*.). En effet, un nexus (ou société) est individuel (pas au sens absolu d'*a-tomes*, *individuum*) et particulier au même sens que les entités actuelles et les préhensions sont réelles, individuelles (au sens absolu *d'a-tomes* également), et particulières. Le point important quant à cette « société » (ou « nexus ») est qu'elle « se soutient elle-même, en d'autres termes, qu'elle est sa propre raison d'être » (*ibid*., 89/168-9), c'est en ce sens qu'elle est « individuelle », d'après Whitehead, une « société » ou « nexus » (événement composé) est un certain type d'ensemble d'occasions actuelles (événements non-composés) qui sont contiguës (adjacentes) l'une à l'autre dans l'espace et dans le temps. Whitehead appelle « société » un « nexus » dont les éléments (c'est-à-dire les occasions actuelles) sont unis non seulement en vertu de cette contiguité entre eux, mais aussi en vertu d'un caractère commun (c'est-à-dire l'objet éternel) qui s'impose à tous

les éléments (ou à tous les membres) de cette société, c'est-à-dire qu'il faut que tous les éléments (ou tous les membres) entre-héritent, ou qu'ils fassent partie d'un processus commun. Dans ces conditions, toutes les choses actuelles que nous pouvons rencontrer dans notre expérience ordinaire ne peuvent être que des sociétés. Whitehead appelle cela un « objet durable» (*enduring object*). A cet égard, Deleuze n'a pas tort de dire « tout est événement », même s'il ne rappelle pas la distinction whiteheadienne entre événement a-tomiques et événements composées, entités actuelles et nexus, même si c'est pour désigner des choses que Whitehead préfère désormais distinguer en leur donnant un nouveau nom dans *Process and Reality* : l'aiguille de Cléopatre, la Grande Pyramide, un homme qui est écrasé par l'accident, il les appelait « événement » dans *Le Concept de Nature* (89), alors qu'il les appellerait plus proprement *nexus* (mais peut être encore événement) dans *Procès et réalité*. Pour Whitehead il n'y a pas d'événement isolé ou isolable en fait (comme l'est en droit, dans une certaine mesure, la substance dans la philosophie moderne) : l'entité actuelle ne vit pas seule dans la nature: « un événement isolé n'est pas un événement, parce que chaque événement est un facteur d'un tout plus large et signifie ce tout ». Si nous traduisons cette phrase dans les termes ultérieurs de *société* ou de *nexus* de *Procès et réalité* (qui sont absents du *Concept de Nature*), cela signifie qu'une société (ou un *nexus*, un « événement » dans l'ancienne terminologie et parfois encore dans la nouvelle, d'où l'ambiguité) ne peut pas être isolée des autres dans l'univers. Parce que « pour chacun de ses membres, une société (un événement) est un milieu doté d'un élément d'ordre, qui persiste en raison de relations génétiques entre ses membres ». En ce sens Whitehead énonce un principe selon lequel « toute société requiert un arrière-plan social, dont elle fait elle-même partie. Pour toute société donnée le monde des entités actuelles [qui le composent] doit être conçu comme une sous-couche d'ordre social, les caractères déterminants gagnant en largeur et généralité lorsqu'on élargit l'arrière-plan » (PR 90/170).

Du coup, pour tenir compte de la distinction entre « occasions actuelles» (ou « entités actuelles »), que Whitehead n'appelle pas « événements », parce qu'ils sont atomiques, et *nexus*, événements composés de ces événements atomiques, nous devons dire que si l'occasion actuelle est le processus élémentaire, le devenir élémentaire insécable par lequel toute chose est produite, autrement dit le procès d'individuation ou l'individu (*individuum*, *atomos*) en tant que résultat de celui-ci, l'événement – un événement consiste en au moins un nexus (ou société) – est un ensemble extensif et un ensemble sériel d'occasions s'étendant à la fois dans l'espace et le temps. Cette distinction entre, d'une part, le processus d'individuation unitaire, qui est le devenir de l'individu ultime, l'occasion actuelle, « événement » atomique, et d'autre part les ensembles ou compositions de ces derniers, les événements d'événements (ultimes) c'est-à-dire les événements composés de ces événements que sont les entités actuelles, est très importante dans la métaphysique de Whitehead. C'est pourquoi, lorsqu'on se pose la question de savoir si la conception deleuzienne de l'univocité de l'être vaut pour l'ontologie whiteheadienne, il faut le faire après avoir corrigé la légère imprécision dans la description que fait Deleuze de la métaphysique de Whitehead, due au fait qu'il ne tient pas compte de cette distinction désormais faite par Whitehead entre événements *atomiques*, or *entités actuelles*, d'*événements* « *tomiques* » ou *nexus* (ou « événement tout court, par habitude antérieure), changement de référent du terme « événement » à partir de *Science and The Modern World*, où il ne désigne plus par « événement » l'unité élémentaire du procès (l'événement atomique), appelée désormais « entité actuelle » ou « occasion actuelle ». Selon l'ancienne terminologie, le nexus est un événement composé d'événements (ces événements unitaires a-tomiques étant désormais appelés « entités ou occasions actuelles »), et selon la nouvelle terminologie l'événement est plus proprement appelé nexus, mais Whitehead continue parfois de l'appeler, par habitude, « événement ».

Ainsi, Whitehead définit le sens général du concept de l'événement dans un passage de *Procès et réalité* : « Le terme « événement » est [ici, c'est-à-dire dans *Procès et réalité*] utilisé en un sens plus général. Un événement est [désormais] un nexus d'occasions réliées entre elles d'une façon déterminée en un quantum extensif quelconque : c'est soit un nexus dans sa complétude formelle, soit un nexus objectivé. Une seule occasion actuelle est un cas limite d'événement » (PR 80/157). Donc, encore ces événements, mais un cas limite d'événement. Pourquoi ? A cause de son atomicité : il n'est pas coupable[147].

En conséquence de cette évolution qui fait que ne sont désormais plus synonymes « entité actuelle/occasion actuelle » et « événement » dans la dernière philosophie de Whitehead, nous devons donc reformuler notre question ainsi : pouvons-nous dire que l'implication d'une univocité de l'être par l'ontologie de l'événement vaut encore quand « événement » désigne un « nexus » ou une « société » ?[148] Le sens général que Deleuze donne à « événement » vaut-il pour l'« entité actuelle » (ou « occasion actuelle ») qui est l'unité ultime dans la dernière philosophie de Whitehead ? Oui, bien qu'à notre connaissance Deleuze ne mentionne pas l'entité actuelle (« cas-limite de l'événement » dit Whitehead PR 73/147). A première vue il semble, d'après tout ce qui a été dit plus haut, qu'on puisse répondre positivement, puisque lorsque Deleuze parle d'univocité de l'être à propos de sa propre philosophie, le référent ultime de son discours sur cette univocité de l'être ne vise non plus des individus observables et tout formés mais des facteurs d'individuation, ce qui forme les individus, c'est-à-dire des différences intensives non phénoménales, non perceptibles (au sens ordinaire du terme) qui consistent en des processus/procès d'individuation, de même que le concept d'« entité actuelle » ou d'« occasion actuelle » chez Whitehead, qui écrit : « le

[147] Mais c'est en un autre sens que Nietzsche parle de « l'innocence du devenir » (*die unschuld des werden*). Le devenir non coupable dont parle Nietzsche, le devenir innocent, n'est pas celui de l'entité actuelle (non-*coupabilité*) mais celui d'un processus joueur sans but, sans passé, celui de l'enfant (non-*culpabilité*) Deleuze a oublié de préciser ce point.

[148] En tant qu'elle serait ontologie de l'être comme unité-pluralité (*one-many*) d'événement(s), « événemontologie » (*sumbainontologie*). « *sumbainô* » signifie « marcher ensemble », d'où se rencontrer, avoir lieu, advenir. « *ta sumbainonta* » signife événement.

procès lui-même est la constitution de l'entité actuelle » (PR, 219/354). Avons-nous deux ontologies de l'événement où, tout étant événement, nous aurions aussi deux expressions de l'univocité de l'être ?

Pour répondre à cette question, nous devons étudier *Procès et réalité*. Au début de ce livre (Chapitre II, « le schème catégorial », PR 18/68-69), Whitehead nous explique son « schème catégorial », qui donne un abrégé des concepts fondamentaux structurant sa philosophie de l'organisme. Ces concepts fondamentaux, qui expliquent le procès des devenirs des réalités ultimes constituant le monde ou l'univers, sont « entité actuelle », « préhension », « nexus » et « principe ontologique ». Whitehead insiste sur ce point que ces concepts vraiment premiers peuvent nous préserver des erreurs que nous ont fait commettre des concepts abstraits que nous avons pris pour premiers, élémentaires, à tort, et qui ont conduit la pensée philosophique au « sophisme du concret mal placé » (ou « localisation fallacieuse du concret *Fallacy of misplaced concreteness* » dans lequel le concret, qui ne concerne que de réels être-ensemble, a été accordé à des abstractions de haut dégré comme si elles étaient premières, et qui en a fait des réalités ultimes :

> « La pensée philosophique se crée des difficultés en s'occupant exclusivement de notions très abstraites, telles que pure conscience, pure sensation, pure émotion, pure intention, apparence pure, causalité pure. Ce sont les fantômes des vieilles « factultés », qui, certes bannies de la psychologie, hantent encore la métaphysique. Il ne peut y avoir de « pur » être-ensemble de [c'est-à-dire concernant de] telles abstractions. Le résultat est que la discussion philosophique s'empêtre dans la « localisation fallacieuse du concret ». Dans les trois notions – entité actuelle, préhension, nexus – un effort a été fait pour fonder la pensée philosophique sur les éléments les plus concrets de notre expérience » (PR 18/68).

Tout d'abord, les « entités actuelles » - aussi appelées « occasions actuelles » - sont les choses réelles dernières ultimes, a-tomiques, insécables constituant le monde. C'est pourquoi, il n'est pas possible de trouver au-delà, ou plutôt en-deçà, des entités actuelles quoi que ce soit de plus réel qu'elles (*ibid*., 18/69). Or, ce qui important, et que Whitehead souligne, c'est le fait que bien qu'elles n'aient pas forcément le même rang et que leurs fonctions soient diverses, toutes les entités actuelles ont même statut, même niveau ontologique. En ce sens Whitehead

déclare : « Dieu est une entité actuelle, et le souffle d'existence le plus insignifiant dans les profondeurs de l'espace vide en est une aussi » (*ibid*.). Ainsi, « les faits derniers sont, tous au même titre, des entités actuelles » (*ibid*.). Ainsi, tous les faits derniers, dont Dieu, sont à ce tire des entités actuelles. Whitehead caractérise « ces entités actuelles » comme « des gouttes d'expérience, complexes et interdépendantes » (*ibid*.). Ainsi, dans la mesure où toute entité actuelle est une goute d'expérience, Whitehead peut l'analyser à partir d'une autre notion fondamentale, celui de « préhension ». Selon Whitehead, « l'analyse d'une entité actuelle en ses « préhensions» est le mode d'analyse qui révèle les éléments les plus concrets de la nature des entités actuelles » (*ibid*., 19/69). Éléments qui ne la composent pas, notons-le bien. Parce que selon Whitehead, le caractère d'une entité actuelle est reproduit dans ses préhensions, puisque celle-ci reflètent du sorte de « préférences » chez l'entité actuelle, en fonction de sa visée. En ce sens, « une préhension reproduit en elle-même les caractères généraux d'une entité actuelle » (*ibid*.)[149]. Selon Whitehead, « La philosophie de l'organisme est une théorie cellulaire de l'actualisation » (PR 219/353). Cette « cellule s'approprie, en vue de fonder sa propre existence, les éléments variés de l'univers d'où elle émerge » (*ibid*.). L'entité actuelle est en ce sens *causa sui*, nous dit Whitehead. Il nomme « chaque procès d'appropriation d'un élément particulier » « préhension » (*ibid*.). La préhension « renvoie à un monde extérieur », et, en ce sens, elle « a un « caractère vectoriel » » (PR, 19/70). L'entité actuelle oriente sa préhension vers ce qui peut la constituer (dans son essence-existence) conformément à sa visée. Ce processus est un devenir formant un tout insécable, atomique. « Elle comporte émotion, intention, évaluation et causalité » (*ibid*.). En ce sens ses préhensions reflètent l'entité en même temps qu'elles la forment : « en fait, chaque caractère d'une entité actuelle est reproduit dans une préhension » (*ibid*.). Whitehead définit les « Préhensions » comme

[149] Si la préhension n'est pas une actualisation complète, nous dit Whitehead, c'est « en raison d'un certain caractère partiel et incomplet » qui la subordonne, à l'entité actuelle, qui seule peut accèder à une complétude dans ce que Whitehead appelle sa « satisfaction ». Or celle-ci dépend, dit-il, d'une visée. C'est pourquoi, nous dit-il « la causalité finale et l'atomisme sont des principes philosophiques interdépendants » (PR 19/70).

« Faits Concrets de Relation » dans Les Catégories de l'Existence (PR 22/73). Il constate que l'interrelation entre les entités actuelles par ce caractère vectoriel de préhension est une des difficultés que la philosophie traditionnelle de la substance ne peut pas expliquer. En effet, déclare Whitehead, « les entités actuelles s'impliquent en raison de leurs préhensions mutuelles » (PR 20/70). Cette solidarité est ce qui peut former un *Uni*vers, un tout organique. C'est en vertu de ce fait qu'il peut exister un « être-ensemble » d'entitiés actuelles comme « des faits réels, individuels et particuliers ». L'« être-ensemble » d'entités actuelles constitue des faits réels, individuels et particuliers d'un degré supérieur, les nexus, qui sont réels « au sens même où les entités actuelles et les préhensions sont réelles, individuelles, et particulières » (*ibid*., 20/71.). Whitehead appelle donc « nexus » ces regroupements d'entités actuelles, ces événements de degré moins ultime (décomposables) que les entités actuelles. Quant aux préhensions elles ne peuvent être que « préhension par … ». C'est pourquoi, pour Whitehead, les trois notions, d'ultimité plus ou moins grande suffisent à expliquer l'expérience, à tous niveau : « les faits ultimes d'une expérience actuelle immédiate sont les entités actuelles, les préhensions, et les nexus » et « tout le reste est une abstraction dérivée » (PR 20/71).

Mais ici, nous devons encore tenter d'éclaircir davantage ce problème de savoir plus précisément quelle est la relation entre les entités actuelles et les préhensions. Comme nous l'avons vu, Whitehead déclare que les entités actuelles et les préhensions, avec les nexus, sont les faits ultimes réels, individuels en un même sens. Il déclare aussi que les entités actuelles, c'est-à-dire la réalité, sont atomiques et qu'« ainsi, la vérité métaphysique ultime est l'atomisme. Les créatures sont atomiques ». (PR 35/93). S'il en est ainsi, pouvons-nous dire que les préhensions, qui constituent chaque entité actuelle, sont aussi atomiques ? A cette question, Whitehead répond que « les préhensions ne sont pas atomiques » (PR 235/376). Et la raision qu'il donne est qu'« elles peuvent être divisées en d'autres préhensions », et se

connectent pour devenir une autre préhension. Ainsi, « les préhensions ne sont pas indépendantes les unes des autres » (*ibid*.) S'il en est ainsi, comment la divisibilité (qui implique continuité), la connectibilité et l'interdépendance des préhensions dont parle Whitehead sont-elles conciliables avec l'atomicité des entités actuelles (qui implique entre elles discontinuité) ? Autrement dit, comment se fait-il, si les deux choses sont des faits ultimes, réels et individuels dans le même sens, comme le dit Whitehead, que l'une soit atomique et facteur de discontinuité et l'autre divisible, en interdépendance, et facteur de continuité ?

Selon Whitehead, chaque préhension a sa forme subjective. Or, « la relation existant entre les formes subjectives des préhensions est constituée par le but subjectif unique qui guide leur formation » (PR 235 /376). Ce but subjectif unique vient du sujet préhendant. Whitehead appelle cette corrélation des formes subjectives la « sensibilité mutuelle **»** imposée aux préhensions par le sujet préhendant ou encore « Catégorie de l'Harmonie Subjective » (Première partie, chapitre II, section III, septième Obligation Catégoriale) (PR 27/81). Whitehead déclare que « les préhensions ne sont pas atomiques » (*ibid*.), c'est dans le sujet, l'entité actuelle, qui vise à une satisfaction *une*, sorte de cause finale qui les « synthétise » en une unité, car par elles-mêmes qu' « elles ne peuvent jamais […] mêmes surmonter le caractère irrémédiablement atomique de l'entité actuelle à laquelle elles appartiennent » (PR 235/376). Ce que dit Whitehead est que c'est seulement l'unité du sujet atomique qui peut imposer aux préhensions une « sensibilité mutuelle », les mettre en interrelation[150]. À elles toutes seules elles seraient incapables de surmonter l'atomicité du sujet. C'est la cause finale de la satisfaction visée qui les synthétise en une atomique qui est l'entité actuelle[151].

[150] C'est le but subjectif qui donne cette unité du sujet atomique.

[151] Selon Whitehead, du point de vue génétique, « on peut retrouver […] la croissance génétique de cette préhension en considérant la transmission des éléments variés du donné à partir du monde actuel, et – dans le cas des objets éternels- leur origine dans les préhensions conceptuelles. Il y a ensuite croissance des préhensions, avec intégrations, éliminations, et

Whitehead définit ainsi la relation entre entité actuelle ou actualité et préhension : « l'actualisation est la totalité des préhensions dont l'unité subjective est en procès de concrescence en une unité concrète » (PR, 235/377)[152]. Pour Whitehead, l'actualisation de l'entité actuelle comme totalité des préhensions est vraiment l'unité de la réalité ultime[153]. C'est pourquoi, les préhensions en disjonction ne sont que des abstractions (*ibid*.). Nous pouvons en déduire que le but subjectif est la condition nécessaire qui fait que les préhensions, en étant intégrées du procès vers une unification concrète (c'est-à-dire dans le procès de « concrescence » de l'entité actuelle), peuvent alors former une totalité de préhensions, c'est-à-dire une actualité qui soit, au sens propre du terme, un sujet-superject concret. En ce sens, Whitehead insiste sur le fait que « cette visée subjective est à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique » (PR, 244/389). Pour bien comprendre la réponse de Whitehead à la question que nous avons posée plus haut, à savoir quelle était « la relation entre entité actuelle ou actualité et préhension, et quel était leur statut ontologique, ou plus précisément, pourquoi une entité actuelle était à la fois définie comme une *totalité* de préhensions et présentée comme une réalité ultime (*atomique*), non divisible réellement en réalités plus concrètes, plus « ultimes », il nous faut bien comprendre ce point, que nous allons examiner.

Whitehead déclare qu'en conséquence de son principe ontologique « il n'y a rien qui vienne au monde en provenance de nulle part » (PR 244 /389). Selon ce principe, toute chose dans le monde actuel est ou se rapporte à une entité actuelle. Whitehead précise : elle provient d'une entité actuelle du passé ou relève de la visée subjective de l'entité actuelle à la concrescence de laquelle elle appartient (*ibid*.). S'il en est ainsi, en quel sens le but subjectif est-il à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique ? Selon Whitehead, tout

---

déterminations des formes subjectives ». Mais « la détermination des phases successives des formes subjectives dépend de l'unité du sujet qui impose aux préhensions une sensibilité mutuelle ».

[152] « The actuality is the totality of prehensions with subjective unity in process of concrescence into concrete unity » (PR 235/377).

[153] L'entité actuelle *est* ses préhensions comme unité. Elle en est faite et elle fait leur unité.

d'abord, la raison pour laquelle le but subjectif est un exemple du principe ontologique réside dans le fait que le principe s'applique à l'immédiateté du fait de concrescence. Ici, le sujet se complète lui-même durant son procès de concrescence par une correction de l'insuffisance de ses propres phases. Ensuite, la raison pour laquelle le but subjectif est aussi une limitation du principe ontologique réside dans l'autonomie de la visée subjective : « l'autonomie de la visée subjective limite le principe ontologique ». Ici, ce dont il s'agit est le fait que dans la mesure où le but subjectif est lui aussi un exemple du principe ontologique, il ne peut pas non plus venir au monde en provenance de nulle part. Autrement dit, puisque le principe ontologique s'applique aussi au but subjectif, il doit avoir un stade initial. C'est ici que Whitehead introduit la nature primodiale de Dieu. Il déclare que le stade initial du but subjectif est l'héritage que le sujet reçoit comme une ordonnance inexorable des choses, conceptuellement réalisée dans la nature primodiale de Dieu (*ibid*., 244/389). Selon Whitehead, Dieu est une entité actuelle éternelle c'est-à-dire non-temporelle. Il est aussi « principe de la concrétude » (*ibid*., 244/390). Pourquoi ? Cette question revient à se demander pour quelle raison le concept ou le rôle de Dieu ont été introduits dans la philosophie whiteheadienne. Whitehead explique cette introduction par le caractère des objets éternels, plus précisément par l'indétermination de leurs relations avec les entités actuelles. Selon lui, un objet éternel « ne renvoie qu'à des entités quelconques, au sens absolument général de ce terme », parce que « pris en lui-même, un objet éternel s'abstrait de toutes les entités actuelles déterminées, Dieu lui-même inclus » (PR 257/407). De plus, si les objets éternels sont divers, c'est parce que leur fonctionnement dans ce monde actuel est divers : « la diversité des objets éternels elle-même n'a pas d'autre raison que la diversité de leur fonctionnement dans ce monde actuel» (*ibid.*). Or, déclare Whitehead, « l'entreprise qui vise à comprendre les objets éternels en faisant complètement abstraction du monde actuel aboutit à les réduire à des non-entités simples et indifférenciées » (*ibid.*) C'est là une illustration du principe catégorial : être une

entité c'est posséder le caractère métaphysique général « d'être déterminant dans le devenir des actualisations » (*ibid.*) C'est pourquoi est nécessaire Dieu (la nature primodiale de Dieu). En effet, c'est grâce à la relation entre Dieu en tant qu'entité actuelle non-temporelle et les objets éternels que ceux-ci ne sont pas réduits à des non-entités simples et indifférenciés, car sans elle ils seraient complètement séparés du monde actuel.

Distinguant deux stades dans la concrescence d'une entité actuelle, stade initial (ou phase conforme), et stade intégral (ou phase supplémentaire), Whitehead exlique que « l'immédiateté du sujet concrescent est constituée par la vitalité de sa tendance à s'enraciner dans la nature de Dieu et son accomplissement dépend de ce que le sujet-superject est cause de soi » (*ibid*., 244/389). Le rôle ou la fonction de Dieu dans ce procès de concrescence est de proposer à chaque concrescence temporelle un but subjectif initial, but qui est le point de départ de cette « causalité de soi », de cette auto-constitution de chaque entité actuelle : « en l'occurrence, il [Dieu] est cette entité actuelle de laquelle chaque concrescence temporelle reçoit cette tendance intitiale lui permettant d'être cause d'elle-même ») (*ibid.*, 244/390). Ainsi, le but subjectif initial donné par Dieu « détermine les degrés initiaux de pertinence des objets éternels pour le sentir conceptuel et il constitue le sujet autonome dans sa phase initiale de sentirs, avec ses évaluations conceptuelles intitiales et avec ses projets physiques intitiaux » (*ibid*.). C'est ainsi que le sujet concrescent est constitué dans sa phase primaire. A cette phase (stade ou phase conforme), Dieu joue le rôle de « principe de la concrétude ».

Durant l'autre stade (phase supplémentaire), l'entité actuelle, qui est le sujet ainsi constitué, devient « le maître autonome de sa propre concrescence en sujet-superject » et puis « passe d'une visée subjective en concrescence à un superject doté d'immortalité objective » (*ibid*., 245/390). Selon Whitehead, à chaque stade de sa concrescence, une entité actuelle est sujet-superject (*ibid*.). Ainsi, on peut dire que, durant le stade initial, « la causalité efficiente et déterminante » est dominante. Parce que durant ce stade, « la causalité efficiente et

déterminante est l'influx du monde actuel avec le caractère propre qu'il tient de ses propres sentirs, accompagnés de leurs forces intensives propres, senties et réactivées par le nouveau sujet concrescent. Mais cette réactivation présente simplement le caractère d'une conformité à une configuration » (*ibid*.). Par contre, on peut dire aussi bien qu'au stade supplémentaire (les deux derniers stades ou phases du sentir, c'est-à-dire les sentirs « conceptuels » et les sentirs « comparatifs » (PR, 164/276)), la visée subjective (la cause finale) est dominante dans sa concrescence dans la mesure où en tant qu'évaluation subjective (œuvre du nouveau sentir conceptuel) elle guide toutes les intégrations, c'est-à-dire le progrès d'intégration et de réintégration dans cette concrescnce. A ce stade, la visée subjective en tant qu'« élément conceptuel autonome » « modifie les formes subjectives tout au long de la série des sentirs intervenant au sein de cette concrescence » (*ibid*.). Whitehead résume ainsi les procès dans les deux stades de concrescence que nous avons vus : « […] le stade initial de cette tendance s'enracine dans la nature de Dieu et son accomplissement dépend de ce que le suejt-superject est cause de soi » (PR, 244/389). Whitehead insiste sur le fait que selon le « principe ontologique », Dieu (en tant qu'entité actuelle) et le monde actuel constituent conjointement le caractère de créativité de la phase initiale de la nouvelle concrescence (*ibid*., 244/390). Dans cette explication, nous pouvons reconnaître le rôle central, privilégié qu'a la visée subjective dans la concrescence d'une entité actuelle.

Finalement nous pouvons apporter cette réponse à la question que nous avons posée plus haut : en quel sens la visée subjective est-elle à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique : « elle en est un exemple, en ce que le principe s'applique ici à l'immédiateté du fait concrescent » et en un autre sens elle en est une limitation en ce que « l'autonomie de la visée subjective limite le principe » (PR 244/389). Suivant le principe ontolgique, pour autant qu'une entité existe et qu'elle ne vient pas au monde en provenance de nulle part mais est en relation avec les autres entités du monde actuel, ce qui n'appartient

pas au donné dont elle hérite du monde passé (à savoir des entités du passé préhendées par elle) doit nécessairement être présenté par sa visée subjective, les deux formant l'immédiateté du fait concrescent : ce qui n'appartient pas au donné dont elle hérite vient donc de sa visée subjective. Ainsi, d'une part, cette visée subjective est un exemple du principe ontologique, en ce sens qu'à son stade initial cette visée a pour immédiateté le fait concrescent confome à la visée subjective d'une entité (ex)actuelle du passé, visée qui est maintenant pour l'entité actuelle présente son donnée. Le donnée est l'ancienne visée subjective d'une entité passée qui est maintenant devient objet préhendé par l'entité actuelle présente. Cette ancienne visée subjective de l'entité objectivée et préhendée forme maintenant la base de la visée subjective de l'entité actuelle présente. D'autre part cette visée subjective de l'entité actuelle présente est une limitation du principe ontologique en ce sens qu'au stade qui suit cette préhension de l'entité (ex)actuelle passée par l'entité actuelle présente, préhension qui est la visée subjective initiale opérée par cette entité actuelle présente, cette visée subjective initiale devient sujet autonome en se modifiant, devenant ainsi une nouvelle visée subjective, en un « acte créateur » qui oriente l' « expérience individuelle autonome » (*ibid.* 245/391). La visée subjective de l'entité préhendée devient la base de la visée subjective de l'entité préhendant.

2-2. Le Schème catégorial : le caractère hors-représentatif des concepts.

Whitehead déclare que « l'hypothèse selon laquelle il n'y a qu'un seul genre d'entité actuelle, constitue un idéal de théorie cosmologique auquel la philosophie de l'organisme s'efforce de se conformer » (PR 110/198). Par conséquent, dit-il, dans une telle philosophie de l'organisme, « la description du caractère générique d'une entité actuelle devrait inclure aussi bien Dieu que la plus humble de toutes les entités actuelles » (*ibid.*). Ainsi, toute entité actuelle doit être également expliquée par l'application du schème catégorial constitué par les principes métaphysiques fondamentaux (mais hypothétiques) dont toute actualité est l'illustration. En ce sens, comme Whitehead y insiste, « Dieu ne doit pas être traité comme

une exception aux principes métaphysiques dans leur ensemble et invoqué pour les sauver de la ruine » (PR 343/528). Du point de vue ontologique, on peut par conséquent dire que le statut ontologique de toutes entités actuelles est absolument égal dans la mesure où le schème catégorial s'applique également à toutes les entités actuelles. Evidemment, Whitehead distingue entre la nature de Dieu (non-temporelle) et celle de toute autre occasion (temporelle). Mais cette différence spécifique ne signifie pas une hiérarchie ontologique entre les deux entités. Parce que pour Whitehead, Dieu n'est ni « moteur non mû » ni « créateur transcendant, éminemment réel » (PR 342/526), même s'il est entité actuelle non-temporelle. Dieu doit être conçu comme une « exemplification » (PR 343/528) des principes ultimes métaphysiques (c'est-à-dire du schème catégorial) au même titre que toute autre occasion actuelle. En d'autres termes, à Dieu exactement comme à toute autre occasion temporelle doit être appliqué le « principe ontologique ». A cet égard, on peut constater une similitude entre ce principe ontologique et le concept deleuzien d'« univocité de l'être » au sens où selon celle-ci l'« être » a le même sens, se dit également de toutes les entités qui sont plus précisément des facteurs individuants, des différences individuantes, des préhensions (dans la mesure où pour Whitehead tout procès n'est autre chose que celui de l'individuation d'une entité actuelle par ses préhensions).

Dans *Différence et répétition*, Deleuze a procédé à une critique des catégories philosophiques traditionnelles à plusieurs points de vue. Pour Deleuze, la plupart des catégories de la philosophie traditionnelle (ainsi les catégories ontologiques chez Aristote, les catégories épistémologiques chez Kant, le système des catégories du concept chez Hegel) ne peuvent être ouvertes par principe (DR 364). Parce qu'elles ne peuvent échapper à l'identité du concept, et n'appartiennent donc en conséquence qu'au monde de la représentation (*ibid*.). Pour Deleuze, les catégories ont « des formes de distribution d'après lesquelles l'Être se répartit entre les étants suivant des règles de proportionnalité sédentaire » (*ibid*.). Par contre,

ajoute-t-il, le caractère propre des catégories élaborées par Whitehead est d'échapper à cela. Autrement dit, les catégories whiteheadiennes nous montrent des notions d'une toute autre nature, réellement ouvertes, et témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'Idée : « « existentiaux » contre « essentiaux », percepts contre concepts » (*ibid*.). Pour Deleuze « la liste des notions empirico-idéelles », c'est-à-dire le schème catégorial de *Process and Reality* est ce qui fait du livre « un des plus grands livres de la philosophie moderne » (*ibid*.). Deleuze considère les notions fondamentales de *Process and Reality*, comme des « notions descriptives » (DR 364) analoques à celles de son empririsme transcendantal, et qui comme telles se distinguent des catégories qui relèvent du monde de la représentation. Pour Deleuze, il est clair en effet que les notions whiteheadiennes ne sont pas seulement conditions de l'expérience possible, comme chez Kant, mais conditions de l'expérience réelle (*ibid*.). Deleuze juge que les notions fondamentales whiteheadiennes, témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'Idée, ont une plus large et plus profonde dimension de réalité, qui ne se limite pas à l'expérience de la représentation. C'est cette dimension de réalité qui en fait des « existentiaux » et non plus des « essentiaux », des percepts et non plus des concepts (*ibid*.)[154]. Certes, nous pouvons dire que si la remarque de Deleuze est juste, c'est parce que Whitehead lui-même a voulu, avec les catégories qu'il a forgées, élucider quelle était la nature des éléments ultimes constituant la réalité à la fois ontologiquement et empiriquement, refusant des catégories qui ne vaudraient que pour la représentation, comme chez Kant. Au contraire, les catégories de Whitehead sont immanentes aux data, plus précisément aux occasions actuelles, et ce sont elles qui agissent dans le processus même de l'abstraction. En ce sens, Whitehead déclare :

> « Ce que la philosophie se propose d'expliquer est souvent mal compris. Son propos est d'expliquer l'émergence des choses les plus abstraites à partir des plus concrètes. C'est une erreur totale que de demander comment un fait particulier concret peut être bâti à partir des

[154] Nous pourrions peut-être trouver aux expressions d' « existentiaux » et de « percept » de Deleuze des équivalents dans les termes de Whitehead « entité actuelle », « préhension » ou « sentir ».

> universaux. La réponse est : « d'aucune manière.». La vraie question philosophique est : comment un fait concret peut-il manifester des entités abstraites de lui-même, auxquelles cependant il participe par sa propre nature ? En d'autres termes, la philosophie rend compte de l'abstraction, et non du concret » (PR 20/71).

Whitehead s'oppose ici à Kant. Pour Kant, les catégories sont *a priori*, et sont appliquées à des phénomènes auxquels elles sont extérieures. Par contre, pour Whitehead, l'opération effectuée par les catégories idéelles et empiriques dans l'abstraction était déjà mise en œuvre par les occasions actuelles (événements). Le comparant avec le système des concepts hégéliens, Whitehead caractérise ainsi son système des catégories de sentir : « A la place de la hiérarchie hégélienne des catégories de pensée, la philosophie de l'organisme trouve une hiérachie catégorielle de sentirs » (PR, 166/279).

L'élaboration de la doctrine des catégories de Whitehead dépend d'une réflexion sur les présuppositions communes à toute expérience – expérience physique, cognitive, humaine, non-humaine, religieuse, artistique, etc. La tâche de la philosophie selon Whitehead est de parvenir à élucider et interpréter la structure de toute expérience au moyen d'un schème de concepts fondamentaux. Voilà pourquoi l'exposé de sa philosophie de l'organisme commence par la présentation d'un schème de catégories fondamentales pour celle-ci. C'est le schème des concepts fondamentaux par lesquels selon Whitehead on peut rendre compte du procès du devenir des entités qui constituent le monde ou l'univers. Whitehead nous présente une table de catégories consistant en quatre groupes ou classes ou types de catégorie : I. La Catégorie de l'Ultime, II. Les Catégories d'Existence, III. Les Catégories d'Explication, IV. Les Obligations Catégoriales (neuf Obligations Catégoriales). D'une façon assez étonnante, Whitehead ne donne pas les raisons justifiant l'existence de ces quatre groupes de catégories. De telles raisons ne sont données que pour le cas de la Catégorie de l'Ultime. Peut-être est-ce parce qu'on peut dire que le travail majeur de Whitehead, dans tous les chapitres suivants de

Process and Reality mais aussi dans ses œuvres postérieures consistera en une explication de cette table des catégories[155].

Puisque notre problème est celui de savoir si l'ontologie de Whitehead peut aussi, comme celle du Deleuze, être qualifiée d'univoque, nous allons commencer par examiner la catégorie de l'entité actuelle et les catégories affiliées c'est-à dire « préhension », « nexus », « *principe ontologique* ». C'est dès le début de sa discussion du schème catéogriel que Whitehead met en avant ces quatre notions d' « entité actuelle », de « préhension », de «nexus » et de « principe ontologique ». Selon lui, trois notions –entité actuelle, préhension et nexus - nous permettent de fonder la recherche philosophique sur les éléments les plus concrets de notre expérience (PR 18/68). Selon Whitehead, si la pensée philosophique traditionnelle a rencontré de graves difficultés c'est parce qu'elle a voulu s'occuper exclusivement de notions très abstraites qu'elle a crues premières, par exemple, pure conscience, pure sensation, pure émotion, pure intention, apparence pure, causalité pure, qui sont les fantômes des vieilles « facultés » (*ibid*.).

Comme nous l'avons dit plus haut, pour Whitehead la tâche de la philosophie est d'expliquer l'émergence des choses les plus abstraites à partir des plus concrètes. « La vraie question philosophique est : comment un fait concret peut-il manifester des entités abstraites de lui-même, auxquelles cependant il participe par sa propre nature? » (PR 20/71). Cela veut dire que « la philosophie rend compte de l'abstraction, et non du concret » (*ibid*.). Or, pour Whitehead, les notions que la philosophie traditionnelle prenait pour premières se situent déjà à un très haut niveau d'abstraction. En présupposant que peuvent être un nexus, un « pur » être-ensemble de telles abstractions, la pensée philosophique du passé s'est empêtrée dans ce

[155] Selon l'opinion de A. Zvie Bar-On, deux groupes de catégories sont essentiels chez Whitehead, D'une part, au sein des Catégories de l'Existence, la catégorie de l'entité actuelle et les catégories affiliées, d'autre part, la catégorie de l'objet éternel et les catégories affiliées. Ensemble, comme il est expliqué dans les autres parties du schème, ces catégories exposent les distinctions fondamentales, entre subjectivité et objectivité, entre réalité et idéalité, et entre potentialité et actualité. A. Zvie Bar-On, *The Categories and the Principle of Coherence: Whitehead's Theory of Categories in Historical Perspective*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, Dordrecht, p.16.

que Whitehead appelle « localisation fallacieuse du concret, ou concret mal placé », « localisation simple». Ainsi, la conscience humaine n'est pas un fait premier parce que, selon Whitehead, elle n'est que le résultat macroscopique d'ensembles complexes d'entités actuelles, qui sont les réalités microscopiques constitutives du monde (En termes whiteheadiens, la conscience est une société complexe d'entités actuelles).

A la différence de ce à quoi renvoient ces notions abstraites, les « entités actuelles » ou « occasions actuelles » sont les choses réelles dernières dont le monde est constitué (*ibid*., 18/68-69). Ce sont les unités concrètes ultimes, parce qu'« il n'est pas possible de trouver au-delà des entités actuelles quoi que ce soit de plus réel qu'elles ». Ainsi « les faits derniers sont des entités actuelles ». « Ces entités actuelles sont des gouttes d'expérience, complexes et interdépendantes » (*ibid*.).

Ce qu'il nous faut noter ici est le fait que Whitehead remplace la notion de « substance » par celle d'entité actuelle. Même si, dans la philosophie classique, la notion de substance n'est pas définie de façon univoque, son sens le plus fondamental est de désigner quelque chose qui existerait de façon sous-jacente comme fond permanent des choses qui superficiellement seulement changeraient, en tant que ce permanent serait à considérer comme un sujet qui ne serait modifié qu'« en surface » par ce changement, demeurant « en profondeur » le même, et qui servirait de support commun à des qualités qui, se succèdant, constitueraient le changement. Pour Whitehead, cette notion de substance est l'exemple typique d'une erreur qui a hanté la métaphysique classique. Par contre, les entités actuelles, qui doivent remplacer cette notion de substance, sont temporelles et non pas permanentes, dépendantes et non pas indépendantes les unes des autres pour pouvoir venir à l'être.

Pour Whitehead, « le monde actuel est un procès et le procès est le devenir des entités actuelles » (PR 22/74). En ce sens, les entités actuelles (ou les occasions actuelles) sont des

créatures. Whitehead donne le nom « concrescence » à ce procès qu'est l'entité actuelle (ou occasion actuelle) en tant que créature. Chaque entité actuelle est son propre procès de concrescence. La « concrescence » est la « constitution interne réelle d'un existant particulier » (PR 210/342). Et elle est « le procès par lequel l'univers, avec sa pluralité de choses, acquiert une unité individuelle propre » (PR 211/344). Ainsi, « le principe métaphysique ultime est l'avancée vers la conjonction à partir de la disjonction, créant une entité nouvelle autre que les entités données en disjonction » (*ibid.*). Whitehead exprime ce principe métaphysique ultime autrement :

> « La potentialité d'être un élément dans une concrescence réelle d'une pluralité d'entités en une actualisation unique est le seul caractère métaphysique général attaché à toutes les entités, actuelles et non actuelles ; et chaque élément de son univers est compris dans chaque concrescence. En d'autres termes, il appartient à la nature d'un « être » d'être un potentiel pour chaque « devenir ». C'est le « principe de relativité » » (PR 22/74).

Plus précisement, en raison de leurs préhensions mutuelles les entités actuelles s'impliquent (PR 19/70). La première analyse d'une entité actuelle en ses éléments les plus concrets la dévoile dans son procès de devenir. En ce sens, toute analyse ultérieure est une analyse de ses préhensions (PR 23/75).

Whitehead comprend les trois notions, entités actuelles, préhensions, et nexus comme les faits ultimes de l'expérience actuelle immédiate. Le nexus, ou « être ensemble » est aussi réel, individuel, particulier que les entités actuelles et les préhensions : l' « être-ensemble » d'entités actuelles constitue des faits réels, individuels et particuliers, au sens même où les entités actuelles et les préhensions sont réelles, individuelles, et particulières » (*ibid.*, 20/70-71). Tout ce qui constitue l'expérience, à part cela, dérive de ces faits ultimes (*ibid.*).

Pour Whitehead, le fait que la notion de substance soit à remplacer par celle d'entité actuelle signifie que « le mode de devenir d'une entité actuelle constitue ce qu'est cette entité actuelle » (PR 23/75). Ainsi, « son « être » est constitué par son « devenir » (« principe du procès ») (PR 23/75).

« Le fait individuel est une créature » (PR 20/71). Autrement dit, une occasion actuelle est finie. Une fois qu'une occasion actuelle est devenue, c'est-à-dire qu'elle est parvenue à sa satisfaction finale, elle n'a plus de vitalité (force). Whitehead considère cela comme un principe métaphysique (le second principe métaphysique) dans *Aventures d'Idées* (Chapitre XIX, 356/352) : « C'est la conception selon laquelle chaque occasion d'actualité est, de sa propre nature, finie ». Whitehead déclare qu'une occasion actuelle ne change pas, elle devient et disparaît. « Une entité actuelle a « péri » quand elle est complète » (PR 81-82/159). Mais disant cela, Whitehead rappelle aussitôt sa théorie de l'« immortalité objective ». Selon lui, chaque occasion actuelle « possède sa propre auto-réalisation absolue. Cette finalité concrète de l'individu n'est rien d'autre qu'une décision renvoyant au-delà d'elle-même » (PR 60/129). Le « périr perpétuel » dont Locke parlait de l'absolu individuel est condamné, mais ce « périr » de l'individu est accès à une « immortalité objective » (*ibid.*). Cela veut dire que l'occasion actuelle qui a péri subsiste cependant comme un donné pour une occasion actuelle qui lui succède et qui se transforme en l'intégrant dans son propre procès d'auto-création. Son devenir est un périr subjectif mais aussi une conservation objective, passage d'un présent actif à un passé immuable. Whitehead précise ainsi cette théorie :

> « Les entités actuelles « dépérissent perpétuellement » subjectivement, mais sont immortelles objectivement. En dépérissant, 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 » (PR 29/84).

Il ne faut donc pas penser que Whitehead considère le périr de l'occasion actuelle comme une annihilation. Une fois encore, nous devons nous rappeler que pour Whitehead, le non-être n'est pas possible. A cet égard, il compare souvent sa position avec celle de Platon. Aux yeux de Whitehead, sa propre conception n'est en effet qu'un développement de ce que dit Platon dans le *Timée* : « il devient et s'en vient, mais réellement jamais il n'est » (PR 82/159). Cependant Platon n'a pas voulu penser jusqu'au bout les implications de cela, ce qui l'aurait

amené à voir que « la véritable essence de l'actualité réelle est procès » et qu'« ainsi, chaque chose actuelle ne peut être comprise qu'en termes de devenir et de périr » (AD 354/351). Bien que Platon ait écrit dans le *Sophiste* que le « non-être » n'était qu'une forme de « l'être », il n'accorde l'être véritable qu'à ses Formes éternelles, pas aux choses périssantes (*perishing things*). Pour cette raison, Whitehead estime que la doctrine du devenir chez Platon doit être équilibrée par celle du périr chez Aristote. Ainsi, selon lui, quand une entité actuelle périt, elle passe de l'immédiateté de l'être à un « non-être de l'immédiateté » qui ne signifie pas un « rien ». Whitehead nomme ce non-être de l'immédiateté « fait têtu (*stubborn fact*) ». Et il appelle le fait de se transcender ainsi d'une entité actuelle ayant déjà accompli sa concrescence et ayant été objectivée par une autre entité actuelle qui l'a préhendée « immortalité objective». En ce sens, le « périr » d'une entité actuelle ne signifie aucunement un anéantissement. En effet, l'entité actuelle préhendée et objectivée joue un rôle dans la concrescence de celle qui la préhende. Chez Whitehead le « principe ontologique » exclut le non-être : « Tenir que l'on peut rencontrer, dans le monde actuel, quelque fait explicatif en provenance d'un non-être, c'est une contradiction dans les termes. Le non-être est le rien. Tout fait explicatif renvoie à la décision et à l'efficacité d'une chose actuelle » (PR 46/107-8). Ainsi, ce « fait têtu » d'une occasion du passé ayant péri mais ainsi devenue objectivement immortelle est ce qui dans le système philosophique de Whitehead équilibre la philosophie de Platon par la doctrine du devenir aristotélicienne. Dans cette cosmologie qui équilibre ainsi le « périr » par l'« immortalité objective » on peut voir un rejet de la création *ex nihilo*. En d'autres termes, dans la cosmologie de Whitehead, les composants des événements, ou occasions individuelles, qui constituent l'univers ne présupposent aucune création extérieure, aucun agent extérieur créateur, mais seulement un processus d'intégration perpétuel d'entités actuelles par d'autres en une suite continuelle. L'entité actuelle préhendante devient préhendée. Whitehead use avec prudence des expressions de « créativité immanente » ou

d'« auto-créativité » pour parler de ce qui rend inutile un créateur transcendant. De plus, il accepte que sa doctrine tout entière puisse être comprise comme un panthéisme, dans la mesure où, alors qu'il y a perpétuellement production de nouveauté, cela n'implique aucun créateur hors de la créativité, partout présente. Création n'implique donc pas créateur. La créativité suffit. Nous pouvons voir dans la doctrine du périr et de l'immortalité objective une immanence de la créativité qui ne subordonne pas des créatures à un créateur. Il y a pas ici non plus hiérarchie ni transcendance. A cet égard, l'ontologie de Whitehead pourrait être dite univoque au sens de Deleuze.

Un autre point où se marque cette univocité ontologique réside dans le fait que Whitehead n'accepte pas de différence ontologique entre objets physiques et activités mentales[156]. Autrement dit, dans la mesure où Whitehead rejette radicalement tout dualisme de l'esprit et de la matière, par sa critique de toute « la bifurcation de la Nature », et où il maintient que nos pensées sont faites des mêmes éléments que la matière (monisme neutre), sa doctrine nous présente quelque chose qui relève de cette univocité de l'être dont parle Deleuze. Mais que veut dire plus précisément cette critique de la « bifurcation de la nature » et comment est surmonté le dualisme de l'esprit et de la matière ?

C'est par sa théorie de la préhension (ou du sentir) par laquelle il veut réduire la distinction entre l'esprit et la matière à deux aspects de la concrescence d'une entité actuelle, que Whitehead essaie de résoudre le problème du dualisme entre l'esprit et la matière, dualisme qui n'a jamais vraiment disparu dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Pour éliminer ce dualisme, Whitehead présente la théorie des préhensions (ou sentirs), selon laquelle « toute entité actuelle est constituée par les deux espèces de sentirs « primaires »: les sentirs conceptuels et les sentirs physiques simples ou les sentirs de causalité simples »

[156] Steven Shaviro, *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts, 2009, p.22.

(PR 239/382). Ces deux espèces de sentirs sont primaires, parce que, « quelle qu'en soit la complexité, les autres sentirs résultent d'un procès d'intégration qui débute par une phrase de ces sentirs primaires ». En quoi consistent ces deux sentirs primaires et quelle est la différence entre eux ? Selon Whitehead, sont sentir conceptuel ou préhension conceptuelle « les opérations mentales primaires » (PR 239/383). Cela consiste à sentir un objet éternel ayant le caractère métaphysique primaire d'être un « objet », c'est-à-dire à sentir sa capacité à être un déterminant de la réalité du procès (*ibid*.). Un objet éternel est potentialité pure. Principalement, cet objet éternel peut être non seulement compris de manière positive, par un sentir conceptuel, mais il peut être exclu par un sentir négatif, une préhension négative. Plus précisément, les actualisations doivent être senties, alors que les objets éternels en tant que purs potentiels peuvent être écartés (*ibid*., 239/382-3). De toute façon, la préhension conceptuelle, que ce soit d'une manière positive ou bien d'une manière négative, constitue l'opération initiale parmi les opérations qui appartiennent au pôle mental d'une entité actuelle[157].

L'autre espèce de sentir primaire est appelée par Whitehead « sentir physique simple » (PR 236/378). Cette espèce de sentir est « le type le plus primitif d'acte perceptif, dénué de conscience » (*ibid*.). C'est un sentir qui en sent un autre. Autrement défini c'est un « sentir physique simple » éprouvé en un sujet unique, c'est « un sentir dont le donné initial est une autre entité actuelle unique, et « dont le donné objectif est un autre sentir éprouvé par cette même entité actuelle » (PR 236/378). Par conséquent, dans un sentir physique simple, deux entités actuelles entrent en jeu. L'une d'elles est le sujet de ce sentir. L'autre est le donné initial du sentir. Whitehead ajoute qu'« un deuxième sentir intervient également, à savoir le donné objectif du sentir physique simple. Ce deuxième sentir est l'« objectivation » de son propre sujet pour le sujet du sentir qui est le donné objectif : l'objectivation est la

[157] « Les préhensions conceptuelles, positives ou négatives, constituent les opérations primaires parmi toutes celles qui appartiennent au pôle mental d'une entité actuelle » (PR 240/384).

« perspective » du donné initial » (*ibid.*). Dans ce cas, l'entité actuelle qui est le donné initial est la « cause », le sentir physique simple et l' « effet ». Whitehead déclare que dans la mesure où « le sujet qui éprouve le sentir physique simple est l'entité actuelle « conditionnée » par l'effet », cette entité actuelle « conditionnée » est également désignée comme « effet » (*ibid.*). Ainsi, le sentir physique simple constitue un acte causal (*act of causation*) (PR 236/378). Whitehead nomme donc les sentirs physiques simples « sentirs de causalité » (PR 236/378). Or, dans la mesure où « une entité actuelle du monde actuel d'un sujet ne peut entrer dans la concrescence de ce sujet que grâce à un sentir de causalité simple, même s'il est flou, banal, enfoui », Whitehead déclare qu'il y a nécessité pour une entité actuelle d'être appréhendée par une autre par cette espèce de sentir physique simple. Ce point constitue une différence importante entre les sentirs conceptuels et les sentirs physiques (ou les sentirs de causalité). Whitehead exprime cela autrement : les actualités doivent être senties, alors que les purs potentiels qui sont des objets pour les sentirs conceptuels, peuvent être écartés (PR 239/382-383). Du point de vue de leur fonction en tant qu'objet, Whitehead peut ainsi résumer la différence entre une entité actuelle et un objet éternel : « la première est un fait têtu et le second ne perd jamais son « accent » de potentialité » (PR 239/384).

Whitehead exprime ce fait d'une autre manière en disant que toute entité actuelle est bipolaire, possédant un pôle physique et un pôle mental. Whitehead l'explique aussi par le double aspect de l'impulsion créatrice : « l'origine des sentirs de causalité simples constitue l'un de ces aspects ; l'origine des sentirs conceptuels en constitue l'autre » (PR 239/383). Selon Whitehead, même si ces deux pôles peuvent avoir une importance différente selon les entités actuelles, aucune entité actuelle ne peut manquer d'avoir ces deux pôles. Ainsi, même le monde physique ne peut être compris sans sa relation avec le pôle contrasté, qui est un

complexe d'opérations mentales[158]. Du coup, « les opérations physiques et mentales sont inextricablement mêlées » dans la philosophie de l'organisme (PR 317/491, 325/503). Ainsi, nous pouvons dire que parler convenablement des événements, ou plus précisément des occasions actuelles, revient à employer une ontologie qui relativise la distinction dualiste entre l'esprit et la matière.

Par ailleurs, Whitehead critique la manière de pensée traditionnelle dans laquelle le sujet et l'objet sont distingués absolument. En lien avec la critique de cette distinction, il rejette aussi la forme sujet-prédicat. Par cette Forme « sujet-prédicat », il désigne le fait que, quelles que soient les qualités secondes qui y appartiennent, le sujet ou la subtance (substrat) est considéré comme demeurant identique. Cette manière de penser, aux yeux de Whitehead, est statique (AD 353/350). Au contraire, et Whitehead place ce principe métaphysique au fondement de sa théorie de la civilisation dans *Adventures of Ideas* : « la véritable essence de l'actualité réelle est procès » (AD 354/351). Toute chose réelle ne peut être comprise qu'en termes de devenir (*ibid*.). En ce sens « il n'est aucune halte où une actualisation serait exactement son soi statique, auquel viendraient s'appliquer par accident des qualifications dérivées du changement des circonstances » (*ibid*.).

Pour opposer à cette pensée statique et à cette description morphologique sa philosophie de l'organisme comme celle d'un processus dynamique, Whitehead nous montre d'abord quelle est l'origine de cette tendance à penser statiquement. Elle s'est développée selon deux lignes différentes dans la philosophie antique. L'une de ces deux lignes est Platon, dans la première période de sa pensée, qui « fut induit en erreur par la beauté des mathématiques, intelligibles selon une perfection immuable, et conçut un monde supérieur

[158] Si le dualisme n'est pas ainsi éliminé, il nous faut citer un autre texte qui le fait. « Les sentirs conceptuels dérivent en premier lieu des sentirs physiques et, en second lieu, les unes des autres » (PR 247/393). Et PR 397/250, 260/412 : « […] Tous ces sentirs conceptuels sont nécessairement dérivés de sentirs physiques (*ibid*.) sauf pour Dieu (87/166). Il y a aussi PR 26/80 : « *La Catégorie de l'Evaluation conceptuelle*. De chaque sentir physique dérive un sentir purement conceptuel dont le donné est l'objet éternel qui détermine la définité de l'entité actuelle ou du nexus physiquement ressenti ».

d'Idées à jamais parfaites et à jamais reliées entre elles » (*ibid*.). Bien que ce modèle des mathématiques ait subsisté chez lui, il sera souvent critiqué par Platon lui-même dans sa dernière période, pour la raison qu'il ne peut pas convenablement expliquer cette « Vie-et-mouvement » qui est essentielle dans la dernière pensée de Platon. L'autre ligne est celle d'Aristote. Whitehead critique pour avoir infecté la philosophie ultérieure en introduisant l'erreur du statisme, dans laquelle les substances premières sont considérées comme le fondement statique recevant la marque de la qualification (*ibid*., 352/355). Selon lui, cette erreur d'Aristote réapparaît sous une version épistémologique moderne de la même notion. C'est la métaphore de l'esprit comme « meuble vide » recevant la marque des idées, présentée dans la philosophie de Locke. Selon Whitehead, c'est la philosophie de la substance d'Aristote qui réapparaît dans cette une nouvelle version, en une version épistémologique due à Locke : « la réalité ne réside pas dans le procès, mais dans le récepteur statique du procès », avec cette conséquence qu' « une substance primaire ne peut entrer dans la composition de la nature d'une autre substance primaire » (AI 355-6/352). De cette proposition, il découle, selon Whitehead, que « les interconnexions de substances primaires doivent être dépourvues de la réalité substantielle des substances primaires elles-mêmes » (*ibid*.). C'est la métaphysique aristotélicienne qui est à l'origine de cela, car toute l'accentuation y est mise sur les substantifs et les adjectifs, négligeant prépositions et conjonctions. Contre cette « erreur du statisme », Whitehead insiste sur le fait que « le procès est lui-même l'actualité, et ne requiert pas de meuble statique antérieur » (*ibid*.). Le principe de ce procès se trouve dans l'interconnexion ou fonctionnement actif du passé : l'entité actuelle du passé est intégrée dans une nouvelle occasion actuelle. Ainsi selon Whitehead, les procès du passé, dans leur périssement, restent eux-mêmes actifs. Nul besoin de « meuble statique ». La véritable essence de l'actualité réelle est le procès, dans lequelle chaque occasion actuelle ne peut être comprise qu'en termes de devenir et de périssement (AI 354/351). En ce sens, le passé est

cette réalité qui est à la base de chaque nouvelle actualité, et le procès est l'absorption de ce passé dans une nouvelle unité pourvue d'idéaux et d'anticipation, par l'opération de l' « éros créateur ».

S'agissant de la forme de pensée sujet-prédicat (substance et qualitié), Spinoza n'échappe pas à la critique de Whitehead. Pourtant dans *Procès et réalité*, Whitehead reconnaît une similitude entre sa philosophie et la pensée de Spinoza : « La philosophie de l'organisme est étroitement apparentée au schème de pensée de Spinoza » (PR 7/51). Spinoza n'a cependant pas su abandonner une certaine hiérarchie ontologique entre la substance unique en tant que cause de soi et ses modes individuels, qui sont les innombrables d'affections de cette substance. De sorte que la philosophie de Spinoza ne peut pas être un vrai monisme complet. Sa philosophie se fonde sur un monisme de la substance infinie dont les modes finis ont un statut inférieur. Whitehead considère ce point comme une limite de la philosophie de Spinoza. En refusant toute distinction du type substance-modes, Whitehead veut donc écarter aussi le monisme de Spinoza pour une logique pluraliste. Whitehead parle d'un « remplacement » : « on remplace la description morphologique par celle d'un processus dynamique » (PR 7/51). Il déclare alors que dans cette description de processus dynamiques « les « modes » de Spinoza deviennent désormais de pures actualisations ; de sorte que leur analyse, tout en augmentant notre connaissance, ne nous conduit à aucun degré supérieur de réalité » (*ibid*.). Ainsi, la philosophie de Whitehead n'invoque aucun être supérieur, transcendant.

Dans la philosophie de l'organisme de Whitehead, toutes les entités actuelles sont comme des « accidents » d'aucune substance, il n'existe aucun être qui soit « éminent », il n'existe pas de substance moniste, qui comprendrait, unifierait tous les modes. Même Dieu est chez Whitehead une entité actuelle, donc aussi bien une créature de la créativité, et dans le même sens que toute autre entité actuelle. Dieu est seulement accident primordial, non

temporel de la créativité (*ibid*., 7/51). Cette créativité est quelque chose d'ultime qui « ne peut être caractérisé qu'à travers ses incarnations accidentelles et, indépendamment de ces accidents, […] est dépourvu d'actualisation » (*ibid*.). Dans la philosophie de l'organisme de Whitehead, toute entité actuelle individuelle ou occasion actuelle individuelle est, comme la substance spinoziste, cause de soi. On peut considérer cela comme un ensemble de modes qui posséderaient tous l'être en un même sens. A ce rejet de toute transcendance et de toute hiérarchie entre les êtres, nous devons ajouter le fait que Whitehead se refuse comme on l'a vu à une distinction absolue, essentielle entre esprit et matière et entre sujet et objet, à une distinction essentielle, rigide entre l'humain et l'inhumain, entre l'animé et l'inanimé. En particulier, il nous faut noter que dans sa théorie de l'actualité, Whitehead s'oppose à ce que subjectivité et valeur ne soient attribuées qu'à l'homme et surtout à la conscience humaine en prétendant que la subjectivité et la valeur ne peuvent être trouvées que dans les expériences (conscientes) humaines et donc que les expériences humaines doivent été privilégiées comme fondement de la subjectivité et de la valeur.

2-3. L'Intensité : la différence intensive et la catégorie d'intensité subjective.

Nous avons vu, en examinant son ontologie de l'univocité, que Deleuze développe une ontologie de la différence qui est une philosophie de l'immanence. Il le fait en dégageant deux aspects de cette univocité : l'un est que l'être, *en un seul et même sens*, s'applique à tous les étants, et l'autre est que l'être est *en procès d'individuation*. Or il ne faut pas négliger un autre point essentiel dans le discours deleuzien, qui est le passage des catégories de la quantité et de la qualité à la catégorie de l'*intensité*. Pour Deleuze, la quantité et la qualité apartiennent à l'ordre de la représentation. Au contraire, l'intensité est une condition transcendantale, qui rend possibles quantité et qualité. En d'autres termes, en développant son ontologie univoque, Deleuze soutient que l'intensité (ou la différence intensive) est l'être vrai, qui précède les catégories de la représentation, et qui les rend possibles. Cette intensité, ou différence

intensive, est « au-dessous » ou est présupposée par la spécification et l'étendue. Du coup, cet être vrai dont parle Deleuze n'est pas celui d'étants qui seraient déjà individués, mais celui des puissances en devenir qui constituent ces étants individués, autrement dit l'être des différences intensives. Or ces différences intensives relèvent de la dimension du sensible, ce sont des êtres qui ne peuvent être que sentis et qui ne peuvent par conséquent pas être appréhendés par les catégories de la représentation de notre entendement. En conséquence, la théorie deleuzienne de l'univocité de l'être peut être résumée comme une remontée des catégories de la quantité et de la qualité à la catégorie de l'intensité. C'est pour cette raison que Deleuze souligne sans cesse le statut transcendantal qui est celui de la différence intensive dans *Différence et répétition*.

Mais qu'en est-il dans le cas de Whitehead ? Nous pouvons constater que dans la philosophie de Whitehead le concept d'« intensité » subjective est un concept essentiel relativement à la notion de « visée subjective/but subjectif » d'une entité actuelle. Pour expliquer l'unité ou l'unification formelle des données et des préhensions par laquelle chaque entité actuelle parvient à sa satisfaction, Whitehead présente neuf Obligations Catégoriales qui régissent cette unification. Ce sont les catégories de l'Unité Subjective, de l'Identité Objective, la Diversité Objective, de l'Evaluation Conceptuelle, de la Réversion Conceptuellle, de la Transmutation, de l'Harmonie Subjective, de l'Intensité Subjective, de la Liberté et de la Détermination. Parmi ces Obligations Catéoriales, il semble que la catégorie de l'Intensité Subjective soit centrale. Parce que le but subjectif, en tant que sujet-superject, est la cause finale qui fait que toute entité actuelle devient un être d'expérience. Autrement dit, c'est seulement dans l'optique de cette cause finale qu'une entité actuelle peut avancer vers sa satisfaction, c'est-à-dire vers la fin et le terme de sa concrescence. Dans la philosophie de l'organisme, c'est le but subjectif, cette cause finale qui est le pôle mental d'une entité actuelle, qui fait d'une entité actuelle une cellule atomique au sens propre. Or ici, ce qu'il

nous faut remarquer est le fait que Whitehead considère que ce qui est visé dans le but subjectif n'est pas la compatibilité ou la non-contradiction mais l'intensité du sentir dans le sujet immédiat et dans le futur pertinent (PR 27/81). De plus, comme dans la philosophie de Deleuze, cette intensité du sentir, qui est visée comme but ultime de sa satisfaction par l'entité actuelle, a une place plus fondamentale que celle accordée aux catégories de la quantité et de la qualité.

L'intensité est donc un concept essentiel pour les deux philosophies. L'intensité est essentielle à toute expérience, comme intensification du sentir, dans l'empirisme spéculatif de Whitehead, et comme genèse de toute expérience, comme différence intensive, dans l'empirisme transcendantal[159]. Il est vrai que dans les deux systèmes philosophiques, ce concept d'intensité n'est pas explicitement désigné comme ce qui unifie toutes choses dans l'univers entier. Pourtant, nous voulons mettre en évidence que la notion d'intensité, tout autant dans l'ontologie de la différence de Deleuze que dans la philosophie de l'organisme de Whitehead, joue un rôle essentiel pour expliquer l'avancée créatrice et l'apparition de nouveau, dans l'expérience comme dans l'existence. Whitehead explique la nouveauté ou l'avancée créatrice (que tout être manifeste) à partir de la Catégorie de l'Ultime, alliant Créativité, Un et Multiple. Mais ce recours à la Catégorie de l'Ultime n'est pas jugé suffisant par Whitehead pour expliquer la genèse du nouveau, parce qu'une telle explication n'est que formelle tant qu'elle se contente de dire que toute chose est création de la Créativité ou son actualisation, autrement dit, tant que n'est pas montré comment toute entité actuelle ne devient elle-même que par ses relations avec les autres entités actuelles. Une véritable explication doit montrer le « comment » de cette genèse du nouveau.

Avant de comparer la place qu'à l'intensité chez ces deux grands métaphysiciens, il nous semble nécessaire de rappeler la théorie kantienne de l'intensité, puisque Whitehead

[159] « L'« intensité » obtenue appartient à la forme subjective de la satisfaction » (PR 87/168).

aussi bien que Deleuze doivent leur doctrine de l'intensité à l'élaboration de ce concept par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Whitehead, pas plus que Deleuze, ne nie ce qu'il doit à Kant concernant la notion d'intensité. Pour le dire plus précisément, les deux philosophes ont été influencés par les « Axiomes de l'intuition », qui se rapportent à la quantité extensive, et par les « Anticipations de la perception », qui se rapportent à la grandeur intensive.

2-4. La distinction kantienne entre grandeur intensive et grandeur extensive.

Tout d'abord, nous allons résumer brièvement ce que dit Kant sur la grandeur extensive (dans les Axiomes de l'intuition) et sur la grandeur intensive (dans les Anticipations de la perception) de sa *Critique de la raison pure*. Comment Kant explique-t-il la grandeur extensive ? Selon Kant, les phénomènes sont tous globalement des grandeurs extensives, parce que tous les phénomènes, en tant qu'intuitions empiriques données dans l'espace et dans le temps, sont représentés au moyen de la même synthèse que celle par laquelle sont déterminés l'espace et le temps en général (*Critique de la raison pure*, A240, B203). En d'autres termes, l'intution pure de tout phénomène s'inscrit dans l'espace ou dans le temps, alors deux formes pures de l'intuition, même si tous les phénomènes ont par ailleurs une grandeur extensive. Ainsi, selon la théorie de la connaissance de Kant, tous les phénomènes sont d'abord du divers sensible, et appréhendés ainsi par la conscience empirique. C'est seulement par une série de synthèses successives qu'ils pourront être connus dans l'appréhension (*ibid.*, B204). Du coup, « tous les phénomènes sont intuitionnés déjà comme des agrégats (comme des ensembles de parties préalablement données) » (*ibid.*), c'est-à-dire comme déjà des grandeurs forcément extensives qui seront ensuite représentées et appréhendées de façon extensive. Kant nous donne cette définition et cette explication plus précises de la notion de grandeur extensive dans ses « Axiomes de l'intuition »:

> « J'appelle grandeur extensive celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et donc, nécessairement, la précède). Je ne peux me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire, à partir

> d'un point, toutes les parties successivement et sans commencer ainsi par tracer cette intuition. De même en est-il pour tout temps, jusqu'au plus petit. La pensée que j'en ai contient uniquement une certaine grandeur de temps déterminée. Etant donné que la simple intuition, pour tous les phénomènes, est ou bien l'espace, ou bien le temps, tout phénomène, en tant qu'intuition, est une grandeur extensive, puisque c'est seulement par synthèse successive (de partie à partie) qu'il peut être connu dans l'appréhension. Tous les phénomènes sont donc intuitionnés déjà comme des agrégats (comme des ensembles de parties préalablement données), ce qui n'est pas le cas pour toute espèce de grandeur, mais uniquement pour celles que nous nous représentons et que nous appréhendons de façon extensive» (A163).

Ce que nous pouvons remarquer dans cette explication de Kant est la divisibilité qu'implique la notion de quantité extensive, au sens où un tout consiste en des parties et donc dérive de ses parties. Ici nous pouvons pour expliquer le sens de « grandeur extensive » nous souvenir de l'expression *partes extra partes* (« parties hors de parties »), qui signifie l'expériorité réciproque des parties. C'est-à-dire que la grandeur extensive sera cette unification par laquelle les parties extérieures les unes aux autres seront réunies pour permettre la connaissance moyennant une sucession de synthèses dans l'appréhension.

Par contraste, dans le principe des « Anticipations de la perception (*Antizipationen der Wahrnemung*) », Kant expose sa doctrine de la grandeur intensive. Pour Kant, le principe des Anticipations de la perception est le principe *a priori* selon lequel « dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré » (B207). Ce deuxième principe peut être nommé, d'après la table des catégories, « principe de la qualité ». Pour Kant, « la sensation est la conscience empirique, c'est-à-dire une conscience dans laquelle intervient en même temps une sensation » (*ibid*). Kant distingue les phénomènes, en tant que contenus de la perception, des intuitions pures (simplement formelles), cadres ou formes de cette perception, c'est-à-dire l'espace et le temps. Ainsi, l'espace et le temps, ne peuvant pas du tout être perçus, ne sont que des formes qui conditionnent les phénomènes, et non phénomènes eux-mêmes. « Les phénomènes contiennent, en outre, les matériaux nécessaires pour quelque objet en général, c'est-à-dire le réel de la sensation » (B207). En séparant formes de l'intuition et matériaux de l'intuition dans la représentation phénoménale, c'est-à-dire dans la conscience empirique, Kant suppose la possiblilité d'un passage par étapes

de la conscience empirique à la conscience pure. Autrement dit, selon Kant, « de la conscience empirique à la conscience pure, un changement s'accomplissant par degrés est possible en tant que le réel de la première disparaît totalement, et qu'il ne reste qu'une conscience simplement formelle (*a priori*) du divers dans l'espace et le temps : donc, est aussi possible une synthèse de la production quantitative d'une sensation, depuis son commencement, l'intuition pure = 0, jusqu'à une quelconque grandeur caractérisant cette sensation » (B208). Kant en tire cette conclusion :

> « Dans la mesure où la sensation n'est en elle-même pas du tout une représentation objective, et qu'en elle ne se trouve ni l'intuition de l'espace ni celle du temps, il ne lui appartiendra certes pas de grandeur extensive, mais il lui reviendra cependant une grandeur (et cela à travers son appréhension, où la conscience empirique peut croître, en un certain temps, depuis rien=0 jusqu'à la mesure qui en est donnée), donc une grandeur intensive » (*ibid.*).

Kant affirme donc que dans toute sensation comme telle, c'est-à-dire abstraction faite des formes de l'intuition, « un degré d'influence sur les sens doit être attribué à tous les objets de la perception, en tant que cette perception contient de la sensation » (*ibid.*). Toute perception comporte sensation, et par là intensité.

Pourquoi Kant utilise-t-il le terme « Anticipation » ? Kant définit « anticipation » comme « toute connaissance par laquelle je peux connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique » (*ibid.*) D'après Kant, il y a dans les phénomènes quelque chose qui n'est jamais connu *a priori* et qui constitue dès lors la véritable différence entre l'empirique et la connaissance *a priori*, et ce quelque chose est la sensation comme matière de la perception (B209). Ainsi, ce qui dans la sensation est proprement sa matière ne peut aucunement être anticipé. Par contre, que cette matière aura forcément une certaine intensité, cela est déjà comme *a priori*. Seul son degré est inconnu, mais qu'elle aura un degré est connu. Relativement à la figure et la grandeur, Kant appelle « anticipations » des phénomènes ce qui dans les phénomènes sont les déterminations pures déjà inscrites. « Anticipations » parce qu'elles représentent *a priori*, donc « déjà » ce qui devra toujours être

donné *a posteriori* dans l'expérience (*ibid.*). Kant déclare que ces déterminaitons méritent d'être nommé « anticipations » en un sens exceptionnel, parce que même quand aucune sensation particulière n'est encore donnée, il se trouve déjà quelque chose qui peut être connu *a priori* à son égard, puisque cela caractérise toute sensation en tant que sensation en général.

Pourtant Kant dit que si ce deuxième principe peut être qualifié d'« Anticipation », c'est en un sens « exceptionel » et qui peut « sembler étrange ». Pourquoi ? D'où vient cette « étrangeté » ? C'est que, dans l'epistémologie de Kant, tous ce qui est *a priori* se rapporte normalement au formel, aux formes, tandis que la matière relève normalement de l'*a postériori*. Cependant, Kant trouve de l'*a priori* dans la figure, la force, la couleur, qui ne sont attribuables qu'à la matière, en ce sens que toute matière, quand elle sera perçue, en sera nécessairement dotée. On le sait *a priori*. L'étrange est donc que ce principe permet de dire *a priori*, avant même qu'elle soit perçue, du contenu de la perception, de sa matière : certaines choses peuvent être dites du contenu de l'expérience avant l'expérience. Quel que soit ce que l'on percevra, cela aura couleur, forme, etc., et intensité dans sensation.

Pourquoi Kant nous propose-t-il ces deux principes ? Qu'est-ce que Kant veut dire par ces principes ? Pourquoi ces principes sont-ils nécessaires ? En fait, ces deux principes (surtout le deuxième) répondent à la question « comment une forme *a priori* peut-elle appréhender une matière ? ». Chez Kant, le principe des « Axiomes de l'intuition » présente les conditions connues *a priori* quant aux *formes* des phénomènes donnés dans l'expérience, et le principe des « Anticipations de la perception » présente les conditions données *a priori* concernant ce que toute *matièr*e des phénomènes, leur sensation, devra forcément présenter [autrement dit, les phénomènes devront forcément une *intensité* concernant leur sensation, leur matière].

2-5. La critique whiteheadienne des théories de grandeur extensive et de la grandeur intensive.

Comment Whitehead évalue-t-il cette distinction faite par Kant : grandeur extensive et grandeur intensive dans ses deux principes des Axiomes de l'intuition et des Anticipations de la perception ? Pour Kant, les Axiomes de l'intuition se rapportent à l'espace et au temps, c'est-à-dire qu'ils expriment cette nécessité pour tout objet de l'expérience d'avoir étendue et/ou durée, ils expriment les conditions pures pour la possibilité en général d'objets de l'expérience, la possibilité d'objets empiriques, en tant que l'espace et le temps sont formes *a priori* de toute intuition possible. Les Anticipations de la perception nous font notamment savoir que tout objet de l'expérience, en tant que sensation, aura une certaine intensité. Cependant, aux yeux de Whitehead, les deux principes ne définissent pas suffisamment les conditions et le contenu des expériences.

L'objection que fait Whitehead à Kant porte directement sur sa théorie de l'espace et du temps. Whitehead n'accepte pas la conception de l'espace et du temps comme conditions transcendantales de l'expérience humaine. Cependant, Whitehead accepte la conception kantienne de l'expérience comme construction synthétique. Autrement dit, Whitehead accepte le principe de subjectivité de Kant (même s'il le modifie, s'il le « réforme »). Whitehead critique Kant pour avoir méconnu la nature de l'espace et du temps en les considérants comme des conditions transcendantales[160]. Parce qu'aux yeux de Whitehead, l'espace et le temps, dans leur origine, ne relèvent pas de la grandeur extensive. En effet, selon Whitehead, l'espace et le temps réels, métaphysiques (pas ceux de la science) ne peuvent être divisés en parties. Du point de vue de la conception atomistique du temps, ou plus exactement du devenir, « antérieur » au temps, qui est celle de Whitehead, avant même que l'espace et le

[160] Pour examiner la critique whiteheadienne de la conception kantienne de l'espace et du temps par rapport à la distinction entre la grandeur extensive et de la grandeur intensive, nous utilisons une étude importante de Judith A. Jones, *Intensity, An essay in whiteheadian ontology*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1988, pp.112-115.

temps puissent devenir des quantités extensives, il y a, à un niveau plus fondamental de la réalité, des actualisations comme événements qui sont ce qui produit un « temps épocal ». Ici, la grandeur extensive n'est qu'une résultante de relations entre ces événememts.

Ainsi, aux yeux de Whitehead, la grandeur extensive n'est pas une condition *a priori* à laquelle toute expérience pour pouvoir avoir lieu se soumettrait (comme chez Kant) mais elle n'est qu'un résultat, en tant qu'elle est produite par l'expérience elle-même, celle de l'actualisation. Pour Whitehead, la relation extensive n'est pas la condition sous laquelle une actualisation se produit mais le résultat du devenir de cette actualisation. Aux yeux de Whitehehad, le tort de Kant est de caractériser les relations spatio-temporelles comme des quantités extensives en elles-mêmes alors que ces caractères d'extensivité et de quantité sont dérivés de quantités d'abord intensives réalisées par les actualisations[161]. Chez Whitehead, ce qu'il y a d'extensif dans les relations spatio-temporelles est dérivé de configurations intensives (*intensive patterns*) au cours d'expériences d'actualisation.

Nous pouvons retrouver cette primauté de la grandeur intensive sur la grandeur extensive dans la philosophie de Deleuze. Comme nous le verrons, pour Deleuze aussi, l'intensité non seulement précède l'exension mais aussi la produit[162]. L'intensité ou la grandeur intensive est le principe génétique de la grandeur extensive.

2-6. La doctrine whiteheadienne de l'intensité : l'intensité du sentir (l'expérience) : l'intensité en tant que but subjectif de toute entité actuelle.

Dans la dernière philosophie de Whitehead et notamment dans *Process and Reality*, s'il y a un but ultime qu'une entité actuelle, en tant qu'unité fondamentale de la réalité doit réaliser, c'est l'intensité ou l'intensification du sentir (ou expérience). Selon Whitehead, chaque entité actuelle réalise sa propre expérience : « Dans le monde actuel, toute chose […]

[161] Judith A. Jones, *Intensity, An essay in whiteheadian ontology*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1988, p. 115.
[162] Nous le verrons dans le chapitre V.

provient d'une entité actuelle du passé ou relève de la visée subjective de l'entité actuelle à la concrescence de laquelle elle appartient » (PR 244/389). Ici Whitehead appelle « visée subjective » la visée préférée dans le possible que chaque entité actuelle réalise dans son expérience (PR 244). William J. Garland écrit que selon son schème catégorial, Whitehead pense que toutes les entités actuelles ont ce but en commun comme visée subjective : une « intensité de sentir/expérience »[163]. Garland en trouve une preuve dans la « Catégorie de l'Intensité Subjective » (The Category of Subjective Intensity) » qui est la huitième Obligation Catégoriale (PR27/81). En effet, Whitehead rapporte cette « Catégorie de l'Intensité Subjective » à la « visée subjective (*subjective aim*) » qu'il appelle « intensité de sentir dans le sujet immédiat et dans le futur pertinent (*an intensity of feeling in the immediate subject and relevant future*) (PR 27/81). Whitehead définit ainsi cette Catégorie de l'Intensité Subjective : « Le but subjectif, dans lequel le sentir conceptuel trouve son origine, se rapporte à l'intensité du sentir (a) dans le sujet immédiat et (b) dans le futur pertinent ». Ici, par « futur pertinent», Whiethead désigne l'anticipation du futur faite par le sujet (*the subject's anticipation of the future*). Or, selon Whitehead présent immédiat et futur pertinent pour une entité actuelle ne sont pas séparés mais sont liés l'un à l'autre, « car la détermination du futur pertinent et le sentir anticipateur permettant d'assurer son degré d'intensité sont des éléments qui affectent le complexe immédiat du sentir » (PR 27/81). Selon Whitehead, « le futur pertinent consiste en ces éléments du futur anticipé qui sont ressentis avec une intensité effective par le sujet présent en raison de leur potentialité réelle d'être dérivés de lui-même » (*ibid*.). Cela veut dire que le but subjectif d'une entité actuelle vise, d'abord, à l'intensité de son sentir dans son expérience immédiate, mais cela veut aussi dire qu'en visant à l'intensité de son expérience immédiate, cette entité actuelle prend en compte aussi l'intensité de son sentir dans le futur pertinent. Parce que chaque entité actuelle a des sentirs anticipateurs quant

[163] William J. Garland. "What is Whitehead's Highest Good?", Third International Whitehead Conference Claremont University, Claremont, CA., 1998. (Unpublished paper delivered at Silver Anniversary International Whitehead Conference). Disponible sur le site de Center for Process Studies.

aux effets que son expérience immédiate produit pour son état futur, et que ces sentirs anticipateurs affectent déjà l'intensité de cette expérience immédiate. Ainsi, nous pouvons dire que pour pouvoir renforcer, faire monter en puissance son sentir du présent, une entité actuelle doit viser à l'intensité du sentir dans le futur pertinent. Autrement dit, c'est par son engagement dans le futur, en tant qu'il affecte directement et immédiatement l'intensité de son expérience actuelle que l'entité actuelle, en question jouit du présent.

S'il est vrai que toutes les entités actuelles, en tant que chacune d'entre elles est une existence temporelle, finie, visent dans leur expérience et ont pour but commun l'intensité du sentir, qu'en est-il dans le cas de Dieu, qui est une entité actuelle non-temporelle ? A cette question, Whitehead répond que pour Dieu aussi le but subjectif réside dans l'intensité de l'expérience. Après avoir montré comment se traduit pour Dieu le triple caractère d'une entité (héritage du passé ; visée de la concrescence ; valeur subjective de la satisfaction d'un point de vue transcendant), à savoir « nature primodiale », « nature conséquente », et « nature superjective »), Whitehead décrit la nature du but subjectif de Dieu, en résumant ainsi son point de vue sur Dieu :

> « Selon cette conception, Dieu est considéré comme l'aboutissement de la créativité, comme le fondement de l'ordre, comme l'aiguillon du nouveau. « Ordre » et « nouveau » ne sont que les instruments de son but subjectif, à savoir la montée en puissance de l'« immédiateté formelle ». On doit noter que toute entité, y compris Dieu, est un individuel pour son propre compte, et par là transcende les autres actualisations. On doit noter également que toute entité actuelle, y compris Dieu, est une créature transcendée par la créativité qu'elle définit » (PR 88/167).

Qu'est-ce ici que l' « immédiateté formelle (*formal immediacy*) » d'une entité actuelle ? C'est l'immédiateté subjective (*subjective immediacy*) en tant que genre d'existence vécu par une entité actuelle, en tant qu'elle est sujet de ses expériences dans son procès de concrescence. En conséquence, dire que le but subjectif de Dieu réside dans l'intensification de son immédiateté formelle, signifie la même chose que dire que le but subjectif de Dieu réside pour lui dans l'intensité de l'expérience (*the intensity of experience*).

Comment Whitehead explique-t-il pourquoi Dieu vise, en tant que son but subjectif, l'intensité de l'expérience ? Ainsi :

> « Les désirs primordiaux qui, pris ensemble, constituent le dessein de Dieu, sont en quête d'intensité, et non de préservation. […] Dans les fondements de son être, Dieu est indifférent à la préservation autant qu'à l'innovation. Il ne se préoccupe pas de savoir si une occasion immédiate est ancienne ou nouvelle, pour ce qui touche à sa lignée généalogique. Le but que Dieu lui assigne est la profondeur de satisfaction comme pas intermédiaire en direction de la complétion de son être propre. Sa tendresse se dirige vers toute occasion actuelle, quand elle surgit » (PR 105/191).

D'après le commentaire de Garland sur cette phrase, nous pouvons noter les conclusions suivantes[164]. En premier lieu, le but subjectif de Dieu réside dans l'intensité de l'expérience de sa nature. Ce fait signifie que Dieu lui aussi, comme les entités actuelles finies, temporelles, a son propre but (ce qui ne signifie pas que Dieu soit égoïste). En deuxième lieu, le but de Dieu pour chaque occasion actuelle temporelle est qu'elle atteigne la « profondeur de satisfaction », c'est-à-dire l'« intensité de sentir » dans ses expériences. Mais cette profondeur de satisfaction ou d'intensité de l'occasion actuelle est aussi le pas intermédiaire en direction de la complétion de son être propre [à lui]. La tendresse de Dieu se dirige vers toute occasion actuelle dès qu'elle surgit, elle ne le peut avant. Ainsi en dernier lieu, pour faire monter en puissance l'intensité de sa propre expérience, Dieu s'approprie comme ses propres données les expériences accomplies par les entités actuelles temporelles, et par là ces « sauve ». En ce sens, Dieu est engagé à promouvoir son propre bien-être autant que le bien-être de toute entité actuelle temporelle, le seront ne pouvant aller sans le premier.

2-7. La condition de l'intensité du sentir : « complexité », « équilibre ».

Nous avons vu que l'intensité est le but commun de toute entité actuelle en tant que sujet sentant, et que cela vaut pour Dieu également, qui est l'unité ultime de l'expérience réelle, expérience qui est réalité ultime. Cependant, que veut dire cette notion d'« intensité de sentir », et dans quelles conditions cette intensité se produit-elle ? Les explications données

[164] William J. Garland. "What is Whitehead's Highest Good?" (Third International Whitehead Conference Claremont University, Claremont, CA., 1998), the Center for Process Studies site.

plus haut restent encore formelles, car nous ne voyons pas encore en quoi consiste cette intensité que recherche l'entité actuelle dans son expérience, nous savons seulement la forme que cette expérience doit avoir.

Nous pouvons trouver quelques indications à ce sujet dans *Process and Reality*, c'est-à-dire celles des conditions de l'intensité de l'expérience, caractérisées par les notions d'« équilibre (ou harmonie)» et de « complexité », relativement à la Huitième Condition Catégoriale ou Catégorie d'Intensité Subjective (PR 277/436). Examinons plus précisément ces notions d'« équilibre » et de « complexité » :

> « Il s'ensuit que la complexité équilibrée est le résultat de cette catégorie du but subjectif. Ici, «complexité» signifie réalisation de contrastes, de contrastes de contrastes, etc. ; et « équilibre » signifie absence d'atténuations dues à l'élimination de contrastes que quelques éléments du modèle sont susceptibles d'introduire et d'autres d'inhiber» (PR 278/436).

Whitehead définit la « complexité » comme « réalisation de contrastes, de contrastes de contrastes ». Un contraste est une synthèse qui unit des éléments divers. En ce sens, une expérience intensive est une expérience synthétisant le plus possible d'objets éternels dans un ensemble hamonieux sans rien éliminer en raison d'incompatibilité. Pour Whitehead, « équilibre » signifie qu'aucun objet éternel réalisé n'éliminera les contrastes potentiels avec d'autres objets éternels réalisés » (PR 278/437). C'est pourquoi, selon Whitehead, l'incompatibilité peut être considérée comme l'opposé du contraste : « Ainsi, le « contraste », – conçu comme l'opposé de l'incompatibilité – repose sur une situation relativement simple » (PR 95/176). Ici, ce que nous devons noter est le fait que par le concept d'« incompatibilité » Whitehead veut signifier, d'abord, l'incompatibilité esthétique : « Le but subjectif n'est pas d'abord intellectuel : c'est l'appât du sentir. Cet appât du sentir est le germe de l'esprit. J'utilise ici le terme « esprit » pour désigner le complexe d'opérations mentales entrant dans la constitution d'une entité actuelle. Les opérations mentales ne mettent pas forcément en jeu la conscience » (PR /85163). Autrement dit, l'incompatibilité en tant qu'opposé du contraste,

ne signifie pas une incompatibilité logique dans le sentir d'une entité actuelle, mais esthétique. Cela signifie que le niveau où les synthèses, impliquant contrastes, contrastes de contrastes, etc., se produisent ne met pas forcément en jeu la conscience, mais a lieu à un niveau sensible/esthétique qui peut être inconscient. Autrement dit, cela signifie aussi que si deux entités actuelles sont compatibles aux niveaux sensibles ou esthétiques, en tant qu'éléments entrant dans l'expérience d'une entité actuelle nouvelle, ces deux entités actuelles peuvent entrer dans un contraste.

Que veut dire « contrastes de contrastes » ? Whitehead appelle « contrastes de contrastes » des « contrastes plus poussés » : « […] les contrastes les plus poussés reposent sur l'assemblage d'une multiplicité de contrastes inférieurs, cet assemblage à son tour manifestant des types supérieurs de simplicité » (PR 95/176). En en ce sens, Whitehead parle d'une progression indéfinie de contrastes, car nous pouvons passer de « contrastes » à des « contrastes de contrastes », et ainsi indéfiniment vers des échelons plus élevés de contrastes » (PR 22/74). Par cette mention de contrastes de contrastes, Whitehead nous fait savoir que plus le nombre des contrastes est élevé dans l'expérience d'une entité actuelle, plus l'expérience de celle-ci a une plus grande « complexité ».

Qu'est-ce que l'« équilibre » ? Whitehead définit l'« équilibre » comme l' « ajustement des identités et diversités permettant d'introduire le contraste et d'éviter les inhibitions qui résultent des incompatibilités » (PR 278). Par cette définition, nous voyons que l'« équilibre » est une condition limitant la « complexité ». Ainsi, une expérience est équilibrée quand elle permet un aussi grand nombre de contrastes que possible (contrastes entre des objets éternels) sans éliminer les contrastes déjà réalisés en raison d'incompatibilité.

Selon Garland, il semble que Whitehead utilise souvent le terme « harmonie » comme un équivalent d'« équilibre » et qu'il explique le terme « équilibre » par celui d'« harmonie

»[165]. Il considère qu'un équilibre est réalisé quand est permise une harmonie suffisante malgré la réalisation d'un grand nombre de contrastes entre les éléments d'une expérience, sans qu'aucun élément soit éliminé. Si bien que Whitehead définit une expérience intense comme une expérience qui comporte une grande complexité mais équilibrée. Comme nous l'avons vu, cette expérience est une expérience esthétique. En ce sens, Whitehead considère que l'atteinte de l'intensité dans une expérience ressemble à celle atteinte dans l'art : « une expérience intense est un fait esthétique et ses conditions catégoriales doivent être étendues à partir de lois esthétiques à chacun des arts particuliers » (PR 279/439). Les œuvres d'art nous montrent comme étant leur caractéristique la réalisation d'une complexité équilibrée. Toute œuvre d'art est la synthèse d'une diversité de matériaux en un ensemble harmonieux.

2-8. les quatre indicateurs de l'intensité (ou de l'harmonie de l'expérience).

Nous pouvons constater que Whitehead présente une classification des entités actuelles par rapport à leur « satisfaction » ou intensité de leur sentir dans *Process and Reality* (chapitre IV de la deuxième Partie, « Organismes et milieu »). Là, Whitehead propose un tel classement par rapport aux quatre indicateurs suivants :

> « On doit classer une entité actuelle en fonction de sa « satisfaction », qui provient de son donné par l'opération constituant son « procès ». Les satisfactions peuvent être classées par rapport à l' « insignifiance », au « flou », à l' « étroitesse » et à l' « ampleur ». L'insignifiance et le flou de la satisfaction trouvent leur origine respective dans des caractères opposés du donné. L'insignifiance résulte d'un défaut de coordination dans les facteurs du donné, de sorte qu'aucun sentir provenant de l'un des facteurs n'est renforcé par un sentir provenant d'un autre facteur...» (PR 111/199-200).

Pour Whitehead, le niveau d'une entité actuelle est finalement régi par la satisfaction trouvée à l'issue de la soumission de son donné au son procès (110/198). En d'autres termes, la satisfaction d'une entité actuelle peut être estimée selon ce qui résulte du traitement de son donné par son procès. Whitehead appelle ce donné « environnement » de l'entité actuelle. Si bien que la constitution d'une entité actuelle en tant qu'organisme dépend de ce qu'elle trouve

[165] *Ibid.*

dans son environnement. Autrement dit, le degré d'intensité qu'une nouvelle entité actuelle atteint dans sa satisfaction est dépendant de l'environnement d'où elle émerge, c'est-à-dire de la nature objective du monde. Ici, nous devons noter que même si l'intensité pour Whitehead est l'intensité de l'expérience d'un sujet (sujet-superject), le degré de cette intensité relève d'un fondement objectif dans l'expérience.

Whitehead propose donc quatre indicateurs pour classer la satisfaction d'une entité actuelle, satisfaction mesurée par l'intensité de l'expérience d'un sujet, qui est fonction du donné objectif qu'est l'environnement de ce sujet[166]. Ce sont l'« insignifiance (*triviality*)», le « flou (*vagueness*) », l'« étroitesse (*narrowness*) », l'« ampleur (*width*) ». Les deux premiers termes sont liés à des caractères constituant l'environnement, qui est son donné pour une entité actuelle, par contre les deux derniers sont liés à des dimensions dans la satisfaction de l'entité actuelle.

En premier lieu, Whitehead définit l'insignifiance comme ce qui naît d'un défaut de coordination dans les facteurs du donné, c'est-à-dire l'environnement. De plus, Whitehead lie insignifiance et « chaos » : « L'insignifiance est proportionnelle au chaos (*in proportion to the chaos there is triviality*) » (PR 110/199). Whitehead considère que dans un environnement insignifiant, les différences entre les divers éléments que comprend cet environnement sont accentuées mais incompatibles. Deuxièmement, Whitehead définit le « flou » par contraste avec l'insignifiance. Le flou est opposé à l'insignifiance. Alors que l'insignifance résulte d'un excès de différenciations incompatibles, le flou provient d'un excès d'assimilation (PR 111/200). Les éléments divers dans un environnement flou sont mêlés dans une unité indifférente du fait que leurs différences sont négligées. L'insignifiance « résulte d'un défaut de coordination dans les facteurs du donné » (*ibid.*) et elle advient lorsque « l'incompatibilité

[166] William J. Garland. "What is Whitehead's Highest Good?"(Third International Whitehead Conference Claremont University, Claremont, CA., 1998), the Center for Process Studies site.

a pris le pas sur le contraste » (*ibid.*). An contraire, « en raison du flou, plusieurs entités comptent pour une et sont indéfiniment susceptibles d'être divisées en de telles unités complexes » (PR 112/201). En bref, cette insignifiance et ce flou sont des caractères de la satisfaction qui trouvent leur origine respective dans des caractères opposés du donné (PR 111/200).

Whitehead explique par les relations entre les facteurs du donné comment une entité actuelle produit une harmonie. Pour qu'un environnement duquel émerge une entité actuelle puisse produire une harmonie effective dans l'expérience de cette entité actuelle émergente, il faut un chaos convenable et un flou convenable : « Toute harmonie effective requiert juste ce qu'il faut de chaos et de flou » (PR 112/201)[167]. L'insignifiance et le flou produisent une simplicité compacte qu'exprime le terme d' « étroitesse » (*ibid.*). Ici, ce terme d'« étroitesse » est intimement lié à ce que Whitehead exprime par le concept d'« intensité » : « L'intensité récompense l'étroitesse (*Intensity is the reward of narrowness*)» (PR 112/201).

S'il en est ainsi, quel sens ont les termes, « étroitesse » et « ampleur », qui sont les deux derniers indicateurs en fonction desquels Whitehead classe la satisfaction d'une entité actuelle ? Selon Whitehead, l'« étroitesse » et l'« ampleur » sont les deux dimensions de la satisfaction d'une entité actuelle en tant qu'accomplissement final, accomplissement qui caractérise de façon ultime le sentir unitaire de l'entité actuelle en tant qu'unique, le « superject » communément dénommé « sujet » (PR 166/279). Whitehead explique l'étroitesse et l'ampleur en les mettant en contraste. D'abord, l'étroitesse provient d'un renforcement de certains caractères communs dans le donné (PR 112/201). L'étroitesse en tant que dimension de la satisfaction se rapporte aux intensités des émotions individuelles, qui viennent des éléments individuels du donné (*ibid.*). Mais, Whitehead explique aussi la

[167] En ce sens, Whitehead écrit que « le chaos ne doit donc pas être identifié au mal », car « l'harmonie exige la coordination convenable du chaos, du flou, de l'étroisse et de l'ampleur » (PR 112/201).

dimension d'étroitesse par le flou, qui vient de l'environnement de l'entité actuelle concrescente.

Au contraire, la dimension d' « ampleur » se rapporte à la coordination. L'ampleur vient de la compréhension des nombreux contrastes entre les divers éléments dans la satisfaction. Dans la satisfaction, l'ampleur provient de la coordination, qui subordonne les intensités dans la dimension de l'étroitesse à une plus haute coordination[168]. Si bien que l'ampleur présuppose de la diversité dans le donné, qui, accentuée, donne la dimension d'insignifiance. Ainsi, pour Whitehead, c'est l'étroitesse qui promeut l'intensité dans la satisfaction, tandis que l'ampleur promeut la complexité et la diversité. En ce sens, dit-il « savourer la complexité de l'univers ne peut pénétrer dans la satisfaction [d'une entité actuelle] qu'au travers de la dimension d'ampleur » (PR 166/279).

Nous pourrions ici estimer qu'en expliquant ces quatres indicateurs, Whitehead les présente certes comme des conditions pour l'*harmonie* de l'expérience, mais non comme des conditions pour son *intensité*, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, le terme d'« intensité » n'intervient que concernant l'indicateur « insignifiance ». Pourtant selon Garland, Whitehead mentionne, de manière précise, les conditions pour qu'il y ait intensité du sentir dans la satisfaction d'une entité actuelle dans une phrase essentielle de la fin de la troisième partie, où s'éclaire aussi son point de vue quant à l'intensité comme but final/ultime de l'expérience[169]. Cela se trouve dans la conclusion de son discours sur la seconde espèce de desseins physiques [qui procèdent de l'émergence des réversions dans le pôle mental] (section viii, « les phases supérieures de l'expérience », dans « la théorie des préhensions ») :

> « Un objet persistant obtient ainsi l'intensité renforcée du sentir surgissant du contraste entre l'héritage et le nouvel effet ; il obtient aussi l'intensité renforcée provenant de l'héritage

[168] « The dimension of width arises out of the higher levels of coordination, by which the intensities in the dimension of narrowness become subordinated to a coordination which depends upon the higher levels of comparison. The savouring of the complexity of the universe can enter into satisfaction only through the dimension of width » (PR 166).
[169] William J. Garland. "What is Whitehead's Highest Good?" (Third International Whitehead Conference Claremont University, Claremont, CA., 1998), the Center for Process Studies site.

> combiné de son caractère rythmique stable à travers toute son histoire. Il possède le poids de la répétition, l'intensité du contraste et l'équilibre entre les deux facteurs du contraste. C'est de cette façon qu'on doit expliquer l'association de la durée avec le rythme et la vibration physique. Ils émergent des conditions d'intensité et de stabilité. Le but subjectif cherche à s'épanouir avec ces contrastes, au sein de l'unité d'un dessein général. Une expérience intense est un fait esthétique et ses conditions catégoriales doivent être étendues à partir de lois esthétiques à chacun des arts particuliers» (PR 279/438-439).

Dans cette phrase, reviennent les termes de « contrastes » et d' « équilibre ». Si nous faisons attention au contexte, nous pouvons aisément constater que pour Whitehead les facteurs de contrastes et d'équilibres sont considérés comme des conditions de l'intensité de l'expérience. C'est pourquoi il nous semble, comme à Garland, que ces phrases de la deuxième partie de *Process and Reality* présentent les conditions de possiblité de l'intensité de l'expérience.

Relativement à notre comparaison de la théorie whiteheadienne de l'intensité subjective avec celle de la différence intensive chez Deleuze, il nous faut noter que Whitehead utilise le terme d'« harmonie » de l'expérience aussi souvent que celui d' « intensité » de l'expérience dans *Process and Reality*. A la différence du concept de différence intensive deleuzien, le concept d'intensité chez Whitehead non seulement est constamment rapporté au concept d'harmonie mais encore nous donne l'impression d'y être subordonné : « *Toute harmonie effective requiert juste ce qu'il faut de chaos et de flou*. Ils produisent la simplicité compacte qu'exprime le terme d' « étroitesse ». Le chaos ne doit donc pas être identifié au mal ; car l'harmonie exige la coordination convenable du chaos, du flou, de l'étroitesse et de l'ampleur » (PR 112/201).

Ce que chaque entité actuelle dans sa perception de la causalité efficiente vise est la réception et la transmission des intensités. La situation est la même pour Dieu, qui est la seule entité actuelle intemporelle. La nature conséquente de Dieu est celle qui préhende et conserve les énergies intensives par sa préhension physique du monde en son entier.

Quand Whitehead explique la causalité efficiente ou la perception par la mode de la causalité efficiente, il affirme que l'essentiel des données qu'une entité actuelle hérite du monde du passé est « intensité ». Généralisant cela dans le langage de la physique, Whitehead déclare que l'expérience d'une entité actuelle est une intensité issue de sensibles spécifiques, émise par les autres entités actuelles dans son passé. Selon lui, l'expérience a un caractère vectoriel, une mesure commune d'intensité, et des formes spécifiques de sentirs porteuses de cette intensité. Ainsi, continue Whitehead, « si nous substituons le terme d' « énergie » au concept d'intensité émotionnelle quantitative, et celui de « forme d'énergie » au concept de « forme spécifique du sentir », en nous souvenant de ce qu'en physique « vecteur » signifie transmission définie à partir d'un point, nous voyons que cette description métaphysique des éléments les plus simples entrant dans la constitution des entités actuelles s'accorde absolument avec les principes généraux d'après lesquels sont construites les notions de la physique moderne. « Le donné » en métaphysique est la base de la théorie vectorielle en physique ; la satisfaction quantitative en métaphysique est la base de la localisation scalaire de l'énergie en physique ; les « sensibles » en métaphysique sont la base de la diversité des formes spécifiques que l'énegie revêt » (PR 116/207).

De plus, le but de Dieu, dans sa nature primordiale non moins que dans sa nature conséquente, est l'intensification. Cette perspective correspond non seulement au rôle de Dieu comme condition qui rend possible la phase initiale de toute entité actuelle mais aussi aux autres fonctions de Dieu. En ce sens, l'intensification de l'intensité, ou la croissance de l'intensité de l'expérience, est le seul but ultime de Dieu.

Whitehead met en évidence le fait que « dans cette fonction, comme dans chacune des autres, Dieu est l'organe de nouveauté, visant l'intensification » (PR 67/139). Ici affirme Whitehead, le rôle de Dieu (dans sa nature primordiale) est de donner un « but subjectif » à chaque entité actuelle qui commence sa concrescence. La phase initiale est un dérivé direct

de la nature primordiale de Dieu. Ce qu'il nous faut noter est le fait que Whitehead souligne que dans toutes ses fonctions, Dieu vise l'intensification. Ainsi, Whitehead affirme que « le dessein divin dans l'avancée créatrice est de susciter des intensités. Susciter des sociétés est purement subordonné à cette fin absolue » [et qu'] « il se produit [alors] une expérience intense qui échappe au corset de la réitération du passé » (PR, 105/191). De plus, Whitehead définit l'essence de la vie comme « gain d'intensité par la liberté » (PR, 107/194).]

2-9. La philosophie de Whitehead relève-t-elle de l'analogie ou de l'univocité de l'être ?

Nous avons examiné jusqu'à maintenant en quel sens la philosophie de Whitehead pouvait être caractérisée comme une ontologie de l'univocité. Pourtant, parmi les commentateurs qui étudient les deux philosophes, certains les opposent, soutenant que la philosophie de Deleuze serait une ontologie visant à l'univocité, tandis que celle de Whitehead aurait pour méthode l'analogie. Ainsi Keith Robinson. Il pose l'alternative « Analogie ou Univocité » en comparant les ontologies de Deleuze, de Whitehead, et de Badiou[170].

D'après Keith Robinson, l'être est bien événement dans la philosophie de Whitehead. Mais il déclare qu'il semble que pour « penser l'événement », Whitehead dépende de certaines structures analogiques. En effet, dans les textes de sa dernière période, c'est selon lui de l'expérience subjective de l'homme que part Whitehead, et c'est de cette expérience humaine qu'il déduit certaines notions métaphysiques importantes, notamment actualité individuelle, préhension, occasion actuelle, etc. Ce sont des notions fondamentales que Whitehead généralise comme valant pour toute expérience de tout étant. Keith Robinson déclare que chez Whitehead, l'expérience est un procès et que ce procès est individuation. Il s'agit bien, dit-il, d'une démarche analogique où, d'une part, les actualités individuelles ne

[170] Keith Robinson, "Between the Individual, the Relative and the Void: Thinking the Event in Badiou, Deleuze and Whitehead" in *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead*, eds. R. Faber, H. Krips and D. Pettus (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010). pp.115-136.

peuvent être comprises que du point de vue d'un procès, et où, d'autre part, le procès tient ses caractéristiques des individus en question, c'est-à-dire des entités actuelles en concrescence. Chaque actualité préhende d'autres actualités ou est préhendée par d'autres actualités dans une relation d'inter-dépendance. En ce sens, le développement de la pensée de Whitehead peut être compris comme une série de *shifts* équilibrant les formes relatives l'une à l'autre du procès et de l'individuation. Keith Robinson déclare donc que, pour l'essentiel, le problème de « penser l'événement » chez Whitehead revient au problème de penser « l'un et le multiple »[171]. Et selon lui, Whitehead tente de résoudre ce problème en s'appuyant sur la méthode de l'analogie.

Whitehead aurait ainsi usé d'une structure analogique pour penser l'événement, et par là il s'opposerait à Deleuze, chez qui la relation entre la condition et le conditionné ne peut précisément pas être fondée sur une telle structure analogique, puisque pour Deleuze la condition transcendantale de l'événement est la différence, la dissimilarité.

Robinson résume aussi les oppositions entre Whitehead et Deleuze : pour Whitehead, seul ce qui est le même ou similaire diffère. Par contre, pour Deleuze, seules les différences sont les mêmes ou similaires. Pour Deleuze, en effet, le similaire est l'effet d'une différence primitive/profonde qui se cache pour faire surgir ce qui la recouvre. Deleuze déclare qu'il n'y a jamais eu qu'une seule vraie proposition ontologique : « L'être est univoque. » Deleuze reconstruit une tradition de l'univocité qu'il oppose à la tradition de l'analogie. Selon l'univocité de l'être, la différence doit être pensée, et doit être avant la différence générique ou spécifique. Le concept d'univocité nous montre comment le champ transcendantal de l'individuation conditionne les individus, formes, parties similaires, etc[172].

[171] *Ibid.*
[172] *Ibid.*

Ceci étant, déclare Keith Robinson, concernant la « pensée de l'événement », il y a un contraste important entre *Procès et réalité* et *Différence et répétition*. Vu ce contraste, si l'on introduit le problème de l'être, il faudra dire qu'on a tenté de traiter la question du rapport de l'être aux étants dans une philosophie de l'événement par cette alternative : « ou bien par l'analogie (Whitehead) ou bien par l'univocité (Deleuze) »[173].

Ce que nous pouvons dire là-dessus est que, même si nous acceptons cette remarque faite par Keith Robinson que Whitehead use comme la méthode de sa philosophie spéculative de l'analogie, cependant il ne nous faut pas ignorer ce fait que malgré l'emploi d'une telle analogie, le but de Whitehead n'est pas de projeter l'expérience humaine comme modèle de toute expérience pour les étants autres que l'homme, mais au contraire de détruire tout anthropocentrisme et de reconstruire l'expérience humaine elle-même à partir d'une expérience faite par tout étant en général. Si bien que l'analogie n'est ici qu'une méthode et non une thèse et qu'elle ne contredit pas à la profonde univocité ontologique de la cosmologie de Whitehead. Il faut distinguer contenu et méthode. Examinons plus précisément ce point.

Dans *Procès et réalité* (deuxième partie, chapitre IV, PR 119/211), après avoir critiqué les théories modernes et contemporaines de la sensation, Whitehead déclare :

> « Cet aperçu confirme le point de vue selon lequel l'assise essentielle de la perception est celle des divers organes corporels, en tant qu'ils transmettent leurs expériences par les canaux de transmission et d'amplification. C'est une thèse admise en science physique qu'un corps vivant doive être interprété d'après ce qui est connu des autres régions de l'univers physique. C'est là un axiome judicieux, mais il est à double tranchant. Car il entraîne la déduction inverse : d'autres parties de l'univers doivent être interprétées à partir de ce que nous connaissons du corps humain » (PR 119/211).

Ici, nous pouvons trouver l'expression et la justification de ce recours à l'analogie comme méthode, analogie qui est pour Whitehead comme sa stratégie fondamentale parce qu'il se croit autorisée, à partir de l'expérience humaine, expérience la mieux comme, à explorer ce que peut être l'expérience de tout être, analogiquement, et inversement à explorer

[173] *Ibid*.

l'expérience humaine à partir de ce que la physique et la biologie nous apprennent des autres êtres. Selon Moon Chang-Oak, dans cette phrase, Whitehead justifie la méthode de l'analogie. En effet, il est évident que cette méthode est l'analogie. Nous pouvons donc dire que la cosmologie philosophique de Whitehead est une cosmologie construite autour de deux sortes d'existence, celle de l'entité actuelle et celle de la société d'entités actuelles, qui ont été dégagées au moyen de la généralisation analogique de domaines divers de l'expérience humaine. C'est-à-dire que ces deux sortes d'existence ont été définies comme des notions génériques qui peuvent inclure toutes les formes complexes et tous les divers sens de l'être, abstraction faite de leurs modifications et de leurs caractères spécifiques[174].

En fait, pas plus pour Whitehead que pour Leibniz, dans sa théorie de la perception, l'expérience humaine ne constitue un modèle ou une forme conceptuelle type des processus caractérisant toute la réalité de la Nature[175]. Par cette *méthode* de l'analogie, Whitehead peut comprendre la *nature* de la réalité de toute choses (l'homme, l'animal, la plante, le vivant, le non-vivant, etc.) comme pouvant être expliquée à partir de l'expérience d'occasions actuelles en train de croître pour atteindre leur immédiateté subjective, et de la formation de sociétés composées de ces occasions actuelles. Ici, nous pouvons noter combien Nicholas Rescher insiste sur le fait que le procès de la Nature ne doit pas être compris comme celui d'une expérience humaine affaiblie, mais que c'est en revanche l'expérience humaine qui doit être comprise comme un type particulièrement complexe développé à partir du procès le plus élémentaire de la Nature[176]. Même s'il est vrai que Whitehead, comme Leibniz, prend pour modèle (analogique) l'expérience humaine, la philosophie de Whitehead n'a pas à être comprise comme un anthropomorphisme. Nons n'avons pas à assimiler une analogie

[174] Moon Chang-Oak, « La cosmologie philosophique de Whitehead et la catégorie de société », in Études philosophiques, vol 102, Séoul, 2013, p. 79 (화이트헤드의 철학적 우주론과 '사회'의 범주 in « 철학연구» 102 집, p. 79).
[175] Nicolas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State of University of New York Press, Albany, 1996.p.134.
[176] *Ibid.*, p.137.

méthodologique avec une compréhension analogique des rapports de l'être aux étants. C'est en un même sens que l'expérience et l'existence se disent de tous les étants chez Whitehead : entité actuelle[177]. Nous devons distinguer la méthode et le contenu théorique établi à l'aide de cette dernière.

[177] « Dieu est une entité actuelle, et le souffle d'existence le plus insignifiant dans les profondeurs de l'espace vide en est une aussi. Mais, quoiqu'il y ait entre elles hiérarchie et diversité de fonction, cependant, dans les principes que manifeste leur actualisation, toutes sont au même niveau. Les faits derniers sont, tous au même titre, des entités actuelles ; *et ces entitiés actuelles sont des gouttes d'expérience*, complexes et interdépendantes » (nous soulignons PR 18/69).

IV. QUATRIÈME PARTIE: L'Objet éternel comme potentialité et l'Idée virtuelle comme multiplicité.

C'est dans la mesure où Deleuze comme Whitehead explorent le problème de la genèse de l'expérience réelle, c'est-à-dire où ils pratiquent un empirisme transcendantal ou spéculatif, qu'ils ont un projet analogue et une même position méthodologique. Whitehead et Deleuze posent cependant des questions différentes à l'idéalisme transcendantal de Kant, qu'ils transforment en un empirisme spéculatif (Whitehead) et un empirisme transcendantal (Deleuze). Tous deux cherchent d'abord, en élaborant des hypothèses impliquant des « objets éternels » ou du « virtuel » à répondre à cette question fondamentale : pourquoi, toujours encore, apparaît-il quelque chose de nouveau ? Comment la nouveauté et le changement sont-ils possibles, comment pouvons-nous expliquer que tout ne demeure pas le même, puisque tout est déterminé seulement par le passé, qui est fixé et ne change plus ? Pourquoi tout devient-il autre ? Comment pouvons-nous expliquer la possibilité du futur comme production de nouveau ?

Le concept de « virtuel » occupe une position centrale dans l'empirisme transcendental de Deleuze pour expliquer la genèse du nouveau. Parce que le virtuel y est la condition génétique de la production des expériences actuelles. Selon Deleuze, le virtuel est un champ transcendental impersonnel et pré-individuel. Il n'accède pas à la « conscience ». C'est en transformant l'idéalisme transcendental de Kant en un empirisme transcendental (en passant d'un projet légistlatif à un projet constructif), en convertissant la possibilité comme condition formelle en virtuel comme condition réelle de l'actualisation concrète que Deleuze présente le passge du possible au virtuel. Cette transformation opérée par Deleuze mène finalement à sa distinction entre « virtuel » et « possible ». On peut dire que Deleuze y déclare que le possible n'est pas réel. À ses yeux, le « possible » n'est qu'une forme vide définie par le principe de non-contradiction. Cela signifie que la possiblité est une catégorie purement négative. La

catégorie de « possibilité » exprime un manque de son propre être. La possibilité seule n'a aucune faculté genétique ou productrice. Aussi, la possibilité ne satisfait pas au principe de « raison suffisante ». C'est en ce sens que Deleuze oppose le possible au réel.

Cependant, pour Deleuze, si le possible s'oppose au réel, le virtuel est en droit tout à fait réel. Mais Deleuze ajoute que le réel n'est pas l'actuel. Le virtuel est un champ d'énergie qui n'est pas encore consumée ou un entrepôt de potentialités qui ne sont pas encore connectées (le virtuel est continuel). Toutefois, cette potentialité pour un changement que le virtuel fournit est réelle à sa manière propre. Deleuze rappelle cette formule de Proust : « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » (*Proust et les signes*, 88). Le virtuel est une force ou un principe qui permet que des entités actuelles puissent se produire comme de nouvelles entités, c'est-à-dire sans ressemblance avec ce qui précède. C'est là, dans cette absence, que le virtuel et le possible se distinguent. Ainsi, pour Deleuze, le virtuel est raison suffisante de la genèse, c'est-à-dire qu'il est la condition transcendentale de la genèse de l'actuel.

Pour tenter d'expliquer la genèse du nouveau, Whitehead présente quant à lui une opposition entre les « *eternel objects* », les « objets éternels », et les événements ou entités actuelles. Ces objets éternels sont de pures possibilités, des potentialités pour un procès de devenir (une émergence). Tandis que les entités actuelles sont les occasions singulières de ce devenir, les objets éternels fournissent les qualités et les rapports qui en entrant dans ces occasions (l'ingression) aident à les définir, les déterminent. Lorsqu'un objet éternel, pure possibilité, s'actualise dans une entité actuelle, il détermine cette entité actuelle. C'est-à-dire que ce sont les objets éternels qui donnent des caractères particuliers nouveaux à l'entité actuelle, qui autrement reproduirait et simplement ce qu'elle a préhendé du passé. En ce sens, les objets éternels ont un rôle qui les apparente aux universaux, aux prédicats, aux formes platoniciennes dans l'histoire des systèmes métaphysiques occidentaux. Mais, à la grande différence d'avec les Idées du platonisme, les objets éternels ne sont pas plus mais *moins* réels

que l'expérience, et ils définissent une forme d'empirisme particulier. Ces universaux peuvent être véritablement conçus en eux-mêmes, ils ne prennent forme précise que par l'intermédiaire d'une entité temporelle, empirique. Ce sont eux qui déterminent et expriment « comment les entités actuelles se rapportent, se préhendent, entrent dans la construction d'autres entités actuelles ». A cet égard, comme les idées kantiennes et Idées deleuziennes, les objets éternels sont régulateurs ou problématiques.

Nous allons dans ce qui suit considérer les Idées en tant que virtuel chez Deleuze et l'objet éternel en tant que potentialité chez Whitehead, en tant que ces concepts tentent de répondre à la question fondamentale que nous posions de la possibilité de la genèse de nouveau, de la production de nouveauté.

1. Les Idées comme virtuel chez Deleuze.

1-1. Une critique et un remaniement de l'idéalisme transcendantal kantien en un « empirisme transcendantal ».

L'empirisme transcendantal de Deleuze est une tentative de dépasser l'idéalisme transcendantal de Kant accomplie à partir de l'intérieur même de cette philosophie. Nous pouvons dire alors que la philosophie de Deleuze est une sorte de métamorphose de la philosophie de Kant elle-même. Deleuze s'est efforcé de surmonter Kant en s'orientant vers ce que Kant n'avait pu atteindre, selon lui.

Les limites que voit Deleuze à la philosophie kantienne concernent d'abord la relation entre les deux facultés cognitives, la sensibilité et l'entendement, qui sont au fondement de la philosophie de Kant. Dans la connaissance, tandis que la sensibilité en tant que faculté de réceptivité fournit sa matière à l'entendement, l'entendement achève l'expérience en appliquant ses catégories à cette matière. Or, si cette relation entre la sensibilité et l'entendement est comprise comme la relation entre une matière et une forme, il apparaît une question à laquelle il est extrêmement difficile de répondre de façon satisfaisante : comment deux facultés si différentes, la sensibilité comme matière et l'entendement comme forme, peuvent-elles bien se concilier ? Pour résoudre ce problème, Kant, puisqu'il a confirmé l'autonomie de la sensibilité, irréductible à l'entendement, va donc essayer de diminuer la contribution de cette sensibilité à notre connaissance, seul moyen de limiter les difficultés que cause cette hétérogénéité entre les deux facultés. Pour Kant, cette matière que la sensibilité doit fournir à l'entendement pour qu'il y ait expérience ou connaissance ne sera que divers pur, un presque rien dans lequel il n'y a aucun ordre. Cette matière n'a aucune consistance sans la forme qu'elle reçoit de l'entendement. En retour, pour autant que le rôle de la sensibilité, c'est-à-dire cette faculté passive qui doit recevoir une diversité donnée par la réalité extérieure, aura ainsi été réduit, l'expérience de la réalité nous semblera d'autant plus être une production, production construite par cette faculté de synthèse active et spontanée

qu'est l'entendement humain. Du coup pourra être construit un idéalisme transcendantal, (qui ne doit pas devenir idéalisme subjectif), idéalisme transcendantal dans lequel le monde dont nous faisons l'expérience est ce qui a été construit d'après la structure de l'entendement humain (les concepts pur de l'entendement).

Pour parer au risque d'un idéalisme subjectif, dans lequel la sensibilité ne serait pas réceptive, passive, mais active, spontanée, Kant crée la notion d'un « schématisme de l'imagination », qui doit combler l'écart entre cette sensibilité réceptive et les autres facultés, actives. Mais ce schématisme reste « un profond mystère et un art caché » dans les profondeurs de l'âme humaine (CPK, 29). Aux yeux de Deleuze, il n'y a donc dans la philosophie transcendantale qu'un rapport seulement extérieur entre la déterminabilité (l'espace kantien comme pur donné de la sensibilité) et la détermination (celle du concept en tant que pensée de l'entendement). Bien que Kant ait essayé d'expliquer le mode de la relation entre ces deux facultés en introduisant le rôle et le concept de l'imagination, il n'en reste pas moins qu'il n'y a qu'une harmonie externe entre l'intuition de la sensibilité, le schème de l'imagination et le concept de l'entendement. Un tel résultat a pour origine selon Deleuze le désintérêt de Kant pour le problème de la *genèse* des facultés. Ce sera d'ailleurs l'objet de la critique qu'adresseront les post-kantiens à la philosophie kantienne.

L'essentiel du problème, pour Deleuze, ne consiste pas en effet à expliquer les conditions de la *possibilité* d'une expérience, mais les conditions de la *production* de l'expérience *réelle*. Cela signifie que ce qui est important n'est pas d'expliquer la synthèse ou la construction par un sujet (pensant), mais de pouvoir penser la genèse ou l'apparition des qualités comme différences d'objets réels de la connaissance, la genèse de l'espace et du temps comme celle des conditions de la connaissance de ces différences, et la genèse des concepts comme celle des conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles-mêmes dans l'être du monde. C'est ainsi que Deleuze distingue le point de vue du

conditionnement, qui est celui de la philosophie transcendantale, du point de vue de la *genèse*. Autrement dit, à la différence du point de vue du conditionnement, qui se caractérisait par le rôle d'un schème de l'imagination qui déterminait l'espace conformément au concept, le point de vue de la genèse doit nous permettre de mieux comprendre comment s'opère l'expérience réelle.

Le point de vue des conditions de possibilité se fonde donc sur un rapport qui n'est qu'extérieur entre la condition et le conditionné. C'est pourquoi, si à partir d'un tel point de vue, on peut savoir ce qui est nécessaire, ces conditions nécessaires ne seront pas suffisantes pour fournir la compréhension des conditions de la production de l'expérience réelle. Ces conditions abstraites ne peuvent pas expliquer comment les expériences concrètes se produisent réellement. Kant a commencé par l'expérience possible ou l'expérience en général, c'est-à-dire par l'universel. Par conséquent, sa philosophie ne peut expliquer la genèse de chaque expérience, à chaque fois unique et singulière. Pour résoudre ce problème, il faut repenser le rôle de la sensibilité, qui a été réduite à rien. C'est pour mener à bien cette tâche que Deleuze va tenter de mettre au point de nouveaux concepts qui puissent remplacer les concepts kantiens.

Il nous faut ici examiner précisément comment le projet deleuzien veut surmonter les limites de l'idéalisme kantien grâce à son concept de « virtuel », si essentiel à l'empirisme transcendantal. Selon Deleuze, le virtuel est la condition transcendantale de toute expérience. Les « Idées » dans ce virtuel – elles sont toujours problématiques – correspondent aux Idées régulatrices chez Kant. Ces Idées régulatrices sont objectives mais elles sont indéterminées. Elles ne peuvent pas se présenter ni être représentées directement. Pourtant, elles constituent une structure positive et objective, dans la mesure où leur indétermination fonctionne comme un « foyer virtuel (idéal) » ou comme un « horizon » dans une perception. Le fait que l'Idée soit une sorte de foyer virtuel ou d'horizon signifie qu'elle doit avoir un usage régulateur ou

transcendantal. Selon Kant, une Idée régulatrice ne détermine aucune résolution spécifique par avance. Mais cette Idée opère de manière problématique pour établir les conditions à partir desquelles une solution ou une décision peut apparaître, elle agit comme un guide ou une référence. C'est en présupposant ce processus que Kant crée le concept de champ transcendantal.

C'est en développant et en transformant cette Idée kantienne que Deleuze détermine le *virtuel* comme le champ de relation intensive des puissances à partir duquel l'expérience réelle se produit. Pas plus que l'Idée chez Kant, le virtuel chez Deleuze ne constitue pas le monde actuel, autrement dit, le virtuel n'est pas un programme qui, de possible, deviendrait actuel en tant que réalité empirique. Pourtant, en un autre sens, à la différence de l'Idée kantienne, le virtuel est bien la source de la genèse de la réalité. De même que Kant distingue de la réalité empirique l'Idée, qui est présupposée par la raison humaine (du sujet connaissant) pour connaître la nature et donner unité à l'expérience empirique mais qui ne peut pas être appliquée à la chose en soi, et qui ne peut donc être d'usage légitime que de manière subjective, le virtuel deleuzien lui non plus n'est pas applicable directement à la réalité empirique. Pourtant il est bien la source des objets réels, il est ce qui produit les expériences réelles. En ce sens, il n'est pas comme l'Idée kantienne d'un usage légitime seulement subjectif. Ainsi, si Deleuze accepte la distinction transcendantale faite par Kant entre expérience et Idée, il opère cependant une distinction autre, celle entre le produit et la source de sa genèse, en transformant l'Idée kantienne pour rendre compte du passage.

Cette transformation de l'Idée se manifeste par de grandes et très importantes différences entre l'argumentation transcendantale kantienne et la théorie deleuzienne du virtuel. Nous allons voir quelles sont ces différences d'après un article de Steven Shaviro[178].

[178] Steven Shaviro, "Transcendental Empirism in Deleuze and Whitehead" *in Secrets of Becoming : Negotiating Whitehead, Deleuze, and Buttler*, Edited by Roland Faber and Andrea M. Stephenson, Fordham Uninversity Presss, New York, 2011. p.84.

Tout d'abord, Kant se place sur le terrain *législatif*. Kant cherche à distinguer l'usage légitime de la raison de son usage illégitime. Deleuze, par contre, (pensant à Artaud) cherche à «en finir avec le jugement de Dieu ». Le critère d'évaluation de Deleuze est *constructif* plutôt que législatif, et il s'agit de pousser nos forces jusqu'à leurs limites plutôt que d'évaluer la légitimité de l'usage de la raison. Deuxièmement, Selon Steven Shaviro, le champ transcendantal chez Kant ne détermine que la *forme nécessaire de l'expérience possible*, seulement cette forme. Par contre, le virtuel chez Deleuze est la *condition génétique et productive des expériences réelles*. Troisièmement, le champ transcendantal kantien a une structure qui relève de la *subjectivité*, ou du moins, le champ transcendantal joue le rôle d'une forme de « Je » dans l'unification transcendantale de l'apperception. En revanche, le champ du virtuel chez Deleuze est un champ transcendantal *impersonnel* et pré-individuel. Il n'a pas forme de conscience. En résumé, Deleuze ose transformer l'idéalisme transcendantal de Kant en un empirisme transcendantal, son projet législatif en projet constructif, son possible en virtuel, et la possibilité, comme ensemble de conditions formatives, en actualisation, comme ensemble de conditions réelles[179].

1-2. De l'Idée comme problème à l'Idée comme virtuel.

Pour Deleuze, qu'est-ce qu'une Idée ? Deleuze nous explique l'Idée de plusieurs façons. Pourtant, il commence à exposer sa doctrine de l'Idée dans le cadre de la théorie kantienne de l'Idée. C'est pourquoi, de prime abord, nous pourrons bien comprendre l'Idée deleuzienne en la comparant avec l'idée kantienne. Pour Kant, une Idée est un concept de la raison. Kant commence sa discussion sur l'idée en rapprochant le terme de son sens platonicien. Comme Kant le remarque, Platon a caractérisé ce terme ainsi : une idée désigne un concept rationnel. Elle dépasse la possibilité de l'expérience, et va même largement au-

[179] *Ibid.*

delà des concepts de l'entendement dont se servait Aristote, dans la mesure où jamais rien qui y correspond ne se rencontre dans l'expérience. Les Idées sont des archétypes des choses[180].

Pour Kant, l'Idée se distingue des concepts de l'entendement ou de ses catégories. L'entendement rend possible l'expérience grâce à ses catégories et principes transcendantaux. Par contre, la raison (au sens étroit du terme) est la source des Idées, des concepts purs de la raison. Les concepts de la raison sont des Idées transcendantales. Selon Kant, les Idées transcendantales sont produites au moyen de ses syllogismes en donnant une unité systématique aux catégories de la relation. Ces Idées transcendantales sont au nombre de trois : l'âme comme substance indéterminée (l'unité absolue du sujet pensant, c'est-à-dire l'objet de la doctrine transcendantale de l'âme, de la psychologie rationnelle), le monde comme totalité du déterminable (l'unité absolue de la série des conditions du phénomène, c'est-à-dire l'objet d'une science transcendantale du monde, de la cosmologie rationnelle), Dieu comme Idéal de toute détermination (l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, c'est-à-dire l'objet d'une connaissance transcendantale de Dieu, de la théologie transcendantale). Pour Kant, ces Idées transcendantales ne servent qu'à s'élever dans la série des conditions jusqu'à l'inconditionné, c'est-à-dire aux principes. Or, pour ce qui est de « descendre vers le conditionné », il n'y a pas d'usage transcendant (ou réel) de la raison, seulement un usage logique[181]. Parce que la « réalité transcendantale (subjective) des concepts purs de la raison » repose sur le fait que « nous sommes conduits à de telles idées par un raisonnement nécessaire ». En ce sens, c'est sur les Idées que reposent les « raisonnements dialectiques ». « L'objet d'une idée transcendantale est quelque chose dont on n'a nul concept ». Plus précisément, la raison ne produit proprement aucun concept de l'objet. Les Idées ne sont que des catégories étendues à l'inconditionné. Cet inconditionné, l'instance

[180] « Les Idées sont des archétypes des modèles originaux des choses elles-mêmes, et non pas simplement des clefs pour des expériences possibles, comme le sont les catégories. » (CRP, A313/B370, P342)
[181] Dans la *Critique de la raison pure* (De la raison en général) Kant dégage deux usages de la raison : l'usage logique et l'usage transcendant.

embrassant la totalité des conditions auquel se rapportent les idées n'est pas un objet pour la connaissance. On peut d'ailleurs bien voir dans les antinomies de la raison que les Idées ne peuvent nullement fournir des concepts d'objets. Dans leurs usage transcendant, dépassant l'expérience, les Idées se révèlent être contradictoires, illusoires.

L'Idée transcendantale est un concept « de la totalité des conditions pour un conditionné donné ». Elle est le « concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient le fondement de la synthèse du conditionné ». En ce sens, chez Kant, si l'on considère la totalité des conditions sous laquelle on peut attribuer la catégorie de *substance* à l'ensemble des phénomènes, on obtient l'*âme* (*l'absolue unité du sujet pensant*) comme principe d'un syllogisme *catégorique*. Si l'on considère cette totalité de conditions par rapport à la *causalité*, on obtient le *monde* (l'absolue *unité de la série des conditions du phénomène*) comme principe d'un syllogisme *hypothétique*. Si, enfin, on considère cette totalité de conditions par rapport à la *communauté ou action réciproque*, on obtient *Dieu* (l'absolue *unité de la condition de tous les objets de la pensée en général*) comme principe d'un syllogisme *disjonctif* (CRP, A334/B391, P354).

En systématisant ainsi les actes de l'entendement, la raison dépasse les limites de l'expérience possible et peut sombrer dans l'illusion transcendantale. En tant que noumènes, en tant que concepts vides auxquels rien ne correspond dans l'intuition, les Idées transcendantales ne permettent pas un usage constitutif (A644/B672 or A664/B692) pour la connaissance. Elles peuvent cependant, à titre d'Idées *régulatrices*, ouvrir un horizon nous permettant de nous orienter dans la pensée[182]. Mais comment les Idées transcendantales peuvent-elles bien être régulatrices, évitant l'illusion transcendantale ? Kant ne dit-il pas lui-même que l'illusion transcendantale, est naturelle et inévitable ? L'Idée, chez Kant, n'est qu'un concept heuristique (CRP A671/B699). Elle indique, non pas comment un objet est

[182] Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Kant*, ellipses, Paris, 2007, pp.104-5.

constitué, mais de quelle manière, sous la direction de ce concept, nous devons *chercher* la constitution et la liaison des objets de l'expérience en général. Autrement dit, selon Kant, on peut montrer que, bien que les trois formes d'Idées transcendantales (*psychologique, cosmologique et théologique*) ne se rapportent directement à aucun objet susceptible de leur correspondre, toutes les règles de l'usage empirique de la raison conduisent, sous la supposition d'un tel *objet dans l'Idée,* à une unité systématique et étendent toujours la connaissance issue de l'expérience, sans jamais pouvoir aller à sa rencontre. C'est dès lors une *maxime* nécessaire de la raison que de procéder d'après de telles Idées. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la déduction transcendantale de toutes les Idées de la raison spéculative.

Ainsi, les Idées ne sont pas des principes constitutifs de l'élargissement de notre connaissance à davantage d'objets que l'expérience n'en peut fournir, mais des principes régulateurs de l'unité systématique du divers de la connaissance empirique en général, laquelle se trouve par là mieux établie et mieux justifiée dans ses propres limites.

S'il en est ainsi, chez Kant, quel statut ont les « objets » qui correspondent aux Idées ? Ne sont-ils que des illusions ? Selon Kant, « la raison ne peut toutefois penser cette unité systématique autrement qu'en donnant en même temps à son Idée un objet, tel toutefois qu'il ne puisse être procuré par aucune expérience » (CRP A681/B709). Pour Kant, la fonction de cet « objet » purement intelligible est de fournir un *focus imaginarius* (A644/B672, 561). Cet objet imaginaire est nécessaire pour accéder à une unité systématique. Plus précisément, les Idées transcendantales doivent être pensées comme indispensable pour l'exercice de la fonction régulatrice, nécessaire, de la raison, laquelle donne aux Idées une relation indirecte à l'entendement[183].

[183] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense,*Yale University Press, New Haven and Lodon, 2004, p. 438.

Du coup, les Idées transcendantales seront les formes de la pensée de l'unité systématique de l'expérience, de même que les catégories étaient les formes de la pensée de l'unité synthétique de l'expérience. La différence est que la pensée incarnée dans les Idées n'est que régulatrice, alors que la pensée immanente aux catégories est constitutive de l'expérience.

Cependant, entendement et raison spéculative ne sont pas toujours distingués de manière aussi tranchée[184]. Parce que la dimension de l'Idée pour Kant doit être supposée comme fondement de la philosophie morale. Autrement dit, pour autant que l'Idée est à la base de toute approche qui porte sur la perfection morale, elle est supposée fournir la possibilité d'une connaissance dépassant les limites de l'entendement. Bien sûr, pour Kant, la recherche d'une connaissance dépassant les limites de l'entendement peut engendrer ce qu'il appelle l'illusion transcendantale. Pourtant, cette dimension de dépassement n'est pas toujours négative. Et elle est pratiquement nécessaire. Si Kant refuse donc l'Idée substantielle, substantialisée, c'est-à-dire l'*Idea***,** il assigne cependant un rôle important à l'Idée. On peut trouver une confirmation de cela dans la déclaration suivante : « C'est pour donner à l'entendement l'unité que la raison spéculative se rapporte à l'entendement. C'est l'usage légitime de la raison, c'est-à-dire l'usage régulateur » (CRP 562).

Deleuze résume ainsi cette conception de l'usage régulateur de l'Idée kantienne autant de développer ensuite sa propre théorie de l'Idée : « Selon Kant, les Idées sont essentiellement « problématiques ». Les problèmes sont les Idées elles-mêmes » (DR 218). En quel sens, l'Idée est-elle « problématique » ? Que veut dire Kant par « problématique » ? Selon Kant, les Idées nous précipitent en effet dans de faux problèmes. Ces faux problèmes sont ceux liés à

[184] En ce sens, Allison écrit : "It is important to keep in mind that the class of ideas of reason for Kant is broader than the class of trascendental ideas, since it includes such practical ideas as virtue and a republican constitution, which function as archetypes. Kant underscores this point by prefacing his account of transcendental ideas with a discussion of ideas in general (A 312-20/ B 368-77)"— Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and Lodon, 2004, p.496.

un usage illégitime de l'Idée. Mais il ne s'agit pas de cela ici, car ce caractère n'est pas le plus fondamental pour l'Idée. Parce que tout problème, en effet, n'est pas faux, et que les Idées, conformément à leur nature critique bien comprise, ont un usage parfaitement légitime, appelé « régulateur », usage grâce auquel elles peuvent constituer *de vrais problèmes* ou encore poser des problèmes *bien fondés*. C'est pourquoi, en ce sens, « régulateur » signifie « problématique ». Les Idées par elles-mêmes sont « problématiques, problématisantes ».

Ce qu'il s'agit de comprendre est donc en quel sens la raison kantienne, comme faculté des Idées, peut poser ou constituer des problèmes. Or c'est que, seule, elle est capable de réunir *en un tout* les démarches de l'entendement concernant un ensemble d'objets. L'entendement, par lui-même, resterait à jamais enfoncé dans des démarches parcellaires, prisonnier d'interrogations ou de recherches empiriques toujours partielles portant sur tel ou tel objet, mais laissé à lui-même ne pourrait jamais s'élever jusqu'à la conception d'un vrai « problème », capable de donner à toutes ses démarches une unité systématique.

Nous avons vu que Kant désignait par « usage régulateur de la raison » le fait que celle-ci sait utiliser des Idées pour constituer des problèmes. L'usage de la raison, pour Kant, n'est pas fondé sur des objets empiriques. Il est simplement « une loi subjective de la gestion des ressources de notre entendement » (CRP 337). De toute façon, le rôle des Idées est important. Sans les Idées, les connaissances de l'entendement resteraient parcellaires. C'est par l'opération de l'Idée que les connaissances de l'entendement deviennent des *solutions*. Autrement dit, par l'opération de l'Idée, les connaissances de l'entendement sont réunies en une problématique qui les comprend comme des solutions. Cet usage de la raison spéculative en est l'usage « immanent », par lequel les connaissances parcellaires de l'entendement sont ordonnées sous l'Idée qui est comme leur « foyer virtuel ». Bien que l'Idée soit hors des limites de l'expérience, sans elle, l'entendement ne pourrait pas accéder à l'unité et ainsi élargir le domaine de la connaissance. Par elle, les produits de l'entendement peuvent être

reconfigurés en solutions données à des problèmes fondamentaux. C'est en ce sens que la raison utilise l'Idée pour constituer des problèmes.

Ainsi, pour Deleuze, le problème, parce qu'il dépasse le contexte de l'épistémologie du fait qu'il est le fruit de l'usage régulateur de la raison *spéculative*, acquiert un sens profondément *ontologique*. C'est en ce sens que Deleuze peut écrire que « problématique » ne désigne pas seulement une espèce particulièrement importante d'actes subjectifs, mais qu'il s'agit bel et bien d'une dimension de l'objectivité comme telle, investie par ces actes. On peut dire que cette déclaration est le manifeste d'un tournant ontologique. Deleuze déclare d'ailleurs : « Les problèmes ont une valeur objective, les Idées ont en quelque manière un objet » (DR 219). Certes, « un objet situé en dehors du champ de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique » (*ibid.*). C'est le problème en tant que problème qui est l'objet réel de l'Idée. Ainsi l'objet de l'Idée n'est ni une fiction, ni une hypothèse, ni un être de raison, mais un objet, même s'il ne doit être que représenté sans pouvoir être déterminé directement.

S'il en est ainsi, en quoi consistera le fait de se représenter adéquatement l'objet de l'Idée ? Pour Deleuze, qu'est-ce que l'objet d'une Idée par rapport à un objet empirique ? Pour l'instant, notons que dans le concept d'objet de l'Idée, ce qui est très important, c'est le fait qu'il n'y ait pas de rupture substantielle entre le profond et la surface. Pour Deleuze, entre le virtuel, comme profond, et l'actuel, comme surface, il n'existe pas de distinction substantielle. C'est en ce sens qu'on peut dire que la philosophie de Deleuze n'est pas une philosophie transcendantale subjective (comme celle de Kant), mais une philosophie transcendantale ontologique. Les Idées sont le mouvement qui produit l'actuel. Elles sont la dimension virtuelle qui produit l'actualité. C'est pour cette raison que la dimension de l'Idée est celle du problème. Peut-être ce point peut-il être mis en évidence par l'image de l'œuf. La virtualité de l'œuf, c'est le problème qu'il implique. L'actualisation de l'œuf dans l'embryon

puis celle de l'embryon, à son tour, dans l'enfant est le processus par lequel les solutions des problèmes sont dérivées. Cependant, même si les solutions des problèmes sont dérivées, ces problèmes ne disparaissent pas. Parce que chez Deleuze, les « problèmes sans solution » ne sont pas des problèmes insolubles, mais des problèmes qui ne disparaissent pas, en dépit de leur solution. Si la virtualité disparaissait, il n'y aurait plus de nouveau, plus de changements dans le monde. La virtualité n'est pas un programme suivant lequel tout serait d'abord prédéterminé pour ensuite s'actualiser. Elle est la vie elle-même, qui rend possible le processus de l'actuel, l'être lui-même. Le problème que Deleuze explique, c'est le problème de comprendre ce qui produit l'actuel, et il s'agit d'un mouvement qui opère sans cesse, produisant l'actuel dans l'actuel. C'est pour cette raison que la découverte du champ du problème ou la découverte de la question, comme dimension transcendantale, est importante.

Comme nous venons de le voir, Deleuze expose toujours sa théorie de l'Idée à paritr de la problématique de la *Critique de la raison pure*. Pourtant Deleuze essaie de montrer qu'il y a une insuffisance chez Kant, et il le fait en appliquant sa propre théorie de l'Idée, qui provient de Kant, au système de la philosophie kantienne. Au Chapitre III de *Différence et répétition*, Deleuze critique ainsi la dualité kantienne du concept et de l'intuition en soutenant le remaniement fondamental de la *Critique* qui est proposé par Maïmon (DR, 225). Pour Deleuze, si l'on suit la théorie kantienne, le concept (la détermination) en s'adaptant à l'espace comme pur donné (le déterminable) par l'intermédiaire du schème renforce le paradoxe d'une harmonie seulement extérieure dans la doctrine des facultés. Il en résulte que l'instance transcendantale se réduit à un simple conditionnement, et que toute exigence génétique doit être abandonnée. Il en résulte que chez Kant la différence reste toujours extérieure, et à ce titre impure, seulement empirique, suspendue à l'extériorité de la construction, « entre » l'intuition déterminable et le concept déterminant.

Précisons cette critique deleuzienne de la dualité kantienne. Selon Deleuze, l'Idée présente trois moments: elle est d'abord indéterminée dans son objet, ensuite déterminable par rapport aux objets de l'expérience, et enfin l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement. Ainsi, dit-il, chez Kant l'Idée reprend les trois aspects du Cogito : le *Je suis* comme existence indéterminée, le *temps* sous lequel cette existence est déterminable et le *Je pense* comme détermination. Or, poursuit-il « les Idées sont exactement les pensées du Cogito, les différentielles de la pensée ». De plus, derrière ce Cogito, il faut voir un « Je fêlé », d' « un bout à l'autre fendu par la forme du temps qui le traverse ». Pour Deleuze, le rôle important de l'Idée est d' « intérioriser la fêlure et ses habitants », ses « fourmis ». Il n'y a dans l'Idée nulle identification ni confusion, mais l'unité objective problématique interne de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination (DR 220).

Deleuze veut nous montrer en quoi consiste l'insuffisance de la démarche kantienne, nous montrer comment Kant s'en tient au point de vue du conditionnement sans pouvoir atteindre celui de la genèse. Premièrement, chez Kant, deux des trois moments restent des caractères extrinsèques : si l'Idée est en elle-même indéterminée, elle n'est déterminable que par rapport aux objets de l'expérience, et ne porte l'idéal de détermination que par rapport aux concepts de l'entendement.

Deuxièmement, Kant incarne ces moments dans des Idées distinctes : le Moi est surtout indéterminé, le Monde, déterminable, et Dieu, idéal de la détermination. Comme on l'a dit, la fonction importante de l'Idée ou de ce qui se constitue dans l'Idée c'est de ne pas en rester à la fêlure, mais d'accéder à une unité objective, problématique et interne. Cette unité de l'Idée se constitue au terme des trois moments, c'est-à-dire ceux de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination.

S'il en est ainsi, il nous faut à aborder les questions suivantes : comment peut-on sauver l'instance transcendantale sans la réduire à un simple conditionnement, et sans renoncer à toute exigence génétique ? En d'autres termes, comment éviter la confusion que fait Kant « entre » l'intuition déterminable et le concept déterminant ? Cela signifie que l'on doit surmonter la dualité du concept et de l'intuition.

1-3. Idée et calcul différentiel.

C'est afin de répondre aux questions essentielles que pose la pensée de la différence que Deleuze se réfère aux principes du calcul différentiel. Ainsi Deleuze oppose *dx* à non-A, comme le symbole de la différence à celui de la contradiction, comme la différence en elle-même à la négativité (DR 221). Selon Deleuze, le symbole *dx* comporte les trois moments de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination. Or, selon lui, à ces trois éléments correspondent trois principes, qui forment la raison suffisante : à l'indéterminé comme tel (*dx, dy*) correspond un principe de *déterminabilité* ; au réellement déterminable (*dy/dx*), correspond un principe de *détermination réciproque* ; à l'effectivement déterminé (valeurs de *dy/dx*) correspond un principe de *détermination complète*. En bref, *dx*, c'est l'Idée – l'Idée platonicienne, leibnizienne ou kantienne, le « problème » et son être (DR 222).

Précisons en quoi les deux derniers principes sont des aspects de la raison suffisante. Selon Deleuze, une Idée a deux caractères principaux. D'une part, elle consiste en un ensemble de rapports différentiels entre éléments dénués de forme sensible et de fonction, qui n'existent que par leur détermination réciproque. De tels rapports sont du type *dy/dx*[185]. Ce sont des *éléments idéaux*, qui n'ont ni figure ni fonction, mais qui sont réciproquement déterminables dans un réseau de rapports différentiels [186]. C'est le principe dit de « détermination réciproque », comme premier aspect de la raison suffisante. D'autre part, aux

[185] D'après Deleuze, il faut bien faire attention au fait que la question de l'infiniment petit n'a nullement à intervenir ici.
[186] Selon Deleuze, on doit se demander la chose suivante : « Les phonèmes sont-ils dans ce cas ? Et telles ou telles particules physiques ? Et les gènes biologiques ? Nous devons dans chaque cas poursuivre notre recherche jusqu'à l'obtention de ces différentiels, qui n'existent et ne sont déterminés que les uns par rapport aux autres » (DR 242).

rapports différentiels correspondent des distributions de « singularités », des répartitions de points remarquables et de points ordinaires, telles qu'un point remarquable engendre une série prolongeable sur tous les points ordinaires jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Les singularités sont des *événements idéaux*. Or, pour Deleuze, les notions de singulier et de régulier, de remarquable et d'ordinaire, ont pour la philosophie même une importance ontologique et épistémologique beaucoup plus grande que celles de vrai et de faux. Parce que le sens dépend de la distinction et de la distribution de ces points brillants dans l'Idée. Cette détermination complète de l'Idée, ou de la chose en Idée qui s'opère, constitue le deuxième aspect de la raison suffisante.

En conséquence, l'Idée apparaît comme une multiplicité qui doit être parcourue en deux sens, du point de vue de la variation des rapports différentiels, et du point de vue de la répartition des singularités, qui correspond à certaines valeurs de ces rapports.

Le point important est ici de bien comprendre que l'indéterminé de l'Idée est une structure objective, parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d'horizon ou de foyer. Autrement dit, l'indéterminé n'est pas une simple imperfection dans la connaissance, ni un manque dans l'objet. Il est plutôt l'objet de l'Idée, tel que Kant l'avait caractérisé, c'est-à-dire un objet qui ne peut être ni donné ni connu, mais qui doit cependant être représenté même s'il ne peut être déterminé directement. Cet indéterminé, toutefois, n'est que le premier moment objectif de l'Idée pour Deleuze[187]. Pour pouvoir répondre aux questions que nous avons posées auparavant, nous devons maintenant passer au deuxième principe de l'Idée, c'est-à-dire au principe de détermination réciproque qui lui correspond.

[187] « Mais ainsi l'indéterminé n'est que le premier moment objectif de l'Idée. Car, d'autre part, l'objet de l'Idée devient indirectement déterminable : il est déterminable par analogie avec ces objets de l'expérience auxquels il confère l'unité, mais qui lui proposent en retour une détermination « analogue » aux rapports qu'ils entretiennent entre eux. Enfin, l'objet de l'Idée porte en soi l'idéal d'une détermination complète infinie, puisqu'il assure une spécification des concepts de l'entendement, par laquelle ceux-ci comprennent de plus en plus de différences en disposant d'un champ de continuité proprement infini » (DR 220).

Maïmon n'avait pas seulement bien montré l'insuffisance du point de vue du conditionnement chez Kant pour une philosophie transcendantale, mais avait aussi fondé une philosophie transcendantale en mettant en évidence l'importance de la synthèse réciproque des rapports différentiels dans l'Idée. D'après Maïmon, les deux termes de la différence doivent être également pensés. La déterminabilité doit être elle-même pensée comme se dépassant vers un principe de détermination réciproque. En ce sens, au lieu de la dualité kantienne entre déterminable et détermination (la dualité kantienne du concept et de l'intuition), qui n'est que le point de vue du conditionnement, la philosophie transcendantale maïmonienne ou deleuzienne veut montrer que la source de la production des objets réels se trouve dans la synthèse réciproque des rapports différentiels, dans le domaine de l'Idée.

Selon Deleuze, qui s'inspire de Maïmon, la fente que produisait la dualité kantienne est comblée par la détermination réciproque dans l'Idée (le système des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables).

Mais cette détermination réciproque, n'était-elle pas déjà bien connue de Kant, opérée par les concepts de l'entendement ? Non, répond Deleuze, car même si, s'agissant des concepts de l'entendement kantien, elle est présentée dans la causalité ou dans l'action mutuelle, c'est seulement d'une façon toute formelle et réflexive. De plus, pour Kant, l'entendement a besoin de l'intuition pour obtenir des objets d'expérience possible. Ainsi pour Deleuze qui suit ici Maïmon, c'est cette synthèse réciproque des rapports différentiels, en tant que source de la production des objets réels, qui est la matière de l'Idée « dans l'élément pensé de la qualitabilité où elle baigne » (DR 225). Ici, l'Idée définit le système des liaisons idéales, c'est-à-dire des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables. Pour Deleuze, il y a de cette détermination réciproque une triple genèse : celle des qualités produites comme différences des objets réels de la connaissance ; celle de l'espace et du temps, comme conditions de la connaissance des différences ; celle des

concepts comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles-mêmes.

Deleuze écrit justement que, si l'on accepte le fait que l'Idée est le système des rapports idéaux, « Le cogito récupère toute la puissance d'un inconscient différentiel, inconscient de la pensée pure qui intériorise la différence entre le Moi déterminable et le Je déterminant, et qui met dans la pensée comme telle quelque chose de non pensée, sans quoi son exercice serait pour toujours impossible et vide » (DR 225).

1-4. Les Idées comme multiplicités.

Bien que l'Idée deleuzienne ait des origines kantiennes, elle s'achemine vers une ontologie de l'objet-central de type platonicien à partir de l'épistémologie kantienne du sujet-central. Autrement dit, l'Idée de Deleuze est bien plus proche de l'*Idea* de Platon que de l'Idée de Kant. Toutefois, l'Idée deleuzienne est différente de celle de Platon dans la mesure où elle n'est pas réalité éternelle et stable, mais structure de production de la différence. Afin de bien comprendre cette conception deleuzienne de l'Idée, il faut commencer par rappeler ce problème de la relation d'opposition entre l'un et le multiple, problème qui fut fondamental dans l'histoire de la philosophie occidentale. Or pour Deleuze, l'Idée ne peut être caractérisée ni comme un ni comme multiple, mais elle est *une multiplicité*. On peut dire que là se trouve la clef de la compréhension de l'Idée deleuzienne.

Originellement, cet emploi du mot « multiplicité » est le fait de G.F.B. Riemann. Ce dernier emploie surtout multiple sous sa forme substantivée. C'est-à-dire que la multiplicité n'est pas une combinaison de multiple et d'un, mais une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système (DR 236). Deleuze va définir comme multiplicité toute chose en tant qu'elle incarne l'Idée, pour autant qu'elle

incarne l'Idée. D'après Deleuze, cette organisation forme bien un système, mais elle n'a nullement besoin de l'unité.

Précisons cette définition deleuzienne de la multiplicité. Tout d'abord, comment cette multiplicité peut-elle ne pas être une combinaison de multiple et d'un ? Aux yeux de Deleuze, l'un et le multiple sont des concepts de l'entendement. De tels concepts ne peuvent engendrer qu'une dialectique dénaturée, procédant par oppositions grossières. C'est qu'ils ne sont que des abstractions, qui combinent les contraires pour ne faire que contredire. Pour Deleuze, au moyen de concepts si abstraits, on ne peut saisir la réalité concrète.

Ensuite, en quel sens « multiplicité » doit-elle être considérée si l'on est attentif à la forme substantive du terme ? Deleuze écrit : « le vrai substantif, la substance même, c'est « multiplicité », qui rend inutile l'un, et non moins le multiple » (DR 236). Ce que désigne à cette multiplicité, ni le concept d'un ni celui de multiple ne peuvent le dire, même associés. Parce que l'expression « la multiplicité », dans sa singularité plurielle, exprime mieux la réalité que les accouplements monstrueux « un-multiple » ou « multiple-un ». La multiplicité est à chaque fois autre, à chaque fois différente, elle est *variable*. Deleuze déclare que c'est cette variabilité de la multiplicité qui fait la nature de la multiplicité. En ce sens, tout ce qui existe n'est que variabilité de cette multiplicité, « des différences de multiplicités, et la différence dans la multiplicité » *(ibid.*), et non binarités multilantes.

« Tout est multiplicité, même l'un, même le multiple » (*ibid.*) Comment une multiplicité peut-elle n'être ni un ni multiple ? Parce qu'une multiplicité se définit selon les variations de ses dimensions : « Les Idées sont des variétés qui comprennent en elles-mêmes des sous-variétés » (DR 242). La multiplicité est les deux, mais pas exprimable avec un « et », pas un-et-multiple ni multiple-et-un ni avec traits d'union un-multiple, multiple-un mais quelque chose comme « multiplicité ».

Deleuze écrit ailleurs : « Une multiplicité ne se définit pas par ses éléments, ni par un centre d'unification ou de compréhension. Elle se définit par le nombre de ses dimensions ; […] Elle ne perd ou ne gagne aucune dimension sans changer de nature » (MP 305). Comme on l'a vu, ce qui existe ne consiste qu'en variabilité de la multiplicité, différences de multiplicités, et différence dans la multiplicité. De plus, la multiplicité est qualitative ou intensive, hétérogène et continue, virtuelle et formée de singularités, et change de nature chaque fois qu'elle se divise. La raison en vertu de laquelle la multiplicité est à la fois, donc ni l'un-et-l'autre, une et multiple réside dans le fait que les Idées en tant que multiplicités n'ont pas d'identité[188]. Même si toute Idée est un « complexe de coexistence », on ne peut pas attribuer le caractère d'identité à cette coexistence[189]. Parce que si les Idées se distinguent, ce n'est pas du tout de la même manière que se distinguent les formes et les termes où elles s'incarnent. Les Idées se font et se défont objectivement, suivant les conditions qui déterminent leur synthèse fluente. En ce sens, Deleuze écrit que les Idées « conjuguent la plus grande puissance de se différen*t*ier, avec l'impuissance à se différen*c*ier » (DR 242). Selon lui, dans la mesure où les Idées sont des variétés qui comprennent en elles-mêmes des sous-variétés, « les distinctions d'Idées ne sont pas séparables de leurs types de variétés et de la manière dont chaque type pénètre dans les autres » (*ibid.*). Pour désigner ce mode d'être distinctif et coexistant de l'Idée, Deleuze propose le nom de « perplication ». La perplication est l'ensemble des séries virtuelles avec leurs multiplicités, soit l'Idée ou le problème[190]. Le concept de « multiplicité » doit donc se substituer à la grossière opposition binaire de l'un et du multiple.

[188] « La multiplicité » est expression au *singulier*, qui désigne une *pluralité* et qui fait coïncider un et multiple : les deux, négation de leur opposition ultime.

[189] Deleuze dit : « chaque Idée est un complexe de coexistence(s) et toutes les Idées coexistent d'une certaine manière » (DR 241).

[190] Par contre, la complication est l'ensemble des séries intensives actuelles qui en découlent, l'implication est l'ensemble des champs d'individuation correspondants et l'explication celle des qualités et des étendues développant selon des différenciations actuelles les champs d'individuation : cas de solution des problèmes. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Cahier n° 3 Printemps, Vrin, Paris, 2003. p. 290.

Maintenant, nous pouvons répondre aux questions suivantes : comment parler de la multiplicité ? Comment décrire la multiplicité ? A ces questions, Deleuze, comme on l'a vu, répond que la multiplicité doit être comprise comme l'indique le substantif *singulier* qui désigne une pluralité : la multiplicité. L'Idée en tant que multiplicité, qui n'est plus l'Idée platonicienne qui désignait une réalité fixe et éternelle, doit être interrogée par les questions suivantes : « le combien, le comment, le chaque cas ». Plus précisément, l'Idée comme multiplicité ne peut être interrogée que par les questions «*combien ?* », « *comment ?* », « *où et quand ?* », « *dans quel cas ?* ». Pourquoi la question « *Qu'est-ce que ?* », n'est-t-elle pas la bonne question ? De plus, pourquoi l'Idée ne peut-elle être déterminée que par des questions ? Selon Deleuze, le privilège de la question « *Qu'est-ce que ?* », que manifestent le platonisme et la tradition platonicienne, est celui de l'essence. La question de l'essence est celle de la contradiction. Pourquoi ? Deleuze affirme la chose suivante : « Il est forcé que l'essence simple comprenne l'inessentiel, et le comprenne en essence, donc se contredise dans la mesure où la question « *Qu'est-ce que ?* » préjuge de l'Idée comme simplicité de l'essence » (« La méthode de dramatisation », dans *L'Île déserte et autres textes*, p. 133). Différant de ce mode d'approche par la question, un tout autre procédé existe, tel qu'on le trouve esquissé dans la philosophie de Leibniz, qui se distingue entièrement de la contradiction. C'est le procédé de la *vice-diction*. Deleuze écrit :

> « C'est pourquoi le procédé de la *vice-diction*, propre à parcourir et à décrire les multiplicités et les thèmes, est plus important que celui de la contradiction qui prétend déterminer l'essence et en préserver la simplicité […] » (DR 245).

Qu'est ce que la vice-diction ? Selon Deleuze, la « vice-diction » est le procédé propre à parcourir et à décrire les multiplicités. A la différence de la contradiction, prétendant déterminer l'essence et en préserver la simplicité, le procédé de vice-diction est lié à l'inessentiel. Aux yeux de Deleuze, le procédé de la vice-diction est plus important que celui de la contradiction. Parce que « le problème de la pensée n'est pas lié à l'essence, mais à

l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire. […]» (DR 245).

Or pour Deleuze, cette évaluation et cette répartition se font dans l'inessentiel ou dans la description d'une multiplicité, par rapport aux événements idéaux constituant les conditions d'un « problème ». Plus précisément, quel est le rôle ici de la vice-diction ? Le rôle de la vice-diction est de « présider à la répartition des points remarquables dans l'Idée ». Autrement dit, la vice-diction « décide de la manière dont une série doit être prolongée, d'un point singulier sur des points réguliers, jusqu'à un autre point singulier et lequel ». Elle détermine aussi « si les séries obtenues dans l'Idée sont convergentes ou divergentes (il y a donc des singularités elles-mêmes ordinaires d'après la convergence des séries, et des singularités remarquables, d'après leur divergence) » (DR 245). Par conséquent, la vice-diction « intervient à la fois dans la détermination des conditions du problème et dans la genèse corrélative des cas de solution » (*ibid.*). En ce sens, le procédé de la *vice-diction* se confond avec ce double parcours ou cette double détermination, réciproque et complète.

Or, nous dit Deleuze, dans le domaine de l'Idée, ce qui est important, c'est le processus de détermination progressive (DR 271). Ce processus est celui par lequel la virtualité, acquérant la détermination complète, se forme. Dans cette dimension, les différents, c'est-à-dire les différentiels, constituent la vice-diction. Ces différents, s'engageant dans des rapports différentiels réciproques, produisent une certaine continuité, laquelle se transforme en une dimension de multiplicité qui change d'unité de mesure d'un moment à l'autre d'après le changement de ses conditions. Du coup, de la multiplicité naît la potentialité pure. La potentialité, ou puissance potentielle, est ce à partir de quoi tout étant se produit. Pourtant, cette puissance potentielle, comme on peut le voir dans le processus de la formation des différentiels, ne commence à advenir (agir) que quand les différents entrent dans un processus de détermination réciproque, en s'engageant dans un rapport différentiel. Deleuze nomme

« différen*t*iation »[191] le procès de détermination progressive par lequel la puissance virtuelle se produit (agit). La différentiation désigne la procédure par laquelle les différents différentiels, en entrant dans le mouvement de détermination réciproque et de détermination complète, gagnent une certaine valeur, c'est-à-dire les points singuliers et les séries qui en retournent. Au contraire, Deleuze nomme « différen*c*iation » le processus par lequel la puissance virtuelle, advenant à travers la différentiation, se transforme en objet actuel. La différenciation est un procès de montée verticale dans lequel la puissance virtuelle se transforme en puissance intensive comme classe moyenne, laquelle se transforme en objet actuel. Cette montée est appelée « individuation » dans la mesure où c'est en elle que le spirituel se matérialise ou s'incarne. On peut l'appeler « incarnation » dans la mesure où c'est le processus dans lequel le premier individu-vivant apparaît « actualisation » dans la mesure où l'objet actuel est né et « évolution » ou « développement » dans la mesure où la puissance virtuelle s'y développe jusqu'au bout.

Pour que cette montée se produise, il faut tout d'abord que dans la dimension de la virtualité, précisément dans la multiplicité idéale, un point de départ se forme. Ce point de départ consiste en deux éléments, les rapports différentiels entre les différents différentiels, et les singuliers produits par ces derniers au moyen de leurs convergences et divergences, etc. Pour Deleuze, une structure n'est pas autre chose que des multiplicités idéelles consistant en rapports différentiels et singularités. La structure est de l'ordre d'un jeu purement formel qui n'est pas encore matérialisé, c'est ce qui structuralise de manière transcendantale le plan ontologique de l'instance actuelle. Par exemple, quand la multiplicité idéelle arrive à sa dernière étape, les différentiels de la multiplicité s'actualisent dans des qualités et des espèces, les singularités se différencient dans un certain nombre d'extensions et de parties distinguées.

[191] Deleuze distingue ces deux termes très importants de la façon suivante : Nous appelons différen*t*iation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées (DR, 267).

La raison qui explique que le monde différencié change toujours comme il le fait, est que les rapports différentiels constituant la structure de la multiplicité varient sans cesse et que ses singularités se transforment constamment. Comme nous l'avons vu, le processus de la différenciation ou de l'actualisation n'est pas autre chose que celui dans lequel une question donnée donne lieu au développement d'un problème proprement déterminé, et puis à la recherche de la solution correspondant au problème. En ce sens, l'objet différencié et actualisé est la solution qui est proposée à l'étape virtuelle.

C'est pourquoi on peut dire que les termes « problématique » et « solution » sont des catégories décrivant un processus ontologique avant de désigner un processus cognitif. Le point sur lequel Deleuze met l'accent est que le domaine de l'Idée est celui de la positivité. En d'autres termes, l'état virtuel n'est ni un état de défaut par manque de détermination, ni un état manquant des puissances de l'être. C'est plutôt l'état dans lequel des problèmes (dans des conditions définies) sont posés et établis. En ce sens, c'est un état de position pure et d'établissement. La multiplicité idéelle, étant une problématique pleine de déterminations, montre ainsi individualité et positivité. L'état virtuel n'est pas un état négatif dans lequel un manque empêcherait la réalisation de l'essence (la différence n'est pas le négatif (DR 89)). Le néant ou non-être n'existe pas. Par contre, la multiplicité idéelle est (non)-être au sens où il n'y existe pas encore une solution. Mais elle est être au sens où elle pose des questions et des problèmes. Ce (non)-être est l'Elément différentiel où l'affirmation trouve le principe de sa genèse. Elle est la structure. Et cette structure problématique constitue un système.

S'il en est ainsi, nous devons nous poser la question suivante : bien que la multiplicité constitue un système, pourquoi n'a-t-elle pas d'unité ? L'Idée, comme on l'a vu, est un système de production de différences. S'il existe un système structural de production de différences, en quoi consiste ce système ? Pourquoi ce système manque-t-il d'unité ?

Pour répondre à cette question, nous devons examiner de plus près la structure de l'Idée ou le système de l'Idée. En quel sens l'Idée est-elle une structure ou a-t-elle une structure ? De plus, que veut-on signifier en disant que cette structure n'a pas d'unité ? N'y a-t-il pas de contradiction entre structure et genèse ? Comment les concilier ?

Deleuze écrit qu'« une Idée est une multiplicité définie et continue, à *n* dimensions » (DR 236). Par exemple, la couleur, ou l'Idée de couleur est une multiplicité à trois dimensions. Selon Deleuze, les dimensions peuvent être dites les variables ou les coordonnées dont dépend un phénomène. D'autre part, une continuité est constituée entre les changements de ces variables. Plus précisément, cette continuité est l'ensemble des rapports entre ces changements (par exemple, la forme quadratique des différentiels des coordonnées). En dernier lieu, la définition est désignée par les éléments réciproquement déterminés par ces rapports. Ces éléments ne peuvent pas changer sans que la multiplicité ne change d'ordre et de métrique.

D'après Deleuze, genèse et structure peuvent se concilier. Parce que la genèse ne va pas d'un terme actuel à un autre dans le temps, mais du virtuel à son actualisation. Deleuze définit cette genèse comme le processus par lequel la structure s'incarne, comme le processus qui va des conditions de problèmes aux cas de solutions, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps (DR 238). En ce sens, « la structure est la réalité du virtuel » (DR 270). D'après Deleuze, cette genèse est genèse sans dynamisme, c'est-à-dire genèse statique. En ce sens, on doit comprendre que la genèse évolue nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité, et qu'elle est comme le corrélat de la notion de synthèse passive.

Suivant cette ontologie de devenir, toutes choses changent donc d'un état virtuel à un état actuel. Dans le domaine virtuel, les différents sont des puissances qui produisent de

nouvelles puissances avec d'autres différents. En ce sens, l'ontologie de Deleuze est une ontologie de la puissance. La puissance que cette ontologie désigne est à *n*-dimensions, c'est-à-dire qu'elle est dépotentialisation comme forme sérielle qui ne cesse de se métamorphoser et de se transformer à chaque instant. En fait, pour Deleuze, puissance, comme potentialité pure, signifie « puissance » au sens mathématique. Dans la mesure où cette puissance, comme « potentialité pure », est puissance métaphysique, elle est à distinguer de la puissance (au sens de la physique) qui désigne la potentialité. Pour cette raison, elle est nommée « potentialité pure ». Or, dit Deleuze, le mot « dépotentialisation » signifie justement la suppression de la puissance dans le contexte des mathématiques. Deleuze considère ce processus comme celui dans lequel apparaît la puissance ontologique correspondant à la potentialité pure. Du coup, tout ce qui se produit s'explique par cette dépotentialisation. L'effet ultime de ce processus de genèse est le monde actuel, qui peut être représenté. Ce monde actuel consiste en la quantité qui s'organise organiquement et en qualités qui peuvent être spécifiées, c'est-à-dire dans les parties de certaines extensions et dans les espèces qui peuvent être classifiées. Cette quantité et ces qualités, ou parties et espèces, sont une surface qui déforme son origine et la nature de son origine. La potentialité pure, comme source de toutes choses, semble disparaître ou vivre un changement naturel dans la surface produite.

Nous pouvons donc dire que cette théorie du devenir ou cette ontologie du devenir, s'articule en trois instances ontologiques : l'instance de l'Idée, celle de l'intensité et celle de la représentation actuelle. Voyons maintenant comment Whitehead avait posé des questions analogues et comment il y avait répondu.

2. Les Objets éternels chez Whitehead.

2-1. L'empirisme spéculatif de Whitehead comme critique du kantisme.

On peut trouver dans le rapport de Deleuze à la philosophie de Kant des analogies avec l'attitude qui est celle de Whitehead vis-à-vis de Kant. Nous pouvons y voir en effet une transformation de l'idéalisme transcendantal en un empirisme. S'il en est ainsi, en quoi Whitehead, quand il explore l'expérience pour élaborer une cosmologie, doit-il encore quelque chose à Kant ? Pour Whitehead, l'accomplissement du tournant copernicien kantien dans l'histoire de la philosophie a été de conceptualiser l'activité de l'expérience comme une fonction de *construction*[192]. En ce sens, Whitehead rend hommage à Kant d'avoir ouvert cette sorte de constructivisme philosophique. Comme nous le savons, Kant nie toute possibilité de connaître la chose en soi. Autrement dit, Kant refuse l'idée que nous pourrions représenter dans notre esprit adéquatement, c'est-à-dire telle qu'elle est en soi, une réalité qui existe hors représentation, indépendamment de l'expérience empirique que nous en faisons : nous ne le connaîtrons jamais, dit Kant, que telle qu'elle est *pour nous*. En fait, ce refus de Kant n'est pas autre chose que l'expression de la place du constructivisme dans l'expérience : ce qui est construit à partir de quelque chose ne peut être identique à ce quelque chose. De ce point de vue, toute expérience ou connaissance est le résultat d'une construction opérée par le sujet, et par conséquent toute connaissance non seulement construit ce qu'elle connaît mais se voit restreinte aux limites de l'expérience empirique possible : elle ne connaît que là où, et quand elle peut construire. Or, pas plus que Kant, Whitehead n'accepte la possibilité d'une connaissance du monde « tel quel », non-subjective, d'une sorte de supra-expérience donnée « sous les espèces de l'éternité ». Dans la philosophie spéculative de Whitehead (que l'on

[192] Didier Debaise définit la méthode de l'empirisme spéculatif de Whitehead comme une « construction spéculative » qui a pour fonction d'élucider l'expérience immédiate (p. 36). Selon Didier Debaise, « toute la question est posée au niveau de l'expérience, d'un certain rapport à celle-ci, sous le mode de la généralisation descriptive » (*ibid*.). Il précise la nature de cette méthode spéculative comme étant celle d'un mode d'interprétation (pp. 36-37), "si bien que la méthode spéculative est une méthode dynamique qui ne peut se fixer une fois pour toutes, non seulement à cause des limites empiriques que nous avons énoncées (intuition et langage) mais aussi à cause de ses rapports internes qui l'obligent à une reconstruction continuelle, à une dynamique propre aux idées" (p.35). Voir Didier Debaise, *Un empirisme spéculatif, Lecture de* Process et réalité *de Whitehead*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2006, pp. 35-37.

peut appeler, après Didier Debaise, « empirisme spéculatif »), l'univers tout entier ne consiste qu'en les éléments de l'expérience du sujet de cette expérience. En ce sens, Whitehead est, en tant que constructiviste, un penseur de type kantien. Pourtant, l'analyse whiteheadienne de l'expérience s'oppose à celle de Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, l'objet est défini comme le résultat d'une construction opérée par le sujet en plusieurs étapes, et la réalité de l'objet dépend de l'acte de synthèses successives d'un sujet transcendantal. En revanche, dans la philosophie de Whitehead, ce processus est inversé. C'est ce sujet qui est résultat d'une construction opérée par les relations réciproques de « sentirs » formant concrescence. Du coup, comme pour Deleuze, le programme d'une refondation de l'ontologie est essentiel pour Whitehead.

Selon Whitehead, pour mener à bien un constructivisme conséquent il ne faut pas privilégier le sujet humain ou raisonnable. Toutefois, celui-ci étant, comme tout autre, construit par une expérience qui est un processus *universel*, l'analyse de son expérience peut nous servir analogiquement comme nous l'avons vu, pour comprendre toute expérience. Ainsi les présuppositions qui devront expliquer la possibilité de l'expérience en général devront être faites à l'intérieur du cadre d'une expérience universalisable par hypothèse, de manière immanente, contingente, et temporelle (historique). Pour Whitehead, même les formes que Kant croit *a priori* de l'intuition peuvent être dérivées de l'observation et de l'analyse du monde réel. S'il en est ainsi, ces conditionnements transcendantaux ne doivent pas être conçus à partir des catégories fixes de la logique mais ce sont celles-ci, et eux, qui doivent être pensés comme issus de procès et procès eux-mêmes, en acte. Ils ne peuvent pas provenir tout fait de la spontanéité d'un « sujet transcendantal ». Tandis que pour Kant, le procès par lequel il y a expérience est un procès d'une subjectivité transcendantale donnée vers une objectivité phénoménale construite, la philosophie de Whitehead inverse cette analyse et explique le procès comme se déroulant à partir de l'objectivité d'un donné qui est lui-même perpétuelle

construction vers une subjectivité humaine qui est elle-même l'une de ses constructions, seulement très élaborée. Ainsi l'objectivité par laquelle le monde extérieur se présente comme un donné est un donnée auto-construit, dont la construction spontanée donne la subjectivité humaine comme sa résultante. C'est-à-dire que ce par quoi il existe finalement une expérience humaine individuelle une est le résultat du même processus qui, partout, « fait expérience » : l'univers est expérience, à tous ses niveaux, expérience plus ou moins élémentaire ou élaborée. Il n'y a qu'un seul processus d'expérience. Par conséquent le sujet n'est pas une substance indépendante qui serait à présupposer pour toute connaissance, mais il est un résultat, un produit, ou plutôt un *processus* d'expérience qui dérive de l'expérience en tant qu'elle est constructrice et qui la prolonge. Ainsi, il n'y a pas unification de l'expérience au seul niveau d'une subjectivité qui précéderait le fonctionnement de sa propre expérience, mais l'unité de cette subjectivité est elle-même un cas de cette construite par toute expérience : toute expérience est productrice d'unité. De ce point de vue, on peut dire que Whitehead substitue à l'idéalisme transcendantal de Kant un « empirisme spéculatif », qui est un « omni-empirisme », un « pan-empirisme », un monisme de l'expérience comme événement, comme Deleuze y substituera son empirisme transcendantal.

On comprendra par ce qui précède que pour Whitehead, ce qui est à retenir dans la philosophie critique de Kant ne réside pas dans sa détermination des limites de la raison ou dans sa déduction des concepts de l'entendement, mais se trouve dans l'examen poussé qu'il fait des conditions de la réceptivité ou de la sensibilité. En d'autres termes, si Whitehead refuse la logique transcendantale kantienne qui fait de l'expérience le résultat ou le produit d'un schématisme transcendantal de concepts purs d'un entendement *a priori* (causalité, substance, qualité et quantité etc.), Whitehead sera assez prêt à accepter, au contraire, jusqu'à un certain point, et en la situant à un certain niveau, dérivé cependant, l'explication de l'espace et du temps que donne Kant dans l'Esthétique transcendantale. Nous pouvons même

dire que l'empirisme spéculatif est en un sens parfois comme une radicalisation de l'esthétique transcendantale de Kant, dans la mesure où cet empirisme prétend tenter d'expliquer, de construire le « transcendantal » et de résoudre par là des problèmes liés à l'expérience qui y restaient non résolus. Selon Whitehead, l'expérience n'est pas encore expliquée suffisamment par la philosophie de Kant, et ceci parce que Kant s'est borné à faire un compromis en se servant du moyen insuffisant de catégories qui restaient seulement épistémologiques. S'il en est ainsi, il apparaît du plus haut intérêt de voir comment Whitehead tente d'expliquer la construction de l'expérience, de toute expérience, à tous les niveaux, pas seulement humaine, au moyen d'un schème de catégories qui sont cette fois ontologiques et non plus transcendantales, qui ne sont pas des catégories relevant simplement de l'entendement humain comme chez Kant, mais de l'être : la cosmologie y est ontologie et épistémologie. L'expérience y est à la fois ontologique et épistémologique, elle fait le monde et elle le fait connaître, du même mouvement. Nous pourrons mieux comprendre cette exploration radicale de l'expérience que pratique Whitehead en considérant sa 'critique du sentir pur' comme une correction de la 'critique de la raison pure' de Kant.

Whitehead a nommé en effet sa philosophie 'critique du sentir pur'. Cette critique du sentir opère le changement de l'idéalisme transcendantal kantien en un empirisme spéculatif, pour reprendre l'expression de Didier Debaise. Suivant Steven Shaviro, ce changement présente un double aspect. En premier lieu, Whitehead remanie l'esthétique transcendantale. En conséquence, les intuitions du temps et de l'espace ne sont plus ce par quoi est surimposé initialement *a priori* un ordre à un divers perçu pour en faire finalement un monde mais sont elles mêmes des produits construits par le processus de ce monde pour fournir finalement le cadre perceptif : un *a priori* construit, pour ainsi dire : Un (apparemment) *a priori* (en fait)

construit. L'*a priori apparaît* tel, il est *phénomène*, en fait[193]. En deuxième lieu, Whitehead semble étendre le territoire de l'esthétique transcendantale. Cela a pour conséquence que l'esthétique transcendantale comprendra finalement désormais toutes les opérations (par exemple la causalité) que Kant attribuait à la logique transcendantale. Cela signifie que pour Whitehead le concept kantien si important de spontanéité ne sera plus capital pour expliquer notre expérience ou alors qu'il faudra la situer à un niveau ontologique et élémentaire, valable pour les constituants ultimes de l'univers, les entités actuelles : leur expérience, qui les construit elles-mêmes, est spontanée. Par elle elles sont *causa sui*. Alors que pour Kant, la spontanéité de la connaissance ou de l'entendement, en tant que faculté de penser les objets de l'intuition sensible, était tout à fait à distinguer la réceptivité de cette intuition, Whitehead va refuser ce dualisme d'une spontanéité de l'entendement et d'une réceptivité de la sensibilité. Tout est spontanéité, en un sens. Ou plutôt le dualisme spontanéité/réceptivité est surmonté. S'opposant à Hume et à Kant (et par contre s'accordant avec quelques suggestions de Locke) Whitehead affirme que cette réception pure des impressions sensibles implique que celles-ci sont déjà déterminées par des existences, des entités particulières. C'est pourquoi Whitehead considère que, de bout en bout, c'est toute la genèse de l'expérience (y compris la pensée) qui est un procès se situant à l'intérieur de cette spontanéité-réceptivité de l'intuition sensible ou de son affection[194].

Le projet de Whitehead de concevoir une ontologie cosmologique, à ce point de vue, radicalise l'esthétique transcendantale de Kant en la détachant de la seule problématique épistémologique du sujet humain. C'est cependant le concept d'expérience, si central, chez Kant, et dont nous avons vu qu'il se présente aux yeux de Deleuze comme une sorte de compromis entre constructivisme subjectif et idéalisme subjectif, qui fournit à Whitehead le

[193] Steven Shaviro, *Without Criteria, Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2009. p.64.
[194] *Ibid*.

moyen décisif pour éviter la problématique épistémologique du type « comment peut-on connaître les choses extérieures ? ». Selon Whitehead, si toute connaissance, finalement, n'a de sens que dans notre expérience, cette expérience ne doit pas être, en son fond, conçue comme étant le propre de l'homme. Parce que, si la chose en soi, au-delà de l'expérience, n'est pas pensable, l'expérience peut cependant être comprise comme le seul champ par lequel un être et un monde peuvent apparaître, et pas seulement à l'homme. En fait, pour pouvoir parler des limites de l'expérience humaine, Kant lui-même n'a-t-il pas dû supposer le concept contradictoire de « chose en soi », ou encore celui d'intuition divine, notions-limites qui semblent déjà outrepasser ce que permet à la pensée l'expérience humaine ? En ce sens, si nous n'acceptons pas ce concept contradictoire de « chose en soi » et l'idée d'un Dieu transcendant, et si nous voulons néanmoins adopter une position rationnelle pour penser le monde et la science, ne nous faut-il pas, comme Whitehead, comprendre tout le champ de l'expérience réelle comme étant ce qui seul peut produire non seulement les objets de celle-ci mais aussi son sujet ? L'expérience analysée doit pouvoir rendre compte de sa propre structure. C'est à partir de cette ambition que Whitehead envisage dans une dimension à la fois ontologique, cosmologique et épistémologique ce procès au cours duquel apparaît comme une réceptivité de la sensibilité, en tant que son perçu lui semble extérieur comme objet donné, et un sujet qui semble agent effectuant les synthèses qui permettent cette connaissance. L'expérience analysée doit rendre compte de la possibilité de la relation la plus primitive à la réalité jusqu'à la genèse de facultés cognitives qui permettent de comprendre la possibilité de cette analyse si complexe de toute expérience. L'analyse de l'expérience explique l'expérience de l'analyse.

2-2. Les Objets éternels comme potentialité (*Potentiality*).

Dans la philosophie de Whitehead le concept d'objets éternels remplace, en jouant leur rôle, certains concepts importants de la philosophie traditionnelle auxquels il se substitue : Idées, formes, essences, universels, etc. Chez Whitehead, une couleur définie, par exemple une nuance particulière de rouge, une émotion, par exemple la colère, le nombre 7, une figure géométrique quelconque, un volume comme une forme sphérique définie, et tout aussi bien une forme scalaire telle que l'énergie physique, sont donnés comme des exemples d'objets éternels. Or Whitehead déclare que tout objet éternel a pour statut métaphysique d'être une potentialité d'actualisation ou d'accomplissement : « Ainsi le statut métaphysique d'un objet éternel est-il celui d'une possibilité de réalité [actualisation] » (SMW 159/187-8). Par ces mots de possibilité et de 'potentialité', on peut comprendre qu'un objet éternel est en soi dépourvu de réalisation (actualisation) concrète mais qu'il a une possibilité de réalisation, qu'il a la possibilité de s'actualiser, dans des occasions réelles particulières. C'est en ce sens que Whitehead nous donne cette caractérisation précise de l'objet éternel : « Un objet éternel est toujours une potentialité à l'égard d'entités actuelles ; mais par lui-même, en tant que conceptuellement senti, il demeure neutre à l'égard de son ingression physique dans n'importe quelle entité actuelle particulière relevant du monde temporel » (PR 44/105). On peut donc dire que si un objet éternel en lui-même est une potentialité neutre (et abstraite) c'est dans la mesure où il transcende l'occasion réelle même quand il n'en est pas déconnecté. Cela veut même dire qu'un objet éternel peut être compris comme un « être en soi » aussi bien « dans sa connexion avec une occasion donnée» (c'est-à-dire en mode d'ingression dans cette occasion). En ce sens, il faut dire d'une part qu'un objet éternel peut être considéré abstaitement, sans référence à une occasion d'expérience particulière (SMW 159/187. PR 44/104-5)[195]. C'est en soi une potentialité qui transcende toutes les occasions concrètes particulières d'événement

[195] Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, State University of New York Press, Albany, 1986, p.176.

réel (SMW 159/187)[196]. C'est pourquoi dans *La Science et le monde moderne,* Whitehead caractérise l'objet éternel comme « abstrait », séparé, quant à son essence (SMW 159/187). Il écrit : « Par « abstrait », j'entends que ce qu'un objet éternel est en soi – c'est-à-dire en son essence- est compréhensible sans référence à une certaine occasion d'expérience particulière » (SMW 159/187). Ainsi, ce caractère d'« abstrait » signifie une transcendance vis-à-vis des occasions concrètes particulières d'événement réel.

Pourtant, Whitehead ajoute que « le fait de transcender une occasion réelle ne signifie pas qu'on en est déconnecté » (*ibid*.). Cela signifie qu'« un objet éternel ne peut être décrit qu'en fonction de sa potentialité d' « ingression » dans le devenir des entités actuelles » (PR 23/75). En d'autres termes, il faut dire qu'un objet éternel ne peut être décrit concrètement que quand il est actualisé dans et par une entité actuelle. S'il en est ainsi, on peut dire qu'un objet éternel a deux modes d'existence selon qu'il est considéré ou bien en rapport avec le monde actuel ou bien avec la compréhension de l'expérience que nous en avons, ce que Whitehead appelle « récognition conceptuelle (*conceptual recognition*), hors de toute référence à des entités actuelles précises de l'univers temporel » (PR 44/105) : son *immanence* dans des occasions actuelles (c'est-à-dire dans le monde et dans notre expérience) et sa *transcendance*. Ces deux façons d'exister pour un objet éternel sont l'un des problèmes les plus importants à élucider pour notre comparaison des métaphysiques de Whitehead et de Deleuze**.**

Dans le système de la philosophie de Whitehead (la philosophie de l'organisme), les objets éternels constituent l'une des huit Catégories de l'Existence dans le schème catégorial spéculatif[197]. Dans cette Catégorie de l'Existence, Whitehead définit les objets éternels

[196] *Ibid*.
[197] Au deuxième chapitre 'Le schème catégoriel' de la Première partie (le schème spéculatif) de *Procès et réalité,* Whitehead nous donne huit catégories de l'Existence : « Entités Actuelles (Occasions Actuelles), Préhensions (Faits Concrets de Relation), Nexus ou *Public Matters of Fact*, Formes Subjectives ou *Privite Matters of Fact*, Objets Eternels ou Pures Possibilités pour le Fait d'être Déterminé Spécifiquement, ou Formes de Définité, Propositions, ou Faits Potentiellement

comme « ‘Pures Possibilités’ pour le Fait d’être Déterminé Spécifiquement, ou ‘Formes de Définité’ »[198], et il explique d’ailleurs que parmi ces huit catégories d’existence, les objets éternels avec les entités actuelles sont à part à cause d’une certaine extrême ultimité (PR 22/74)[199]. On peut par conséquent dire que les objets éternels ont, avec les entités actuelles (y compris Dieu en tant qu’entité actuelle éternelle), un statut ontologique privilégié, au sens que ce sont les deux seuls types fondamentaux d’entité[200]. Compte tenu de ce commentaire de Whitehead, pourrait-on avancer qu’à cause du privilège de ces deux Catégories de l’Existence, Whitehead introduit un certain dualisme entre entités actuelles et objets éternels analogue à celui de la métaphysique traditionnelle ? Et cela ne menace-t-il pas l’univocité ontologique de son système en dérogeant au « principe ontologique » ? Cette question nous semble pertinente dans la mesure où certains caractères des objets éternels tels que Whitehead les décrit les lui font rapprocher des « formes platoniciennes » ou « Idées ». En particulier, lorsque Whitehead caractérise l’« ingression », le mode particulier selon lequel les objets éternels entrent en relation avec les entités actuelles (ou le monde actuel), nous avons l’impression que ces objets éternels, comparables en cela aux « formes » platoniciennes, actualisent leur essence dans une entité actuelle concrète particulière sans perdre leur propre identité. En d’autres termes, l’ « ingression », en tant que mode de réalisation d’un objet éternel dans une entité actuelle, ressemble bien à la « participation » des idées platoniciennes. Evidemment, Whitehead n’est pas d’accord avec cette interprétation, qui renverse l’ordre : la vraie réalité n’est pas pour lui

---

Déterminés, ou Possibilités Impures pour le Fait d’être Déterminé Spécifiquement, ou Théories, Multiplicités, ou Disjonctions Pures d’Entités Diverses, Contrastes, ou Modes de Synthèse des Entités dans une Préhension, ou Entités Modélisées » (PR 22 /73-4).

198 “Eternal Object, or Pure Potentials for the Specific Determination of Fact, or Forms of Definiteness”(PR 22).

199 “Among these eight categories of experience, actual entities and eternal objects stand out with a certain extreme finality” (PR 22/74).

200 Dans le schème catégorial (19), Whitehead précise que « les types fondamentaux d’entités sont les entités actuelles et les objets éternels ; les autres types d’entités expriment seulement la manière dont toutes les entités des deux types fondamentaux sont dans le monde actuel en communauté les unes avec les autres » (PR 25/78). Par contre, Whitehead constate que « les « entités actuelles » - aussi appelées « occasions actuelles » - sont les choses réelles dernières dont le monde est constitué. *Il n’est pas possible de trouver au-delà des entités actuelles quoi que ce soit de plus réel qu’elles*. Elles diffèrent entre elles : Dieu est une entité actuelle, et le souffle d’existence le plus insignifiant dans les profondeurs de l’espace vide en est une aussi […]. Les faits derniers sont, tous au même titre, des entités actuelles ; et ces entités actuelles sont des gouttes d’expérience, complexes et interdépendantes » (PR 18/69). Ainsi les objets éternels ne sont pas aussi réels, c’est l’inverse du platonisme.

du côté des Idées, comme chez Platon. Selon Whitehead, « le terme « ingression » désigne le mode particulier selon lequel la potentialité d'un objet éternel se réalise en une entité actuelle particulière, contribuant au caractère défini de cette entité actuelle » (PR 23/75). Ainsi, à la différence des « formes » platoniciennes, les objets éternels ne sont pas absolument réels, c'est-à-dire actuels, ils ne sont que des idées abstraites qui ne peuvent jamais être rencontrées à l' « état pur » dans l'expérience réellement faite par une entité actuelle mais seulement dans la mesure où elles ont été senties et sélectionnées par cette entité actuelle. En effet, « là où il n'existe aucune décision qui implique une exclusion, il n'y a pas d'être donné » (*ibid*.). D'ailleurs, souligne Whitehead, ce n'est pas non plus « la multiplicité totale des formes platoniciennes » qui est « donnée » à chaque fois, car c'est au niveau de chaque entité actuelle qu'il y a « don » de formes de ce genre (PR 43/104). Ainsi, ce que nous constatons ici est surtout que Whitehead ne veut pas donner une supériorité ou une prééminence au domaine de ses « objets éternels », bien au contraire. C'est pourquoi, même s'il est vrai en un sens que les objets éternels ne sont pas rien, ont une essence et ont leur propre statut ontologique de quasi-existence, celui-ci est inférieur, ce ne sont pas des entités supérieures aux entités actuelles comme le sont les « formes » de la doctrine platoniciennes. Tout au contraire, pour Whitehead, c'est l'entité actuelle qui possède seule la réalité ultime car les objets éternels en tant qu'ils ne sont que des potentialités ne sont pas des réalités. Parce que c'est en effet le procès de devenir d'une entité actuelle qui est l'ultimement réel, et que ce procès n'est autre chose que la « définité déterminée propre à chaque actualisation » (PR 43/104). Or cette définité déterminée propre à chaque actualisation est « l'expression d'un choix opéré [par une entité actuelle] parmi ces formes » (PR 43/104). C'est ce point qui est aussi exprimé dans le principe ontologique suivant : « Tout être-ensemble réel est être-ensemble *dans la constitution formelle d'une actualisation* » (PR 32/88, nous soulignons). Tandis que les entités actuelles sont des sujets qui choisissent, les objets éternels, comme nous l'avons vu plus haut, sont non

seulement des objets neutres, abstraits, mais ils sont aussi passifs en ce sens qu'ils attendent d'être choisis par le choix opéré par les entités actuelles. Ils n'existent jamais, c'est-à-dire ne sont jamais actuels, que dans des entités actuelles. Ces objets éternels ne *sont* donc pas vraiment au sens vrai d'*être*, mais « subsistent » seulement pour ainsi dire : ils ne sont en effet pas actuels, mais seulement virtuels. Or s'il y a chez Whitehead univocité de l'être, c'est univocité de l'être *actuel*, car un être non actuel n'est pas un être, même s'il n'est pas rien.

Ainsi, dans la mesure où Whitehead n'accède la vraie réalité qu'à l'entité actuelle, il répond avec succès à la critique faite par Aristote pour s'opposer à l'existence du monde intelligible (suprasensible), au domaine de l'au-delà des Idées platoniciennes. Ici encore une fois, nous retrouvons tout le poids du « principe ontologique » whiteheadien. Selon ce principe ontologique, « chaque chose doit être quelque part ; et ici, « quelque part » veut dire « quelque entité actuelle » (PR 46/107). C'est pourquoi, « la potentialité générale de l'univers doit se situer quelque part, étant donné qu'avec les entités actuelles pour lesquelles elle ne se réalise pas elle entretient une relation d'adéquation immédiate ». S'il en est ainsi, on peut se demander où est ce « quelque part » et on peut comprendre que Whitehead reconnaisse tout de même aux objets éternels, qui ne sont que potentialité, un statut privilégié dans les Catégories ontologiques de l' « Existence » ?

Pour comprendre le statut ontologique et le sens que les objets éternels ont dans le système philosophique de Whitehead, nous devons avant tout examiner plus précisément comment Whitehead justifie sa doctrine de l'objet éternel. Dans ces explications nous pouvons trouver plusieurs manières différentes de définir les objets éternels au sein de son système métaphysique. Par exemple, quant aux caractéristiques des objets éternels en tant que potentialité, nous constatons que Whitehead non seulement distingue *essence individuelle* et *essence relationnelle* dans *Science and the Modern World* (SMW159-60/187-8), mais qu'il classe aussi les objets éternels en deux espèces, « objective » et « subjective », selon leur

mode fondamental d'ingression dans des entités actuelles des *Process and Reality* (PR 291/454). Tandis que les premiers, les objets éternels de l'espèce « objective », consistent en propositions mathématiques ou logiques, les seconds, les objets éternels de l'espèce « subjective », sont les formes subjectives des sujets préhendants. L'étude de ces distinctions et classements nous permettra d'atteindre à la compréhension qui est nécessitée pour pouvoir répondre à la question préalable du statut ontologique des objets éternels chez Whitehead avant de comparer ce statut à celui du virtuel chez Deleuze.

2-3. « Essence individuelle » et « essence relationnelle » des Objets éternels.

C'est dans le chapitre X, 'Abstraction' de *La Science et le monde moderne* que Whitehead commence à développer sa doctrine de l'objet éternel, qui est l'un des concepts les plus fondamentaux de sa future métaphysique. Notamment, ce chapitre X 'Abstraction', avec le chapitre XI 'Dieu' qui le suit, ont été considérés comme les premiers écrits dans lesquels le système métaphysique dernier de sa maturité faisait son apparition[201]. Dans ces deux chapitres, Whitehead exprime tout d'abord sa conception de l'abstraction, c'est-à-dire de l'objet éternel (dans le chapitre 'Abstraction'), puis présente sa doctrine de l'unité des occasions actuelles : « C'est ma tâche, dans ce chapitre, de décrire l'unité des occasions réelles. Le chapitre précédent centrait son intérêt sur l'abstrait ; le présent chapitre traite du concret, c'est-à-dire de ce qui s'est développé ensemble » (SMW 174/204)[202]. Il s'agit donc là du devenir du concret ou, pour le dire dans des termes qui seront ceux de PR, du devenir de l'« être-ensemble dans l'expérience vécue » ('*experiential togetherness*') (PR 189/313). D'ailleurs, dans ce chapitre 'Dieu', Whitehead comprend le concept de 'Dieu' comme 'un principe de limitation' ou comme 'la limitation ultime' ('a principle of limitation', et 'God is the ultimate limitation') (PR 178/207-208). Autrement dit, c'est à l'occasion d'une discussion des

[201]Nous utilisons les explications de Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929* (EWM), State of University of New York Press, Albany, 1984. p.67.
[202] "It is my task in this chapther to describe the unity of actual occasions. The previous chapter centered its interest in the abstract: the present chapter deals with the concrete, i.e., that which has grown together" (PR 174).

implications générales du cours des occasions actuelles, c'est-à-dire du processus de réalisation, que Whitehead donne et justifie les raisons pour lesquelles nous avons besoin de 'Dieu comme Principe de Concrétion'('*God as the Principle of Concretion'*) (SMW 174/203). De façon brève il présente dans le chapitre 'Abstraction' sa doctrine de l'objet éternel, et dans le chapitre 'Dieu' les concepts fondamentaux de sa nouvelle métaphysique (ou philosophie de la nature) à propos du problème du devenir, du processus des entités actuelles.

Dans ce chapitre 'Abstraction', Whitehead déclare que sa position métaphysique se fonde sur le fait que la compréhension de la réalité nécessite une référence à l'idéalité (SMW 158/186)[203]. Cela est dû, selon lui, au fait que les deux domaines, le domaine de la réalité concrète et celui de l'idéalité abstraite « sont intrinsèquement inhérents à la situation métaphysique totale » (SMW 158/186). C'est en expliquant le rapport des propositions aux événements (plus précisément aux occasions actuelles) qui constituent le monde actuel que Whitehead parle d'« objets éternels » pour désigner les « universaux » (les propositions) » qui sont des entités qui ne peuvent être dissociées des événements concrets. Pourtant, Whitehead évite de nommer ces objets éternels « universaux » en disant que « [c'est] afin de [se] dégager de connotations attachées à l'ancienne formulation en raison de sa longue histoire philosophique ». Il caractérise les objets éternels comme « abstraits par nature » (SMW 159/187). Whitehead définit le sens d'« abstrait » comme suit : « Par « abstrait », j'entends que ce qu'un objet éternel est en soi - c'est-à-dire en son essence - est compréhensible sans référence à une certaine occasion d'expérience particulière » (SMW 159 /187). « Abstraction » veut donc dire essence compréhensible sans référence à une expérience *particulière*. Les objets éternels sont abstraits en ce sens que ce sont des entités qui transcendent les occasions concrètes particulières d'événement réel (SMW 159/187) (*La*

[203] « Le fondement de la position métaphysique que je défends veut que la compréhension de la réalité nécessite une référence à l'idéalité. Les deux domaines sont intrinsèquement inhérents à la situation métaphysique totale » (PR 158/186).

Transcendance des objets éternels est liée à leur caractère de potentialité et à l'individualité de leur essence). Par contre et tout aussi bien, selon Whitehead, aucun objet éternel n'est compréhensible hors de sa relation avec d'autres objets éternels, c'est-à-dire isolé des autres objets éternels (SMW 159/188 ; PR 114/204). Tout objet éternel est lié avec d'autres objets éternels, il y a interrelation entre ce caractère de potentialité et cette essence relationnelle chez lui. C'est pourquoi, si nous voulons comprendre l'objet éternel en tant que potentialité, nous devons comprendre ensemble deux choses : le caractère *individuel* de son essence, qui est à considérer comme unicité, et le caractère également *relationnel* de cette essence, qui est à considérer comme passivité, patience indifférente à tout mode d'inclusion en toute occasion réelle (SMW 171/201), relation par laquelle tout objet éternel entre en relation avec d'autres objets éternels. Mais il nous faut comprendre aussi dans cette dimension relationnelle de l'essence de l'objet éternel la relation que l'objet éternel a avec les diverses occasions actuelles (entités actuelles) où il fait ingression (SMW 159/188 ; PR 114/204). Whitehead nomme cette manière semblable qu'a chaque objet éternel d'établir une connexion propre de façon analogue en diverses occasions son « mode d'incursion dans des occasions actuelles particulières » (SMW 159/187). Whitehead résume ainsi les caractéristiques d'un objet éternel : (1) individualité particulière, (2) relations générales avec d'autres objets éternels, lesquelles lui permettent de se réaliser dans d'autres occasions, et (3) principe général exprimant son incursion dans des occasions réelles particulières (SMW 159/187).

2-4. L'essence individuelle des objets éternels.

Ces trois caractéristiques, Whitehead les fait dépendre de deux « principes métaphysiques » concernant l'objet éternel en tant que potentialité. Le premier est que chaque objet éternel est un individu qui est ce qu'il est, à sa manière propre (SMW 159/187). « Cette individualité particulière est l'essence individuelle de l'objet, et ne peut être décrite autrement qu'en étant soi-même. Ainsi l'essence individuelle n'est-elle que l'essence considérée par

rapport à son unicité » (*ibid*.). En outre, ajoute Whitehead, « l'essence d'un objet éternel est simplement l'objet éternel considéré comme ajoutant sa propre contribution unique à chaque occasion actuelle » (*ibid*.). Il précise plus loin : « Cette contribution unique est identique pour toutes les occasions en question dans la mesure où l'objet, quels que soient ses modes d'ingression, est exactement identique à lui-même » (*ibid*.). En d'autres termes, si la contribution de l'objet éternel à diverses occasions actuelles varie d'une occasion actuelle à l'autre, c'est en fonction de différences qui dépendent de ses modes d'ingression, et non pas du fait d'un changement dans l'essence de l'objet éternel (*ibid*.). C'est en ce sens que Whitehead nomme « transparence de réalisation » (« *Translucency of Realisation* ») (SMW 171/201) l'invariabilité, la constance ou l'identité que l'objet éternel garde par rapport à son ingression dans l'occasion actuelle. Ce principe métaphysique signifie que « tout objet éternel est simplement lui-même, quel que soit le mode de réalisation où il est impliqué »[204]. Autrement dit, même si l'essence individuelle de chaque objet éternel se réalise dans ou par une entité actuelle, elle conserve son essence inchangée en tant que potentialité éternelle. L'ingression de l'objet éternel n'altère pas son essence individuelle. Et ce fait signifie aussi que « dans l'essence de chaque objet éternel, il y a une indétermination qui exprime sa patience indifférente à tout mode d'incursion dans toute occasion réelle »[205](SMW 171/201). Or ce caractère de « patience » de l'objet éternel signifie une position de passivité comme possibilité (potentialité) pour une actualité[206]. Parce que, sélection opérée par l'occasion actuelle, « l'actualisation est une sélection parmi des possibilités » (SMW 159/188). Pour les objets éternels, « c'est une sélection se manifestant par une gradation de possibilité, eu égard à

[204] « J'entends par là que tout objet éternel n'est que lui-même dans quelque mode de réalisation qu'il soit impliqué. Il ne peut y avoir de distorsion de l'essence individuelle sans production conséquente d'un objet éternel différent (By this ['The Translucency of Realisation'] I mean that any eternal object is just itself in whatever mode of realizatioin it is involved. There is no distortion of the individual essence without thereby producing a different eternal object) » (SMW 171/201).

[205]Selon Whitehead, c'est grâce à ce principe de « transparence de réalisation » que dans l'expérience cognitive il peut y avoir la reconnaissance du même objet éternel. C'est-à-dire que selon Whitehead, c'est le principe de la transparence de réalisation qui rend possible que dans la même occasion actuelle une incursion implique plusiers niveaux et forme le fondement de la théorie de la correspondance de vérité » (SMW 171-2/201).

[206] « Ainsi le statut métaphysique d'un objet éternel est-il celui d'une possibilité de réalité (Thus the metaphysical status of an eternal object is that of a possibility for an actuality) » (SMW 159/187-8).

leur réalisation dans cette occasion » (*ibid*.). En ce sens, la manière dont une entité actuelle sélectionne parmi des possibilités est la même opération par laquelle certaines possibilités se réalisent dans cette entité actuelle**.** Par conséquent, le premier principe métaphysique qu'énonce Whitehead par rapport à l'objet éternel est que chaque objet éternel est un individu particulier à sa manière propre, et qu'il possède donc sa propre identité. Nous constatons donc qu'au travers de ce premier principe métaphysique qu'est la *Translucency of Realization*, à l'objet éternel de Whitehead s'applique le principe d'identité. Comme nous en discuterons plus tard, ce point nous permet de comparer la position métaphysique adoptée par Whitehead concernant le domaine de ce qu'il appelle « objets éternels » avec celle prise par Deleuze, dans laquelle le virtuel est un domaine (c'est-à-dire le domaine de la différence) auquel le principe d'identité ne peut s'appliquer.

2-5. L'essence relationnelle des objets éternels et leur hiérarchie abstraite.

Whitehead énonce un « second principe métaphysique » concernant l'objet éternel :

> « Un objet éternel, considéré en tant qu'une entité abstraite, ne peut être séparé de sa référence à d'autres objets éternels, ni de sa référence à l'actualité en général, même s'il est déconnecté de ses modes réels d'ingression dans des occasions actuelles définies. Ce principe est exprimé par la déclaration que chaque objet éternel a une « essence relationnelle ». Cette essence relationnelle détermine la manière dont il est possible pour l'objet de faire ingression dans des occasions réelles »[207] (SMW 159-160/188).

Comme nous pouvons le découvrir dans ce passage, le second principe métaphysique, celui concernant la « relationalité » de l'essence de l'objet éternel, a deux aspects. Le premier aspect est qu'un objet éternel, même considéré en tant que potentialité, est en relation avec d'autres objets éternels, l'autre aspect de cette essence relationnelle de l'objet éternel implique en lui la possibilité d'ingression dans des entités actuelles. En somme, un objet éternel, bien que, comme nous l'avons vu, considéré en tant qu'entité abstraite, il ait sa propre essence, son

[207] "This conclusion brings us to the second metaphysical principle: An eternal object, considered as an abstract entity cannot be divorced from its reference to other eternal objects, and from its reference to actuality generally; though it is disconnected from its actual modes of ingression into definite actual occasions. This principle is expressed by the statement that each object has a 'relational essence.' This relational essence determines how it is possible for the object to have ingression into actual occasions" (SMW 159-160).

essence individuelle, ne peut pas ne pas être en relation : c'est son essence relationnelle, relation à d'autres objets éternels et relation à la réalité en général. C'est là double référence qu'implique la relationnalité de son essence, même s'il est déconnecté de ses modes réels d'ingression dans des occasions actuelles définies. En d'autres termes, du point de vue de leur essence individuelle, les objets éternels sont, quant à leur intelligibilité, transcendants les uns aux autres, séparables, dans la compréhension, les uns des autres, mais du point de vue de leur essence relationnelle, ils se comprennent les uns les autres et sont capables d'ingression[208]. Un autre aspect de ce second principe est ainsi que l'objet éternel peut bien être *pensé* séparément de sa possibilité d'ingression dans telle ou telle entité actuelle *particulière* mais ne peut être pensé abstraction faite de toute sa « relationalité », de sa référence à l'actualité *en général*. Celle-ci est constitutive de son essence même. Ainsi, par cette proposition « chaque objet éternel a une « essence relationnelle » (*relational essence*) Whitehead désigne à la fois la relation dans laquelle se trouve un objet éternel avec d'autres objets éternels c'est-à-dire hors de toute actualisation par ingression, et la possibilité essentielle de relation par laquelle il entre dans l'actualité en général, par cette ingression. Nous constatons donc une détermination double de l'aspect relationnel de l'essence d'un objet éternel, aspect qu'il a sans perdre l'individualité de cette essence. C'est-à-dire qu'on peut dire que, concernant la dimension relationnelle de son essence, l'objet éternel a non seulement une détermination nécessaire par rapport aux autres objets éternels (tous les objets éternels) (« un objet éternel, considéré comme une entité abstraite, ne peut être séparé de sa référence aux autres objets éternels »), mais aussi nécessairement une indétermination relative (au sens où « il ne peut être séparé de sa référence à la réalité en général, même quand il est déconnecté de ses modes réels d'ingression dans des occasions actuelles définies ») par rapport aux entités actuelles. On peut ainsi résumer ce second principe métaphysique : « Dans l'essence de *A* (objet éternel) il y a

[208] Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, State University of New York Press, Albany, 1986, p. 200.

une détermination des relations de *A* à d'autres objets éternels et une indétermination des relations de *A* à des occasions réelles » (SMW 160/188). Mais pourquoi Whitehead nous fait-il considérer ces deux aspects dans l'essence relationnelle de l'objet éternel ? C'est pour montrer, comme il l'écrit, comment il est possible [et même plus] que l'objet éternel du fait de son essence « par essence » relationnelle fasse ingression dans des occasions actuelles (*ibid*.). Il peut ne jamais faire ingression mais a, par essence, « vocation » à le faire.

Examinons le premier aspect de l'essence relationnelle impliqué par le second principe métaphysique (« dans l'essence d'un objet éternel il y a une détermination des relations de cet objet éternel à d'autres objets éternels »). Selon Whitehead, la relation mutuelle entre les objets éternels est inhérente à leur nature de pure possibilité : « En conséquence**,** il [ce premier aspect de l'essence relationnelle] est un fait général de relation mutuelle systématique, inhérente au caractère de possibilité » (SMW161/189). Mais s'il en est ainsi, en quoi consiste cette essence relationnelle dont sont doués les objets éternels, et quel « fonctionnement » implique-t-elle ?

Whitehead déclare que si un objet éternel « existe » (pas au sens plein d'actualisation, évidemment), alors dans son essence est impliqué son statut au sein du tout, et cet objet éternel ne peut être séparé de ce statut (« si A est un objet éternel, ce que A est en soi implique le statut de A dans l'univers, et A ne peut être séparé de ce statut » (SMW 160/188)). C'est en ce sens que Whitehead déclare que « le caractère analytique du domaine des objets éternels est la vérité métaphysique primordiale le concernant » (SMW163 /192). Il précise : « Ce que nous entendons par caractère est que le statut de tout objet éternel *A* dans ce domaine peut être analysé en un nombre indéfini de relations subordonnées d'une ampleur limitée » (*ibid*.). Selon Whitehead, toutes ces relations possibles se situent dans le domaine de possibilité (le domaine des objets éternels). Il écrit plus loin : « Chaque relation semblable de chaque objet éternel est fondée sur le statut parfaitement défini de cet objet en tant que

relation dans le schème général de relations ». Whitehead nomme ce statut défini « l'essence relationnelle » de l'objet (*ibid.*). De celle-ci il précise : « Cette essence relationnelle peut être déterminée en fonction de cet objet seul, et ne nécessite aucune référence à aucun autre objet (SMW 164/193). C'est dire qu'il y aura nécessairement un autre objet (= x en relation), mais que l'*identité* de celui-ci ne joue pas quant à la nature de cette essence relationnelle.

Nous allons maintenant examiner l'autre aspect de la dimension relationnelle de l'essence de l'objet éternel, c'est-à-dire sa vocation à entrer en relation avec des occasions actuelles son « ingressionabilité ». Cet examen ne sera autre que celui du « principe général exprimant son ingression dans des occasions actuelles particulières » (SMW 159/187). Selon Whitehead, « une occasion actuelle doit être conçu comme une limitation et […] ce processus de limitation peut encore plus être caractérisé comme une gradation (SMW 162/190). Or cette caractéristique de l'occasion d'être limitation concrète contraste avec l'essence abstraite de l'objet éternel en tant qu'« une indétermination réside dans l'essence de tout objet éternel » (SMW 162/190). A propos de cette indétermination, Whitehead écrit : « dans l'essence d'un objet éternel il y a une détermination des relations de cet objet éternel à d'autres objets éternels » (SMW 160/188), ce que nous avons vu plus haut. Selon Whitehead, chaque occasion actuelle, par nature, peut synthétiser en elle-même n'importe quel objet éternel (« l'occasion actuelle synthétise en soi tout objet éternel » **(**SMW 162/190)). Plus précisément, quand une occasion actuelle synthétise un objet éternel, elle synthétise (« inclut ») ce faisant également la relation déterminée complète qu'a cet objet éternel (*A*) avec tout autre objet éternel, ou ensemble d'objets éternels (*ibid.*). Pourtant, si cette synthèse est pour l'objet éternel une limitation de *réalisation* elle n'est pas une limitation de *contenu* (c'est-à-dire qui concernerait l'essence individuelle de cet objet éternel ou son identité). Ceci, « parce qu'une indétermination réside dans l'essence de tout objet éternel (disons *A*) tandis que chaque relation préserve son auto-identité inhérente » (*ibid.*). Cependant des *gradations* se produisent

dans les relations qui entrent dans cette synthèse**,** des gradations de relations qui sont immanentes à chaque occasion actuelle : **«** Mais des gradations d'entrée dans cette synthèse sont inhérentes à chaque occasion actuelle » (SMW162/190-1).

Dans *Procès et réalité*, Whitehead traduit cette situation dans les termes platoniciens de la doctrine des idées :

> « [….] la multiplicité totale des formes platoniciennes n'est pas « donnée ». Mais *au niveau de chaque entité actuelle*, il y a « don » de formes de ce genre. *La définité déterminée propre à chaque actualisation* est *l'expression d'un choix opéré parmi ces formes*. Elle les échelonne en fonction de leur degré d'adéquation. Cette hiérarchisation part des formes qui sont, au sens plein, des exemples, et s'échelonne selon des degrés d'adéquation qui descendent jusqu'à ces formes qui conservent, en un sens vague, une adéquation approximative du fait qu'elles contrastent avec des faits actuels. Toute cette gamme d'adéquation est « donnée » et doit se rapporter à la décision de l'actualisation » (PR43-44/104, nous soulignons).

Nous voyons par conséquent que ce que Whitehead veut explorer dans ce qu'il appelle l'essence relationnelle de l'objet éternel, c'est-à-dire comment il y a actualisation pour lui, actualisation comprise comme « synthèse empirique » ou « synthèse esthétique » (SMW163/191) ne doit pas seulement être liée à ce domaine de la possibilité (ou potentialité) mais aussi à une décision (ou limitation) qui a lieu lors de cette actualisation, décision venant de l'entité actuelle. C'est en ce sens que Whitehead dit que « là où il n'existe aucune décision qui implique une exclusion, il n'y a pas d'être donné » (PR 43/104), c'est-à-dire pas d'être actuel.

Comme nous l'avons vu plus haut, un objet éternel en tant que potentialité doit être considéré non seulement en ce qu'il est, mais aussi tant qu'il est possibilité d'ingression dans une entité actuelle. Or nous avons vu que le premier point de vue, c'est-à-dire celui qui considère les objets éternels en tant que potentialité pure, abstraction faite de l'ingression qui les actualiseraient dans une entité actuelle, c'est-à-dire non encore choisis par une entité actuelle, doit néanmoins les considérer comme se rapportant les uns aux autres. Whitehead nomme ces relations mutuelles entre objets éternels « potentialité pure » ou « domaines de

possibilité ». Ce domaine est rapproché par Whitehead lui-même du domaine intelligible des Idées platoniciennes. Après lui, sa théorie des objets éternels a aussi été comparée par d'autres à celle des Formes chez Platon à cause de plusieurs similitudes. Il nous semble en effet que dans son chapitre 'Abstraction', Whitehead essaie plus ou moins de réinterpréter la doctrine des Idées platoniciennes. Dans ce contexte d'une réinterprétation de la doctrine des Idées, Whitehead insiste sur le fait que chez Platon non plus ce n'est pas la multiplicité de la totalité des formes qui est participée. Pourtant nous pouvons trouver cette grande différence entre le monde intelligible des Idées platoniciennes et les domaines de possibilité whiteheadiens : les formes platoniciennes ont certes le statut ontologique d'êtres objectifs et transcendants, mais elles sont aussi modèle, et ainis n'existent pas moins mais beaucoup plus que le domaine du sensible. Non seulement elles valent plus, comme idéal, mais elles sont seules vraiment réelle, et comme telles sont le modèle qu'imite le monde d'ici-bas, qui n'est, lui, pas vraiment réel. Tandis que pour Whitehead, les objets éternels tant qu'ils n'ont de relations qu'avec d'autres objets éternels, ne sont pas vraiment, sont des non-êtres (SMW163/191). Pourquoi Whitehead peut-il caractériser ces objets éternels déterminés seulement dans les domaines de possibilité comme des non-êtres ? Parce que « non-être » signifie pour lui ici « dégagé du fait déterminé d'ingressions dans des événements réels et d'exclusions d'événements réels » (*ibid*.). D'après cette définition, il n'est pas difficile de dégager quel sens a le mot « être » par contraste avec « non-être ». Selon Whitehead, « être » signifie « être effectif individuellement dans la synthèse esthétique » (*ibid*.). Ici Whitehead ajoute que « la synthèse esthétique » est aussi « synthèse empirique ». La synthèse esthétique ou empirique, selon Whitehead, est considérée comme auto-créative, dans les limites que lui impose la relation interne avec toutes les autres occasions actuelles (*ibid*.). Bien que Whitehead n'emploie pas encore dans SMW le terme spécifique d'« entité actuelle» qu'il emploiera dans *Procès et réalité* pour désigner l'occasion

émergente (synthétisant), il la nomme déjà ici « superject [de valeur informée]» (SMW 165/194).

Ainsi, pour qu'un objet éternel devienne un « être », il faut qu'il soit inclus dans une occasion, synthétisé dans une occasion. Autrement dit, il faut qu'advienne une occasion qui inclue dans ses relations déterminées cet objet éternel. Or il ne peut y avoir d'occasion incluant, avec l'objet éternel sélectionné, *toutes* ces relations déterminées qu'il a avec les autres objets éternels, car certaines de ces relations sont contradictoires. Or l'essence relationnelle de cet objet éternel consiste en toutes ses relations avec les autres objets éternels. Par conséquent l'occasion peut ne pas inclure une partie de cette essence relationnelle. C'est pourquoi on peut dire qu'un objet éternel est synthétisé comme « être » pour ce qui est inclus de son essence relationnelle aussi bien que comme « non-être » pour ce qui est exclu de celle-ci (SMW 162/191). En ce sens, Whitehead peut caractériser toute occasion actuelle comme une synthèse d'être et de non-être (*ibid*.). Whitehead peut dire que les occasions actuelles sont « des sélections du domaine des possibilités » (SMW 163/192), et que « le fait général de la préhension synthétique de tous les objets éternels dans chaque occasion comporte le double aspect de relation indéterminée de chaque objet éternel aux occasions, de manière générale, et de sa relation déterminée à chaque occasion particulière » (SMW 163/191-2). Peut-être pouvons-nous encore caractériser cette synthèse opérée par l'occasion actuelle (synthèse esthétique ou synthèse empirique) comme une synthèse réunissant la détermination indéterminée se situant dans la possibilité et la détermination déterminée se situant dans l'actualité.

Pour résumer ce que nous avons vu jusqu'ici, les objets éternels en tant que potentialité peuvent selon Whitehead être considérés sous trois angles : (1) leur individualité particulière ou essence individuelle, (2) leurs relations générales avec d'autres objets éternels, lesquelles leur permettent de se réaliser dans d'autres occasions ou essence relationnelle, et (3)

le principe général exprimant leur ingression dans des occasions réelles particulières (SMW 159/187). Or, quand un objet éternel fait ingression ou se réalise dans une occasion actuelle, le mode de cette ingression ne relève pas de son essence à lui, mais bien de l'occasion actuelle. Cela montre qu'il y a donc dans son essence une indétermination inhérente. Cette indétermination exprime une « patience indifférente » à l'égard d'un mode d'ingression particulier dans une occasion actuelle : « Les relations (étant possibilité) n'impliquent pas les essences individuelles des objets éternels ; elles impliquent *tous* (*any*) les objets éternels en tant qu'ils sont reliés (*relata*) sous la restriction que ces reliés (*relata*) possèdent les essences relationnelles requises. C'est cette restriction qui, automatiquement et de par la nature du cas, limite le « tous » de l'expression « tous objets éternels » (SMW165/193). Quand *un* (*any*) objet éternel quelconque se réalise dans *une* (*any*) occasion actuelle quelconque, il ne fait ingression qu'en tant que composant d'un objet éternel complexe[209]. Or ce composant, parce qu'il est composant d'un objet éternel complexe, implique avec lui dans son ingression tous les objets éternels. Evidemment, à chaque fois l'ingression d'un objet éternel est différente, car elle dépend de la forme subjective de l'occasion actuelle particulière. Mais la modalité de chaque ingression, outre sa dépendance à l'égard de la particularité de l'occasion actuelle, dépend aussi de la manière dont les objets éternels impliqués se rapportent les uns aux autres dans le domaine de possibilité. Sa « relationnalité » systématique à d'autres objets éternels est, en tant qu'elle en est constitutive, inhérente à l'essence de tout objet éternel. Cette essence relationnelle est inhérente à toute essence individuelle. Whitehead nomme cette relation, qui est inhérente au caractère de possibilité de tout objet éternel, « domaine » des objets éternels

[209]L'objet éternel complexe et ses composants : « Une relation finie définie impliquant les objets éternels définis d'un ensemble limité de tels objets éternels est en soi un objet éternel : ce sont ces objets éternels dans cette relation ». Whitehead qualifie un tel objet éternel de « complexe » et nomme les objets éternels qui sont en relation en lui ses « composants ». En outre, si certaines de ces relations sont elles-mêmes complexes, Whitehead appelle leurs composants « composants dérivés » de l'objet original complexe. Enfin, les composants de composants dérivés seront aussi dits composants dérivés de l'objet original. Ainsi, la complexité d'un objet éternel signifie son aptitude à être analysé en une relation d'objets éternels le composant. L'analyse du schème général de relation d'objets éternels signifie son exhibition en une multiplicité d'objets éternels complexe. Un objet éternel tel qu'une nuance de vert définie, qui ne peut être analysé en composants reliés, sera dit « simple » (SMW 166/195).

comme potentialité et il dit que « le domaine des objets éternels est proprement décrit comme un « domaine », parce que chaque objet éternel a son statut propre dans ce complexe systématique général de relationnalité mutuelle » (SMW 161/189). Cette essence individuelle trouve son actualité singulière dans le mode, tout aussi propre à son identité spécifique, de son ingression, mais ce qui fait que l'essence individuelle d'un objet éternel quelconque peut s'actualiser est dû seulement au fait que tous les objets éternels se rapportent les uns aux autres, c'est-à-dire ont une essence relationnelle : c'est donc grâce au caractère également relationnel de son essence que l'essence individuelle d'un objet éternel peut se réaliser dans une occasion actuelle. Du coup, si toute essence individuelle d'un objet éternel doit pouvoir être actualisée, elle ne peut cependant l'être que parce que cette essence est aussi relationnelle.

2-6. Le caractère général du domaine de possibilité : l'abstraction à partir de la possibilité et la hiérarchie abstractive.

Whitehead en vient ensuite une analyse du domaine de possibilité en lui-même. On peut diviser cette analyse en deux parties. Selon la première, chaque objet éternel est limité par sa relation interne à tous les autres objets éternels. Mais ici surgit une difficulté concernant les relations internes. Whitehead résume ce problème en disant que cela consiste à expliquer « comment une vérité particulière quelconque (*any*) est possible » (*ibid*., 163/192). En refusant la doctrine de l'idéalisme absolu selon laquelle « rien de ce qui est au-dessous de la totalité, où tout est intrinsèquement mutuellement inter-relié, ne peut être vrai »[210] Whitehead demande à sa doctrine de l'« isolement » des objets éternels de donner un fondement à la possibilité de relations externes entre objets éternels. La seconde partie discute du « continuum spatio-temporel » dans lequel toutes les occasions actuelles s'incarnent. Dans cette discussion sur le continuum spatio-temporel, Whitehead explique que celui-ci n'est pas un récipient dans lequel les possibilités (les objets éternels) pourraient s'actualiser, mais qu'il

[210] « La raison de l'existence de relations finies dans le domaine des objets éternels est que des relations de ces objets parmi eux-mêmes sont entièrement non sélectives, et systématiquement complètes » (SMW 164/193).

est limitation générale du domaine de possibilité des objets éternels. Il distingue deux abstractions dans la forme de possibilité, l'abstraction des actualités et l'abstraction des possibilités générales (du point de vue des possibilités plus spécifiques). Ainsi Whitehead envisage la nature générale de la possibilité abstraite comme limitée par le caractère général du cours actuel des événements[211].

Whitehead distingue, concernant les relations dans le domaine de possibilité, deux sortes de relations, à savoir des relations internes à chaque objet éternel et des relations externes entre ces objets éternels. Ce qui fait problème dans ces relations réside dans le concept de "relations internes finies" au sein de chacun des objets éternels. Whitehead précise que cette difficulté, qui surgit par rapport aux relations internes, revient à expliquer « comment une vérité particulière quelconque (finie) est possible » (SMW163/192). Plus précisément, pour autant que tout objet éternel comporte objets relations internes qui dans l'essence de chacun d'eux détermine les relations externes qu'il a avec les autres objets éternels (SMW 160/188), alors tout (*everything*) doit dépendre de tout le reste (*everything else*) » (SMW 163/192). Mais si tel est le cas, nous nous trouvons dans une situation dans laquelle « nous ne pouvons rien savoir à propos de quoi que ce soit (*anything*) – tant que nous ne connaissons pas également tout le reste (*everything else*) » (*ibid*.). Whitehead reconnaît alors qu'« il nous incombe en conséquence d'expliquer comment il peut y avoir des relations internes, étant donné que nous admettons des vérités finies » (*ibid*.). S'il en est ainsi, comment Whitehead va-t-il pouvoir résoudre cette difficulté et maintenir la possibilité de relations internes au sein de chaque objet éternel ?

Whitehead invoque deux principes métaphysiques (*metaphysical priciples*) pour surmonter cette difficulté : premièrement, « les relations de tout objet éternel A, considérées

[211] Nous recourons aux explicaions de Louis Ford dans *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*, State University of New York Press, Albany, 1984. pp.82-86.

comme constitutives de A, n'impliquent les autres objets éternels qu'en tant que purs reliés (*bare relata*), sans référence à leur essence individuelle » ; c'est-à-dire que la dimension relationnelle de l'essence de A est celle d'une pure « relationalité », sans référence à sa dimension individuelle. Deuxièmement, « la divisibilité de la relation générale de A en une multiplicité de relations finies de A réside donc dans l'essence de cet objet éternel. Le second principe dépend évidemment du premier » (SMW 165/194). Le fait que cette relationnalité soit divisible en de multiples relations dépend de l'essence de cette relationnalité. Selon Whitehead, comprendre un objet éternel A « c'est comprendre le *comment* d'un schème général de relation. [Parce que] ce schème de relation ne nécessite pas, pour être compris, [que soit prise en compte] l'unicité individuelle des autres reliés (*relata*)». Selon Whitehead en effet, « ce schème se révèle lui-même aussi comme étant analysable en une multiplicité de relations limitées ayant leur propre individualité et pourtant présuppose en même temps la relation totale à l'intérieure de la possibilité » (*ibid*.).

2-7. Le Continuum spatio-temporel ou Schème relationnel.

Ensuite, pour surmonter cette difficulté de la possibilité de relations internes finies chez les objets éternels, Whitehead explore le « continuum spatio-temporel », C'est en lui que toutes les occasions actuelles s'incarnent en déterminant le schème général fourni par le domaine de possibilité. Il essaie ainsi d'expliquer les relations mutuelles permises par l'ensemble des possibilités comme la condition présupposée pour des vérités finies. Whitehead explique que dans la mesure où une occasion actuelle est un choix dans le domaine de possibilité, pour pouvoir expliquer fondamentalement comment cette occasion actuelle possède le caractère général qu'elle a actuellement, il faut analyser le caractère général du domaine de possibilité. En d'autres termes, c'est la possibilité de relation mutuelle, c'est-à-dire l'essence relationnelle, de chacun des objets éternels qui détermine comment l'objet éternel doté de cette essence peut faire ingression dans une occasion actuelle. S'il en est ainsi,

quelle est la condition pour qu'il y ait actualisation d'une actualité ? N'avions-nous pas déjà vu plus haut que ce ne sont pas les objets éternels eux-mêmes, mais les entités actuelles qui limitent les ingressions des objets éternels ? Ici, Whitehead invoque le concept de « continuum spatio-temporel » comme condition générale de limitation, à distinguer d'avec les limitations relevant proprement des occasions actuelles. Selon lui, le fait général de la relation mutuelle systématique entre les objets éternels, inhérente au caractère même de la possibilité, nous permet de considérer celle-ci, qui lie les objets éternels, comme un « domaine ». Parce que, si chaque objet éternel a son statut propre, c'est dans et par ce complexe systématique général de relations mutuelles (SMW 160/189).

Lorsqu'un objet éternel fait ingression dans une occasion actuelle, les relations que cet objet éternel entretient avec elle ne peuvent être exprimées que par le statut que possède l'objet éternel en question au sein des relations spatio-temporelles, ou par le rapport entre son statut et les statuts des autres objets éternels au sein de leurs relations spatio-temporelles. En ce sens, Whitehead conclut que la relation spatio-temporelle, dans les termes de laquelle le cours réel des événements doit être exprimé, n'est rien d'autre qu'une limitation sélective à l'intérieur de l'ensemble des relations systématiques entre les objets éternels (SMW161/189). Selon Whitehead, cette « limitation » telle qu'elle s'applique au continuum spatio-temporel désigne les déterminations pragmatiques (*matter of fact*) c'est-à-dire les trois dimensions de l'espace, et les quatre dimensions du continuum spatio-temporel inhérentes au cours réel des événements, mais qui se présentent comme arbitraires par rapport à une possibilité plus abstraite (*ibid*.). Nous pouvons donc dire que le continuum spatio-temporel dont parle Whitehead est d'abord un lieu de possibilité relationnelle, sélectionné au sein du domaine plus général de l'ensemble des relations systématiques (SMW161/190). Ce lieu délimité de possibilité relationnelle c'est-à-dire le continuum spatio-temporel exprime une limitation dans le mode d'actualisation de la possibilité inhérente au système général. Or Whitehead déclare

que toute limitation possible abstraite par rapport au cours actuel des événements se distingue au moyen la limite spécifique apportée par une occasion particulière. Par contre, le continuum spatio-temporel est un système général pour la relation de toutes les possibilités dans la mesure où ce système n'est limité que par rapport au fait général d'actualité. Le fait que le système général implique son rapport à l'actualisation convient à son essence, qui implique la possibilité ? Parce que la possibilité (potentialité) comprend la possibilité abstraite de son actualisation[212].

Whitehead nous explique encore, relativement au rapport qu'entretient le continuum spatio-temporel avec l'actualisation : « Il y a d'abord la limitation générale de relations, qui réduit ce schème général illimité au schème spatio-temporel quadri-dimensionnel » (SMW166/194). Whitehead dit que « ce schème spatio-temporel est la plus grande mesure commune des schèmes de relations (en tant que limités par la réalité) inhérents à tous les objets éternels » (*ibid*.). Cela signifie donc pour Whitehead que « la manière dont des relations sélectionnées (le *comment*) d'un objet éternel A sont réalisées dans une occasion actuelle quelconque peut toujours s'expliquer en exprimant le statut de A par rapport à ce schème spatio-temporel, et en exprimant dans ce schème la relation de l'occasion actuelle à d'autres occasions actuelles (SMW166/195).

Par conséquent, nous comprenons que même si le continuum spatio-temporel est fondamentalement le système général de relationnalité (*relatedness*) de toutes les possibilités (SMW162/190), ce continuum spatio-temporel, ou continumm relationnel (ou relation spatio-temporelle) est chez Whitehead quelque chose qui s'applique à la fois au domaine de possibilité et au domaine d'actualisation et qu'il est ce qui lie les objets éternels comme

[212] « Nous conclusons donc – ce qui a déjà été dit plus haut- que le fait général de la préhension synthétique de tous les objets éternels dans chaque occasion comporte le double aspect de relation indéterminée de chaque objet éternel aux occasions, de manière générale, et de sa relation déterminée à chaque occasion particulière. Cette formule résume le rapport de la manière dont les relations externes sont possibles. Mais la méthode comporte un désengagement du continuum spato-temporel de sa simple implication dans les occasions actuelles –selon l'explication habituelle- et de sa manifestation dans son origine de la nature générale de la possibilité abstraite, limitée par le caractère général du cours réel des événements » (SMW 161/191-2).

possibilité (potentialité) et les entités actuelles comme actualités. D'une part parce que, comme nous l'avons vu plus haut concernant le domaine de possibilité, lorsqu'un objet éternel fait ingression dans une entité actuelle au sein de cette relationnalité (ou continuum) spatio-temporelle, et que la relation que cet objet éternel a avec les autres objets éternels (qui ont une gradation différente dans l'actualisation de cette occasion actuelle) ne peut jamais s'exprimer que par rapport au statut de cet objet éternel (et par rapport aux statuts des autres objets éternels). D'autre part, concernant le domaine de l'actualité, le statut de l'objet éternel A ne peut être exprimé dans le même schème (à savoir le continuum spatio-temporel) que par rapport au statut de l'occasion actuelle relativement au statut des autres occasions actuelles. En ce sens, Whitehead met l'accent sur le fait que le continuum spatio-temporel ne doit pas être compris comme ce qui est impliqué simplement dans une occasion actuelle, mais qu'il doit être compris comme un caractère général de possibilité abstraite [dont les limitations (les dimensions) sont inhérentes au cours actuel des événements, mais […] se présentent comme arbitraires par rapport à une possibilité plus abstraite] (SMW161/189). C'est en ce sens que nous pouvons comprendre ce que Whitehead déclare : « Nous concluons donc – ce qui a déjà été dit plus haut – que le fait général de la préhension synthétique de tous les objets éternels dans chaque occasion comporte le double aspect de la relationnalité (*relatedness*) indéterminée de chaque objet éternel aux occasions de manière générale, et de sa relationnalité déterminée à chaque occasion particulière. Cette affirmation résume l'explication de la manière dont les relations externes sont possibles (SMW 163/191-2).

2-8. Le domaine des Objets éternels et les deux sortes d'« abstraction » : abstraction d'actualité et abstraction de possibilité.

Nous avons vu plus haut que la condition préalable pour qu'une possibilité puisse s'actualiser dans une actualité, est que cette possibilité soit d'abord définie par rapport à un schème spatio-temporel, schème spatio-temporel quadri-dimensionnel (la plus grande mesure

commune des schèmes de relations inhérents à tous les objets éternels). Selon Whitehead, dans la mesure où une possibilité (un objet éternel) se rapporte à une actualité (une occasion actuelle), il faut préciser en quoi cette possibilité est transcendante par rapport à ce continuum spatio-temporel. Nous pourrions définir cette « transcendance au continuum spatio-temporel » comme abstraction par rapport au domaine de possibilité.

Whitehead nous explique ensuite qu'il y a une hiérarchie abstractive dans les objets éternels. Il explore comment le domaine des objets éternels (du fait de son caractère analytique) peut être analysé en diverse grade (analyse du domaine des objets éternels). Selon Whitehead, dans le domaine des objets éternels, le grade le plus bas est celui des objets éternels dont les essences individuelles sont simples. C'est le grade de complexité zéro.

Un domaine de possibilité peut être réparti en objets éternels simples et en divers grades d'objets éternels complexes. Or, selon Whitehead, un objet éternel complexe est une situation abstraite. En ce qui concerne l'abstraction des objets éternels définis (c'est-à-dire une abstraction non mathématique), « abstraction » a un double sens. L'un est « abstraction d'actualité », l'autre est celui d' « abstraction de possibilité ». D'après Whitehead, « au fur et à mesure que nous passons du grade des objets éternels simples à des grades de complexités de plus en plus élevées, nous en arrivons à des grades qui sont d'abstraction plus élevée par rapport au domaine de possibilité » (SMW 167/196). Ainsi, Whitehead déclare qu'au vu de cette conception, on peut imaginer les phases successives d'un progrès défini vers quelque mode d'abstraction qui sera assigné par rapport au domaine de possibilité, et qui impliquera un progrès (dans la pensée) *via* des graduations successives de complexité croissante (*ibid*.). Whitehead nomme un tel progrès une « hiérarchie abstractive ». D'après cette explication, toute hiérarchie abstractive, finie ou infinie, se fonde sur quelque groupe défini d'objets éternels simples. Whitehead nomme ce groupe « base » de la hiérarchie (*ibid*.). La base d'une hiérarchie abstractive est donc une composition d'objets éternels dont la complexité est de

degré zéro. Whitehead définit formellement une hiérarchie abstractive de la manière suivante : Une « hiérarchie abstractive basée sur g », ou g est un groupe d'objets éternels simples, est un ensemble d'objets éternels satisfaisant les conditions suivantes :

> (1) les membres de *g* lui appartiennent, et sont les seuls objets éternels simples dans la hiérarchie,
> (2) les composants de tout objet éternel complexe dans la hiérarchie sont aussi membres de la hiérarchie,
> (3) tous les objets éternels appartenant à la hiérarchie, qu'ils soient tous de même grade (*grade*) ou de grades différents, sont conjointement parmi les composants dérivés d'au moins un objet éternel appartenant aussi à la hiérarchie (SMW 167/196-7).

Ici, Whitehead souligne que « les composants d'un objet éternel sont nécessairement d'un grade (*grade*) de complexité plus bas que lui-même. En conséquence tout membre d'une telle hiérarchie, qui est du premier grade de complexité, ne peut avoir comme composants que des membres du groupe *g* ; et tout membre du deuxième grade ne peut avoir comme composants que des membres du premier grade, et des membres de *g* ; et ainsi de suite pour les grades supérieurs » (SMW168/197).

Whitehead nomme "condition de connexion" la troisième condition que doit satisfaire une hiérarchie abstractive. Selon lui, une hiérarchie abstractive est issue de sa base ; elle inclut chaque grade successif à partir de sa base, ou bien indéfiniment ou bien jusqu'à son grade maximum, et elle est « connectée » par la réapparition (à un grade supérieur) de tout ensemble de ses membres appartenant à des grades inférieurs, dans la fonction d'un ensemble de composants ou de composants dérivés d'au moins un membre de la hiérarchie. Pour Whitehehad, une hiérarchie abstractive est dite « finie » si elle cesse à un grade fini de complexité. Par contre, si elle inclut des membres appartenant respectivement à tous les degrés de complexité, elle est dite « infinie » (SMW 168/197). Or, il convient de noter que selon Whitehead la base d'une hiérarchie abstractive peut comporter n'importe quel nombre de membres, fini ou infini. En outre, l'infinité du nombre des membres de la base n'a rien à voir avec la question de savoir si la hiérarchie est finie ou infinie (*ibid*.). Une fois encore,

Whitehead insiste sur le fait qu'« en traitant des hiérarchies, nous nous situons entièrement à l'intérieur du domaine de possibilité. Par conséquent, les objets éternels sont dépourvus de réel être-ensemble (*real togehterness*) : ils demeurent à l'intérieur de leur « isolement (*isolation*) » (SMW169/198).

Whitehead explique les relations des occasions actuelles aux objets éternels. Il explique comment un groupe d'objets éternels fait ingression ou se réalise dans des occasions actuelles. : « Dans toute occasion actuelle *a*, il y aura un groupe *g* d'objets éternels simples qui sont des ingrédients de ce groupe de la façon la plus concrète. Cette ingrédience (*ingredience*), 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 individuelle émergente, est évidemment de son propre genre et ne peut être définie en termes de quoi que ce soit d'autre. Mais elle a une caractéristique particulière qui s'attache nécessairement à elle. 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 complète inclusion en *a* » (SMW169/199). L'existence d'une telle hiérarchie abstractive infinie est ce que signifie l'affirmation qu'il est impossible de compléter la description d'une occasion actuelle au moyen de concepts. Whitehead nomme la hiérarchie abstractive infinie associée à une occasion actuelle *a*, « hiérarchie associée à *a* ». C'est aussi ce qui est signifié par la notion de la connexion d'une occasion actuelle. Whitehead déclare que cette connexion d'une occasion est nécessaire pour son unité synthétique et pour son intelligibilité. Or, d'après lui, il existe une hiérarchie connectée de concepts applicables à l'occasion, incluant des concepts de tous les degrés de complexité. En outre, dans l'occasion actuelle, les essences individuelles des objets éternels impliqués dans ces concepts complexes parviennent à une synthèse esthétique, qui est productrice de l'occasion en tant qu'expérience qui est sa propre fin. Whitehead explique que cette hiérarchie associée est la forme, ou le pattern de l'occasion pour

autant que l'occasion est constituée de ce qui entre dans sa pleine réalisation [213] (SMW 170/199).

2-9. Relations entre abstraction d'actualité et abstraction de possibilité.

D'après Whitehead, en ce qui concerne le degré d'abstraction, « l'abstraction faite à partir de la possibilité procède dans la direction opposée à une abstraction faite à partir de l'actualité [214] » (SMW 170/199). De ce point de vue, explique Whitehead, « c'est qu'évidemment, en décrivant une occasion actuelle *a*, nous sommes plus proches du fait concret total quand nous décrivons *a* en en prédiquant quelque membre de sa hiérarchie associée, qui est d'un haut grade de complexité. Nous en avons alors en effet dit davantage au sujet de *a*. Ainsi, avec un haut grade de complexité nous nous rapprochons de la pleine concrétude de *a*, et avec un grade bas nous nous en éloignons. Par conséquent, les objets éternels simples représentent l'extrême d'abstraction tiré d'une occasion actuelle, alors que des objets éternels simples représentent le minimum d'abstraction tiré du domaine de possibilité" (*ibid*.). « Il s'avérera, ajoute Whitehead, que lorsqu'on parle d'un degré élevé d'abstraction, c'est d'une abstraction tirée du domaine de possibilité qu'il est habituellement question – en d'autres termes, d'une construction logique élaborée » (*ibid*.).

Par conséquent, selon Whitehead, « une occasion actuelle est une préhension d'une hiérarchie infinie (sa hiérarchie associée) jointe à diverses hiérarchies finies » (SMW 171/201). Selon Whitehead, « dans l'occasion, la synthèse de la hiérarchie infinie est conforme à son mode de réalisation spécifique, et celle des hiérarchies finies se fait selon d'autres modes variés d'actualisations spécifiques » (*ibid*.). Ici Whitehead énonce un « principe métaphysique », « la transparence de réalisation (*The Translucency of*

[213] "This associated hierarchy is the shape, or pattern, or form, of the occasion in so far as the occasion is constituted of what enters into its full realization" (SMW 170/199).
[214] "abstraction from possibility runs in the opposite direction to an abstraction from actuality, so far as degree of abstractness is concerned" (SMW 170/199).

Realisation) », qui est essentiel pour la cohérence rationnelle de la description du caractère général d'une occasion d'expérience (*ibid*.).

Ce qu'il importe pour nous de rappeler est que selon Whitehead, « en traitant de hiérarchie, nous nous situons entièrement à l'intérieur du domaine de possibilité » (SMW 169/198). Whitehead déclare qu'en conséquence « les objets éternels sont dépourvus de tout réel être-ensemble : ils demeurent dans leur « isolement » (*ibid*.) Autrement dit, selon lui, toute hiérarchie d'objets éternels relève du domaine de possibilité pour autant qu'elle ne renvoie pas à un « être-ensemble réel ». C'est pourquoi ce domaine de possibilité doit être distingué d'avec l'ensemble des objets éternels qui ont déjà fait ingression, qui se sont actualisés dans une entité actuelle. C'est en ce sens que les objets éternels qui n'ont été déterminés par aucune entité actuelle demeurent dans leur « isolement ». C'est en fonction de cette situation d'« isolement » que nous pouvons comprendre l'expression « domaine des objets éternels ».

Avec le principe de « transparence de réalisation », Whitehead pose donc une sorte de principe d'identité ou de transcendance des objets éternels (dans leur essence individuelle) comme potentialité, en vertu duquel un objet éternel possède son identité propre, constante, invariable en elle-même dans quelque mode de réalisation qu'il soit impliqué. C'est en ce sens que Whitehead déclare que ce principe de « transparence de réalisation » est un principe métaphysique essentiel à la cohérence rationnelle de cette explication du caractère général d'une occasion empirique (SMW171/201). Le principe de « transparence de réalisation » signifie que « tout objet éternel n'est que lui-même dans quelque mode de réalisation qu'il soit impliqué. Il ne peut y avoir de distortion de l'essence individuelle sans production conséquente d'un objet éternel différent » (*ibid*.). Whitehead déclare que ce principe se manifeste dans le fait que dans l'essence de chaque objet éternel il y a une indétermination qui

exprime sa patience indifférente à tout mode d'ingression dans toute occasion actuelle[215]. Ce que Whitehead essaie d'expliquer par le principe de transparence de réalisation, qui caractérise le mode d'existence des objets éternels, est comment la connaissance du *même* objet éternel est à chaque fois, possible. Dans son explication, Whitehead affirme que dans l'expérience cognitive il peut y avoir connaissance du même objet éternel, celui-ci pouvant avoir dans la même occasion une ingression impliquant plusieurs niveaux de réalisation. Ainsi, selon Whitehead, transparence de réalisation et multiplicité possible des modes d'ingression dans la même occasion forment le fondement de la théorie de correspondance concernant la vérité (*correspondance theory of truth*) (SMW172/201).

Maintenant, résumons brièvement les explications fournies par Whitehead dans ce chapitre 'Abstraction'. Whitehead y affirme donc l'existence d'un lien nécessaire entre objets éternels et entités actuelles, c'est-à-dire entre les deux domaines de la potentialité et de l'actualité. Cependant, pour Whitehead, les objets éternels peuvent être définis abstraction faite des entités actuelles[216]. Nous avons vu plus haut que Whitehead distingue trois traits dans un objet éternel, son *individualité particulière*, ses *relations générales* avec d'autres objets éternels, et le *principe général exprimant son incursion* dans des occasions actuelles particulières. Or selon lui, les deux premiers sont définissables sans tenir compte, c'est-à-dire abstraction faite, du dernier aspect. Ces deux dimensions propres à tout objet éternel sont non seulement invariables en elles-mêmes mais resteront invariables lors de l'ingression de cet objet éternel dans une occasion actuelle. Cela nous permet de nous représenter comment du *nouveau* se produit lors de l'ingression d'un objet éternel dans une occasion actuelle. D'une

[215] Nous pouvons comparer ces caractéristiques essentielles d'« isolement » et de « transparence de réalisation » des objets éternels avec les caractéristiques de neutralité et indifférence des Idées virtuelles en tant que problématiques dans la philosophie de Deleuze. Pour les deux métaphysiciens, les objets éternels, comme possibilité, et les Idées, comme virtuel, ont en commun dans d'être potentiels, de n'être pas actuels. Mais nous pouvons trouver quelques différences importantes, par exemple une différence quant au mode d'existence de chaque essence individuelle (sa propre identité ou indépendance vs sa différence) et quant au mode des relations (compatibilité et incompatibilité vs convergence et divergence).

[216] « Par « abstrait », j'entends que ce qu'un objet éternel est en soi – c'est-à-dire en son essence – est compréhensibles sans référence à une certaine occasion d'expérience particulière » (SMW 159/187).

part, la production de nouveau n'y est pas due seulement à l'intervention de la particularité de cet objet éternel, c'est-à-dire à son essence individuelle, mais aussi à la relation qu'il a avec tous les autres objets éternels, c'est-à-dire à son essence relationnelle, car ils sont liés à lui dans cette ingression. D'autre part, Whitehead déclare que les objets éternels ne sont que des *possibilités* pour des actualités, autrement dit qu'ils peuvent être sélectionnés *ou pas* par une occasion actuelle. Whitehead nomme cette sélection dans les objets éternels qu'opère une occasion actuelle « gradation » des possibilités pour l'occasion actuelle. Or, en ce qui concerne cette gradation de possibilités (potentialités) pour une occasion actuelle quelconque, il peut selon nous y en avoir deux interprétations possibles. Selon la première interprétation, nous pouvons comprendre que tous les objets éternels, du fait qu'ils sont tous liés les uns aux autres, sont tous présents dans toute ingression. En fait, dans *La Science et le monde moderne*, concernant la théorie du domaine de possibilité, Whitehead distingue entre l'ingression totale/complète de tous les objets éternels dans une occasion actuelle et l'inclusion sélective, ou inclusion graduée, d'objets éternels dans la synthèse esthétique ou synthèse empirique d'une occasion actuelle. Mais s'il en est ainsi, nous pouvons nous poser cette question : comment une telle inclusion sélective est-elle possible ? Autrement dit, comment tous les objets éternels peuvent-ils alors n'être pas tous pris comme composants *à égalité* par une occasion actuelle ? Ou bien nous pouvons aussi comprendre que tous les objets éternels sont bien tous présents dans toute ingression mais à des degrés divers. Si l'on suit la deuxième interprétation, nous pourrons dire qu'un certain nombre des objets éternels ne sont que partiellement inclus dans l'ingression, et que ce sous-ensemble des objets éternels est lui-même gradué. Par conséquent, certains des objets éternels ne sont que partiellement inclus dans l'ingression et cela selon des degrés divers. Cependant, d'une part la première interprétation nous semble contradictoire avec l'identité de l'objet éternel liée à son essence individuelle, d'autre part, la deuxième interprétation nous oblige à nous demander comment

les objets éternels peuvent se délier les uns des autres. De plus, comme nous devons supposer par ailleurs un lien indissociable, une interrelation qui ne peut être rompue entre toutes les entités actuelles, alors nous pouvons bien nous demander comment seulement certains objets éternels, et non pas tous les objets éternels, peuvent être bien sélectionnés dans une ingression quelconque. Cette dernière question deviendra encore plus compliquée lorsque dans *Procès et Réalité* Whitehead posera le « principe de pertinence intensive » (*principle of intensive relevance*) selon lequel « tout élément de l'univers, si absurde qu'il soit en tant que pensée abstraite, ou si improbable qu'il soit en tant qu'entité réelle, possède, préhendé, sa propre échelle de pertinence dans la constitution de toute entité actuelle : il aurait pu avoir plus de pertinence, ou moins de pertinence, y compris le degré zéro de pertinence qu'implique la préhension négative ; mais il possède, en fait, *juste ce qu'il faut* de pertinence qui lui permet de trouver son statut dans la constitution de *cette* entité actuelle […]. Il existe une interconnexion entre les degrés de pertinence de différents éléments au sein de la même entité actuelle » (PR 148/253).

Whitehead essaie de fusioner les deux interprétations que nous avons vues plus haut dans le principe métaphysique suivant : « Un objet, considéré en tant qu'entité abstraite, ne peut être séparé de sa référence à d'autres objets éternels, ni de sa référence à l'actualité en général, même s'il est déconnecté de ses modes réels d'ingression dans des occasions actuelles définies » (SMW 159-160/188). Ainsi, selon Whitehead, au niveau de la possibilité (potentialité), tous les objets éternels d'une part sont liés les uns aux autres, et d'autre part sont liés à une possibilité de réalisation dans une occasion actuelle et à cet égard, ils ont le même statut général. L'objet éternel a pour essence son individualité et sa relation aux autres objets éternels ainsi que sa possibilité d'ingression dans des entités actuelles. Pourtant, même si les objets éternels ont un certain lien nécessaire les uns avec les autres au niveau du domaine de possibilité et si ce lien détermine leurs ingressions possibles, ce que sera chaque

occasion actuelle sera le résultat provenant de sa sélection de certains objets éternels bien particuliers, choisis plutôt que *autres*. Ici, les essences relationnelles de chacun de ces objets éternels peuvent varier, et feront varier dans la même mesure les limitations qu'ils déterminent autant que les limitations qu'ils définissent. Ici Whitehead introduit sa théorie de la gradation entre les objets éternels, mais elle sera remplacée par celle de la gradation intensive appliquée aux entités actuelles : dans le cas de la gradation intensive entre entités actuelles, il s'agit d'*intensité*, tandis que dans celui de la gradation entre objets éternels il s'agit de *complexité de relations*. Ainsi selon Whitehead, concernant la gradation des objets éternels, quand un objet éternel est parfaitement dépourvu de relations, cet objet éternel est de degré zéro (« gradation de complexité zéro »)[217] : « Dans la gradation la plus basse d'objets éternels, il convient de placer les objets dont les essences individuelles sont simples » (SMW164/195). On peut l'appeler objet éternel simple, ainsi Whitehead caractérise comme « simple » un objet éternel qui ne peut être analysé, n'ayant pas de composants (*ibid*.).

De plus, Whitehead parle d' « abstraction » plus ou moins grande relativement au domaine de possibilité. Elle dépend de la hiérarchie de complexité. Plus il y a de complexité, plus il y a d'abstraction. Autrement dit, il y a plus d'abstraction lorsqu'un objet éternel n'est pas si simple et peut être analysé du point de vue de ses relations avec d'autres objets éternels, c'est-à-dire s'il peut être analysé en composants d'un degré de complexité inférieur au sien (SMW166/197). Ici, Whitehead illustre la « hiérarchie abstractive de possibilité » par une pyramide renversée dont la base, en haut, est constituée par l'ensemble des objets en relations complexes et dont le sommet, en bas, est formé par l'ensemble des objets éternels simples : « Toute hiérarchie abstractive, finie ou infinie, se fonde sur quelque groupe défini d'objets éternels simples. Ce groupe sera nommé la « base » de la hiérarchie. Ainsi la base d'une

[217] Un objet éternel *est* ses relations à d'autres, relations qui sont ses composants. C'est pourquoi son essence est relationnelle. Ses composants sont eux-mêmes relations à d'autres, qui sont donc composants dérivés du premier. Et aussi de suite. La complexité d'un objet éternel est celle de sa composition. Quand un objet éternel ne peut être analysé en composants il est dit « simple ». C'est le degré le plus bas d'objet éternel : objet éternel de complexité=0.

hiérarchie abstractive est un ensemble d'objet de complexité zéro » (*ibid*., 165/196). Selon Whitehead, une possibilité se rapporte à cette hiérarchie. En conséquence, ce que nous devons expliquer est comment hiérarchie et déterminabilité de possibilité se rapportent à l'ingression dans une occasion actuelle. Il nous semble que c'est là le problème ultime que Whitehead veut résoudre dans le chapitre 'Abstraction'.

C'est en ce sens que le concept d'« ensemble d'objets éternels », c'est-à-dire la relation qu'un objet éternel a avec d'autres objets éternels dans une hiérarchie abstractive (plus précisément dit, le concept de proximité entre objets éternels dans une hiérarchie abstractive) joue un rôle essentiel chez Whitehead pour expliquer comment une nouveauté qualitative peut se produire dans le monde temporel. Ici, ce qu'il convient de noter est le fait que selon l'explication de Whitehead chaque objet éternel complexe est au sommet de la hiérarchie finie à laquelle il appartient. Parce que, pour tout objet éternel complexe qui a déjà fait ingression physiquement dans le monde temporel (actuel), certains autres objets éternels sont situés plus près (*proximate*) de celui-ci dans au moins une hiérarchie abstractive finie, de tel ou tel grade. Un certain nombre des membres de ces objets éternels plus proches auront aussi déjà fait ingression physiquement dans le monde actuel. Ou encore une autre partie d'entre eux fait nécessairement ingression en même temps dans la même occasion actuelle. Pourtant, il se peut qu'il reste encore une autre partie parmi ces objets éternels plus proches (proximate) qui n'ait encore réalisé d'ingression dans aucune occasion actuelle. Ces objets éternels proches qui n'ont pas encore réalisé d'ingression constitueront les nouveautés les plus proches (the *proximate novelties*) et sans doute les plus prochaines selon la catégorie de réversion conceptuelle (*Category of Conceptual Reversion*) de *Procès et réalité*. D'après Jorge Luis Nobo, en effet, selon cette doctrine c'est le fait que parmi ses composants figurant dans cette proximité, c'est-à-dire parmi les autres objets éternels les plus proches dans la constitution d'un objet éternel qui est au sommet de cette hiérarchie, un nombre plus ou moins

grand de ceux-ci aient déjà réalisé une ingression dans une occasion actuelle qui augmente la vraisemblance que les autres objets éternels proches de ce sommet fassent ingression dans une occasion actuelle prochaine, ou bien dans une occasion actuelle dans un proche future. Selon Jorge Luis Nobo, dans la dernière philosophie de Whitehead (*Procès et réalité*), le fait que ces nouveautés les plus proches (*proximate*) se réalisent dépend, en partie, du fait que cette hiérarchie abstractive soit ou non rendue pertinente pour cette actualité, par le fonctionnement objectif de Dieu[218].

2-10. L'introduction du « principe ontologique » et de la préhension conceptuelle de Dieu dans *Procès et réalité.*

Selon Lewis S. Ford, à partir de *Procès et réalité*, Whitehead va abandonner de plus en plus l'idée de déterminer un rapport réciproque rigoureux entre les modes d'ingression des objets éternels et la préhension de ceux-ci par des entités actuelles particulières lors de l'ingression des premiers dans les secondes. Selon Ford, dans *Procès et réalité*, la description des modes d'ingression des objets éternels renvoie désormais à des types d'ingression généraux et non plus à des modes particuliers d'ingression. Finalement, Whitehead parlera de trois modes premiers d'ingression, qui ne figuraient d'ailleurs pas dans le chapitre « Abstraction » de *La Science et le monde moderne* que nous avons examiné plus haut. Plus précisément, Whitehead va expliquer ces modes basiques d'ingression des objets éternels de trois manières : il y a le cas des objets éternels entrant comme éléments constituants dans les données des sentirs physiques (*physical feelings*) ; celui des objets éternels entrant comme éléments constituants dans les données des sentirs conceptuels, ou bien entrant comme « élément au sein de la définité de la forme subjective de quelque sentir » (PR 290/454). Lewis S. Ford constate alors que Whitehead explique les entités actuelles du point de vue de

[218] "Whether these proximate novelties are realized depends, in part, on whether the abstractive hierarchy in question is made relevant to that actuality by the objective functioning of God." Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, State University of New York press, Albany, 1986. p.180.

l'unification de leurs préhensions en introduisant les concepts de « *standpoint* » et de « *perspective* » bien qu'il renonce à expliquer les occasions actuelles du point de vue du mode d'ingression de l'objet éternel. Pourquoi Whitehead change-t-il sa manière d'expliquer l'ingression à partir des modes d'ingression des objets éternels dans les occasions actuelles, pourquoi ce changement consistant à expliquer l'ingression dans les entités actuelles du point de vue de l'unification que celle-ci opèrent, au lieu de les expliquer du point de vue du mode d'ingression des objets éternels et du domaine de potentialité ? Autrement dit, pourquoi Whitehead ne parle-t-il plus du domaine de la possibilité, c'est-à-dire des objets éternels comme potentialité, dans *Procès et réalité* ? Inversement et, en bref, pourquoi Whitehead envisage-t-il désormais les objets éternels du point de vue de leur préhension ou de leur sentir par les entités actuelles ? On peut supposer que c'est parce que, pour Whitehead, le concept d'ingression des objets éternels tel qu'il était développé dans *La Science et le monde moderne* lui semblait garder quelque connotation de réalité transcendante à la puissance configuratrice de modèle, qui ne laissait aucune place à la créativité et faisant trop penser aux Idées platoniciennes. En d'autres termes, quand Whitehead lui-même refuse la similitude de sa doctrine avec celle de Platon, c'est pour nous éviter un malentendu au sujet du domaine de possibilité par un accent excessif qui le ferait prendre pour un modèle auquel manque seulement l'actualisation, il veut encore une fois nous prévenir que le domaine des objets éternels n'est pas à comprendre comme un monde transcendant, plus réel, supérieur, qui est reproduit sans originalité par l'actuel, qui ne *crée* rien mais *imite* seulement. Ainsi, il nous semble que par ce changement de point de vue, Whitehead répond par avance à des critiques relatives au domaine des objets éternels, domaine de possibilité/potentialité comme programme, en substituant une explication du processus d'actualisation faite du point de vue de la préhension ou de la synthèse créatrices, opérées par une libre décision des entités actuelles à une explication qui serait trop déterminée par le mode d'ingression des objets

éternels dans les occasions actuelles, situant trop la détermination du côté des formes possibles, et non du côté du *choix* parmi celles-ci, et du *refus* de certaines, c'est-à-dire du côté de la *décision* de l'*entité actuelle*. Dans ce contexte, la signification du principe ontologique est très grande. Mais surtout, avec ce principe important, c'est la conception du rôle de Dieu qui se voit remaniée par rapport aux objets éternels. Ainsi, dans la pensée du dernier Whitehead, à parir de *La Science et le monde moderne*[219], Dieu est défini de façon nouvelle, comme lieu de possibilité actualisable parce que limitée, principe de limitation dans un envisagement, qui pourrait être illimité autrement, du domaine de possibilité dans *La Science et le monde moderne*. Nous pouvons trouver comme raison à ce changement le fait que le principe ontologique, qui est si important et si souligné comme principe essentiel dans *Procès et réalité* n'apparaissait pas encore aussi explicitement dans *La Science et le monde moderne*. Bien que dans *La Science et le monde moderne* Whitehead nous ait présenté le domaine des objets éternels comme une sorte de schème d'ordre cosmologique, il ne considérait pas encore Dieu comme un « quelque part », c'est-à-dire comme une « entité actuelle atemporelle » qui serait le lieu des « potentialités » (l'« objet éternel demeure neutre à l'égard de son ingression physique dans n'importe quelle entité actuelle particulière relevant du monde temporel » (PR 44/105), mais seulement comme un principe encore abstrait de limitation ou un « Principe de Concrétion » (SMW174/203) ne pouvant préhender aucune entité actuelle (parce que Dieu dans *La Science et le monde moderne* n'est pas encore une entité actuelle)**.** Ainsi Whitehead nous déclare que « Dieu est la limitation ultime, et son existence est l'irrationalité ultime », et encore que « Dieu n'est pas concret, mais il est le terrain de la réalité concrète » (SMW178/208). Autrement dit, nous pouvons dire que le changement, ou le remaniement intervenant quant au rôle de Dieu dans la philosophie dernière de Whitehead se rapporte au

[219] C'est, dit Isabelle Stengers, justement Dieu, comme principe de limitation, qui ouvre le possible comme libre choix à l'occasion actuelle. Stengers voit déjà ce rôle libérateur de Dieu dans SMW : grâce à Dieu est rendue à l'entité actuelle sa décision arbitraire, et cela parce que Dieu limite le champ infini des objets éternels qui serait sans cette limitation envisageable pour elle : une entité actuelle « omnienvisageante » ne serait pas libre. La valeur vient de la limite, déjà dans SMW. Voir *Penser avec Whitehead, Une libre et sauvage création de concept*, Édition du Seuil, Paris, 2000. pp. 433 sqq.

problème de savoir « où est le lieu (le « quelque part ») où résident les objets éternels qui ne sont pas réalisés dans des occasions actuelles, qui n'ont pas été choisis par des occasions actuelles. En résumé, il s'agit de savoir quelle est le statut ontologique, la valeur d'être des objets éternels comme potentialités. La réponse de Whitehead est le principe ontologique. Whitehead le résume : « Pas d'entité actuelle, donc pas de raison » (PR19/69). Si les objets éternels, comme potentialités qui ne sont pas réalisées dans des entités actuelles, ne peuvent pour cette raison avoir véritablement aucune valeur, c'est parce que celle-ci se trouve dans l'actualité seulement. Ils ne sont pas néant (non-être) pour autant. Car si c'était le cas, les conditions rationnelles d'une explication concrète seraient transgressées. Whitehead déclare clairement : « Tenir que l'on peut rencontrer, dans le monde actuel, quelque fait explicatif en provenance d'un non-être, c'est une contradiction dans les termes » (PR 46/107-8). C'est selon Whitehead, parce que « la non-entité est le rien » alors que « tout fait explicatif renvoie à la décision et à l'efficacité d'une chose actuelle » (PR 46/108) et qu'« il n'y a rien qui vienne au monde en provenance de nulle part » (PR 244/389). Mais cette chose actuelle c'est l'objet éternel préhendé dans l'entité, pas en soi, « là-haut ». Plus précisément, « dans le monde actuel, toute chose se rapporte à une entité actuelle » (*ibid*.). « Elle provient d'une entité actuelle du passé ou relève de la visée subjective de l'entité actuelle à la concrescence de laquelle elle appartient » (*ibid*.). En d'autres termes, en vertu du Principe ontologique, même quand on reconnaît la valeur explicative des objets éternels, on doit le faire, comme pour tous les faits explicatifs, par leur mise en rapport avec l'actuel, même si en eux-mêmes ils ne sont pas néant. Parce que le virtuel n'est pas l'actuel. Pour *être* vraiment, l'objet éternel devra *être préhendé*, et cela implique la cause finale (décision) et la cause efficiente (efficacité) d'une entité actuelle. En conséquence, dans *Procès et réalité* Whitehead déclare que les objets éternels comme potentialités sont seulement conceptuellement sentis dans la nature primordiale de Dieu[220]. Whitehead commente le principe ontologique ainsi :

[220] Nous pouvons poser une question: l'objet éternel conceptuellemnt senti par la nature primordiale de Dieu existe-t-il

> « Chaque chose doit être quelque part ; et ici, « quelque part (*somewhere*) » veut dire « quelque entité actuelle ». En conséquence, la potentialité générale[221] de l'univers doit se situer quelque part, étant donné qu'avec les entités actuelles pour lesquelles elle ne se réalise pas elle entretient une relation d'adéquation immédiate. Cette « adéquation immédiate (*proximate relevance*) » réapparaît, au sein de la concrescence qui en dépend, sous les espèces d'une cause finale réglementant l'émergence de la nouveauté. Ce « quelque part » est l'entité actuelle atemporelle. De ce fait, « adéquation immédiate (*proxmate relevance*) » signifie une « adéquation semblable à celle qui règne dans l'esprit primordial de Dieu (*Thus 'proximate relevance' means 'relevance as in the primordial mind of God'*) » (PR 47/107).

Du coup, nous pouvons dire que ces changements dans la conception du rôle et de la nature de Dieu proviennent d'une insatisfaction de Whitehead relativement à sa solution première apportée au problème du lieu des objets éternels comme potentialités. Ils sont potentialités en Dieu et actualités dans l'ingression, pour ainsi dire. Autrement dit, le remaniement apporté dans le rôle de Dieu, c'est-à-dire l'explicitation de son statut de Principe de Limitation ou de Principe de Concrétion en celui d'entité obéissant au Principe ontologique provient d'une précision dans sa compréhension du domaine des possibilités non réalisées[222]. En ce sens, cette redéfinition du rôle de Dieu n'est pas un changement mais plutôt une précision de ce que *La Science et le monde moderne* avait ouvert. Dans *Procès et réalité*, ce rôle de principe de limitation joué par Dieu apparaît mieux comme décision première englobée dans la « décision transcendante de l'entité actuelle qui « englobe la décision de Dieu ». C'est ainsi que l'entité actuelle, par sa décision propre, « relègue, à l'arrière-plan les objets éternels » (PR 164/276). Selon Whitehead, « la distinction entre les divers stades de la concrescence tient aux divers modes d'ingression des objets éternels mis en jeu » (PR 163/275). Ici, Whitehead distingue « décision transcendante » et « décision immanente ». La décision immanente, qui détermine les stades dans une entité actuelle, est toujours l'aspect décisif d'un procès d'intégration qui procure l'accomplissement. Or cette détermination commence par l'intégration de préhensions conceptuelles aux préhensions physiques, ce qui modifie à la fois les données et

---

actuellement, autant que dans une ingression par préhension quand il est choisi pour une entité actuelle « ordinaire » ?

[221] C'est la *potentialité* qui est en Dieu, pas l'*actualité*, pour les objets éternels. On pense à un Berkeley modifié : être, c'est être perçu *par une entité actuelle*, être perçu par Dieu, ce n'est pas encore vraiement être ?

[222] « Dieu ne doit pas être traité comme une exception aux principes métaphysiques dans leur ensemble et invoqué pour les sauver de la ruine » (PR 343/528).

les formes subjectives. Ces préhensions conceptuelles sont la décision transcendante d'une entité actuelle. Dans cette distinction, la « décision transcendante », est dite « transition passée à l'immédiateté de présentation ». Par contre, la « décision immanente » est dite « procès d'acquisition de la forme subjective et intégration des sentir ». Whitehead commente : « En ce procès, la créativité dont l'universalité se répand parmi tous les actuels, trouve sa caractérisation dans le legs du passé : elle rencontre ce donné mort - qui s'universalise en caractère de créativité - par la nouveauté vivifiante de la forme subjective choisie dans la multiplicité des purs possibles. En ce procès, l'ancien rencontre le nouveau, et cette rencontre produit la satisfaction de l'individuel immédiat particulier » (PR 164/276). Or « la décision transcendante [de l'entité actuelle] englobe la décision de Dieu ». Parce que « Dieu est l'entité actuelle de laquelle la multiplicité totale des objets éternels reçoit sa pertinence, qui s'accroît à chaque étape de concrescence » (*ibid*.). En ce sens, « sans Dieu, il n'existerait pas de nouveauté pertinente » (*ibid*.). Ce rôle de Dieu est absolument essentiel pour expliquer l'émergence de la nouveauté dans le procès du monde. Parce que « tout ce qui dans les entités actuelles, naît de la décision divine, jaillit d'abord conceptuellement, puis se transmue dans le monde physique » (PR 164/276). Pour l'explication plus précise de ce point, Whitehead nous renvoie à la troisième partie de *Procès et réalité*, où il nous expose plus en détail la fonction de Dieu comme principe de concrétude ou principe de limitation (PR 244-5/389-90). Ici, Whitehead déclare que la visée subjective d'une entité actuelle est à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique. En quel sens est-elle à la fois un exemple et une limitation du principe ontologique ? Si elle est un exemple du principe ontologique c'est parce que « le principe s'applique ici à l'immédiateté du fait concrescent » (*ibid*.). Dans ce cas, « le sujet se complète lui-même durant le procès de concrescence par une autocritique de ses propres phases incomplètes » (*ibid*.). Mais en un autre sens, l'autonomie de la visée subjective limite le principe ontologique. Toute détermination est limitation dans le possible. Le stade initial de

sa visée, le sujet le reçoit en héritage de l'ordonnance inexorable des choses, conceptuellement réalisée dans la nature de Dieu. Ainsi, poursuit Whitehead « l'immédiateté du sujet concrescent est constituée par la vitalité de sa tendance à se constituer lui-même » (*ibid*.). Si « le stade initial de cette tendance s'enracine dans la nature de Dieu », « son accomplissement dépend de ce que le sujet-s*uperject* est cause de soi » (*ibid*.). Whitehead écrit :

> « Cette fonction de Dieu est analogue à l'enchaînement inexorable des choses dans la pensée grecque et bouddhiste. La tendance initiale est ce qui convient le mieux à cette *impasse*. Mais si le mieux est un mal, alors la rigueur de Dieu peut être personnifiée par Atè, déesse de la méchanceté. La balle est brûlée. Ce qui est inexorable en Dieu, c'est l'évaluation en tant qu'elle vise à établir de l' « ordre » ; et « ordre » signifie « société permettant des actualisations dont l'intensité configurée de sentir résulte de contrastes ajustés ». En ce sens, Dieu est le principe de la concrétude ; en l'occurrence, il est cette entité actuelle de laquelle chaque concrescence temporelle reçoit cette tendance initiale lui permettant d'être cause d'elle-même. Cette visée détermine les degrés initiaux de pertinence des objets éternels pour le sentir conceptuel et elle constitue le sujet autonome dans sa phase initiale de sentir, avec ses évaluations conceptuelles initiales et avec ses projets physiques initiaux » (PR 244/390).

En fin de compte, nous pouvons dire quant à ses fonctions que Dieu, comparé aux autres entités actuelles, est lui aussi à la fois un exemple du principe ontologique et un principe de limitation. En effet, dans la dernière philosophie de Whitehead, Dieu est non seulement principe de limitation ou principe de concrétude, qui donne à chaque entité actuelle sa tendance pour constituer son immédiateté de sujet concrescent, c'est-à-dire sa visée subjective initiale, mais est aussi un exemple du principe ontologique en ce que, en tant qu'entité actuelle éternelle, lui seul préhende conceptuellement tous les objets éternels qui ne sont pas engagés dans la concrescence d'entités actuelles.

2-11. Les Objets éternels : espèce subjective et espèce objective.

Comme nous l'avons vu plus haut, dans *Procès et réalité*, les objets éternels en tant que potentialités ne sont pas examinés quant à leur essence individuelle et leur essence relationnelle tels qu'ils « subsistent » dans le domaine de possibilité, mais ils sont considérés seulement par rapport aux préhensions des entités actuelles concrescentes particulières, qui

leur permettent de s'ingresser dans l'actuel. Par-dessus tout, nous constatons ce fait que dans la dernière philosophie de Whitehead, qui trouve sa synthèse dans *Procès et réalité*, statut et caractère des objets éternels sont légèrement différents de ceux qu'ils avaient dans *La Science et le monde moderne.*

En particulier, on remarque qu'au lieu d'examiner en détails les objets éternels en tant que tels, Whitehead les classifie en fonctions de leur préhension par les entités actuelles, c'est-à-dire en fonction de la manière d'être (ou expérience) de celles-ci, autrement dit en fonction de la distinction du mode (« publique » ou « privé ») de la préhension de l'entité actuelle. Il nous semble donc nécessaire de comparer la distinction qui était faite entre l'essence individuelle et l'essence relationnelle des objets éternels dans *La Science et le monde moderne* avec la distinction faite entre espèce subjective et espèce objective au sein des objets éternels dans *Procès et réalité*. Cette comparaison montre, tout d'abord, que la première distinction, celle entre l'essence individuelle et l'essence relationnelle, se situe dans le domaine de possibilité, c'est-à-dire abstraction faite de toute actualité, alors que la dernière distinction, celle entre espèce subjective et espèce objective, est opérée au sein de l'actualité. Sur ce point, nous pouvons voir que l'intérêt pris par Whitehead dans les objets éternels, même s'il s'agit d'une différence relative et de degré, passe de la transcendance à l'immanence. Par là, nous constatons le désir qu'a Whitehead d'une ontologie plus univoque (au sens deleuzien du terme), en conformité avec son « principe ontologique », celui-ci n'admettant comme êtres réels que des entités actuelles concrètes, le statut ontologique des objets éternels étant celui de potentialités. Ainsi, le discours sur le domaine de possibilité, comme relations mutuelles entre les objets éternels dans *La Science et le monde moderne*, se déplace vers la considération des relations des objets éternels aux entités actuelles concrescentes, c'est-à-dire vers la réalisation des objets éternels par ingression dans l'actualisation des entités actuelles**.** C'est ce point que nous étudierons.

Dans *Procès et réalité*, Whitehead distingue dans les objets éternels deux « rapports à l'aspect des choses » (PR 290/453), car selon leur mode d'ingression ils peuvent être classés en « deux espèces », « objective » et « subjective » (PR 291/454). La première est formée par les universaux (les formes mathématiques) qui manifestent un aspect public (*publicity*) tandis que la seconde consiste dans les qualités ou caractères (*sense data*), qui ont un aspect privé (*privacy*). Selon Whitehead, nous devons comprendre cette classification des objets éternels en la liant à la question de la bifurcation des actualisations. En effet, selon la théorie des « préhensions », qui veut écarter toute « bifurcation » de la nature**,** c'est aussi la bifurcation des actualisations qui doit être évitée (PR 289/452). En fait, Whitehead nous propose une théorie qui veut rendre compte de ce qui est public et de ce qui est privé dans les préhensions des actualités. Pour pouvoir surmonter le problème de cette bifurcation. Whitehead constate en effet que, « dans l'analyse de l'actualisation, l'antithèse entre ce qui est public et ce qui est privé retient l'attention à tous les niveaux » (PR 289/452). Cette antithèse renvoie au fait qu'« il y a des éléments que l'on ne peut comprendre que par référence à ce qui se situe au-delà du fait dont on parle et des éléments qui expriment l'individualité immédiate, privée, personnelle de ce même fait » (*ibid.*). Selon Whitehead, « les premiers expriment l'aspect public du monde », ou plus précisément « le côté public dans chaque préhension [, qui] est constitué par le donné complexe qui se trouve préhendé » (PR 290/453), « les seconds, ce qu'il y a de privé chez l'individu » (à savoir le côté privé, « [constitué] par la forme subjective à la faveur de laquelle une qualité privée s'impose au donné public ») (*ibid.*). De plus, Whitehead distingue deux modes d'être pour une entité actuelle, en rapport avec ces deux aspects (public et privé). D'une part, il considère l'entité actuelle quant à son aspect public des choses comme un « *superject* ». Elle est *superject* « en ce sens qu'elle émerge de ce qu'il y a de public dans ce qu'elle rencontre, et qu'elle vient elle-même s'ajouter à ce qu'il y a de public dans ce qu'elle transmet » (*ibid.*). D'autre part, « une entité actuelle considérée

relativement à l'aspect privé des choses est un « sujet » en ce sens qu'elle est un moment de la genèse de l'expérience intime. Elle consiste en une création de soi délibérée à partir de matériaux que leur caractère public rend disponibles » (*ibid*.). Whitehead constate que dans la nature toute préhension a ces deux côtés, public et privé. Selon lui, « il n'existe pas de faits concrets qui soient purement « publics » ou purement « privés ». En effet, « la distinction entre « public » et « privé » est une distinction de raison et non pas une distinction entre des faits concrets mutuellement exclusifs » (PR 290/453). C'est pourquoi côté public et côté privé dans chaque préhension ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Whitehead résume ce fait ainsi : « La carrière des préhensions est publique, mais leur naissance est privée » (PR 290/453).

En effet, dans sa théorie du public et du privé Whitehead nous fournit des raisons pour éliminer la bifurcation de la nature. Mais pourquoi ce dualisme était-il apparu dans la vision de la nature qu'avait la tradition philosophique ? Comment s'est produite cette « bifurcation de la nature » ? Selon Whitehead, c'est parce qu'on n'avait pas compris que « les faits de la nature sont les actualisations » (*ibid*.). Bien que les faits de la nature, par conséquent les actualisations, soient divisibles en préhensions, avec leur naissance privée, leur carrière publique et leurs buts privés, la distinction « public » et « privé » n'est, comme on l'a vu, qu'une distinction de raison, et non une distinction entre des faits concrets mutuellement exclusifs, et ceci parce que « les seuls faits concrets susceptible de permettre l'analyse des actualisations sont les préhensions » (PR 290/453). Cependant, si nous ne tenons pas compte de ce fait, à savoir que l'analyse des actualisations ne peut aboutir qu'à des préhensions, il en résulte des « séparations entre fait perceptif et fait émotionnel, entre fait causal et fait émotionnel, entre fait causal et fait perceptif, entre fait perceptif, émotionnel et causal et fait intentionnel ». Or « ces séparations » sont à l'origine d' « un complexe de bifurcations qui se révèle fatal pour une cosmologie digne de ce nom » (PR 290/453).

Whitehead constate par ailleurs que les objets éternels ont le même double rapport avec « l'aspect des choses » que les entités actuelles : il s'y manifeste la même antithèse public/privé (PR 290/453). Selon lui, un objet éternel considéré relativement à l'aspect public des choses est un « universel ». Cet objet éternel, en tant qu'universel, renvoie, par sa nature propre, aux faits publics généraux du monde mais ne dévoile d'aucune manière les détails empiriques de son implication à leur égard. Autrement dit, si par sa propre nature l'objet éternel en tant qu'entité requiert une ingression - positive ou négative - dans chaque actualisation détaillée, pourtant sa nature ne révèle en aucun cas les détails privés de cette actualisation (PR 290/453). Nous pouvons caractériser ce caractère de l'objet éternel comme une transcendance à l'égard des entités actuelles. Ensuite, nous dit Whitehead, « un objet éternel considéré relativement à ce qu'il y a de privé dans les choses est une « qualité » ou un « caractère » (PR 290/453). Parce que cet objet éternel, « par sa nature propre dont n'importe quelle actualisation fournit l'exemple […], constitue un élément de la définité privée de cette actualisation » (PR 290/453). Nous pouvons dire que ce caractère privé de l'objet éternel exprime son immanence dans les entités actuelles.

Whitehead va opérer parmi les objets éternels une distinction faite en fonction des trois modes d'ingression qu'ils peuvent avoir dans une occasion actuelle, c'est-à-dire selon la manière dont un objet éternel peut fonctionner dans la concrescence d'une entité actuelle. C'est l'antithèse entre l'aspect public et l'aspect privé des choses qui se reflète dans ce classement des objets éternels selon leurs modes fondamentaux d'ingression dans des entités actuelles (PR 190/454). Selon Whitehead, « un objet éternel ne peut fonctionner dans la concrescence d'une entité actuelle que de l'une des trois manières suivantes :

> « 1) Il peut constituer un élément au sein de la définité de quelque nexus objectif, ou de quelque entité actuelle singulière, qui est le donné d'un sentir ; 2) il peut constituer un élément au sein de la définité de la forme subjective de quelque sentir, ou bien : 3) il peut constituer un élément au sein du donné d'un sentir conceptuel ou propositionnel » (PR 290/454).

Pour Whitehead, tous les autres modes d'ingression naissent d'ingressions qui présupposent ces modes, et le troisième mode est simplement l'évaluation conceptuelle de l'ingression potentielle dans l'un des deux autres modes. Même si ce mode est une ingression réelle dans une actualisation, c'est une ingression restreinte, dont la simple potentialité retarde la réalisation immédiate de sa fonction, consistant à conférer la définité. Ainsi, en considérant le troisième mode d'ingression comme dérivé des deux premiers, Whitehead peut rendre compte plus précisément des différents objets éternels. Selon lui, ce sont donc les deux premiers modes d'ingression qui constituent les voies de la pleine réalisation du fonctionnement d'un objet éternel. La question se pose alors de savoir si l'un ou l'autre de ces modes s'ouvre indifféremment à chaque objet éternel, et Whitehead y répond en classant les objets éternels en deux espèces, « objective » et « subjective » (PR 291/454). Un objet éternel de l'espèce objective, nous dit Whitehead, ne peut réaliser une ingression que selon le premier mode, c'est-à-dire en fonctionnant comme un élément constitutif de la définité d'un nexus objectif, ou d'une entité actuelle singulière qui sera le donné d'un sentir, et jamais selon le second (c'est-à-dire comme élément définissant la forme subjective de quelque sentir) (PR 291/455). L'espèce objective d'objet éternel ne peut fonctionner que d'une façon relationnelle. Autrement dit, par nécessité de nature, il ne cesse d'introduire une entité actuelle, ou un nexus d'entités actuelles, dans la constitution interne d'une autre entité actuelle (PR 291/454). Whitehead résume cela en disant qu'« il a donc pour seul office d'être agent dans l'objectivation » et qu'« il ne peut jamais être élément de la définité d'une forme subjective » (PR 291/454). Le point important que nous devons noter ici est que Whitehead insiste sur le fait que « l'objectivité irrémédiable des objets éternels de cette espèce est ce qui fonde la solidarité du monde » (PR 291/454)[223].

[223] Pour Whitehead, la nature est une communauté organique extensive (PR 289/452). En ce sens, « pour notre époque, la connexion extensive, avec ses divers caractéristiques, est la relation organique élémentaire permettant de décrire vraiment le monde physique comme communauté. Il n'existe pas de relations physiques significatives en dehors du schème extensif »

Whitehead déclare en effet que « l'ordre de la nature, qui domine dans l'époque cosmique en question, se manifeste lui-même en tant que schème morphologique incluant des objets éternels de l'espèce objective » (PR 292/456). Dans ce schème, « les éléments fondamentaux les plus essentiels sont les objets éternels en fonction desquels s'expriment les principes généraux de la division coordonnée elle-même » (*ibid.*). Autrement dit, « ces objets éternels, plus précisément ces objets d'espèce objective, expriment la théorie de l'étendue sous son aspect le plus général » (*ibid.*). D'après Whitehead, « la notion de l'atomicité des entités actuelles, qui assigne à chacune sa concrescence privée, se trouve complètement éliminée de cette théorie », car « il ne nous reste que la théorie de la connexion extensive, du tout et de la partie, des points, lignes et surfaces et de la rectitude et du plat » (PR 292/456-7).

Mais qu'est-ce que cette « division coordonnée » dont parle Whitehead ? Dans *Procès et réalité*, Whitehead définit sa philosophie, la philosophie de l'organisme, comme une « théorie cellulaire de l'actualisation » (PR 219/353). Dans une telle théorie, une actualité, comme une cellule, peut être étudiée d'un point de vue génétique et d'un point de vue morphologique. La théorie génétique montre comment la cellule s'approprie, en vue de fonder sa propre existence, les éléments variés de l'univers d'où elle émerge. Chaque procès d'appropriation d'un élément particulier est appelé préhension » (*ibid.*). Par contre, la théorie morphologique, ou division coordonnée (analyse extensive) d'une entité actuelle, considère l'entité actuelle au terme du processus de ses préhensions, qui aboutit à « satisfaction » : « La satisfaction est l'entité actuelle considérée comme analysable quant à son existence « objective » » (PR 219-20/354). Cette analyse morphologique porte sur une entité actuelle devenue, définie, établie, objectivée, « spatialisée pour user des termes de Bergson », écrit Whitehead (PR 220/354).

(PR 288/451). Ainsi, Whitehead déclare qu'« être une occasion actuelle, dans le monde physique, cela signifie, pour une entité donnée, être un corrélat au sein du schème de connexion extensive ». En conséquence, « à cette époque, le schème définit ce qui est physiquement actuel » (PR 288/451).

Whitehead, pour résumer, dit que « la division génétique s'attache à l'occasion actuelle dans son caractère de concrescence immédiate » alors que « la division coordonnée s'attache à l'occasion actuelle dans son caractère d'objet concret » (PR 292/457). Ainsi, « pour la division génétique, le fait premier quant à une occasion est sa phase initiale « dative ('*dative*') », de « donation », tandis que « pour la division coordonnée, le fait premier c'est la « satisfaction » finale » (PR 292/457). Mais atteindre cette satisfaction signifie pour l'occasion actuelle « perdre l'immédiateté de la cause finale » et passer à l'immortalité objective, en vertu de laquelle la caualité efficiente se forme (PR 292-3/457). Ainsi, la division coordonnée signifie que la complexité de l'occasion est analysée dans sa fonction de cause efficiente. C'est par là, dit Whitehead que, « le schème morphologique d'extensivité acquiert son importance ». Parce que « de cette façon est obtenue une analyse de la phase de donation en termes de « satisfactions » appartenant au monde passé. Ces satisfactions sont disposées systématiquement selon leur statut relationnel, l'*une* figurant ou non dans le monde actuel d'une *autre*. De plus, elles sont divisibles en préhensions que l'on peut traiter comme des quasi-actualisations selon le même système morphologique du statut relationnel. Le caractère déterminant de la présente époque cosmique confère une ordonnance spéciale à ce système morphologique. Le continuum extensif consiste en cette mise en ordre spéciale des occasions concrètes et des préhensions entre lesquelles elles sont divisibles » (PR 293/457).

Un membre de l'espèce « objective » s'introduit inévitablement au sein de l'immédiateté du sujet. La définité dont il investit le monde extérieur peut, ou non, se conformer aux constitutions internes réelles des actualisations objectivées. Mais qu'il y ait ou non-conformité, le caractère de ce nexus pour cette entité actuelle est bien celui-là. Il s'agit d'un fait physique réel, avec ses conséquences physiques. Les objets éternels de l'espèce objective sont les formes mathématiques platoniciennes. Ils concernent le monde en tant que *medium* (PR 291/455).

Par contre, selon Whitehead, « un membre de l'espèce subjective est, en sa caractéristique première, un des éléments qui définissent la forme subjective d'un sentir. Il définit la forme subjective du sentir d'une entité actuelle » (*ibid*.). Autrement dit, « il est une certaine manière déterminée dont un sentir ressent » (*ibid*.). Whitehead nous en donne pour exemples une émotion, une intensité, un attrait, une aversion, un plaisir ou une peine (PR 291/455).

Ainsi, nous parvenons à comprendre comment, selon Whitehead, en contribuant à la définité du sentir d'une entité actuelle un objet éternel contribue aussi à la définité de cette entité actuelle en tant qu'elle est un donné objectif pour sa préhension par une autre entité actuelle. En d'autres termes, Whitehead explique par là les deux fonctions d'un objet éternel dans les deux procès d'une entité actuelle, la « concrescence » et la « transition ». Dès lors, cet objet éternel est selon Whitehead en mesure de fonctionner à la fois subjectivement et de manière relationnelle, puisqu'il peut être à la fois l'élément privé d'une forme subjective et un agent de l'objectivation[224].

Nous pouvons maintenant répondre à la question que nous avions posée au tout début de ce chapitre : quel est le statut ontologique des objets éternels ? Nous avions déjà souligné que les objets éternels, avec les entités actuelles, constituaient une Catégorie qui avait une place privilégiée dans la dernière philosophie de Whitehead.

Tout d'abord, en quel sens et pour quelles raisons peut-on dire que les objets éternels sont des êtres réels ? Nous pouvons trouver une bonne réponse à cette question très

[224]« A ce dernier titre, dit Whitehead, il peut tomber dans le champ d'action de la Catégorie de Transmutation et devenir le caractère d'un nexus en tant qu'objectivité pour un percevant ». Whitehead l'explique autrement comme suit : « Soit *A1*, cette composante constitutive de *A* par laquelle *A* s'objective pour *B*: dès lors, quand B sent *A1*, il sent "*A* avec *ce* sentir-*ci*". De cette façon, l'objet éternel qui contribute à la définité du sentir de *A* devient un objet éternel contribuant à la définité de *A* en tant que donné objectif dans la préhension de *A* par *B*. L'objet éternel est ainsi en mesure de fonctionner à la fois subjectivement et de manière relationnelle. Il peut être l'élément privé d'une forme subjective et aussi un agent de l'objectivation » (PR 291/455).

importante dans les explications données par Steven Shaviro[225]. Ce dernier montre bien que c'est dans la logique d'une argumentation venue de l'esprit de l'empirisme radical (« *radical empiricism* ») de William James que Whitehead admet que ce ne sont pas seulement les entités actuelles mais aussi les objets éternels qui doivent être acceptés comme réels en un sens, même s'ils ne sont pas « actuels ». D'après Steven Shaviro, pour William James l' « expérience » est le seul critère de réalité. Pourquoi ? Parce que nous vivons dans un monde d'expérience pure: « *Experience* is the sole criterion of reality ; we live in « a world of pure experience »[226]. Or, selon James, l' « empirisme classique a de grandes difficultés à donner un sens aux relations »[227], ainsi qu'aux émotions, contrastes, patterns**,** et à tous les phénomènes en général que Whitehead range parmi les « objets éternels ». C'est que, puisque ceux-ci ne peuvent être reconnus ni comme des « choses » ni comme des « impressions de sensation » directe, ils sont relégués au statut de fictions mentales (habitudes, qualités secondes, etc.). Or, déclare James, dans un monde d'expérience pure, les « relations » sont pourtant toutes, sans exception, aussi réelles que les « choses » : « Les relations, qui connectent des expériences, doivent être elles-mêmes des relations empiriques (vécues), et une relation empirique (vécue), quel que soit son genre, doit être tenue pour aussi « réelle » que toute autre chose dans le système »[228] (*ibid*., 42). Shaviro explique que « c'est dans la même logique que Whitehead soutient que les objets éternels doivent être tenus pour aussi réels que les entités actuelles qu'ils qualifient et qui les sélectionnent, les incluent et les incarnent »[229] (*ibid*., 40). En résumé, « les objets éternels sont réels, parce qu'ils sont eux-

[225] Steven Shaviro, *Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, 2009, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, p. 40.
[226] William James, *Essay in Radical Empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press. 1996, pp. 39-91.
[227] "Classical empiricism has great difficultly in making sense of relations".
[228]" the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else in the system" (*ibid*., 42).
[229] "Whitehead argues, by the same logic, that eternal objets must be accounted as real as the actual entities which they qualify, and which select them, include them, and incarnate them"(*ibid*., 40).

mêmes des « relations empiriques », ou bien des éléments primordiaux de l'expérience vécue »[230] (*ibid*., 42).

Le point de vue de William James, dont Shaviro dit que c'est celui-là même qui fait donner par Whitehead une réalité aux objets éternels, est établi dans *Procès et réalité* par la doctrine que nous venons d'étudier, la doctrine de la « fonction relationnelle des objets éternels dans leur objectivation ». Selon Christian, « bien que les objets éternels ne puissent accomplir le travail d'entités actuelles ou de préhensions, de nexus ou de contrastes, néanmoins ils ont leur propre travail à faire, un travail qui ne peut être fait par des entitiés d'un autre type catégoriel. L'une de ces fonctions propres aux objets éternels est leur fonction « relationnelle » dans l'objectivation[231]. A cet égard, nous pouvons recourir aux explications de Christian. Selon lui, même si Whitehead lui-même ne l'a pas dit explicitement, il faut distinguer deux sens selon lesquels un objet éternel peut être dit fonctionner de manière relationnelle : un sens *fort* et un sens *faible*[232]. D'après Whitehead, un objet éternel fait une ingression donatrice (*dative*) (PR 164/277) quand il est « un élément dans la définité de quelque nexus objectif, ou bien de quelque entité actuelle singulière, qui est le donné d'un sentir »[233] (PR 445/454). A ce propos Christian déclare : « je dirai qu'un objet éternel qui n'a qu'une ingression donatrice (*dative*) dans un sentir est relationnel au sens faible »[234] (IWM 238). Par contre, poursuit Christian, « lorsque le même objet éternel est aussi un élément dans

[230] "Eternal objects are real, because they are themselves « experienced relations », or primodial elements of experience" (*ibid*., 42).
[231] "Although eternal objects cannot do the work of actual entities or prehensions or nexus or contrasts, yet they have their own work to do, work which cannot be done by entities of other categorial types. One function of eternal objects is their "relational" function in objectification". William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* (IWM), Yale University Press, New Haven, 1959, p. 236.
[232] "It is important to distinguish two senses, a weak and a strong, in which an eternal object may function relationally"(*ibid*., p.237).
[233]"An element in the definiteness of some objectified nexus, or of some single actual entity, which is the datum of a feeling"(PR 445/454).
[234] « I shall say that an eternal object which has only dative ingression in some feeling is relational in a weak sens"(*ibid*., p. 238).

la définité de la forme subjective d'un sentir conforme alors je dirai qu'il est relationnel au sens fort [235] (*ibid.*).

En quoi la fonction relationnelle des objets éternels peut-elle avoir un « sens faible » ? A cette question, Christian répond que « l'objet éternel qui n'a qu'une ingression donatrice (*dative*) n'est ingrédient dans la nouvelle concrescence que seulement comme forme de la définité du datum [236] (*ibid.* 238). Il poursuit : « C'est une fonction essentielle dans l'objectivation, où le problème est de réaliser une certaine abstraction à partir de la totalité du monde donné » [237]. Sans cette fonction essentielle que réalise l'objet éternel lors de l'objectivation, poursuit Christian, « la nouvelle concrescence serait submergée par cette totalité et nulle nouvelle occurrence de la créativité ne pourrait advenir » [238] (*ibid.*). En d'autres termes, « s'il n'y avait des formes de définité du donné (*datum*), l'abstraction ne serait pas possible »[239]. Les objets éternels « définissent dans le monde donné les jointures suivant lesquelles il peut être découpé en tailles et formes assimilables pour la construction d'une nouvelle actualité »[240] . C'est là le « caractère relationnel des objets éternels, par où ils constituent les formes de l'objectivation mutuelle des entités actuelles » (PR 58/126). Christian déclare que ces objets éternels qui n'ont qu'une ingression donatrice (*dative*), ne rapportent le sujet à l'objet qu'au sens faible[241] (*ibid.* 238). Comme nous l'avons vu plus haut, ces objets qui ont fonction relationnelle au sens faible sont les objets éternels d' « espèce objective ». Les objets éternels de l'espèce objective sont des formes

[235] "When the same eternal object is also an element in the definiteness of the subjective form of a conformal feeling, then I shall say it is relational in a strong sense" (*ibid.*). ; "An eternal object is relational in the strong sense when it functions in conformal physical feeling. In this case the eternal object has dative ingression and subjective ingression in the same feeling" (*ibid.*, p. 238)

[236] « The eternal object which has only dative ingression is an ingredient in the new concrescence only as a form of definiteness of the datum »

[237] "This is an essential function in objectification, where the problem is to make some abstraction from the totality of the given world"

[238] "Otherwise the new concrescence would be overwhelmed by this totality and no new instance of creativity could occur".

[239] "Unless there were forms of definiteness of the datum, abstraction would not be possible".

[240] « Eternal objects define the joints in the given world along with it may be cut into mangeable sizes and shapes for the construction of a new actuality »(*ibid.* 238)

[241] "But if they have only this function, then they relate the subject to the object in only a weak sense".

mathématiques pures et les formes de cette nature ne peuvent pas être qualifiées de formes subjectives.

Par contraste, pour Christian, « un objet éternel est relationnel au sens *fort* quand il fonctionne au sein d'un sentir physique conforme »[242]. Il précise que 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. Whitehead écrit en effet : « l'objet éternel unique, dans sa fonction à double sens, en tant que déterminant du donné et en tant que déterminant de la forme subjective, est ainsi relationnel. En ce sens la cohésion de l'univers est fondée sur le fonctionnement relationnel des objets éternels »[243](PR164/276). Pour éclairer ce point, Christian nous donne l'exemple suivant : un « certain sentir, dans la phase initiale d'une concrescence, a pour donné (*datum*) un sentir de colère dans quelqu'autre sujet, *et* il sent ce sentir de colère avec colère[244] (IWM, 239). Et il commente : « Ainsi l'objet éternel définit, ou définit partiellement, aussi bien la forme subjective du sentir passé, qui est maintenant un donné (*datum*), que la forme subjective du sentir présent, qui sent ce donné (*datum*) [245] (*ibid*.). Whitehead avait été beaucoup plus vague pour décrire ce caractère relationnel de l'objet éternel : « Soit *A*1 cette composante constitutive de *A* (une entité actuelle) par laquelle *A* s'objective pour *B* (une autre entité actuelle) : dès lors, quand *B* sent A1, il sent « *A* avec ce sentir-ci ». De cette façon, l'objet éternel qui contribue à la définité du sentir de *A* devient un objet éternel contribuant à la définité de *A* en tant que donné objectif dans la préhension de *A* par *B* ». Et Whitehead résume ainsi ces deux fonctions de l'objet éternel de l'espèce subjective : « L'objet éternel est ainsi en mesure de fonctionner à la fois subjectivement et de manière relationnelle. Il peut être l'élément privé d'une forme subjective

[242] "An eternal object is relational in the *strong* sense when it functions in conformal physical feeling" (*ibid.*).
[243] "The one eternal object in its two-way function, as a determinant of the datum and as a determinant of the subjective form, is thus relational. In this sense the solidarity of the universe is based on the relational functioning of eternal objects" (PR 164/276).
[244] "For example, a feeling in the initial phase of a concrescence has for its datum an angry feeling in some other subject, *and* it feels this angry feeling angrily"(IWM, 239).
[245] "Thus the eternal object defines, or partitially defines, both the subjective form of the past feeling, which is now a datum, and the subjective form of the present feeling, which feels that datum" (*ibid*.).

et aussi un agent de l'objectivation » (PR 291/455). Du coup, nous pouvons comprendre que seuls les objets éternels de l'espèce subjective pouvent avoir un fonctionnement à double sens, subjectivement comme forme subjective et objectivement donné (*datum*) dans l'objectivation (IWM, 239).

Néanmoins, même si les objets éternels ont bien quelque réalité, puisque c'est grâce à leur essence relationnelle que les expériences sont connectées, comme le dit Shaviro en s'appuyant sur James, nous ne pouvons pas dire pour autant qu'ils sont réels dans ce même sens où les entités actuelles sont réelles, *actual* en anglais. Ceci parce que, quand les objets éternels sont considérés abstraction faite des entités actuelles qui les rendent *actual*, abstraction faite de la communauté des divers fonctionnements de toutes les entités dans lesquelles ils entrent comme ingrédients, ils ne forment aucun « être ensemble » réel ou concret (*real togetherness or concrete togetherness*). Or, en vertu de son « principe ontologique », Whitehead déclare que tout être-ensemble doit être un être-ensemble dans la constitution formelle d'*une actualisation*. Or dans la dernière philosophie de Whitehead, les objets éternels considérés en eux-mêmes forment au contraire une pure multiplicité. Ici, « multiplicité » signifie un manque d'unité (« Les Multiplicités, ou Disjonctions Pures d'Entités Diverses » (PR 22/74)). Cette description des objets éternels donnée dans *Procès et réalité* nous semble à première vue cependant difficilement conciliable avec le concept de « domaine de possibilité des objets éternels » tel qu'il était expliqué dans le chapitre « Abstraction » de *La Science et le monde moderne*. Selon Christian cependant, c'est cette même doctrine qui peut être retrouvée dans *Procès et réalité*, dans *Aventures d'Idées* et dans *Modes de Pensée.* Notamment dans *Aventures d'Idées*, Whitehead parle d'un « tourbillon illimité » (sans borne) de possibilités (*an « unbounded welter » of possibilities*) (AI 356), ce qui implique qu'il n'y a aucune structure intrinsèquement fixé dans ces possibilités. D'après Christian, dans *Modes of Thought* également Whitehead pense que les possibilités pures ne

sont pas un domaine ayant sa propre structure, au sens fort du terme, mais qu'ils sont une multiplicité, c'est-à-dire quelque chose qui n'a pas d'unité ni de structure, la notion même de multiplicité désignant l'abstraction de toutes les formes de procès par lesquelles des données antérieures acquièrent une unité en formant un nouveau donné par la préhension d'une entité actuelle[246]. S'il en est ainsi, comment peut-on expliquer cette apparente discordance entre le statut ontologique des objets éternels qui semble se dégager de *La Science et le monde moderne* et celui qu'on trouve dans *Procès et réalité* et les autres œuvres de la dernière philosophie de Whitehead ? Notre réponse est que dans *La Science et le monde moderne*, la description que fait Whitehead des objets éternels en tant que possibilité met l'accent sur la *transcendance* des objets éternels par rapport à l'actualisation (même si cette transcendance des objets éternels n'a pas le sens de la possession d'une réalité plus éminente, d'une supériorité de statut sur l'actualité), tandis que dans sa dernière philosophie, l'intérêt que portait Whitehead à cette transcendance des objets éternels, ou pour le dire plus précisément au principe de « transparence de réalisation (*Translucency of Realization*) » et à leur « isolement (*Isolation of Eternal Objects*) » ou encore à leur « neutralité » et à leur « indifférence » quant au rapport entre leur essence individuelle et le domaine de possibilité) cède la première place à la nécessité d'adopter plutôt cette fois une optique « immanente » c'est-à-dire d'envisager le procès du point de vue de l'entité actuelle et de ses préhensions pour expliquer les modes d'ingression des objets éternels lors de leur actualisation. Whitehead passe ainsi au souci de décrire leur fonction relationnelle sous l'aspect qui la lie au fonctionnement de l'entité actuelle, et par lequel ils sont actualisés par préhension, plutôt qu'à leur relationnalité entre eux, « transcendantale ». En bref, nous pourrions dire que le changement majeur dans la dernière philosophie de Whitehead se trouve dans ce déplacement de point de vue, dans ce changement du centre de gravité de sa description des objets éternels :

[246] Christian écrit : « In *Modes of Thought* Whitehead says that in those lectures " The very notion of "multiplicity' itself has been construed as abstraction from the forms of process whereby data acquire a unity of issue into a novel datum"» (MT 133) (IWM, 265).

de leur transcendance dans le domaine de possibilité à leur immanence dans l'ingression. On peut le dire autrement en disant que le point de vue développé par Whitehead pour décrire les objets éternels est passé de celui de l'essence (point de vue essentialiste) dans sa double dimension individuelle et relationnelle, avec les autres objets éternels, à celui de la fonction (point de vue fonctionnaliste) dans le devenir de l'entité actuelle.

En ce sens, Christian a caractérisé l'« espèce subjective » des objets éternels par formes subjectives et l'« espèce objective » par fonctions relationnelles (c'est-à-dire du fait de leur caractère relationnel dans l'objectivation et non de leur propre essence individuelle dans le domaine de possibilité) et selon leur mode d'ingression dans l'actualisation des entités actuelles, mais que leur fonction ne remplace pas le rôle de Préhensions, de Nexus et de Contrastes[247]. Christian écrit:

> « […] Que ce soit au sens faible ou au sens fort, le fonctionnement relationnel des objets éternels ne supplante pas les fonctions de préhension, de nexus et de contraste. Les objets éternels ne prennent pas la place des faits particuliers de relationnalité. Au contraire, ils ne sont relationnels que par le fait que ce sont des formes abstraites de définité des données et des formes subjectives de sentirs physiques concrets et particuliers. Les faits primaires de relationnalité sont les préhensions par les entités actuelles d'autres entités actuelles » [248] (IWM, 239).

D'après Christian, nous pouvons comprendre que les objets éternels ne fonctionnent de manière relationnelle que comme des données (*data*) pour les sentirs physiques concrets et particuliers et que comme des formes abstraites de définité en tant que formes subjectives. Parce que les faits premiers de relation sont les préhensions par des entités actuelles d'autres entités actuelles. Christian écrit : « Certains objets éternels (ceux des espèces subjectives) sont des formes de définité des formes subjectives de sentir et peuvent par conséquent être dits

[247] Nous pouvons considérer comme pertinente la remarque que fait W.A. Christian, à propos de la répartition, faite par Whitehead dans sa dernière philosophie, des objets éternels en une « espèce subjective » et « une « espèce objective », que les objets éternels ne déterminent encore que des formes générales et abstraites de relativité.

[248] « The conclusion from this discussion is that, whether in the weak or the strong sense, the relational functioning of eternal objects does not supplant the functions of prehensions, nexus, and contrasts. Eternal objects do not take the place of particular facts of relatedness. On the contrary they are relational only by way of being abstract forms of definiteness of the data and subjective forms of concrete and particular physical feelings. The primary facts of relatedness are prehensions by actual entities of other actual entities » - William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphy*sics, Yale University Press, New Haven, 1959, p.239.

« qualités » ou universaux de qualité, en ce sens que ce sont des formes de sentir qualitatif »[249]. C'est en ce sens, comme nous l'avons vu, que dans *Procès et réalité* Whitehead distingue deux espèces d'objets éternels « objective » et « subjective » quant à leur rapport aux entités actuelles, plus précisément par rapport aux deux procès de « Concrescence » et de « Transition » c'est-à-dire aux modes d'être des entités actuelles, modes régis par le Principe ontologique et par le Principe de relativité qui conditionnent toute les entités actuelles. Par conséquent, hors de leur fonctionnement au sein des occasions actuelles, les objets éternels ne sont que multiplicité pure et simple, et ils n'ont aucune structure, unité ou ordre transcendants.

[249] « Some eternal objects [those of the subjective species] are forms of definiteness of the subjective forms of feeling and hence may be said to be « qualities » or universals of quality, meaning that they are forms of qualitative feeling» (IWM, pp. 239-240).

3. Identité et différence, Essence et inessentiel, Continuité et discontinuité.

Nous pouvons être d'accord avec cette remarque de Steven Shaviro : « Les objets éternels chez Whitehead, comme les Idées virtuelles chez Deleuze ne peuvent pas être considérées comme réels au même sens où les entités actuelles sont « actuelles ». Il ajoute : « Mais bien que les objets éternels soient tout à fait réels, ils ne le sont pas comme les entités actuelles. De même que les virtualités de Deleuze, ils ne sont précisément pas actuels. Ceci parce que, en eux-mêmes, ils ne sont pas causalement déterminés et qu'ils ne peuvent rien faire advenir. Les objets éternels « impliquent en leur propre nature de l'indécision » et « de l'indétermination » [250] (PR, 29). Ils laissent ouvertes d'autres possibilités, de sélection, d'occurrence, pour des situations où, selon les cas, quelque chose pourra advenir ainsi ou bien autrement (par exemple, ce mur est jaune, mais il aurait pu être bleu). Cela signifie que le rôle des objets éternels est passif et neutre par essence[251]. Whitehead écrit : « Un objet éternel est toujours une potentialité à l'égard d'entités actuelles ; mais par lui-même, en tant que conceptuellement senti, il demeure neutre à l'égard de son ingression physique dans n'importe quelle entité actuelle particulière relevant du monde temporel » (PR 44/105). Ainsi, un objet éternel considéré comme potentialité pure, par exemple de rouge, n'a aucune causalité efficiente, et il n'influe jamais sur cette « décision » par laquelle il entrera ou n'entrera pas dans un état de fait réel particulier. Selon Steven Shaviro, comme les quasi-causes de Deleuze, les objets éternels sont neutres, stériles, et inefficaces autant qu'ils sont indifférents : « Dans

[250] « But even though eternal objects are altogether real, they are not the same as actual entities. Like Deleuze's virtualities, they are precisely not actual. This is because, in themselves, they are not causally determined, and they cannot make anything happen. Eternal objects "involve in their own natures indecision" and "indetermination" (PR, 29) ». Steven Shaviro, *Without Criteria, Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England, 2009, p. 41.

[251] « Ils impliquent toujours des alternatives, des contingences, des situations qui auraient pu être autrement. Ce morceau de mur est jaune, mais il aurait pu être bleu. Cela signifie que leur role est essentiellement passif (they always imply alternatives, contingencies, situations that could have been otherwise. This patch of wall is yellow, but it might have been blue. This means that their role is essentially passive) ». *ibid*.

l'essence de chaque objet éternel, il y a une indétermination qui exprime sa patience indifférente à tout mode d'inclusion en toute occasion réelle » (SMW 171/201)[252].

3-1. Identité vs différence, essence vs inessentiel, continuité vs discontinuité.

Cependant, dans leur théories concernant domaine du virtuel ou domaine de possibilité (ou de potentialité) nous trouvons quelques différences importantes entre les philosophies de Deleuze et de Whitehead, selon le sort qu'ils réservent à l'*identité*, à l'*essence* et à *continuité*. Nous constatons assez vite que les deux grands métaphysiciens s'opposent l'un à l'autre sur ces sujets. Nous voudrions comparer à ce propos le domaine des Idées, tel qu'il est exposé par Deleuze dans *Différence et répétition*, et celui des objets éternels comme domaine de possibilité (potentialité), tel qu'il est décrit dans *La Science et le monde moderne*.

Nous avons précisé plus haut en quel sens la théorie deleuzienne était une conception de l'Idée comme multiplicité. Que veut dire cette caractérisation ? Dans cette doctrine des Idées comme multiplicité, nous devons d'abord noter le fait que pour Deleuze, c'est en tant que les Idées sont problématiques, c'est-à-dire en tant qu'elles sont virtualité, qu'elles ne peuvent relever de l'identité. Chez Deleuze, les Idées sont définissables comme des multiplicités, et elles sont virtuellement toutes choses, en tant que celles-ci incarnent les Idées. Tout d'abord, l'Idée n'est ni une ni multiple ni même, à vrai dire, au sens strict, pas une-et-multiple non plus, mais elle est *une* multiplicité, ce qui surmonte la distinction. Cela ne veut pas dire que la multiplicité serait une combinaison de multiple et d'un plutôt qu'une association. Selon Deleuze les concepts d'un et de multiple relèvent des concepts de

[252] « Vous pourriez dire que la jaunéité « en elle-même », comprise comme pure potentialité, est totalement indifférente à la couleur jaune réelle de ce morceau particulier de mur. La jaunéité *per se* n'a pas d'efficience causale, et pas d'influence sur la « décision » par laquelle elle est admise (ou non) dans un état de choses réel particulier. Les objets éternels, comme les quasi-causes de Deleuze, sont neutres, stériles et inefficients, aussi impuissants qu'ils sont indifferents » («You might say that yellowness « in itself, » understood as a pure potentiality, is utterly indifferent to the actual yellow color of this particular patch of wall. Yellowness *per se* has no causal efficacy, and no influence over the "decision" by which it is admitted (or not) into any particular actual state of affairs. Eternal objects, like Deleuze's quasi-cause, are neutral, sterile, and inefficacious, as powerless as they are indifferent ») (*ibid.*).

l'entendement**.** Or de tels concepts ne peuvent, mise en relation, qu'engendrer une dialectique dénaturée, procédant par oppositions grossières. Le sens du terme de « multiplicité » implique au contraire l'impossibilité d'une unité ou d'une unification sous le principe d'identité. Pourtant, la multiplicité n'est pas la rhapsodie d'un pur divers, comme dirait Kant, car Deleuze déclare qu'une multiplicité comprend sa propre organisation, qui forme un système. Mais cette multiplicité n'a nullement besoin de l'unité. Autrement dit, formant un système sans l'unité, elle forme une structure. Pour Deleuze, pour décrire cette multiplicité, les concepts d'un et de multiple, exclusifs l'un de l'autre, ne servent à rien. Parce qu'à la différence de l'un, qui est un seulement, et du multiple qui est multiple seulement, la multiplicité est variable. Cette variabilité ou variété de la multiplicité est inhérente à sa nature de multiplicité. Ainsi, pour Deleuze, le virtuel consiste en ces multiplicités variables qui résistent à l'identification. Par conséquent, le fait qu'une multiplicité n'ait pas d'identité signifie qu'il n'y a pas pour elle d'essence permanente, éternelle et fixe. Au contraire, la nature de la multiplicité est caractérisable comme variabilité, elle peut être définie par les variations, les différences de ses dimensions. C'est en ce sens qu'une multiplicité se définit par le nombre de ses dimensions. De plus, elle ne peut perdre, ni gagner, aucune dimension sans changer de nature (DR 305). Cela signifie qu'une multiplicité ne peut être analysée en des éléments qui la constitueraient, et qu'elle est « continue » en ce sens que chaque fois qu'elle se divise, elle change de nature. En conséquence, la multiplicité est qualitative ou intensive, et hétérogène et continue. Deleuze résume sa thèse en disant que la raison pour laquelle ces multiplicités que sont les Idées ne peuvent être ni unes ni multiples réside dans le fait que les Idées, en tant que multiplicités, n'ont pas d'identité.

Or, de même que Whitehead, dans *La Science et le monde moderne*, déclare que tous les objets éternels, puisqu'ils coexistent en vertu de leur essence relationnelle en formant des hiérarchies, c'est-à-dire un être-ensemble, ne sont pas rien, même s'ils ne sont pas *réels* au

sens fort, c'est-à-dire *actual*, « actuels ». Deleuze constate que toutes les Idées, en tant que multiplicités, en tant que complexes de coexistence, existent bien *d'une certaine manière*. En ce sens, Deleuze accorde bien lui aussi le statut ontologique d'une certaine réalité au domaine virtuel, structuré par les Idées (les multiplicités). Cependant, cela n'autorise pas à accorder à ces complexes de coexistence que sont les Idées aucun caractère d'identité. Parce que, si les Idées se distinguent bien les unes des autres, elles ne le font pourtant « pas du tout de la même manière que se distinguent les formes et les termes où elles s'incarnent » (DR, 242). Deleuze forge le terme « perplication » pour désigner cet état de distinction et de coexistence des Idées excluant leur identité respective.

Deleuze essaie de définir le statut ontologique, de donner un certain statut de réalité à ce domaine du virtuel, qui consiste en cette coexistence spéciale des Idées, en faisant appel à la fameuse caractérisation par Proust des états de résonance, « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits », à laquelle il ajoute « et symboliques sous être fictifs » (DR 269). Deleuze, comme Whitehead, précise que « le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel » (*ibid*.). C'est-à-dire que le virtuel n'est pas le possible, au sens leibnizien par exemple, que le virtuel ne doit pas être compris du point de vue de la distinction logique (de logique modale) qui oppose 'possible' et 'actuel'. Parce que, comme Bergson l'avait montré, dans cette distinction le 'possible', supposé antérieur au réel (réel qui n'en serait que l'actualisation) n'est en réalité qu'un résultat obtenu *après*, par décalque rétrospectif de ce qui a déjà été. Ainsi, pour Deleuze, le virtuel est tout-à-fait une partie de la réalité et il ne lui manque à cet égard rien comparé à l'actuel : « le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective » (*ibid*.). Nous avons vu plus haut que Deleuze explique cette réalité du virtuel à l'aide du calcul différentiel. Selon lui, « la réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les

points singuliers qui leur correspondent » (*ibid*.). Selon Deleuze, ces éléments et rapports forment une structure. C'est cette « structure » que Deleuze nomme « réalité du virtuel » : « La structure est la réalité du virtuel » (*ibid*. 270). Or cette structure, en tant que réalité du virtuel, est exactement un double processus de détermination réciproque et de détermination complète (« nous avons vu qu'un double processus de détermination réciproque et de détermination complète définissait cette réalité ») (*ibid*.). Selon Deleuze, en vertu de ce double processus, 'loin d'être indéterminé, le virtuel est complètement déterminé' (*ibid*.). Il appelle aussi ce double processus « processus de la détermination progressive » dans le domaine des Idées (*ibid*.). Selon Deleuze, ce processus de détermination progressive est celui dans lequel la virtualité, ayant détermination complète, se forme. Pour lui, ce double processus manifeste les différentes dimensions du principe de raison suffisante. Selon lui, lors de ce processus, les différents, c'est-à-dire les différentiels, constituent ce qu'il appelle une « vice-diction ». Ici cette « vice-diction », qui est le procédé propre pour parcourir et décrire les multiplicités, n'est pas autre chose que le double processus de cette détermination réciproque, de cette détermination complète. Nous savons que ce processus est celui de la formation d'une organisation ou d'un système sans unité, sans identité, qui a le caractère d'une multiplicité. C'est durant ce processus que les différents, en se mettant dans différents rapports réciproques, produisent une certaine continuité, laquelle se transforme en une dimension de multiplicité. Deleuze déclare que la potentialité pure, ou puissance potentielle, naît de la multiplicité. Cette potentialité pure est le point de départ à partir duquel tous les étants se produisent.

Il nous faut nous souvenir du fait que quand Deleuze veut résumer sa philosophie de la différence, il propose les trois éléments constitutifs du principe de raison suffisante. Selon Deleuze, le symbole de la différence (*dx*) comporte les trois moments de l'indéterminé (*dx*, *dy*), du déterminable (*dy/dx*) et de la détermination (valeurs de *dy/dx*). Ces moments

correspondent respectivement à un principe de déterminabilité, de détermination réciproque, et de détermination complète. Or on peut comparer cela à la caractéristique qu'ont les objets éternels whiteheadiens d'avoir une essence à la fois individuelle et relationnelle, comme cela est exposé de la façon la plus détaillée dans *La Science et le monde moderne*. Le point ici à remarquer est que la détermination réciproque (appelée rapport de type *dy/dx*) de ce que Deleuze appelle *éléments idéaux*, et les distributions de « singularités » (de répartition de points remarquables et de points ordinaires) de ce que Deleuze appelle singularités des « *événements idéaux* », qui sont produits par la détermination complète – ces deux déterminations possèdent seules une pleine réalité. Autrement dit, Deleuze n'accorde le statut ontologique de pleine réalité qu'à ces deux éléments ou deux principes de la structure du virtuel, à savoir à la détermination réciproque (des éléments idéaux) et à la détermination complète de l'Idée (des événements idéaux). C'est en ce sens que ce double processus en tant que « processus de la détermination progressive » est principe du temps ou est lui-même une sorte de temps, c'est-à-dire le temps des événements, temps idéal, temps virtuel, qui est à distinguer du temps actuel.

Bien que pour Deleuze, les deux aspects du principe de raison suffisante, tout d'abord le principe de détermination réciproque, puis la détermination complète de l'Idée, comprennent les termes différentiels « dx », « dy », ceux-ci ne peuvent posséder aucune réalité, étant indéterminés tant qu'ils ne sont pas liés l'un à l'autre dans la détermination réciproque, ceci bien que Deleuze précise que cet indéterminé est le moment objectif de l'Idée et que l'indéterminé de l'Idée est une structure objective, parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d'horizon ou de foyer. En d'autres termes, il semble qu'antérieurement à cette détermination réciproque, les éléments des Idées, les éléments différentiels ne peuvent être qualifiés de réalités, mais seulement de constituants de cette détermination réciproque. Il nous semble qu'éléments différentiels et éléments des Idées en

eux-mêmes, indépendamment ou isolement, relèvent d'un indéterminé qui n'a aucune véritable réalité. En fait, cela n'est qu'une autre expression du constat de Deleuze que les Idées, en tant que multiplicités, n'ont rien à voir avec l'identité, n'en ont pas besoin, et ne possèdent donc pas d'essence. S'il en est ainsi, on peut poser cette question critique : comment peut-il y avoir passage de l'indéterminé qui n'a pas de réalité à la détermination réciproque, et par-delà à la détermination complète ? Si « *dx* », en tant qu'indéterminé, ne peut pas exister indépendamment des autres éléments idéaux, et ne peut pas avoir de propre identité ni d'essence, quel statut ontologique peut-on bien donner à une telle entité ? Si, cependant il est vrai que c'est à partir de ces éléments idéaux (*dx*, *dy*…) qu'adviennent les deux processus, cela veut-il dire que la réalité naît de la non-réalité ? Mais n'est-ce pas aussi absurde qu'une création à partir du néant ? Or, paradoxalement, Deleuze donne le titre d'aspect de la raison suffisante non seulement aux processus de détermination réciproque et de détermination complète mais aussi au premier symbole « *dx* ». Pourtant, selon Deleuze, le premier aspect de la raison suffisante, « dx », ne doit pas être considéré comme préexistant aux deux autres processus. C'est-à-dire qu'on ne peut pas dire que c'est de « *dx* » et de « *dy* » que proviennent ou dépendent ces deux processus de détermination, mais il faut dire, au contraire, que c'est moyennant ces deux processus que « dx » et « dy » se déterminent comme termes en tant qu'éléments idéaux. Cela signifie que les rapports différentiels, c'est-à-dire les rapports de détermination réciproque ne sont pas seulement extérieurs à leur termes mais qu'ils sont aussi constitutifs de leurs termes. Pourtant, on pourrait encore objecter que notre pensée ne peut pas penser leur détermination réciproque et leur détermination complète sans présupposer les termes « dx », « dy ». Mais à cette critique, Deleuze répondrait que la raison pour laquelle notre pensée rencontre cette difficulté est l'habitude de notre entendement (notre habitude intellectuelle), habitude de soumission, d'assujettissement à l'identité et à l'essence.

Nous pouvons examiner les problèmes que posent les caractéristiques des objets éternels chez Whitehead en le comparant aux problèmes suscités par celles des Idées deleuziennes. Whitehead, comme Deleuze, définit le monde du sens ou le domaine de la valeur du point de vue de la possibilité/potentialité (que Deleuze appelle le virtuel). De ce point de vue, il pense qu'un objet éternel, en tant qu'il est valeur, est une possibilité (potentialité) au sens où, en tant qu'éternel, il n'a pas de réalisation actuelle mais seulement une réalisation possible. Mais, à la différence de ce qu'expose Deleuze à propos de l'Idée, dans *La Science et le monde moderne* (au chapitre 'Abstraction'), Whitehead rend très explicite que les objets éternels, considérés en eux-mêmes, séparément de leur relation aux autres objets éternels et antérieurement à toute ingression dans une occasion actuelle (quel que soit son mode), ont leur propre essence (l'« essence individuelle » fixe et bien définie. C'est ce que Whitehead nomme « transparence de réalisation ». En d'autres termes, chaque objet éternel a une essence individuelle et par là une identité (invariabilité, constance) même s'il a aussi une essence relationnelle. Parce que, selon Whitehead, si en fonction de leur essence relationnelle, les objets éternels s'impliquent les uns les autres[253], quant à leur essence individuelle, ils sont distincts et séparés les uns des autres. La raison qui rend cet isolement possible est l'identité de cette essence individuelle que possède chaque objet éternel. Si par contre, pour Whitehead, il y a bien un lieu et un moment où une certaine variation pour l'objet éternel se produit, c'est seulement lors de son ingression dans une occasion actuelle quelconque, ingression dans laquelle il actualise sa possibilité. Nous remarquons ainsi que dans la philosophie de Whitehead (du moins dans *La Science et le monde moderne*) le domaine de possibilité (potentialité) des objets éternels est dominé par l'identité, tandis que le monde de l'actualité, celui des occasions actuelles, est un monde dans lequel variations, changements, devenir sont incessants, et où, même si subsiste encore une certaine identité

[253] En ce sens, l'essence relationnelle est l'équivalent de la multiplicité deleuzienne de l'Idée.

relative, la destruction relative de cette identité et le surgissement de la différence et de la nouveauté dominent.

En outre, nous pouvons observer comment dans la dernière philosophie de Whitehead (à partir de *Procès et réalité*) le principe d'identité est appliqué non seulement au domaine de possibilité, comme dans *La Science et le monde moderne*, mais aussi au domaine de l'actualité, c'est-à-dire au niveau des entités actuelles dans *Procès et réalité*. Comme nous l'avons vu, Whitehead déclare (au chapitre « Abstraction » de *La Science et le monde moderne*), concernant l'essence individuelle des objets éternels qui n'ont pas encore fait ingression dans une occasion actuelle, et à propos des hiérarchies abstraites (« gradations des relations/références ») que forment les essences relationnelles [des objets éternels comme exprimant « un fait de relation mutuelle systématique, inhérente au caractère de possibilité » (SMW 161/189)]. Whitehead décalre donc que les concepts d'identité et d'essence constante sont impliqués dans le domaine de possibilité. De surcroît, dans *Procès et réalité*, il introduit explicitement la nouvelle notion de degré de pertinence entre des entités actuelles. Whitehead le nomme « principe de pertinence intensive » (PR 148/253). Ce principe de « pertinence intensive » signifie que toute entité actuelle, c'est-à-dire « tout élément de l'univers, si absurde qu'il soit en tant que pensée abstraite, ou si improbable qu'il soit en tant qu'entité réelle, possède, préhendé, sa propre échelle de pertinence dans la constitution de toute entité actuelle » (*ibid*.). De même qu'il avait décrit des gradations de relation/référence entre objets éternels au chapitre 'Abstraction' de *La Science et le monde moderne*, il ajoute que cet élément « aurait pu avoir plus de pertinence, ou moins de pertinence, y compris le degré zéro de pertinence qu'implique la préhension négative ; mais il possède, en fait, juste ce qu'il faut de pertinence qui lui permet de trouver son statut dans la constitution de cette entité actuelle » (*ibid*.). En outre, Whitehead constate qu' « il existe une interconnexion entre les degrés de pertinence de différents éléments au sein de la même entité actuelle » (*ibid*.). Or, selon

Whitehead, cette interconnexion de fait s'atteste dans « le principe de compatibilité et de contrariété » (*ibid*.). D'après ce principe, « il existe des éléments, qui dans certaines échelles de pertinence respectives, sont contraires les uns aux autres, si bien que ces éléments, avec leurs intensités de pertinence respectives, ne peuvent coexister dans la constitution d'une seule entité actuelle » (*ibid*.). Parce que selon Whitehead, les sentirs sont des entités qui sont essentiellement « compatibles » ou « incompatibles » (but 'feelings' are the entities which are primarily 'compatible' or 'incompatible') (*ibid*., 148/254). Autrement dit, « les entités actuelles entrent dans la constitution les unes des autres avec des limitations imposées par des incompatibilités de sentir » (*ibid*., 149/254). De telles incompatibilités peuvent reléguer des éléments variés de la constitution d'objets sentis à ce zéro d'intensité qu'on nomme « non-pertinence » : « *Les phases précédentes* entrent dans celles qui leur succèdent avec des *additions* qui éliminent les indéterminations. Le *comment* des *limitations* et le *comment* des additions sont ensemble la *réalisation* des objets éternels dans la constitution de l'entité actuelle en question » (*ibid*., 149/254). C'est comme une conséquence que Whitehead peut déclarer ensuite que le concept de pertinence intensive (ou « le principe de pertinence intensive ») sauve « les entités actuelles du danger de n'être que répétitions indifférenciées les unes des autres [, selon une pure diversité numérique] » (*ibid*., 148/253).

Nous constatons ici que Whitehead passe du souci d'une cohésion concernant le domaine de possibilité/potentialité, moyennant des gradations de relation/référence entre objets éternels (dans *La Science et le monde moderne*), à celui d'une cohésion dans le domaine de l'actualité, par des gradations de pertinence intensive entre objets éternels (dans *Procès et réalité*). En d'autres termes, dans *Procès et réalité*, Whitehead ne fait plus mention de cette doctrine des grades de relation/référence dans les hiérarchies des objets éternels qu'il avait développée au chapitre 'Abstraction' de *La Science et Le monde moderne*. Au contraire, il nous présente une cohésion de l'univers liée à la production du nouveau qui se produit en

fonction du niveau de pertinence intensive possédé par l'entité actuelle. Cependant, ce que nous devons noter est que ce « principe de pertinence intensive » qui s'applique à l'entité actuelle dans *Procès et réalité*, de même que la théorie des grades de relation/référence ou la hiérarchie abstraite des objets éternels de *La Science et le monde moderne*, implique un principe de compatibilité et d'incompatibilité, c'est-à-dire le principe d'identité, de contradiction et de négation, qui sont tous critiqués par la philosophie de Deleuze. Or, paradoxalement, dans la dernière philosophie de Whitehead, c'est fondamentalement ce principe de compatibilité et d'incompatibilité/contradiction qui, fondé sur le principe d'identité, permet de sauver les entités actuelles du danger de répétition indifférenciée les unes des autres, et qui permet que se produisent leur singularité et leur nouveauté dans l'univers. Ainsi, le concept d'identité dans la dernière philosophie de Whitehead est en relation d'interdépendance avec les concepts de « diversité » et de « nouveauté ». En ce sens nous pouvons dire que Whitehead préfère une relation d'interdépendance et d'équilibre entre identité et différence pour expliquer le devenir de l'entité actuelle, son procès de concrescence, plutôt que de chercher à rendre compte de ce devenir par un seul principe. Nous pouvons constater cela dans le choix des Catégories de l'Obligation (la Catégorie de l'Unité Subjective, La Catégorie de l'Identité Objective, et La Catégorie de la Diversité Objective (PR 26/79-80, mais surtout dans le Chapitre III de la Troisième partie de *Procès et réalité*).

En fin de compte, nous constatons que dans la philosophie de Whitehead, telle qu'elle est exposée à partir de *La Science et le monde moderne*, qu'il s'agisse du concept de grade de relation dans le domaine de possibilité, ou qu'il s'agisse du concept de gradation de pertinence intensive dans le domaine d'actualité, il y a détermination par les principes de compatibilité/incompatibilité et d'identité. Pourtant, ces deux sortes de gradation, relation/référence et pertinence relative à ces deux domaines, n'ont pas le même caractère. L'une, c'est-à-dire le grade de relation/référence entre les objets éternels (entre leurs

hiérarchies abstraites), qui peut être exprimé par la théorie des ensembles, signifie une gradation de complexité, tandis que l'autre, c'est-à-dire la gradation entre les entités actuelles, signifie précisément une gradation intensive, une gradation de l'intensité.

3-2. Les modèles mathématiques : calcul différentiel chez Deleuze et théorie des ensembles chez Whitehead.

Nous pouvons nous demander comment la différence des modèles mathématiques que les deux philosophes utilisent pour décrire la possibilité ou le virtuel, a pu influer sur les caractéristiques de leur ontologie.

En se référant à la théorie des ensembles comme modèle pour expliquer les caractéristiques des objets éternels, leur essence individuelle et leur essence relationnelle, Whitehead montre qu'il leur reconnaît une essence stable, constante/permanente, qui transcende le temps comme le font les idéalités mathématiques. Cela résulte clairement de l'analyse du domaine de possibilité qui décrit les objets éternels simples et les objets éternels complexes présentée dans le chapitre 'Abstraction' de *La Science et le monde moderne*. Selon Alix Parmentier[254], « un objet éternel complexe n'est autre que la relationnalité définie, et finie, impliquant les objets éternels d'un ensemble (*set*) limité » et « les objets éternels qui sont les relata inclus dans cet ensemble (qui est l'objet éternel complexe) sont appelés « composants » de cet objet complexe. Si l'un de ces relata est lui-même un objet éternel complexe, ses composants sont appelés « composants dérivés » de l'objet éternel complexe originel – et de même pour les composants des composants dérivés » (*ibid*.). Ce qui est ici important pour nous dans cette analyse du domaine de possibilité/potentialité des objets éternels est qu'« un objet éternel qui ne peut pas être décomposé ainsi par analyse est dit « objet éternel simple » : par exemple, une certaine teinte définie de vert (cf. SMW 232)[255] »,

[254] Alix Parmentier, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1968, p.325.
[255] *Ibid.*

comme on l'a vu. Selon Whitehead, les objets éternels simples, ceux qui sont du degré de complexité zéro, sont les objets éternels dont l'essence individuelle est simple (SMW 52). Cela signifie donc que même les objets éternels qui sont de relationnalité définie (et finie), du simple fait qu'ils impliquent d'autres objets éternels en un ensemble de relata qui les constituent, sont complexes. Cet ensemble qui est lui-même fini est ultimement décomposable en objets éternels qui, eux, sont simples, de degré de complexité zéro c'est-à-dire indécomposables en objets plus simples qu'eux. Ces objets éternels simples, c'est-à-dire dont l'essence individuelle est simple[256], ont une identité propre qui est constante et invariable.

Au contraire, la description des Idées deleuziennes se réfère au modèle du calcul différentiel, mettant l'accent sur les dimensions génétique, dynamique et temporelle. Bien sûr, le temps des Idées n'est pas le temps qui vaut pour le domaine de l'actualité, il n'est lui-même que le temps d'événements idéaux, le temps logique qui se produisent dans le domaine virtuel des Idées. C'est un temps lui-même virtuel et idéal. Nous pouvons trouver cette évocation de ce temps virtuel des Idées :

> « C'est en ce sens que toute structure, en vertu de cette progressivité, possède un temps purement logique, idéel ou dialectique. Mais ce temps virtuel détermine lui-même un temps de différenciation, ou plutôt des rythmes, des temps divers d'actualisation qui correspondent aux rapports et aux singularités de la structure, et qui mesurent pour leur compte le passage du virtuel à l'actuel » (DR 272).

Ici, Deleuze définit l'Idée en tant que multiplicité par rapport à un temps de structuration (temps dialectique et temps virtuel), qui se déroule comme un devenir intemporel dans le domaine virtuel des Idées et qui se distingue du temps de la différenciation, des temps divers de l'actualisation, qui ont leur propre rythme. Selon Deleuze, c'est ce temps virtuel qui détermine lui-même les temps de la différenciation, des diverses différenciations. Pour Deleuze, ce temps virtuel correspond à une progression où « les aspects essentiels de la raison suffisante, déterminabilité, détermination réciproque, détermination complète, trouvent leur

[256] Même si elle est « synthèse de divers modes du fonctionnement » (PR 165/278).

unité systématique dans la détermination progressive » (*ibid.*, 271). Selon Deleuze, la réciprocité de détermination signifie une véritable progression, la complétude de détermination implique la progressivité des corps d'adjonction (*ibid.*). Pour Deleuze, c'est cette détermination progressive qui est le temps virtuel.

Chez Deleuze, les événements qui se produisent dans le domaine du virtuel, tel qu'il est décrit à l'aide du modèle mathématique du calcul différentiel, ont leur propre statut ontologique, même s'ils ne sont pas doués d'une essence ou identité, étant problématiques[257]. Cela signifie que les multiplicités consistent en certains événements. C'est-à-dire que les Idées sont des sortes d'événements. Il y a par conséquent deux sortes d'événements : les événements *idéaux*, qui adviennent dans le domaine du virtuel, et les événements *actuels*, qui arrivent dans le domaine d'actualité. Dans *Logique du sens*, Deleuze nous explique qu'il faut faire une distinction entre deux aspects, concernant un événement idéal (LS, 68)[258]. Selon Deleuze, « la distinction n'est pas entre deux sortes d'événements, elle est entre l'événement, par nature idéal, et son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses. Entre l'*événement* et l'*accident*. Les événements sont des singularités idéelles qui communiquent en un seul et même Événement […] » (*ibid.*). Ils ont aussi « une vérité éternelle, et leur temps n'est jamais le présent qui les effectue et les fait exister, mais est l'Aiôn illimité, l'Infinitif où ils subsistent et insistent » (*ibid.*, 68-69). Pour Deleuze, ces singularités impliquent un « renversement du platonisme ». En d'autres termes, il faut d'abord destituer les essences pour y substituer les événements comme « jets de singularités ». Deleuze ajoute qu'il s'agit d'une double lutte, qui a pour objet d'empêcher toute confusion *dogmatique* de l'événement avec l'*essence*, mais aussi toute confusion *empiriste* de l'événement avec l'*accident*. Deleuze déclare que « l'événement par lui-même est problématique et problématisant. Un problème en

[257] « L'idée n'est pas du tout l'essence. Le problème, en tant qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l'essence théorématique. L'idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d'adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le domaine de l'Idée, c'est l'inessentiel » (DR 243).
[258] Il cite Novalis, qui dit qu' « il y a deux trains d'événements, les uns idéaux, les autres réels et imparfaits, par exemple, le protestantisme idéal et le luthérianisme réel » (LS, 68).

effet n'est déterminé que par les points singuliers qui en expriment les conditions » (*ibid*. 69). Mais il précise : « Nous ne disons pas que le problème est résolu par là : au contraire, il est déterminé comme problème » (*ibid*.). Suivant Lautman, Deleuze distingue l'instance-problème et l'instance-solution. Les deux instances sont différentes en nature, comme l'événement idéal et son effectuation spatio-temporelle [259](LS 68-69).

Quand nous examinons le concept de détermination mutuelle entre possibilité et actualité chez Whitehead, et entre virtuel et actuel chez Deleuze, nous trouvons cette différence. Dans son article intitulé « La méthode de dramatisation » et dans *Différence et répétition*, Deleuze lie sa critique de la quête de l'essence et de l'identité au mode de questionner sur l'essence : « *Qu'est-ce que ?* ». Dans le concept ou la méthode de « dramatisation » relatifs à l'Idée, Deleuze développe une critique de cette question « *Qu'est-ce que ?* », toujours posée pour la recherche d'une définition de l'essence, recherche que manifestent le platonisme et la tradition platonicienne. Selon lui, son actualisation ne peut jamais résoudre définitivement un problème, comme contenu virtuel de l'Idée, mais seulement le reproduire et le transformer. Deleuze exprime cette situation du point de vue de l'actualisation (différenciation)[260]. Selon lui, cette question « *Qu'est-ce que* ? » cherche ou présuppose l'essence, l'identité, et un progrès possible vers une réponse finale (au moins un progrès relatif). Par contre, les questions « qui ? » et « comment ? » permettent des solutions *locales*.

Au contraire, Whitehead cherche par des définitions à déterminer l'essence des objets éternels. On a pu examiner ce point lors de notre examen du chapitre 'Abstraction' de *La Science et le monde moderne*, où Whitehead montre comment les objets éternels simples,

[259]Deleuze explique la relation de détermination réciproque entre les événements purs (événements idéaux) et les choses actuelles (événements actuels) comme une inter-relation entre des surfaces et des profondeurs. De plus, aux deux sortes d'événements correspondent deux temps, Chronos et Aiôn (LS, 190-197).

[260] Deleuze écrit : « Tandis que la différentiation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions (par intégrations locales) » (DR 270).

c'est-à-dire les essences individuelles des objets éternels, ont leur identité propre. Bien sûr, Whitehead ne s'intéresse pas seulement aux essences mais aussi aux relations. Pourtant, dans sa discussion sur l'essence relationnelle des objets éternels, c'est-à-dire sur la question des hiérarchies abstraites entre objets éternels, c'est toujours le problème de l'essence des choses qui toujours est posé. Par conséquent, nous ne pouvons nier que pour Whitehead les relations dépendent de leurs termes pour leur définition et leur détermination. Parce que l'essence relationnelle d'un objet éternel doit en présupposer les termes, qui sont des essences individuelles. Ainsi, même s'il est vrai que les objets éternels complexes entretiennent des relations sous-jacentes, les définitions de « complexe » et de « simple » sont dépendantes du concept d'essence. La complexité des objets éternels peut donc être analysée en termes de relationnalité (*relatedness*) des objets éternels, c'est-à-dire que ce sont ces relations qui les constituent.

Cette possibilité d'analyser en relations ce qui constitue les objets éternels chez Whitehead nous fait voir cette différence entre Idées deleuziennes et objets éternels whiteheadiens comme une différence entre continuité des Idées et discontinuité des objets éternels. Ainsi, l'Idée chez Deleuze est liée à la continuité. Pour Deleuze, les Idées ne peuvent être décomposées en termes fixes. Ce sont des multiplicités continues, et en tant que telles elles ne peuvent être analysées en des éléments indivisibles et identiques à eux-mêmes qui les constitueraient. Si on analyse une Idée, on change la nature de cette Idée, dit Deleuze, qui discute de la nature des Idées du point de vue des concepts de « clair, distinct, obscur » dans « La méthode de dramatisation » et *Différence et répétition*. En ce sens, nous pouvons caractériser comme suit les positions philosophiques des deux métaphysiciens. Whitehead s'occupe de l'identité qui traverse les flux ou le devenir (la genèse). Dans la métaphysique de Whitehead, le concept/principe d'identité et la négation jouent un rôle essentiel (notamment dans *La Science et le monde moderne*). Par contre, pour Deleuze, les Idées ne sont autre chose

que des devenirs. En ce sens, pour Deleuze, la question importante est : comment peut-on comprendre, aborder des degrés d'intensité (différence intensive) sans l'identité et la négation ?

C'est pourquoi, comme James Williams a bien remarqué, l'Idée ne peut être que dramatisée mais non pas identifiée[261]. Pour Deleuze, selon James Williams, à la question « comment les Idées sont-elles dramatisées ? » il peut être répondu en mobilisant les concepts d'individuel, d'intensité, de différen*t*iation et de différen*c*iation. La variabilité des rapports, expliquée par le concept d'intensité qui opère à la fois dans l'individuel et dans l'actuel, est privilégiée. Du coup, pour Deleuze, la théorie de dramatisation ne laisse plus subsister la priorité de l'individualité sur la divisibilité[262].

Si nous pouvons dire que les deux philosophes s'accordent dans la mesure où ils expliquent tous deux l'actualisation comme réalisation dans le temps et dans l'espace, chez Whitehead, surtout dans *La Science et le monde moderne*, la genèse d'une occasion actuelle est liée à une sorte de dualité/discontinuité dans les objets éternels, à la double dimension de leur essence, à la fois individuelle et relationnelle. Cela signifie que ce sont les objets éternels, c'est-à-dire leur nombre, leurs compositions, leurs hiérarchies abstraites, qui permettent des différences, des distinctions/discontinuités dans les occasions actuelles (l'actuel). De plus, dans la dernière philosophie de Whitehead, grâce à la fonction de l'entité actuelle Dieu (douée d'une nature primordiale et d'une nature conséquente), la détermination réciproque entre possibilité et actualité s'équilibre, les deux ayant même importance. Autrement dit, il nous semble que c'est par l'introduction du rôle de Dieu que la tension liée à certain dualisme ontologique entre possibilité et actualité est atténuée. En ce sens, nous constatons que dans la dernière philosophie de Whitehead, les concepts d'identité (essence) et de différence (diversité), qui s'appliquent au domaine d'actualité, ont la même importance ontologiquement.

[261] James Williams, "Deleuze and Whitehead: the Concept of Reciprocal Determination" in *Deleuze, Whitehead, Bergson, Rhizomatic Connections*, Edited by Keith Robinson, Palgrave Macmilan, 2009, p. 102.
[262] *Ibid*.

Par contre, chez Deleuze, l’actuel se ramène à l’intensité et à la sensation, qui résistent à l’identité et à la représentation.

V. CINQUIÈME PARTIE: Genèse du temps et de l'espace.

Maintenant, arrivons à la question essentielle : qu'est-ce qui, dans chacun des systèmes étudiés, justifie en profondeur une comparaison ? Au fond, cette problématique sous-jacente, il sembre qu'elle était déjà dans l'opposition de Parménide et de Héraclite. C'est le problème que reprenait Lalande, cité par Deleuze au chapitre IV de *Différence et répétition* : la réalité semble bien être devenir, mais la pensée peut-elle penser le devenir ?[263] La difficulté de ce problème réside donc en ceci : « Comment articuler une pensée qui soit une pensée et une pensée du devenir. La pensée repose sur l'identité et sur l'identification. Le problème du devenir peut être aussi formulé ainsi : « comment et d'où vient le nouveau ? ». Pourquoi le monde change ? Pourquoi n'est-il pas immobile ou ne se répète-t-il pas constamment à l'identique, comme le plan fixe d'un film ? D'où vient le changement « entre deux images » ? C'est ce problème de la genèse du nouveau, c'est-à-dire du devenir, qui est le défi commun que relève, après Bergson, l'empirisme spéculatif et l'empirisme transcendantal. Il s'agit de voir, pour ainsi dire, comment chacun des deux « dose » Héraclite et Parménide.

Chez les deux, le temps physique n'est pas premier. Avant le temps physique il y a le devenir. Chez les deux, ce sont la « Créativité » et la « Différence », celle-ci très voisine de celle-là, qui sont premières. Dans la philosophie de Whitehead, le concept de Créativité est premier, inexplicable, comme l'est la Différence chez Deleuze. Whitehead découvre sous la concrescence, qui est à la fois passage du potentiel à l'actuel, de la possibilité abstraite à l'être concret, ce qu'il appelle la « créativité »[264]. La Créativité est immanente à chaque concrescence. Elle est sous-jacente à la concrescence. La Créativité, parmi les catégories de Whitehead, correspond à la Catégorie de l'Ultime : Whitehead rend compte de deux sortes de procès, la concrescence et la transition, dans son explication de la catégorie de l'Ultime, en

[263] André Lalande : «La production de la différence, chose contraire aux lois générales de la pensée, est, rigoureusement parlant, inexplicable » cité DR, p. 292, n.1
[264] Xavier Verley, *Whitehead, un métaphysicien de l'expérience*, Les éditions Chromatika, Belgique, 2013, P. 85.

liant un, pluralité et créativité. La Créativité est expliquée comme le principe ultime derrière la concrescence. Si elle peut permettre de comprendre le rapport de Dieu au monde, elle ne peut elle-même pas être expliquée.

Chez Deleuze, ce rôle est joué par la Différence. Pour Deleuze, tout autant que pour Bergson et Whitehead, les concepts de nouveau, de nouveauté, de créativité, sont des concepts ontologiquement fondamentaux, mais chez Deleuze ils présupposent tous la différence. A l'énigme du devenir, Deleuze répond par sa métaphysique de la Différence. Il déduit de celle-ci, dont il fait le principe du nouveau, plusieurs conditions pour qu'il y ait nouveauté. Selon Deleuze, si l'identité était premier principe, et si c'étaient des identités qui étaient pré-données ou présupposées, aucune production de différence, donc de nouveau, ne pourrait advenir. Après Bergson et Whitehead, quand Deleuze a cherché à formuler une conception de l'être qui puisse expliquer la production/création de nouveau, c'est par la thèse selon laquelle l'être est en son fond différence qu'il a voulu rendre compte de cette nouveauté.

Whitehead comme Deleuze veulent penser le devenir mais ils ne dosent pas de même façon identité et différence. Chez Whitehead une certaine identité est maintenue. C'est celle des objets éternels. Ils échappent au temps, et même au devenir. Pourtant ils sont animés d'une certaine vie, comme les intelligibles chez Plotin. En effet, leur essence relationnelle est une étrange essence. Ils ont cette essence relationnelle « en plus » de leur essence individuelle. Mais une essence relationnelle est difficile à penser. N'est-ce pas seulement l'essence individuelle qui peut être « identitaire » ? La différence est donc aussi installée dans chaque objet éternel chez Whitehead. Deleuze veut lui éliminer bien plus radicalement toute identité. Il veut tout soumettre au seul devenir et à la seule différence. Ainsi, il y a une certaine temporalité, même dans les Idées : le virtuel est « temporel », mais d'une temporalité bizarre. Même « l'Éternel Retour du Même nietzschéen » n'est plus retour du même, avec Deleuze. La différence le différencie.

Il y aurait donc encore, si l'on voulait imaginer ce que Deleuze pourrait critiquer chez Whitehead, trop d'identité chez Whitehead – comme chez Heidegger d'ailleurs : l'identité chez Whitehead se serait réfugiée dans les objets éternels – qui certes ne sont pas actuels – Whitehead y insiste - mais sont encore « éternels ». Pour Deleuze, « objet éternel ? - Pas d'accord. objet virtuel ? - D'accord ». L'idée est cette sorte d'« objet virtuel ». La grande originalité de Deleuze est cette mise au centre presque impensable de la « différence ». Avec cette notion, il a essayé de supprimer l'idée d'identité, au risque de supprimer aussi la pensée, comme il le dit au chapitre V de *Différence et répétition* : « N'a-t-on pas dans le différent […] la plus haute pensée mais qu'on ne peut pas penser ? » (DR, 292). On peut penser que, selon Deleuze, en voulant penser le devenir, Whitehead se serait trop servi de l'identité, et pas assez de la différence. C'est la critique qu'il fait à Heidegger dans sa logue note de Différence et répétition. Il y aurait trop de Platon encore chez Whitehead, même si selon Whitehead la « vraie vie » n'est pas dans ces objets éternels, qui sont réels sans être actuels. La valorisation est inverse de celle de Platon.

Il est donc évident pour nous que Whitehead et Deleuze ont tous tenté de penser le « devenir » ou le nouveau dans le cadre d'une univocité de l'être ou de l'événement, au moyen de la Créativité et de la Différence. Mais se tenant debout dans la tradition rationaliste, Whitehead met l'accent sur les valeurs de l'identité et de l'harmonie et la beauté est au centre de sa cosmologie, tandis que Deleuze préfère avec Héraclite le « combat père de toutes choses ». Le réel est pour Deleuze chaosmos. C'est la raison pour laquelle dans le système deleuzien est favorisé le paradoxe, la difficulté. Le devenir ne peut être expliqué par la logique de l'identité et de l'essence, ni par l'harmonie, mais par une cruauté ontologique, une déchirure. Dionysos plutôt qu'Apollon. Il est étrange de voir comment s'équilibrent, ou se compensent, dans ces philosophies du devenir le continu et le discontinu, la permanence et l'impermanence, la mémoire et l'oubli.

Peut-être, pouvons-nous commencer notre comparaision des deux théories de l'espace et du temps de Whitehead et de Deleuze par la médiation de Bergson. Bergson critique le temps du positivisme comme un « temps abstait », un « temps spatialisé » auquel manque la réalité concrète du temps, c'est-à-dire la « durée ». Whitehead tout autant que Bergson critique philisophiquement les conceptions scientifiques de l'espace et du temps comme impropres à nous en faire approcher la réalité. Selon Whitehead elles sont fondées sur une localisation fallacieuse du concret (*Fallacy of misplaced concreteness*), liée à la physique newtonienne. Whitehead présente sa propre théorie de l'espace et du temps, qui sont expliqués génétiquement en fonction de la concrescence et de la préhension de l'entité actuelle. Surtout, si nous comparons les positions de Bergson et de Whitehead par rapport au concept de temps, une parenté de problématique entre Whitehead et Bergson est évidente. Cependant, il y a cette différence importante entre les deux grands philosophes que Bergson pense la créativité comme un progrès continu, tandis que Whitehead la pense comme le devenir époqual d'une entité actuelle, c'est-à-dire comme un procès atomique, discontinu. Deleuze lui aussi dans sa thèse des synthèses passives comprend le devenir en fonction d'une unité finie de durée qu'un moi passif constitue moyennant une contraction ou contemplation (notamment dans la première synthèse passive du temps). Ainsi, pouvons-nous dire qu'à la différence de Bergson, qui considère le devenir comme un procès continu (durée), Whitehead et Deleuze ont en commun de considérer le devenir comme formation d'un « procès atomique » ou d'un « bloc » de devenir ?

1. La théorie de l'espace et du temps chez Whitehead : « Epochal theory of time » et « Extensive continuum ».

Autant que celle de Deleuze, la théorie du temps de la dernière philosophie de Whitehead a une structure très complexe, qui la rend difficile à comprendre. Selon cette théorie, le temps (ou les temps) consiste en des procès multiples. Il y a plusieurs temps distincts mais interconnectés. En ce sens, nous pouvons caractériser le temps whiteheadien comme une multiplicité. Dans un article important, Patrick Hurley écrit que la dernière philosophie de Whitehead comporte cinq sortes du temps, qui sont au fond différents mais interconnectés (*ibid*., 103)[265]. Le temps dans le sens de *devenir* ; le temps *sensoriel* ; le temps abstrait, *conceptuel* ; le temps *physique potentiel* ; le temps *physique actuel*. En premier lieu, il y a le temps dans le sens de devenir. Il existe dans toutes les occasions actuelles et il se révèle dans les sentirs de la causalité efficiente (*feeling of causal efficacy*). Ce temps est celui qui est senti par la perception la plus primitive ou inconsciente. En deuxième lieu, il y a le temps sensoriel. Le temps sensoriel est celui qui est révélé dans les sentirs relevant de l'immédiateté de présentation (*feeling of presentational immediacy*) et il n'apparaît que dans les occasions qui sont suffisament sophistiquées et complexes pour avoir ces sentirs[266].

Le sens du premier temps, celui de la perception primitive ou inconsciente, et celui du deuxième temps, celui de la perception sensorielle macroscopique et consciente, sont explorés dans la doctrine whiteheadienne originelle de la perception. Cette doctrine n'est autre chose que l'exploration du temps par rapport à l'expérience du sujet percevant. En son troisième sens, le temps est le temps abstrait et conceptuel. Ce temps est dérivé des sentirs intellectuels, et il ne se trouve que chez les occasions de haut niveau. A la différence des deux premières

[265] Patrick Hurley, « Time in the Earlier and Later Whitehead » in *Physics and the Ultimate Significacne of Time*, edited by David R. Griffin, State University of New York Press, Albany, 1986, pp. 87-109.
[266] Le temps abstrait, conceptuel, est dérivé des sentirs intellectuels chez les occasions actuelles suffisamment développées. Le temps physique potentiel est l'aspect du continuum extensif avant qu'il soit actualisé par les occasions actuelles. Le temps physique actuel est une caractéristique de la satisfaction de toutes les occasions actuelles.

sortes de temps, qui se rapportent au sujet de la perception, ce dernier relève de la conscience conceptuelle et de phénomènes que nous savons sur le temps. Whitehead explique le temps abstrait en termes de sentirs intellectuels. Un sentir intellectuel est un type hautement complexe de sentir comparatif, qui dérive normalement de l'immédiateté de présentation et qui a la conscience comme forme subjective (*ibid*., 101). Le quatrième sens du temps correspond au temps physique potentiel, qui est l'aspect du continuum extensif précédant son actualisation par les occasions actuelles. En son cinquième sens, le temps est le temps physique actuel, qui est une caractéristique de la satisfaction de toute occasion actuelle (*ibid*., 104). Ces deux derniers concepts du temps se rapportent étroitement à notre connaissance du monde physique. Ce sont les concepts du temps qui correspondent à la vision de la physique contemporaine sur l'univers. En nous référant à ces distinctions faites par Hurley, nous pouvons dire que, généralement parlant, il y a dans la dernière philosophie de Whitehead, deux sortes de conception du temps, l'une est ontologique, et elle distingue entre le temps du procès/concrescence de l'entitié actuelle, qui est son *devenir* et qui l'immédiateté inconsciente de l'expérience, temps dont l'efficience causale manifeste quelque chose et le temps comme mode conscient de la perception. L'autre est la conception du temps liée à la physique, qui explique le temps par la notion de continuum extensif. Il résulte de cette double approche du temps que le premier est le temps esthétique, qui se manifeste dans l'expérience sensible et esthétique, tandis que le dernier peut être considéré comme le temps sur lequel se fondent les théories mathématiques et physiques.

1-1. Le Temps ontologique de premier niveau.

Dans la dernière philosophie de Whiehead, le sens le plus primitif du temps doit être compris par une exploration de l'expérience d'une occasion actuelle. Cela signifie que pour Whitehead, si l'on veut pouvoir comprendre l'expérience de toute occasion actuelle, il nous faut expliquer son devenir, c'est-à-dire le processus de sa genèse, de sa croissance, de son

développement/évolution et de son dépérir, tout ceci étant l'expérience qui elle-même constitue une entité ou occasion. Nous pouvons donc dire que cette exploration de l'expérience d'une occasion actuelle est l'exploration de son procès, et c'est le thème central de la philosophie de l'organisme. Pour Whitehead, il existe deux sortes de procès, le macroscopique et le microscopique (PR 214/349). Le procès macroscopique, qui est nommé « transition », conduit d'une actualisation acquise à une actualisation en voie d'acquisition. Par contre, le procès microscopique, qui s'appelle « concrescence », convertit des conditions qui sont simplement virtuelles en une actualisation déterminée. En d'autres termes, le premier procès effectue la transition du déjà « actuel » au « simplement réel » comme virtuellement là, tandis que le second est la croissance de l'ontologiquement virtuel (ou « réel ») à l'actuel. Le premier est efficient et à portée de l'expérience humaine, mais le second est téléologique et échappe à l'homme. D'une autre manière, Whitehead définit ces deux procès, la « concrescence » et la « transition », comme deux sortes de fluence dont on a besoin pour décrire le flux du monde (*ibid*., 210/343). D'après cette définition, la « concrescence » est inhérente à la constitution de tout existant particulier et elle s'avance vers sa cause finale (*ibid*.), tandis que la « transition » est la fluence par laquelle le procès dépérit dès lors que l'existant particulier a trouvée son plein accomplissement, fluence qui, du même coup, érige cet existant en élément original pour la constitution d'autres existants particuliers que fait naître la répétition du procès. La transition véhicule la cause efficiente, qui est le passé immortel (*ibid*.).

Se servant d'une expression de Locke (dans l'*Essai sur l'entendement humain*), Whitehead écrit que la « concrescence » est la « constitution interne d'un existant particulier » (PR 210/342). Whitehead définit la « concrescence » comme « le procès par lequel l'univers, avec sa pluralité de choses, acquiert une unité individuelle propre » (PR 211/344). Pour Whitehead, toute occurrence de cette concrescence est en elle-même une nouvelle chose

individuelle particulière. Autrement dit, une concrescence et une nouvelle chose individuelle ne sont pas deux choses différentes, parce que « quand nous analysons la chose inédite, nous ne trouvons rien de plus que la concrescence » (*ibid*.). Whitehead appelle cette nouvelle chose individuelle, c'est-à-dire ce cas de concrescence « entité actuelle » ou encore « occasion actuelle ». Selon lui, bien que cette entité actuelle ou occasion actuelle soit fondamentale et bien que son devenir soit ontologiquement « atomique » insécable, elle peut être analysée. Pour analyser cette entité actuelle ou occasion actuelle, Whitehead utilise le mot « sentir », qui est un terme descriptif générique pour désigner « les opérations par lesquelles des entités individuelles étrangères les unes aux autres sont transformées en composantes d'un complexe qui est concrètement un » (*ibid*., 211/344-5). Cette analyse montre comment une occasion actuelle n'est autre chose qu'une concrescence obtenue par un procès de sentirs (*ibid*., 211/345.).

Comme on vient de le voir, la transition véhicule la cause efficiente, qui est le « passé immortel » (PR 210/343). Selon Whitehead, toute occasion actuelle ne peut advenir et devenir que par la préhension d'une partie du monde passé, cette partie préhendée constituant ses données, prélevées sur ce qui la précède. Cette phase est la base absolue de tout procès de concrescence pour toute occasion actuelle. La transition est, d'après Locke, le "périr perpétuel", l'un des aspects de la notion du temps, mais sous cet autre aspect, elle est l'engendrement du présent conformément à la "puissance" du passé (PR 209/342).

Whitehead tente d'illustrer cette préhension ou ce sentir qui est à l'origine du devenir universel et qui est un sentir inconscient dans l'occasion actuelle, élément primordial de ce devenir. Il est réceptivité au passé, qui est son matériau. Il est expérience de la causalité. Whitehead propose un rapprochement avec une expérience commune :

> « Il y a des présences floues dans le noir, incertaines et redoutées; dans le silence, c'est l'irrésistible causalité effciente de la nature qui nous oppresse ; dans le vague et faible

> bourdonnement d'insectes dans un bois au mois d'août, nous sommes envahis par le flot provenant de la nature eveloppante ; dans la demi-conscience confuse qui précède le sommeil, ce que les sens nous présentent s'évanouit et nous laisse avec le sentir confus d'influences venant d'objets environnants mal définis. Il est tout à fait faux que sentir diverses formes d'influences extérieures dépende de la familiarité de sensations bien marquées en présentation immédiate. Toute mise entre parenthèses des sensations nous livre encore à des sentirs indéterminés d'influences. De tels sentirs, nettement séparés des sensations immédiates, sont agréables ou déplaisants selon l'humeur. Mais leur définition spatiale ou temporelle demeure vague, bien que leur emprise explicite sur l'expérience puisse être renforcée par l'absence de sensations » (PR 176/293).

Ainsi, contrairement à ce que prétend Hume, la causalité est sentie même sans présentation claire de l'agent. Whitehead explique cette sorte d'expérience, comme un sentir de la « causalité efficiente ». Ce sentir de la causalité efficiente est le sens primitif du temps, c'est un mode de perception qui est présent chaque fois qu'il existe un sentir de dérivation ou d'influence causale[267]. Selon Whitehead, cette sensation de la causalité efficiente est la perception dans sa forme première, fondamentale, par laquelle le sujet percevant est une conscience de la causalité efficiente du monde extérieur comme donné dont il hérite sélectivement. Cette perception de l'efficience est fondement de l'expérience de la causalité comme « tonalité vectorielle du sentir » (PR 119/212) parce que ce « premier mode [le mode de la causalité efficiente] produit des percepts vagues, qu'on ne peut contrôler parce qu'ils sont tout chargés d'émotion; il produit l'impression de venir d'un passé immédiat et d'aller vers un futur immédiat » (PR 178/297). En d'autres termes, dans la mesure où elle produit l'impression du sentir émotionnel de « s'appartenir dans le passé, passer à soi dans le présent, passer de soi dans le présent à soi dans le futur » (*ibid*.), la perception de la causalité efficiente comme vecteur est une présentation élémentaire de l'irréversibilité du temps, dans laquelle le temps court du passé au futur, elle est « l'impression d'un courant d'influences provenant d'autres présences, moins déterminées dans le passé, localisées mais échappant à la définition d'un lieu, influences propres à modifier, rehausser, stopper, détourner le courant de sensations que nous recevons, modifions, ressentons, transmettons. Ainsi ressentons-nous l'existence en

[267] Patrick Hurley, « Time in the Earlier and Later Whitehead » in *Physics and the Ultimate Significacne of Time*, edited by David R. Griffin, State University of New York Press, Albany, 1986, p.100.

général, élément parmi d'autres dans un monde actuel plein d'efficience » (*ibid.*). Whitehead écrit plus loin : « Nous subissons nos percepts dans le mode de l'efficience », autrement dit, nous sommes passifs à ces percepts, qui nous semble agir sur nous.

Whitehead caractérise donc la causalité efficiente comme « tonalité vectorielle du sentir », empruntant « vecteur » au langage de la physique, dans le sens d'orientation basique. Cette perception primitive est celle d'une sorte de passage par lequel le sujet immédiat hérite des données de son passé. Selon Whitehead, cette perception primitive peut être conçue de façon abstraite, comme un transfert d' « impulsions d'énergie émotionnelle », revêtues des formes fournies par les sensibles (PR 116/207-8). « Cette perception directe, caractérisée par une simple réactivité subjective et par un manque de créativité dans les phases supérieures, présente la constitution d'une entité actuelle sous la forme de la réceptivité » (PR 117/208). Whitehead caractérise ce type de perception, qui est perception de la causalité efficiente à l'œuvre dans le monde actuel (*ibid.*, 117/208), en tant qu'il est épreuve basique de la causalité efficiente, comme « sentir physique simple ». Un sentir physique simple est un sentir dans lequel une occasion actuelle préhende un sentir dans la satisfaction d'une occasion actuelle la précédant. Ici, la forme subjective du sentir physique simple se conforme à la forme subjective de l'occasion actuelle sentie/perçue. C'est pourquoi il existe une continuité causale, de l'occasion précédente à l'occasion immédiate en question. En ce sens, un sentir physique simple est sentir de causalité (PR 236/378).

Whitehead dit que pour trouver des exemples évidents de « perception sur le mode pure de la causalité efficiente », il nous faut faire appel à des sensations viscérales (PR 120-1/214). Parce que cette perception, c'est-à-dire ces sentirs physiques simples, sont le type le plus primitif d'actes perceptifs, souvent dénués de conscience. Selon Whitehead, « la forme subjective d'un sentir physique simple n'implique pas la conscience, à moins qu'elle n'ait été acquise dans des phases ultérieures d'intégration » (*ibid.*, 236/379).

C'est cette perception primitive ou expérience primitive de la causalité efficiente qui est donc la perception la plus primitive du temps. Or elle n'est autre chose que la perception du devenir. En ce sens, nous pouvons appeler ce temps originaire temps ontologique premier ou temps du devenir. En fait, nous pouvons presque considérer comme n'étant qu'un traitement de ce temps ontologique la totalité de *Procès et réalité*. Parce que le but majeur que *Procès et réalité* vise (surtout dans sa Toisième partie, la « théorie des préhensions ») est d'explorer une théorie cellulaire de l'actualisation, c'est-à-dire d'élaborer une théorie génétique de la concrescence de l'unité cosmologique élémentaire, l'entité actuelle. Par cette exploration génétique de la concrescence de l'entité actuelle formelle (*formal*), Whitehead tente de développer une théorie complète de la perception. Ce qu'il nous faut remarquer ici est le fait que Whitehead distingue ce temps *ontologique*, ou temps du devenir évidencié pour nous dans la concrescence d'une entité actuelle, c'est-à-dire temps qui est genèse ou croissance de l'entité actuelle passant d'une phase à l'autre, du temps *physique*, qui ne peut se manifester qu'au niveau de l'analyse « coordonnée » de « la satisfaction » comme « intégralité finale du sentir » (PR 283/443). Le temps ontologique se distingue donc du temps de la physique. En ce sens, dit Whitehead et cela est très important, « le procès génétique d'une entité actuelle ne saurait s'identifier à la succession temporelle » (*ibid*.). Autrement dit, conformément à la « théorie époquale du temps » qui est celle de Whitehead et qui vaut pour tout procès de concrescence d'une entité actuelle, « ce passage génétique d'une phase à l'autre ne se déroule pas dans le temps physique » (*ibid*., 283/443). En termes de temps physique, dit Whitehead, certes une entité actuelle est « jouissance d'une certaine quantité de temps physique. Mais le procès génétique ne saurait s'identifier à la succession temporelle » (*ibid*.). En effet, « chaque phase du procès génétique présuppose l'intégralité de sa quantité (quantum), comme le fait également chaque sentir à chacune de ses phases » (*ibid*.). L'intégralité de son quantum de devenir est présente à chacune de ses phases, pour ainsi dire :

Parce que « l'unité subjective qui domine le procès interdit de diviser la quantité extensive qui émerge avec la phase primaire du but subjectif, qui *n*'émerge *qu*'avec celle-ci ». Ainsi, « le problème qui domine la concrescence est celui du procès d'actualisation de la quantité *in solido* » (*ibid.*, 283/444), c'est-à-dire atomiquement. D'après Whitehead, ce quantum comporte une dimension spatiale aussi bien qu'une dimension temporelle. Cela constitue la virtualité d'une extension mais n'est pas extensif au sens du divisible.

1-2. Le Temps ontologique de deuxième niveau.

Le deuxième niveau du temps ontologique apparaît manifestement dans la perception au sens ordinaire[268]. La compréhension de ce niveau du temps présuppose la doctrine des relations extensives (le Continuum extensif). Parce que ce mode, qui est celui de la perception de l'immédiateté de présentation, est tout d'abord le mode perceptif selon lequel il y a une conscience claire et distincte des relations « extensives » du monde (PR 61/130). Cette clarté, du moins quant à l'espace, s'obtient seulement dans la perception ordinaire par l'intermédiaire des sens (*ibid.*). C'est, selon ce « mode », que le monde contemporain est appréhendé consciemment comme un continuum de relations extensives (*ibid.*).

Dans la section VII du chapitre intitulé « Fait et forme » (Deuxième partie de *Procès et réalité*), Whitehead nous donne sa théorie de la perception de manière complète. Dans cette section, Whitehead distingue deux types d'« objectivation » : objectivation de causalité, et objectivation de présentation. Dans le premier type, il y a en somme transmission « physique » (causale), d'un sentir subjectif à des actualisations en cours de concrescence. Le second type correspond à ce que l'on entend habituellement par perception. Sa description est reprise au chapitre II (Le continuum extensif), où il est désigné comme « immédiateté de présentation ». Cette immédiateté de présentation ou « présentation immédiate », opère selon Whitehead, dans le « monde contemporain », c'est-à-dire dans celui où il ne peut y avoir, à la

[268] *Ibid.*

différence du premier type, relation causale entre événements, ni héritage du passé, exclus par cette contemporanéité.

Comme nous l'avons vu, Whitehead explique la perception ontologiquement première dans notre expérience comme étant celle, obscure, de la causalité efficiente. Cette causalité efficiente est en effet perçue, est un mode de perception qui est le sentir de l'effet de la causalité du passé. La forme fondamentale de ce mode est donnée par les sentirs physiques simples, dont le sujet initial est une entité actuelle simple. Puis, au chapitre IV de la IIe partie, dans la section V, Whitehead se livre à une critique de la conception classique de la perception, qui rappelle sa critique de la substance. Selon lui, la perception visuelle a été privilégiée, alors qu'elle provient de la perception brute au travers des phases créatrice de l'expérience.

Ces deux modes de perception ont en commun la présentation d'un lieu, mais la perception y est floue et indirecte dans la perception de la causalité efficiente, et directe et éclairée par les sens dans l'immédiateté de présentation. La réalité de la causalité, perçue dans le premier mode, entre nécessairement dans la constitution de la science. Whitehead s'efforce ensuite de clarifier l'interaction complexe entre les deux modes de perception, celui de la causalité efficiente et celui de l'immédiateté de présentation. Whitehead la caractérise comme « rapport symbolique » ou « mode mixte de perception ». Ce mode de perception est le plus fréquement utilisé et le plus sujet à l'erreur, du fait qu'il comporte interprétation à partir des éléments donnés à la conscience[269].

[269] De plus, Whitehead donne une définition complexe de sa Catégorie de la Transmutation dans de son Schème catégorial. Il s'agit de la transformation du donné d'un sentir conceptuel dérivé de sentirs physiques dans le caractère d'un nexus, donné qui consiste, dans le sentir transmué, en un contraste de ce nexus avec l'objet éternel. Selon Whitehead, ce qui est essentiel dans cette transmutation, c'est que par elle le sentir conceptuel peut être transmis comme sentir physique. La transmutation permet, par « abstraction », de pénétrer la nature des choses : « nous ne pouvons comprendre que par élimination ».

1-3.Temps potentiel de la physique et temps actuel de la physique : le Continuum extensif.

Chez Whitehead, le concept de continuum extensif est essentiel non seulement si l'on veut comprendre la perception telle qu'elle est donnée dans l'immédiateté de présentation, où il y a espace physique et temps physique, mais aussi pour compendre la théorie du « temps époqualé ». Dans sa définition du continuum extensif, Whitehead explique que « dans la philosophie de l'organisme, le continuum extensif spatio-temporel est l'aspect fondamental de la limitation imposée à la potentialité abstraite par le monde actuel. « Champ physique » exprime plus complètement cette potentialité limitée et « réelle » » (PR 80/156). Pour comprendre cette définition du continuum extensif, nous devons d'abord comprendre ce que Whitehead appelle ici « potentialité abstraite ou générale », « potentialité réelle » et « monde actuel » (PR 65/136). La potentialité « générale» ou « abstraite » est le faisceau de possibilités, mutuellement compatibles ou alternatives, fourni par la multiplicité des objets éternels (*ibid*.). Elle est nommée « domaine des objets éternels » dans *La Science et le monde moderne*. Quand cette potentialité générale ou abstraite est limitée par les données du monde actuel, elle devient « potentialité réelle » (*ibid*.). Autrement dit, la potentialité réelle est la potentialité telle qu'elle devient conditionnée par les données que lui impose le monde actuel (*ibid*.). La potentialité générale est « abstraite » au sens où elle est « absolue », pas encore limitée et actualisée, tandis que la potentialité réelle est *relative* à une entité actuelle, au sens où elle est considérée du point de vue de cette entité actuelle, point de vue à partir duquel le monde actuel est défini (PR 65/136) . « Monde actuel » signifie alors la communauté de toutes les entités actuelles, y compris l'entité actuelle primordiale appelée « Dieu » (*ibid.*, 65/137).

Ainsi, c'est par la médiation limitatrice qui est celle du continuum extensif spatio-temporel, aspect fondamental de la limitation du monde actuel, que la potentialité générale ou abstraite devient potentialité réelle, c'est-à-dire « champ physique » (*ibid*., 80/156). La

potentialité générale sera inscrite dans un espace et dans un temps, mais ils ne lui préexistent pas comme des formes pures *a priori*.

Qu'est-ce que ce « continuum extensif » ? Pour répondre à cette question, Whitehead explique les significations de « potentialité réelle », de « continuum extensif » et de leur relation en posant d'abord deux affirmations métaphysiques. La première affirmation est : « Le monde actuel, pour autant qu'il est une communauté d'entités qui sont établies, actuelles et déjà devenues, conditionne et limite la potentialité d'une créativité au-delà de lui-même ». Plus précisément, « relativement à une entité actuelle quelconque, il y a un monde « donné » d'entités actuelles établies et une potentialité « réelle », qui est le donné pour la créativité au-delà de ce point. Ce donné, qui est la phase originelle du procès constituant une entité actuelle, n'est rien d'autre que le monde actuel lui-même en tant qu'il offre une possibilité d'être ressenti comme procès» (PR 65/136).

Selon Whitehead, relativement à une entité actuelle quelconque dans sa concrescence, « le monde actuel signifie la communauté de toutes entités actuelles - y compris l'entité actuelle primordiale appelée « Dieu » et les entités actuelles temporelles » (*ibid*., 65/137). Le monde actuel, qui est donc la communauté des entités actuelles qui sont déjà établies, actuelles, et déjà devenues, conditionne et limite la potentialité d'une créativité au-delà de lui-même. Autrement dit, ce monde « donné » impose ses données déterminées à toute créativité future, qui devra s'y conformer, « faire avec ». Cela sous la forme des objectivations que ces entités actuelles accompliront. C'est là la première affirmation métaphysique de Whitehead.

Nous avons vu plus haut la distinction entre potentialité « générale » et potentialité « réelle » : la potentialité générale est la multiplicité *pure* des objets éternels, la potentialité réelle est la potentialité *conditionnée* par les données que fournit le monde actuel. Puisque, comme on l'a vu, la potentialité réelle est relative à une entité actuelle donnée, considérée

comme point de vue à partir duquel le monde actuel est défini (*ibid*., 65/136), la signification de l'expression « monde actuel » change selon chaque point de vue (comme la signification d'« hier » et de « demain » change selon la localisation temporelle). S'il en est ainsi, qu'est-ce que signifie « point de vue » ? Selon Whitehead, le point de vue est le domaine qu'une entité actuelle en devenir possède en divisant réellement le continuum extensif.

Selon la deuxième affirmation métaphysique, « les potentialités réelles relatives à tous les points de vues sont coordonnées comme les diverses déterminations d'un seul continuum extensif » (*ibid*., 66/137). En ce sens, un « continuum extensif » est « un seul complexe relationnel au sein duquel toutes les objectivations potentielles trouvent leur niche » (*ibid*.). Ici, nous comprenons la relation que les potentialités réelles, coordonnées en une seule potentialité réelle, ont avec le continuum extensif. Celui-ci sous-tend l'ensemble du monde, passé, présent et futur (*ibid.*).

Ainsi, dit Whitehead, à ce niveau de généralité le continuum extensif implique le temps et l'espace, et en ce sens Whitehead dit que « ces relations extensives sont plus fondamentales que leurs relations spatiales et temporelles plus spécifiées » (*ibid*., 67/139). A ce point de vue de généralité plus grande, un continuum extensif peut être considéré comme un complexe d'entités, unies par diverses relations conjointes entre tout et parties, par chevauchements définissant des parties communes, par contact et du fait d'autres relations dérivées de ces relations primaires (*ibid*.).

De prime d'abord, la notion de « continuum » implique à la fois les propriétés de « divisibilité indéfinie » et d' « étendue libre d'entraves » (*ibid*., 66/138). Il semble que ces deux caractères du continuum extensif manifestent un aspect de minimum et un aspect de maximum. En ce sens, le continuum extensif exprime la « solidarité » de tous les points de vue possibles, solidarité immenante à tout procès du monde. Ainsi nous pouvons caractériser

le continuum extensif comme schème ou forme de toute relation possible, puisqu'il est divisibilité pure, avant de se spécifier en temps physique et espace physique. Whitehead l'exprime encore autrement en disant que « l'étendue, abstraction faite de sa spatialisation et de sa temporalisation, est ce schème général de relations qui permet à une pluralité d'objets de se fonder dans l'unité réelle d'une seule expérience » (PR 67/139). De plus, le continuum extensif comme schème le plus général de ces relations extensives est l'ordre qui découle de la généralité du monde, c'est-à-dire la première détermination de la potentialité réelle. Whitehead déclare que le temps physique et l'espace physique, et même la notion plus générale d'avancée créatrice, présupposent cette relation plus générale de l'étendue, c'est-à-dire la connextion extensive ou le schème extensif (PR 288/451). Ainsi, pour Whitehead, l'extensivité de l'espace est réellement la spatialisation de l'étendue ; et l'extensivité du temps physique exprime la temporalisation de l'étendue (PR 289/451). En bref, nous pouvons constater que dans la philosophie de l'organisme de Whitehead, le continuum extensif, ou connexion extensive, est le fondement de toute relation physique entre les entités actuelles qui constituent le monde actuel et, pour notre époque, la relation organique élémentaire permettant de décrire vraiment le monde physique comme communauté (*ibid.*). Whitehead insisite sur le fait qu'il n'existe pas de relations physiques significatives en dehors du schème extensif.

1-4. Le statut ontologique du Continuum extensif.

Ainsi, le continuum extensif est la forme ou le schème qui exprime l'ordre le plus général du monde. Whitehead insiste sur le fait que le continuum extensif n'est pas un fait, un être ou une entité, qui précéderait le monde actuel. C'est la première détermination de la potentialité réelle, qui est l'ordre produisant le caractère général du monde actuel. Ici en arrivons à la question du statut ontologique de ce continuum extensif, question que nous n'avions pas examinée plus haut, lors de notre étude sur les Objets éternels, ceux-ci n'y

entrant que par ingression. Quel est dans la philosophie de Whitehead le statut ontologique du continuum extensif ? N'est-t-il pas lui aussi une sorte d'objet(s) éternel(s), en tant qu'en lui-même potentialité intemporelle et indépendante, qui n'est pas créée, puisqu'il n'est ni dans le temps mais eux virtuellement en lui ? Le continuum extensif n'est ni actuel ni potentiel mais ce qui fait leur rapport (donc en un sens aussi à la fois actuel et potentiel). En d'autres termes, le continuum extensif est immanent au monde actuel (c'est-à-dire à chaque occasion actuelle de ce monde actuel qui le détermine comme temps et espace), mais il semble aussi transcendant au monde actuel au sens où il est le fondement physique déterminant toute entité actuelle, puisqu'il détermine aussi le monde actuel physique. Il est à la fois déterminé et déterminant, déterminé par ce qu'il détermine. Le continuum extensif ne peut être une entité actuelle ou une occasion actuelle. Parce que Whitehead ne considère pas le continuum extensif comme relevant de la liste des Catégories de l'Existence, et qu'il peut être compris comme un facteur formatif (c'est-à-dire comme Dieu, la Créativité, les objets éternels)[270]. Cependant, bien que Whitehead n'ait pas envisagé le continuum extensif du point de vue des facteurs formatifs, nous pouvons voir aisément que le continuum extensif a un rapport avec les objets éternels. Parce que le continuum extensif n'est que potentiel ou possible avant son actualisation par des entités actuelles en leur concrescence. Cela signifie que le continuum extensif, avant son actualisation par une entité actuelle, n'est qu'un object éternel ou l'ensemble des objets éternels.

S'il est vrai que le continuum extensif est une « potentialité réelle », nous pouvons poser cette question : devons-nous considérer le continuum extensif comme un objet éternel unique ? Ou bien devons-nous le penser comme un complexe pouvant être analysé en plusieurs objets éternels se surbordonnant à un objet éternel unificateur ? Mais ne serait-ce pas contradictoire? Comment serait-il possible que le continuum extensif soit à la fois un

[270] Luis Ford, 287. RM 90 citation indirecte.

continuum doué de divisibilité infinie et un complexe constitué de plusieurs objets éternels ou de plusieurs potentialités réelles ? D'autre part, la déclaration faite par Whitehead selon laquelle le continuum extensif unitaire est réel parce qu'il est immanent au monde actuel est conforme à sa position dans *Procès et réalité* où il ne s'intéresse plus au domaine des objets éternels pour lui-même mais seulement relativement à leur ingression, l'actualisation passant au premier plan et reléguant le virutel. Dans la dernière philosophie de Whitehead, où il introduit le principe ontologique, la transcendance des objets éternels, qui semblaient auparavant l'intéresser indépendamment de leurs actualisations, a disparu et devient comme une dérivation de la nature primordiale de Dieu. Autrement dit, c'est moyennant le rôle de Dieu en tant que lieu pour toute potentialité générale ou abstraite que les objets éternels (ou le domaine des objets éternels) perdent leur transcendance et leur indépendance vis-à-vis des actualisations, transcendance et indépendance qui semblait évidente dans *La Science et le monde moderne*. Ne peut-t-on penser que c'est pour la même raison que Whitehead a voulu éviter d'insister sur la transcendance au continuum extensif ?

A la question « qu'est-ce que le continuum extensif ?», a été apportée par Murray Code une réponse qui semble pertinente et claire, selon laquelle il se rapporte aux objets éternels de l'espèce objective, dans son étude *Order and Organism: Steps to a Whiteheadian Philosophy of Mathematics and the Natural Sciences*. Il met en l'évidence que le continuum extensif se rapporte à des objets éternels de l'espèce objective et se rapporte au pôle physique d'une entité actuelle[271]. De plus, il explique le continuum extensif comme forme la plus générale et schème systématique qui est fondement pour toutes les relations physiques existant entre les entités actuelles qui constituent le monde actuel. En ce sens, Murray Code tente d'explorer les rapports du continuum extensif avec la science physique, les

[271] Murray Code, *Order and Organism: Steps to a Whiteheadian Philosophy of Mathematics and the Natural Sciences*, State University of New York Press, Albany, 1985. p.148: "Eternal objects of the objective species, then, to the extent that they function in the relationships of the extensive continuum, determine the physical properties and, in particular, the geometrical characteristics of the world".

mathématiques et la mesure, qui expliquent le monde physique. Selon Murray Code, le continuum extensif ne *détermine* pas le devenir des nouvelles entités actuelles mais il le *conditionne*[272]. Cet aspect est très important dans la philosophie de Whitehead, parce que cela permet que reste ouverte une contingence pour la décision immédiate d'une nouvelle entité actuelle en tant que sujet d'une concrescence, point de vue qui passe au premier plan avec *Procès et réalité*. Pour Whitehead, cette dimension de contingence, ce facteur de liberté, convient au pôle mental d'une entité actuelle en devenir, même s'il est négligeable dans les organismes primitifs. Cette contingence est possible du fait que l'entité actuelle a une visée subjective. Ce facteur de contingence manifeste aussi le sens de liberté qu'exprime l'auto-création de l'entité actuelle. Cette visée subjective qui rend possible cette contingence n'est autre que la causalité finale inspirant, attrant chaque entité actuelle en concrescence. C'est ce qui fait de chaque entité actuelle une auto-causalité ou auto-création.

Une entité actuelle est le produit de l'interaction entre un pôle physique et un pôle mental. C'est par cette interaction que sa potentialité se transforme en actualisation (PR 308/478). Selon Whitehead, le continuum extensif, c'est-à-dire la potentialité réelle, est le lieu où la première phase d'une occasion physique commence (PR 308/478). Le continuum extensif en tant que potentialité réelle se rapporte aux objets éternels, plus précisément à des objets éternels de l'espèce objective, et se rapporte aussi au pôle mental d'une entité actuelle. Ces relations extensives, ou schème extensif dans l'objectivation, façonnent le contenu qualitatif (par les objets éternels qui conviennent à l'espèce subjective) ainsi que les objectivations d'autres particularités pour en faire une expérience finie cohérente (*ibid*.). Ici, nous devons pousser plus loin la question de savoir en quoi consiste la relation entre les diverses préhensions qui constituent chaque entité actuelle, la visée subjective qui guide

[272] *Ibid*.,147: « The extensive continuum does not *determine* the becoming of novel entities ; rather it *conditions* this process : "there is a always a contingency belongs to the mental pole of the becoming of a novel entity and can only be ignored in primitive "organisms"».

chaque entité actuelle et qui en fait une unicité, et l'extension ou continuum extensif. En effet, c'est par la compréhension de cette relation que nous pourrons élucider la signification de l'expression de Whitehead, selon laquelle l'entité actuelle « atomise » le continuum extensif.

Whitehead explique cette « atomisation » du continuum extensif opérée par l'entité actuelle au travers d'une analyse de la façon dont s'articulent les relations extensives dans les deux types de procès, concrescence et transition, de l'entité actuelle. Plus précisément, Whitehead explique comment les préhensions se connectent dans le continuum extensif aux deux niveaux du procès, concrescence et transition. D'après cette explication, lors de la première phase d'une occasion physique ou du sentir physique simple d'une occasion actuelle, qui est le stade le plus initial d'une concrescence, le sentir physique inconscient est dominant. Whitehead dit qu' « une entité actuelle, en tant qu'occasion physique, est un acte de perception aveugle des autres occasions actuelles physiques du monde actuel » (PR 287/449), c'est-à-dire qu'elle les perçoit, mais aveuglement. Dans cette phase, la conscience, en effet, est négligeable. Parce que la conscience et les sentirs propositionnels n'apparaissent qu'à une phase de sentir de degré plus haut. Selon Whitehead, ce sont ces préhensions aveugles, physiques et mentales, qui sont les matériaux ultimes constituant l'univers physique (PR 308/478). Ces préhensions aveugles, d'une part sont dans chaque actualisation liées par l'unité subjective de but, qui dirige leur genèse commune et leur concrescence finale (le procès de la concrescence), d'autre part sont aussi liées, au-delà des limites de leur sujet particulier, par la façon dont la préhension d'un sujet devient le donné objectif de la préhension pour un sujet ultérieur, faisont ainsi du sujet antécédent un objet pour le sujet ultérieur (procès de la transition). C'est pourquoi, Whitehead déclare que les deux procès de concrescence et de transition, autrement dit « les deux types d'interconnexion de préhensions sont eux-mêmes liés en un dispositif commun, la relation d'extension » (PR 309/479).

Ainsi pour Whitehead, c'est grâce à l' « extension » que les liens entre préhensions prennent doublement l'aspect de relations internes. Pour lui, « si la solidarité du monde physique doit convenir à la description de ses actualisations individuelles, il faut que les relations en question soient fondamentalement internes » (*ibid.*). C'est par l'hypothèse de ces relations internes entre préhensions que Whitehead remplace l'hypothèse newtonienne de l'existence individuelle de corps physiques n'entretenant entre eux que des relations externes, qui dominait déjà dans la philosophie de Descartes qui décrivait l'extension comme l' « attribut » premier des corps physiques. Au contraire, Whitehead considère l'extension comme une forme de relations internes entre occasions acctuelles et internes à celles-ci. Autrement dit, si pour Descartes l'étendue est l'attribut premier des corps physiques pour Whitehead la connexion extensive est la relation fondamentale entre occasions physiques (PR 288/450). C'est cette substitution qui marque le passage du matérialisme à l'organisme comme base philosophique de la science physique. Whitehead exprime ce changement comme un passage du matérialisme au « réalisme de l'organisme », où la notion de matière, statique, est remplacée par celle d'énergie, fluente.

Par ailleurs, Whitehead déclare que si le caractère discret individuel des actualisations doit être pleinement reconnu, ces relations doivent avoir un aspect permettant de les concevoir comme externes, c'est-à-dire comme étant des liens entre choses divisées. Le schème extensif satisfait à ces deux conditions. Ici, nous devons remarquer le fait qu'en distinguant le continuum extensif de l'entité actuelle, Whitehead identifie le premier à la potentialité simple de divisibilité et la dernière à l'être actuellement divisé. Cela signifie que le continuum extensif, ou schème systématique des relations extensives, ne peut être infiniment divisible que potentiellement tandis que l'entité actuelle, elle, est atomique, au sens où son devenir est un insécable. Ici, le terme « atomique » ne signifie pas « divisible » mais « actuellement divisée ». Pour tout procès de concrescence, une perspective régionale dans le monde, qui

détermine une potentialité pour son objectivation, doit être sélectionnée. Pourtant, dans le seul continuum extensif il n'y a aucun principe qui détermine quelles quantités régionales serons atomisées (PR 67/139). Autrement dit, le continuum extensif n'est objectivé et réel que comme *donnée* pour une entité actuelle dans sa concrescence mais il ne concerne pas l'*effectuation* de cette détermination, bien que le continuum extensif soit la condition fondamentale de son atomisation par l'entité actuelle. Parce que « dans le pur et simple continuum extensif, il n'y a pas de principe pour déterminer quelles quantités régionales seront atomisées, de telle façon que se forme le centre perspectif réel pour les données premières constituant la phase élémentaire de la concrescence d'une entité actuelle » (PR 67/139). Cette détermination est faite par une décision interne de l'entité actuelle en question. C'est par cette décision interne que le continuum extensif est déterminé, et il l'est par rapport à la perspective de l'entité actuelle. Plus précisément, la perspective de l'occasion actuelle est déterminée par la phase initiale de son « but subjectif ». Cette phase initiale est un dérivé direct de la nature primordiale de Dieu (« Dieu est l'organe de nouveauté, visant l'intensification » (PR 67/139)). Pour exprimer cela du point de vue d'une occasion actuelle dans sa concrescence, la nouveauté (la créativité), est dérivée de la nature primordiale de Dieu, en tant qu'elle est présentée comme visée conceptuelle (but subjectif) proposée à cette nouvelle occasion actuelle, en tant que objets éternels convenant à son pôle mental.

Souvenons-nous que Whitehead distingue deux types d'objets éternels. Le premier, appelé « espèce objective », apparaît dans le pôle *physique* d'une entité actuelle. Par contre, l'autre, appelé « espèce subjective », apparaît dans la forme *subjective* de concrescence. Ce dernier type d'objets éternels fournit la forme idéale et est un facteur créateur de nouveauté dans le devenir d'une entité actuelle. C'est aux objets éternels d'espèce objective que les sciences physiques s'intéressent. Parce que les sciences physiques recherchent la

connaissance des structures morphogénétiques[273]. Autrement dit, les sciences physiques s'occupent des objets éternels d'espèce objective, qui fonctionnent comme potentialité réelle dans le devenir des nouvelles entités actuelles. Nous devons ici signaler la remarque de Murray Code, selon laquelle le continuum extensif est une abstraction qui ne se rapporte qu'au pôle physique d'une entité actuelle[274]. Whitehead précise que « le pôle conceptuel ne participe pas à la divisibilité coordonnée du pôle physique », alors que « le continuum extensif est dérivé de cette divisibilité coordonnée » (PR 308/478).

Les objets éternels de l'espèce objective, dans la mesure où ils « fonctionnent » dans le continuum extensif, déterminent les propriétés physiques et les propriétés géométriques du monde. Toute entité géométrique présupose l'omniprésence des relations extensives à la présente époque cosmique[275].

1-5. En quel sens le Continuum extensif est-il réel ?

Nous constatons que Whitehead maintient que le continuum extensif est réel au sens où il est dérivé du monde actuel et exprime un fait qui se rapporte à ce monde actuel. En d'autres termes, le continuum extensif n'est pas ensemble virtuel d'objets éternels, comme potentialité générale, mais ensemble actuel parce que dérivé du monde actuel. C'est en ce sens que Whitehead déclare que le continuum extensif est « potentialité réelle », c'est-à-dire réellement conditionnée par les données actuelles que le monde actuel fournit. De plus, le continuum extensif est déterminé *relativement à* une entité actuelle, considérée comme perspective à partir de laquelle le monde actuel est défini (PR 65/136). Cette explication de

[273] Murray Code, *Order and Organism: Steps to a Whiteheadian Philosophy of Mathematics and the Natural Sciences*, State University of New York Press, Albany, 1985. p.148.
[274] *Ibid.*
[275] En ce sens, Whitehead déclare : « L'ordre de la nature qui domine une époque cosmique se manifeste lui-même en tant que schème morphologique incluant des objets éternels de l'espèce objective. Les éléments fondamentaux les plus essentiels de ce schème sont les objets éternels en fonction desquels s'expriment les principes généraux de la division coordonnée elle-même. Ces objets éternels expriment la théorie de l'étendue sous son aspect le plus général. […] Il ne nous reste que la théorie de la connexion extensive, du tout et de la partie, des points, lignes et surfaces et de la rectitude et du plat » (PR 292/456-7).

Whitehead montre la manière dont le continuum extensif se rapporte à chaque entité actuelle dans le monde actuel. Le même problème se pose à propos de la relation de l'entité actuelle, qui est un acte d'expérience, avec le continuum extensif. Pour Whitehead, le continuum extensif est une sorte de filet déterminant potentiellement toutes les possibilités de relation entre les événements et en ce sens il est virtuel. Ainsi, Whitehead parle du continuum extensif comme « pur et simple » continuum extensif (PR 67/139). Ce pur et simple continuum extensif peut ainsi comporter des possibilités contraires. Par contre, toute entité actuelle dans le monde actuel n'existe que comme actualité atomique. Comment une entité actuelle peut-elle réaliser sa propre position dans ce « pur et simple » continuum extensif ? Cette question n'est autre que la question de savoir « comment une entité actuelle, en opérant une division, division réelle, entre avant/après et ici/là, peut-elle se rapporter au continuum extensif comme divisibilité extensive pour y effectuer une temporalisation et une spatialisation ? La réponse de Whitehead est que les occasions actuelles atomiques, en déterminant par division une région spécifique du continuum extensif et en l'actualisant, réalisent leur propre espace-temps[276]. S'il en est ainsi, nous pouvons répondre de la façon suivante à la question que nous avions posée plus haut, « en quel sens le continuum extensif est-il réel ? ». Tout d'abord, il nous faut noter l'entre-détermination réciproque entre le continuum extensif et chacune des entités actuelles atomiques. D'une part, chaque entité actuelle divise actuellement le continuum extensif en le délimitant, mais d'autre part cette détermination du continuum extensif est perçue comme une *donnée* reçue par la nouvelle entité actuelle dans sa conscrescence. Il en résulte qu'il y a immanence réciproque par interaction entre les entités actuelles. Le continuum extensif est schème d'interaction entre les entités actuells. Cette interaction indique une solidarité spatio-temporelle de quatrième dimension. Ce rapport réciproque est expliqué par la théorie de l'objectivation chez Whitehead. Ainsi, selon celle-ci,

[276] Moon Chang-Oak, « Temps et la Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead,* vol. 15, Séoul, 2008, p.47 (문창옥, « 시간과 궁극자의 범주 », « 화이트헤드연구 제 15 집 », 한국화이트헤드학회, 2008 , p.47).

le continuum extensif est le facteur primordial dans l'objectivation (PR 76/152). C'est cet aspect du continuum extensif qui conditionne l'entité actuelle. Whitehead exprime cet aspect de celui-ci autrement : « Il fournit le *schème général* de la perspective extensive qui se manifeste dans toutes les objectivations mutuelles par lesquelles les entités actuelles se préhendent les unes et les autres » (*ibid.*).

Finalement, le point plus important à remarquer quant à la réalité du continuum extensif, en tant qu'il est à la fois potentialité et réel, est que cette « potentialité réelle » est liée non seulement à la division opérée en lui par chaque entité actuelle, mais aussi à l'objectivation par celle-ci d'autres entités actuelles. En ce sens, le continuum extensif s'actualise dans chaque entité actuelle considérée « formellement » mais aussi « objectivement ». C'est en ce sens que nous pouvons comprendre cette affirmation de Whitehead : « Le continuum extensif est cet élément relationnel général, constitutif de l'expérience, grâce auquel les entités actuelles dont on fait l'expérience et cette unité, l'expérience elle-même, sont unies dans la solidarité d'un monde commun unique » (PR 72/146). Le continuum extensif est le schème qui en tant qu'il est potentialité immanente au monde actuel, rend possible l'organisme de la nature ou sa solidarité. C'est ainsi que « l'objectivité irrémédiable des objets éternels de l'espèce objective est ce qui fonde la solidarité du monde » (PR 291/454).

Ainsi, « les entités actuelles atomiques expriment individuellement l'unité génétique de l'univers » (PR 286/447) dont « l'expansion […] s'effectue à travers ses unifications récurrentes : chacune, en s'ajoutant elle-même, recrée automatiquement la multiplicité » (*ibid.*). Par conséquent, l'unité atomique du monde exprimée par une multiplicité d'atomes montre l'avancée créatrice de l'univers. Inversement, la divisibilité coordonnée indéfinie, c'est-à-dire le continuum extensif rend possible la solidarité de l'univers. En ce sens, c'est la solidarité du continuum extensif qui est le fondement de la solidarité de l'univers (*ibid.*). Dans

la philosophie de l'organisme, cette solidarité repose sur ces deux aspects, ou deux types de relation, externe et interne. Plus précisément, elle embrasse non seulement « les divisions coordonnées au sein de chaque actualisation atomique » (PR 287/447), c'est-à-dire les relations extensives internes, mais aussi « les divisions coordonnées qui séparent les actualisations atomiques les unes des autres en un schème relationnel unique » (*ibid.*), c'est-à-dire les relations extensives externes. Chez Whitehead, le schème de division externe, qui vaut pour les relations extensives externes, se relie au schème de division interne, propre aux nombreuses entités actuelles, pour permettre qu'un schème fondamental de connexion extensive s'articule sur un plan uniforme (PR 287/448). Whitehead précise les deux relations, ou les deux conditions, auxquelles ce schème doit satisfaire. La première (c'est la relation extensive externe) concerne les conditions générales auxquelles se conforment les liens qui unissent les actualisations atomiques en un nexus unique. La deuxième (c'est la relation extensive interne) concerne les conditions générales auxquelles se conforment les liens qui unissent le nombre infini des subdivisions coordonnées composant la satisfaction de n'importe quelle entité actuelle (*ibid.*). Ainsi Whitehead définit le continuum extensif, ou les relations extensives, comme le schème systématique impliqué dans la potentialité réelle d'où chaque occasion actuelle surgit (PR 288/450). Ce schème est également impliqué dans le fait réalisé qu'est toute occasion actuelle (*ibid.*). Le schème « extensif » n'est rien d'autre que la morphologie générique des relations internes qui lient des occasions actuelles quelconques en une unité divisible de façon coordonnée (*ibid.*). En bref, la connexion extensive est la relation fondamentale entre occasions physiques *(ibid.*). « Cette relation ultime est *sui generis*, et ne saurait être définie non plus qu'expliquée » (PR 288/450).

1-6. La Théorie époquale du temps (Epochal theory of time) : la relation entre l'entité actuelle et le Continuum extensif et les paradoxes de Zénon.

Tenter de comprendre la relation de l'entité actuelle et du Continuum extensif nous conduit à la doctrine essentielle du temps de Whitehead. C'est la « théorie époquale du temps ». Cette dernière est extrêmement difficile à comprendre. Comme nous l'avons vu, la théorie époquale du temps est une doctrine que Whitehead propose pour penser le temps ontologique, celui qui apparaît dans le *devenir* d'une entité actuelle ou occasion actuelle (c'est-à-dire une concrescence), qui est la réalité ultime. De prime d'abord, dans cette doctrine, nous constatons que Whitehead oppose l'atomicité et la discontinuité d'une entité actuelle à la divisibilité infinie et à la continuité du Continuum extensif.

Comme nous l'avons vu, l'extensivité ou le continuum extensif, comme forme qui exprime l'ordre le plus général du monde physique, semble une sorte de filet ou du réseau de potentialité pour toutes les relations entre tous les événements du monde actuel. Il est « continu » au sens où il peut être divisé de manière infiniment diverse [277]. Mais pour Whitehead, « la vérité métaphysique ultime est l'atomisme » (PR 35/93), qui préexiste au continuum. Les créatures sont atomiques, autrement dit les occasions actuelles qui constituent le monde actuel sont « atomiques », elles sont « indivisibles » (c'est-à-dire que ce sont des unités élémentaires qui, comme telles, ne peuvent être divisées) et ne présentent pas de continuité entre elles. C'est en ce sens que Whitehead déclare qu' « il existe un devenir de la continuité, mais pas de continuité du devenir » (PR 35/92). Après-coup, on peut diviser la continuité devenue, mais le devenir advient atomiquement, il n'est pas sécable. Cela signifie : « l'étendue devient, mais le « devenir » n'est pas lui-même étendu » (*ibid.*). Parce que les occasions actuelles sont des créatures qui sont en devenir, et que ce sont elles qui constituent

[277] Moon Chang-Oak, « Temps et la Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead*, vol. 15, Séoul, 2008, p.47 (문창옥, « 시간과 궁극자의 범주 », « 화이트헤드연구 제 15 집 », 한국화이트헤드학회, 2008).

un monde d'extension continue (*ibid*.). D'après cette théorie époquale du temps, « les entités actuelles atomisent le continuum extensif. Ce continuum est simplement en lui-même potentialité de division ; une entité actuelle rend cette division effective. » (PR 67/138). L'entité actuelle y installe un *ici* et un *là-bas* spatiaux ; un *avant* et un *après* temporels. Par elle il y a espace et temps à partir du continuum qui n'est que possibilité de le devenir, pour ainsi dire. S'il en est ainsi, ce que nous devons comprendre c'est comment l'atomicité d'une entité actuelle, comme unité indépendante discontinue, atomise réellement, « discontinuise » le Continuum extensif qui est auparavant divisibilité et continuité. Pour répondre à ce problème, il nous faut tout d'abord examiner comment Whitehead explique le rapport du Continuum extensif à l'atomicité d'une occasion actuelle en recourant aux paradoxes de Zénon.

En liason avec la conception de l'entité actuelle comme acte d'expérience, la considération des arguments de Zénon conduit Whitehead à deux conclusions (PR 68/140). « Eu égard au temps, cette atomisation prend la forme spécifique de la « théorie époquale du temps ». Eu égard à l'espace, elle signifie que toute entité actuelle du monde temporel doit bénéficier d'un volume spatial pour sa position perspective » (*ibid*.). Ce qu'explique Whitehead pour répondre aux paradoxes de Zénon est que les arguments mathématiques sont inadéquats relativement au fait métaphysique fondamental du devenir de la réalité ultime, c'est-à-dire au devenir des entités actuelles. Whitehead nous fait prêter attention à la distinction à maintenir entre les événements actuels et les concepts qui les décrivent. Le devenir des événements actuels, c'est-à-dire le devenir des occasions actuelles est atomique, et donc sans continuité. Ainsi, si les paradoxes de Zénon discontinuisent le mouvement, en fait il faut faire remonter sa critique jusqu'au temps lui-même : il y a, si l'on poursuit ce que simplifient les paradoxes de Zénon, impossibilité d'une durée continue. L'argument de Zénon joue sur la contradiction de deux prémisses, qui doivent chacune être acceptées : 1) Dans un

devenir il y a quelque chose qui devient, ce n'est pas un devenir de rien, c'est un certain devenir, qualifié. 2) chaque mouvement de ce devenir, chaque séquence prélevée sur la totalité de ce devenir, est elle-même divisible en séquences plus courtes, qui sont encore des mouvements de ce devenir. Soit un devenir durant une seconde. On peut diviser ce devenir en deux moitiés de chacune 0.5 secondes. Le devenir de la deuxième moitié de seconde présuppose le devenir de la première moitié, dont il est la suite. Alors, en vertu de 1) la chose qui devient au cours de la seconde totale présuppose la chose qui devient pendant la première moitié de cette seconde totale. Mais encore, en vertu de 2) la chose qui devient pendant la première moitié de la seconde présuppose une chose, la « même », qui devient pendant le première quart de cette seconde, et celle-ci à son tour présuppose celle qui devient pendant la moitié de ce quart, etc. indéfiniment. Mais alors, si nous demandons en quoi consiste cette chose à t_0, début de ce devenir, il ne reste plus rien de cette chose : rien ne peut devenir. A force d'être divisée il n'en reste rien à son commencement. Or ce rien ne peut accomplir le processus de ce devenir, il faut bien que quelque chose devienne : le devenir de rien est un rien de devenir. Voilà comment Whitehead traduit l'argument de Zénon. Selon Zénon, bien entendu, ce devenir n'existe pas, et pas conséquent son maître Parménide a raison. Il n'a fait qu'en présenter une démonstration par l'absurde.

Whitehead écarte une première tentative de réponse : À chaque instant de temps, non extensif, pur point, quelque chose devient. Mais alors, au commencement même de l'unité de temps seconde, l'instant ponctuel de temps n'existe pas encore. « Où » va bien pouvoir aller, temporellement, la chose pour pouvoir trouver un temps dans lequel devenir ?

Ici Whitehead n'en dit plus, mais on pense à une sorte de création continuée, ou bien à une hypothèse de type bouddhique ou súfi (Ibn Arabí notamment) ou, d'instant en instant, d'espace-instant, en espace instant tout est créé-annihilé, dans une « continuité » si rapide que seuls les yogin et les mystiques peuvent en déceler l'aspect « cinématographique » leur

perception étant aussi vive que cette « pulsation » *staccato* qui fait apparaître/disparaître le réel.

Selon Whitehead, « Zénon semble avoir obscurément saisi cet argument, quand il parle de la « flèche en vol ». Mais l'introduction du mouvement fait intervenir des défaits non pertinents ». Et il ajoute, concernant cette « chose qui devient » dans le devenir, et qui doit bien exister si tout devenir est *devenir-quelque-chose* : « La vraie difficulté est de comprendre comment la flèche survit à l'écoulement du temps » (PR 68/140-141). En effet, faut-il penser qu'elle « ressuscite » à chaque instant, comme chez ces bouddhistes et ces súfi ? Selon Whitehead, Descartes n'est pas allé assez loin dans le traitement de cette question.

Voici comment Whitehead répond à Zénon. Il faut considerer la première demi-seconde comme un seul acte de devenir, le quart de seconde suivant comme un seul acte de devenir lui aussi, le huitième de seconde suivant comme un seul acte de devenir, et ainsi de suite indéfiniment. Le devenir est atomique : il est constitué d'actes atomiques de devenir.

Zénon réplique : Cette série d'actes de devenir est infinie, donc elle est inépuisable : le devenir ne peut pas avoir lieu, il ne peut pas se poursuivre car il ne peut jamais commencer. Whitehead répond : Faux ! Une série belle et bien *infinie* d'actes de devenir, avec un premier acte ayant un successeur, etc. *est* épuisable dans le processus de devenir. C'est l'arithmétique simple qui nous le montre : la série indiquée sera, est déjà, épuisée dans la seconde. Ce qui laisse place à l'acte de devenir suivant.

Cela nous conduit au principe suivant, si nous avons écouté Zénon et tenu compte de l'objection : tout acte de devenir doit avoir un successeur immédiat si nous admettons qu'il y a bien quelque chose qui devient. Autrement, nous ne pouvons dire *qui* devient dans l'acte de devenir suivant. On a ici l'impression que Whitehead demande un sujet pour l'acte de devenir et l'on a peur de voir revenir la substance qu'il a chassée… « Mais, poursuit Whitehead, nous

ne pouvons pas, en l'absence de quelque prémisse supplémentaire, déduire que tout acte de devenir doive avoir en un prédécesseur immédiat ». Il semble par là suggerer une sorte de discontinuité, très ténue mais discontinuité quand même. Comme s'il y avait bien un sujet, voire une substance, mais une substance discontinue, que l'on peut dès lors aussi bien appeler non-substance.

> « La conclusion, dit Whitehead, est que dans tout acte de devenir il y a le devenir de quelque chose qui comporte une étendue temporelle ; mais que l'acte lui-même n'est pas extensif en ce sens qu'il est divisible en actes antérieurs et postérieurs de devenir, qui correspondent à la divisibilité extensive de ce qui est devenus […] L'être crée est extensif, mais […] son acte de devenir ne l'est pas. » (PR 69/141-142).

L'acte de devenir n'est pas extensif, il n'est pas un continuum, il n'a pas d' « étendue temporelle », il n'a pas de durée, il ne dure pas. Il est atomique, insécable. Il est divisible, cependant, comme en un sens ce sont d'ailleurs les atomes, mais en actes eux-mêmes atomiques, comme le noyau de l'atome est lui-même insécable et sécable pourtant. Car *ce qui est devenu* par ce devenir est, lui, extensif donc divisible. Le devenir n'est pas extensif, le devenu est extensif : le créé est extensif, le créer ne l'est pas. C'est la signification du « temps atomique » chez Whitehead, notion du temps beaucoup moins représentée en Occident qu'en Orient.

Le continuum extensif l'est devenu par l'actualisation opérée par l'entité actuelle qui en a fait espace et temps en y installant un « ici » et un « là-bas », et un « avant » et un « après », par rapport à elle, bien sûr. Cette divisibilité est ce qui constitue cette extensivité. Il en va de même pour l'entité actuelle. En devenir, insécable, elle est un acte de devenir, d'« instant (non temporel, « instant de devenir ») en instant », indivisible. Mais l'acte terminé, l'entité actuelle devienne, satisfait, elle fait partie du continuum extensif divisible.

Ainsi, l'attitude de Whitehead relativement aux paradoxes de Zénon n'est pas seulement négative. Comme Bergson, Whitehead reconnaît qu'une spatialisation du temps est une tendance naturelle à notre intelligence, même si elle nous empêche de comprendre sa

réalité ultime, le discontinu du procès du devenir. Mais un désaccord entre Bergson et Whitehead se manifeste d'abord dans le fait que Whitehead maintient que le temps et l'espace sont la temporalisation et la spatialisation d'une unique et même extension dans la mesure où celle-ci est le fondement du temps physique et de l'espace physique. Selon Bergson, la divisibilité du temps de la physique est le résultat d'une spatialisation du mouvement seulement envisagé comme trajet, alors que c'est une durée indivisible qui est le vrai temps. Mais Whitehead affirme que c'est par le schème plus général des relations extensives (continuum extensif) qu'une entité actuelle non seulement peut être saisie dans un continuum d'espace et de temps mais aussi advenir en elle-même dans le monde actuel. Une autre différence entre Bergson et Whitehead réside dans le fait que le sujet qui opère la spatialisation ou fait se produire des relations extensives est un être d'intelligence supérieure, chez Bergson, tandis que c'est l'unité cosmologique élémentaire, l'occasion actuelle, sans conscience, chez Whitehead.

2. La théorie du temps et de l'espace chez Deleuze.

2-1. La théorie du temps chez Deleuze: Les trois synthèses passives ou la genèse du temps.

Dans la théorie deleuzienne du temps de *Différence et répétition*, nous pouvons dire qu'il y a cinq synthèses, dans lesquelles seulement trois sont des synthèses passives et sub-représentative qui jouent un rôle dans la production du temps, les deux autres synthèses étant actives et concernant la représentation du temps. Deleuze nomme la première synthèse passive « habitude ou habitus », la deuxième « Mnémosyne » et la troisième « Thanatos ». Ces trois synthèses produisent le présent, le passé et le futur, autrement dit les trois dimensions du temps. C'est-à-dire qu'elles produisent le présent en général, le passé en général et le futur en général. En ce sens, ce sont des synthèses transcendantales. Mais à ces trois synthèses passives, Deleuze ajoute deux synthèses actives, celle de la mémoire qui produit un présent passé, et celle de l'entendement qui reflète un actuel présent (DR 109-110). Du point de vue de la synthèse active, le présent signifie la représentation. Les présents qui sont reproduits et reflétés dans une mémoire et un entendement empirique sont des représentations pour la conscience humaine.

Deleuze résume sa doctrine de la répétition, qui est sa doctrine du temps, en distinguant trois types de synthèse passive dans *Différence et répétition* (DR 259-260). Les trois répétitions, la répétition ordinaire ou nue, la répétition vêtue et la répétition comme lancer en écho des singularités qui fait redoublement, équivalent aux synthèses passives du temps, présent vivant, passé pur et futur. Nous allons les examiner plus précisément.

2-2. La première synthèse du temps : le présent vivant (habitude, habitus, contraction, contemplation).

Dans *Différence et répétition*, c'est en suivant mais en modifiant la théorie kantienne des synthèses que Deleuze relativise le statut ou l'instance transcendentale de Kant en en faisant une des instances de la répétition. C'est-à-dire que l'instance transcendantale devient

une « instance de la représentation réfléchie », d'un « pour-nous » qui se fait dans les synthèses actives (DR 98). Pour Deleuze, le mode constitutif de la répétition implique trois instances :

> « La constitution de la répétition implique déjà trois instance : cet en-soi qui la laisse impensable, ou qui la défait à mesure qu'elle se fait ; le pour-soi de la synthèse passive ; et fondée sur celle-ci, la représentation réfléchie d'un « pour-nous » dans les synthèses actives » (DR 98).

Aux yeux de Deleuze, « définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations toutes faites, en les rapportant seulement à la forme a priori de leur représentation déterminée comme espace et temps » (*ibid*, 130). Ainsi, dit Deleuze, dans la philosophie transcendantale, plus précisément dans l'Esthétique transcendantale de la première *Critique*, Kant se donnait les sensations comme toutes faites. Par cette théorie, Kant n'unifiait pas seulement le moi passif en s'interdisant de composer l'espace de proche en proche, mais aussi privait ce moi passif de tout pouvoir de synthèse (la synthèse étant réservée à l'activité) (*ibid*.). De plus, Kant séparait les deux parties de l'Esthétique, l'élément objectif de la sensation garanti par la forme de l'espace, et l'élément subjectif incarné dans le plaisir et la peine (*ibid*.).

Cependant, dit Deleuze, avant cette instance de la représentation réfléchie d'un « pour-nous », il y a deux instances plus fondamentales, celle de l'« en-soi » et celle du « pour-soi ». L'instance de l'« en-soi » est la plus profonde dimension, celle qui laisse la répétition impensable ou qui la défait à mesure qu'elle se fait. La deuxième instance, celle du « pour-soi », se rapporte aux synthèses passives. Cette instance est le fondement sur lequel la représentation réfléchie d'un « pour-nous » dans les synthèses actives (par exemple, les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement) se superposent à la synthèse passive de l'imagination, et prennent appui sur elle (*ibid*.). Deleuze pense que la sensation elle-même a une capacité de synthèse, qu'elle est constitutive. Par exemple, l'acte de voir par les yeux

signifie déjà lier quelque chose. La nature et le corps ont cette capacité de synthèse passive. Deleuze pense que tout organe, par exemple nos yeux, sont contractions, retenue : « Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude » (DR 101). De plus, nous sommes d'abord des habitudes primaires, nous sommes avant tout les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement (*ibid.*) :

> « […] Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes » (DR 99).

Deleuze appelle cette synthèse de l'habitude « première synthèse du temps ». Il caractérise cette synthèse passive comme contraction, contemplation, habitude, habitus. Il déclare que dans cette synthèse passive, ou synthèse première du temps, toute action du présent est habitude, qui est elle-même une forme de répétition.

La première synthèse du temps se produit quand un moi passif contracte des instants ou des éléments matériels dans un champ intensif et les lie en un présent vivant. La matière dans le champ intensif se forme et périt sans durer. Elle répète sans cesse son naître et périr. Si bien que tant que ne sont pas contractés et liés ces instants ou éléments de la matière, il ne peut y avoir aucun présent vivant. En effet, avant cette synthèse, entre les termes qui se répètent dans la répétition, il n'y a aucun lien. C'est pourquoi nous pouvons dire que la contraction de ces répétitions est le procès par lequel un présent vivant se produit. Le résultat de cette synthèse passive est la production d'une durée de la durée, durée du présent vivant (*ibid.*, 98). Deleuze appelle cette contraction de ces instants sucessifs formant un présent vivant « rétention » de l'habitude, terme emprunté à Husserl. Or pour qu'une contraction ou une habitude se forme, il faut qu'il y ait une sorte de sujet de cette contraction. Deleuze appelle ce sujet « moi passif » et il qualifie l'acte de synthèse du moi passif par les termes de

« contemplation » et de « contraction ». Comment ce moi passif peut-il faire se produire un présent vivant au moyen de cette contemplation, de cette contraction ? Tout d'abord qu'est-ce que ce moi passif ?

Avec cette notion de « moi passif », Deleuze introduit un nouveau sens du sujet ou de la subjectivité. Ici, le terme « sujet » perd le sens général de sujet actif de l'action ou de sujet humain. C'est un « sujet passif ». Autrement dit, ce n'est pas un sujet actif, qui décide, qui agit, ce n'est pas un principe auto-suffisant de détermination mais un sujet déterminé et comme transformé entre le particulier du passé et le général du futur. Pour ce sujet, « le temps est subjectif », mais c'est essentiellement « la subjectivité d'un sujet passif » (*ibid*., 97). Ce que la passivité de ce sujet signifie est que le temps est subjectif pour lui, et pourtant, ce sujet, c'est-à-dire le présent vivant, en tant qu'il est passivité, est un résultat dérivant de procès plus larges que lui. En d'autres termes, toute action présuppose une contemplation passive ou une contraction, c'est-à-dire déjà une rétention passive ou une attente passive. Cette rétention et cette attente sont des « activités » inconscientes et passives. L'activité consciente n'est qu'un résultat reposant sur des procès passifs. C'est-à-dire que la passivité est la condition la plus générale de tout procès actif.

Au travers du concept d'une multiplicité de moi qui contractent et contemplent, Deleuze non seulement évite le point de vue d'un moi actif, sujet/agent de l'action, mais aussi refuse le concept d'une identité de ces moi passifs, qui sont derrière et constituent tout moi actif. Derrière un sujet pensant et une action individuelle, c'est-à-dire sous la représentation, il existe d'innombrables moi, qui sont différents les uns des autres en tant qu'ils sont des synthèses de singularités. Deleuze écrit que « sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. Nous ne disons « moi » que par ces mille témoins qui contemplent en nous ; c'est toujours un tiers qui dit moi » (DR103). Ces moi passifs sont une multplicité qui ne se subordonne pas à une identité.

En quoi consistent cette contraction ou cette contemplation, qui sont les actions de synthèse de ces moi passifs ? Deleuze commente le sens de contraction et de contemplation par les termes de « rétention » et d'« attente/anticipation ». La rétention et l'attente/anticipation sont la manière dont le moi passif contemple et contracte le passé et le futur. Comme nous l'avons vu, la rétention et l'attente/anticipation, comme contemplation, sont des activités de synthèses passives, qui ne sont pas conscientes. C'est par la rétention passive que des événements particuliers du passé sont contractés en une contemplation passive individuelle. De même, c'est par l'attente ou l'expectation que les possibilités du futur général se présentent d'avance. Deleuze définit « contempler » comme « soutirer » (« contempler, c'est soutirer ») (*ibid*., 102). Plus précisément, l'objet que ce moi passif soutire à la répétition est du nouveau, c'est-à-dire une différence : « Soutirer à la répétition quelque chose de nouveau, lui soutirer la différence, tel est le rôle de l'imagination ou de l'esprit qui contemple dans ses états multiples et morcelés » (*ibid*., 103). Invoquant Hume, Deleuze déclare que « la vraie répétition est de l'imagination » (*ibid*.). Suivant la définition de Hume, Deleuze définit l'imagination comme un pouvoir de contraction (*ibid*., 96). « La différence est le pour-soi de la répétition, l'imaginaire » (DR 103), parce que « la différence habite la répétition » (*ibid*.).

Le présent vivant se forme par un procès de contraction, c'est-à-dire par le procès d'une synthèse passive. Deleuze caractérise cette activité de contraction comme la « synthèse originaire ». Exposant cette première synthèse passive du temps, il montre que le passé et le futur sont des dimensions de ce présent vivant, qu'ils y sont contractés. Ainsi passé et futur ne sont que des dimensions du présent vivant, parce que « seul le présent existe » (DR, 105) : il n'est pas une dimension du temps, dit Deleuze, mais sa synthèse constitue le passé et le futur comme ses dimensions, en un « présent vivant ». En effet, dans cette synthèse du temps, le présent ne se produit pas dans un temps mais c'est plutôt le temps lui-même qui se produit

dans le présent vivant. Deleuze caractérise cette première synthèse du temps comme « originaire » (DR, 108).

2-3. Durée et « fatigue » de la contemplation.

Dans la mesure où la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas, elle forme nécessairement un présent d'une certaine durée. Un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organisme considérées (DR, 105). Or selon Deleuze « un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives » (*ibid*., 106). Deleuze définit la « fatigue » comme le moment où la contraction ou la contemplation se défont : « la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. » (DR, 105). En ce sens « la fatigue appartient réellement à la contemplation » (*ibid*.). Du point de vue de la contemplation telle que la conçoit Deleuze, « un phénomène comme le besoin » ne doit pas être compris comme une espèce du « manque » (comme il l'est du point de vue de l'action et des synthèses actives), mais au contraire comme un extrême « rassasiement », comme une « fatigue » du point de vue de la synthèse passive qui le conditionne (*ibid*.). Précisément, le besoin marque les limites du présent variable » (*ibid*.). Du coup, c'est au travers de la synthèse passive que la répétition se transforme en répétition réprésentée activement. Deleuze nomme cette synthèse passive « répétition matérielle et nue » (DR 104).

2-4. Le paradoxe du présent.

Deleuze insisite sur un paradoxe du présent vivant. « Seul le présent existe », mais le présent de la première synthèse du temps est un présent qui passe (DR, 105), parce que « la première synthèse du temps est intratemporelle. « Le temps ne sort pas du présent, mais le présent ne cesse pas de se mouvoir » (DR 108). Deleuze commente : « Tel est le paradoxe du

présent : constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué. » (DR 108). Bien qu'il ait le statut de « temps originaire » de temps qui constitue le temps, le présent (dans la première synthèse du temps) ne peut pas être éternel mais passe dans le temps qu'il constitue. Il pourrait, dit-il, y avoir un perpétuel présent, coextensif au temps si la contemplation pouvait porter sur l'infinie succession des instants, mais c'est une impossibilité physique, il n'y a pas d'éternité (DR 105). S'il en est ainsi, pourquoi est-ce encore un paradoxe ? Parce que le présent ne peut pas être cette même dimension que le passé et le futur, qui sont constitués dans le présent lui-même. Or si le présent passait, où irait-il ? Suivant l'explication de James Williams, le problème est que le présent ne peut pas passer dans un autre temps que lui-même[278]. Si le présent passe dans le temps qu'il constitue, alors le présent doit passer ou bien dans lui-même ou bien dans un autre temps, c'est-à-dire le passé ou le futur. Mais le premier cas (le présent passant dans lui-même) il y a impossibilité. Dans le deuxième cas, si le présent passe dans le passé qu'il synthétise, ce passé synthétisé passerait dans ce qui n'existe pas encore. Cela nous semble impossible. Si le présent passe dans le futur qu'il anticipe, il en va de même. Ces deux cas transgressent la flèche du temps, qui va du passé au futur, c'est-à-dire le caractère asymétrique du temps[279]. A ce sujet Deleuze écrit : « La synthèse passive, ou contraction, est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et là oriente la flèche du temps » (DR 97). Du coup, dans le premier cas, la flèche du temps sera inversée et dans le deuxième, elle sera niée. Deleuze écrit :

> « […] Nous ne devons pas récuser la conséquence nécessaire : il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps. Celle-ci renvoie nécessairement à une seconde synthèse du temps. En insistant sur la finitude de la contraction, nous avons montré l'effet, nous n'avons pas du tout montré pourquoi le présent passait, ni ce qui l'empêchait d'être coextensif au temps » (DR 108).

Deleuze dit ici qu'il n'a pas montré ce qui empêchait le présent d'être coextensif au temps, hypothèse de l'éternité (non nommée déjà évoquée plus haut (DR 105)). Pour répondre à ce

[278] James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, a critical introduction and guide, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, p.53.
[279] *Ibid.*

paradoxe, Deleuze distingue donc le présent qui passe et le temps dans lequel il passe et où s'effectue la première synthèse du temps, qui est originaire : « il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps ». C'est ce qui fait passer le présent, ce qui l'empêche de rester. Deleuze définit ce « passer » du présent comme passer dans une mémoire qui est définie comme la deuxième synthèse du temps, la synthèse du passé pur, ce qui fait que le présent passe. Il l'appelle « fondement du temps ». Deleuze introduit une distinction entre la fondation et le fondement :

> « La première synthèse, celle de l'habitude, est vraiment la fondation du temps ; mais nous devons distinguer la fondation et le fondement. La fondation concerne le sol, et montre comment quelque chose s'établit sur ce sol, l'occupe et le possède ; mais le fondement vient plutôt du ciel, va du faîte aux fondations, mesure le sol et le possesseur l'un à l'autre d'après un titre de propriété. L'habitude est la fondation du temps, le sol mouvant occupé par le présent qui passe. Le fondement du temps, c'est la Mémoire […]. » (DR, 108).

Selon cette distinction, « la fondation concerne le sol », alors que « le fondement vient plutôt du ciel ». C'est la première synthèse qui est fondation. Elle est un procès d'occupation et de possession. Elle détermine un espace ouvert par des patterns et des différences. Tandis que le fondement, dit Deleuze, « va du faîte aux fondations, mesure le sol et le possesseur l'un à l'autre d'après un titre de propriété » (DR 108). Cela signifie que c'est la fondation qui détermine la relation entre les présents qui passent et les présents vivants. Par contre, la deuxième synthèse, le fondement, distribue les relations propres déterminées entre les présents passants[280].

2-5. La deuxième synthèse passive du temps : passé pur, Mémoire.

La deuxième synthèse du temps est, comme la première synthèse du temps, une synthèse passive. Elle est le fondement ou la condition qui fait que les présents qui passent peuvent passer, et elle est la synthèse passive qui approprie présent et habitude, pour conduire

[280] « On a vu que la mémoire, comme synthèse active dérivée, reposait sur l'habitude : en effet, tout repose sur la fondation. Mais ce qui constitue la mémoire n'est pas donné par là. Au moment où elle se fonde sur l'habitude, la mémoire doit être fondée par une autre synthèse passive, distincte de l'habitude. Et la synthèse passive de l'habitude renvoie elle-même à cette synthèse passive plus profonde, qui est de la mémoire : Habitus et Mnémosyne, ou l'alliance du ciel et de la terre. L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent) » (DR 108-9).

à une représentation. Ce qui est important dans la synthèse passive du passé est qu'elle n'est pas la synthèse de particuliers mais la synthèse de niveaux. Autrement dit, elle n'est pas la synthèse de tels présents qui passent mais la synthèse comme condition pour mettre en ordre tout présent. Pour que tout présent qui passe puisse être ordonné et lié un à autre, leurs niveaux dans ce passage doivent être nécessairement liés l'un à l'autre[281].

En tentant sa déduction transcendantale, Deleuze utilise « Mémoire » pour désigner le processus de la deuxième synthèse du temps alors qu'il utilise « mémoire » pour désigner la mémoire active. Deleuze déclare que « l'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent) » (DR 109). Cela signifie la Mémoire en tant qu'être du passé est le processus d'une détermination qui n'est pas cause des présents particuliers qui passent quant à leur contenu mais condition transcendantale pour que tout présent passe. Deleuze peut résumer ainsi les deux synthèses passives de l'habitude et de la mémoire : l'une « constitue le présent vivant dans le temps, et fait du passé et du futur les deux éléments asymétriques de ce présent », l'autre « constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel présent (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réflexion) les deux éléments asymétriques de ce passé comme tel »[282] (*ibid*., 110).

Pour expliquer plus précisément ce que peut être cet étonnant « passé pur », Deleuze expose son interprétation de *Matière et mémoire* de Bergson, d'où ce passé pur provient. En s'appropriant les paradoxes de Bergson, Deleuze explique en quel sens le passé pur est « passé pur, a priori, en général ou comme tel » (*ibid*.).

---

[281] En ce sens, James Williams remarque, l'argumentation de Deleuze exposant cette deuxième synthèse du temps est une déduction transcendantale. Deleuze déduit, par rapport à un principe nécessaire, quelles sont les conditions pour que puissent advenir des processus empiriques. Cela signifie qu'étant donnée la possibilité pour un présent de passer, en est déduite une synthèse qui détermine la manière dont une mémoire active dans la représentation est possible. James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, a critical introduction and guide, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, p.58.

[282] « Loin de dériver du présent ou de la représentation, le passé se trouve supposé par toute représentation. C'est en ce sens que la synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même » (DR 110).

2-6. Paradoxes du passé pur.

Deleuze énonce ainsi les quatre paradoxes du passé pur bergsonien (DR, 111-112) : chaque passé doit être contemporain avec le présent qu'il *a été* ; *tout* le passé doit coexister avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé ; l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe ; le passé pur coexiste avec lui-même à divers états de contraction (*ibid*., 112). Examinons le sens de chacun de ces paradoxes.

Le premier paradoxe est celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été. Ce premier paradoxe se trouve dans la relation entre le passé pur et le présent qu'il a été.

> « Nous ne pouvons pas croire en effet que le passé se constitue après avoir été présent, ni parce qu'un nouveau présent apparaît. Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait. Jamais un présent ne passerait, s'il n'était passé « en même temps » que présent ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord « en même temps » qu'il a été présent. Tel est le premier paradoxe : celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été. Il nous donne la raison du présent qui passe. C'est parce que le passé est contemporain de soi comme présent que tout présent passe, et passe au profit d'un nouveau présent » (DR, 111).

Selon ce premier paradoxe, le passé ne peut être constitué des seuls ex-présents passés, le passé ne peut être issu du refoulement d'un présent par un nouveau présent. Pourquoi ce nouveau présent surviendrait-il pour refouler l'ancien dans le passé ? Le présent pourrait demeurer, et le temps ne passerait pas. Il faut que le présent actuel, en même temps qu'il est là soit déjà, en un sens, aussi passé. Il faut que le passé de ce présent se constitue en même temps que lui. Le passé est contemporain du présent qui va passer. Le passé de ce présent actuel est déjà avec lui. C'est pour cela que ce présent passe.

Le deuxième paradoxe est celui de la coexistence du passé avec le nouveau présent actuel.

> « Un second paradoxe en sort, paradoxe de la coexistence. Car si chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. Le passé n'est pas plus « dans » ce second présent, qu'il n'est « après » le premier. D'où l'idée bergsonienne que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension

> du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions. On ne peut pas dire : il était. Il n'existe plus, il n'existe pas, mais il insiste, il consiste, il est. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel ou le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, a priori, de tout temps. En effet, quand nous disons qu'il est contemporain du présent qu'il a été, nous parlons nécessairement d'un passé qui ne fut jamais présent, puisqu'il ne se forme pas « après ». Sa manière d'être contemporain de soi comme présent, c'est de se poser déjà-là, présupposé par le présent qui passe, et le faisant passer » (*ibid*.).

Selon ce deuxième paradoxe, ce n'est pas seulement le passé *de ce présent* qui lui est contemporain, mais tout le passé lui est contemporain. Le passé est *in extenso* contemporain de chaque présent. Cela revient à dire, pour Bergson, que chaque présent actuel non pas résume mais contient in extenso tout son passé qui est logé dans chaque nouveau présent. Par conséquent, le passé fait passer, mais lui ne passe pas. Il est donc, comme ce qui fait passer le temps et comme ce qui est contemporain à tout temps, non pas seulement une dimension du temps, mais Le Temps. Présent et futur ne sont que des dimensions du passé. Loin d'avoir seulement été, le passé *est*. Il est l'en-soi du temps comme son moteur : ce qui fait passer le temps. Le passé est omni-contemporain, et en ce sens non passé mais toujours présent, et jamais donc seulement présent. Le passé n'a jamais été seulement présent. Il n'est pas seulement formé d'ex-présents. Il était déjà là avec chacun d'eux. Le passé n'a jamais passé. Il ne se forme pas seulement *après* mais se préexiste à lui-même.

Le troisième paradoxe est donc celui de la préexistence du passé au présent qui passe. Ce paradoxe suit des deux autres mais les complète :

> « […] Chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe. Il y a donc un élément substantiel du temps (Passé qui ne fut jamais présent) jouant le rôle de fondement. Il n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté, c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation. La synthèse passive transcendantale porte sur ce passé pur, du triple point de vue de la contemporanéité, de la coexistence et de la préexistence. La synthèse active au contraire est la représentation du présent, sous le double aspect de la reproduction de l'ancien et de la réflexion du nouveau. Celle-ci est fondée par celle-là ; et si le nouveau présent dispose toujours d'une dimension supplementaire, c'est parce qu'il se réfléchit dans l'élément du passé pur en général, tandis que l'ancien présent est seulement visé comme particulier à travers cet élément » (*ibid*.).

Ce passé qui fait passer n'est pas lui-même représenté. Il est ce par quoi il y a représentation, aussi bien dans la synthèse passive transcendantale que dans la synthèse active, la première fondant la seconde. Si le nouveau présent peut être conscience réflexive de soi c'est en se réfléchissant dans ce passé pur en général, qui lui est contemporain. Le ex-présent est quant à lui visé par le nouveau présent dans cet élément du passé pur. Celui-ci rend possible *et* conscience réflexive *et* mémoire.

C'est par ces trois paradoxes que Deleuze explique que le passé est la condition transcendantale du présent. Surtout, le troisième paradoxe explicite la manière dont le passé coexiste avec le nouveau présent, deuxième paradoxe. « En soi » du temps, tel est le passé pur, comme subsistance, qui fait passer, comme condition d'advenue du présent, qui n'est engendré que par une contraction de ce passé en soi.

> « Il ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel il est passé, mais se conserve en soi, l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui* » (DR 112).

Et le passé pur est aussi ce qui refoule le présent, le faisant devenir ex-présent. En distinguant la synthèse passive de l'habitude, qui apppartient au niveau empirique, de celle de la mémoire, qui appartient au niveau transcendantal, Deleuze montre comment répétition et contraction y opèrent toutes deux, mais différemment. Ce n'est plus la même contraction. La synthèse passive de la mémoire autant que la synthèse passive de l'habitude sont le résultat d'une contraction. Cependant, la différence réside dans le fait que leurs contractions se rapportent à des niveaux différents. C'est-à-dire que dans la synthèse passive de l'habitude, « le présent est l'état le plus contracté d'instants ou d'éléments successifs, indépendants les uns des autres en soi » (DR 112), alors que dans la synthèse passive de la mémoire, « le présent désigne le degré le plus contracté d'un passé tout entier, qui est en soi comme totalité coexistante » de degrés divers de contraction (*ibid.*). En effet le passé ne se conserve pas en soi seulement tel quel. Il faut supporter qu'il se conserve à des degrés divers de contraction et de détente tous

coexistant en lui, le constituant. Le présent n'est que le degré de contraction maximal de ce passé, outre ce qu'il apporte lui-même comme présent à ce passé. C'est le fameux cône bergsonien. Autrement dit, cette différence entre les deux contractions n'est autre chose qu'une différence entre les manières dont s'opère la répétition dans les deux synthèses passives, c'est-à-dire l'habitude (première synthèse passive du temps) et la mémoire (deuxième synthèse du temps). En bref, la différence entre les deux synthèses passives peut être résumée comme une différence entre une répétition fondée sur la contraction des instants ou des éléments successifs, et une répétition qui est retour ou plutôt présence insistante du passé à son degré le plus contracté dans et comme présent, c'est-à-dire totalité coexistant avec elle-même (DR 112).

Dans l'explication du troisième paradoxe, pour distinguer le passé pur des présents actuels, Deleuze lie le concept kantien de « nouménon » et le concept bergsonien de « virtuel » de manière subtile, originale, selon James Williams[283]. Le passé pur est nouménal, parce qu'il est la condition qui rend les actuels présents passés mais que lui-même n'est jamais actuel. Le passé pur est virtuel, idéel, non en ce sens qu'il consisterait en idées dans la conscience actuelle mais en ce sens qu'il est les relations entre ses dimensions de passé pur. Cette articulation de Bergson et Kant ne peut s'opérer de façon satisfaisante que dans la mesure où Deleuze non seulement adapte la position bergsonienne sur la conscience et la mémoire humaine mais modifie aussi la position kantienne qui décrit le nouménon comme domaine de la chose en soi, qui dépasse l'entendement humain. C'est avec cette deuxième synthèse du temps, où le passé pur entre dans une relation de détermination réciproque avec le présent vivant, c'est-à-dire avec la première synthèse du temps, que Deleuze parvient à une nouvelle position philosophique. Selon celle-ci, le nouménon devient un domaine qui détermine tout actuel présent mais qui est aussi déterminé par tout actuel présent. Les deux

[283] James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time, a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, p.73.

synthèses du temps, se déterminant l'une l'autre, sont en relation d'entre-détermination. Ce qui est important ici est que le passé pur est domaine virtuel et idéel en tant que condition pour tout événement, mais en n'étant pas du domaine des événements de la mémoire humaine.

2-7. Répétition matérielle et répétition spirituelle.

Après avoir présenté le passé pur comme domaine virtuel, Deleuze distingue deux répétitions, répétition matérielle et répétition spirituelle. L'une est la répétition d'instants ou d'éléments successifs indépendants alors que l'autre est une répétition du Tout, à différents niveaux coexistants de sa contraction (DR 114).

De plus, dans leur rapport à la différence, déclare Deleuze, les deux répétitions diffèrent beaucoup : « Les deux répétitions sont dans un rapport très différent avec la « différence » elle-même » (DR 114). Dans la répétition matérielle, c'est-à-dire dans la synthèse du présent vivant ou première synthèse du temps, la différence est « soutirée » à cette répétition. Parce que les éléments ou instants s'y contractent dans un présent vivant (nous verrons que le fait que cette première synthèse du temps ait lieu est l' « ex-plication » du spatium). Par contre, dans la répétition spirituelle, c'est-à-dire dans la deuxième synthèse du temps, la différence est incluse. Parce que dans cette répétition, toute différence est comprise ou conservée comme entre les niveaux et degrés d'un même Tout (*ibid.*) (cette deuxième synthèse du temps est également l' « im-plication » du spatium). L'une est « nue » l'autre est « vêtue », dit Deleuze. Et nous devons concevoir « suivant l'hypothèse bergsonienne » « la répétition nue comme l'enveloppe extérieure de la vêtue : c'est-à-dire la répétition successive des instants comme le plus détendu des niveaux coexistants, la matière comme le rêve ou comme le passé le plus décontracté de l'esprit » (DR 114).

Deleuze distingue donc deux répétitions, matérielle ou « nue » et spirituelle ou « vêtue ». Bien que les deux répétitions contractent également la différence, leurs modes de

contraction sont différents. L'un est horizontal, l'autre vertical. L'un est contraction des instants ou des éléments, l'autre est contraction du Tout. L'un est contraction des parties, l'autre est contraction du tout.

2-8. La troisième synthèse du temps : le paradoxe du sens intime (« JE est un autre ») : cogito cartésien et cogito kantien, le moi passif et la forme vide du temps.

C'est en analysant la différence entre le cogito de Descartes et le cogito de Kant que Deleuze introduit sa troisième synthèse du temps. Il examine les relations entre existence et détermination relativement au « je pense ». Dans cette analyse, Deleuze explique les relations de la troisième synthèse du temps avec la deuxième et démontre ainsi la nécessité de cette troisième synthèse du temps. Puis Deleuze explique la troisième synthèse du temps moyennant une réinterprétation de la doctrine de l'éternel retour de Nietzsche.

Tout d'abord, Deleuze nous donne sa propre interprétation de la différence entre le cogito cartésien et cogito kantien, et ce que cela implique philosophiquement quant au rôle du temps. Deleuze veut montrer que même si Kant a dégagé l'importance du temps relativement au sujet et s'il a bien vu la « fêlure » du sujet par le temps, il n'a néanmoins pas voulu en penser les conséquences jusqu'au bout, l'idée de la mort de Dieu.

Deleuze analyse et évalue les sens de « sujet », « moi », « temps » dans la philosophie transcendantale de Kant au moyen des notions d'indéterminé, de détermination et de déterminable. Il s'agit de la critique kantienne du cogito de Descartes. Pour Deleuze, selon Descartes, la détermination (je pense) implique une existence indéterminée (je suis, puisque « pour penser il faut être ») - et précisément la détermine comme l'existence d'un être pensant : je pense donc je suis, je suis une chose qui pense » (*ibid.*, 116). Mais Kant objecte à Descartes que le « je pense » ne suffit pas à déterminer cet être qui pense. Il faut un déterminable pour le déterminer, une forme sous laquelle cet indéterminé soit déterminable :

« le déterminable, la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps » (*ibid*.). Du point de vue de Kant, cette existence indéterminée est toujours déterminable par la forme du temps. D'après Deleuze, cela veut dire que ce « Je suis » est toujours affection, moi passif affecté par le temps. Cette déterminabilité qu'il subit de l'extérieur est comme une fêlure pour un moi qui du coup ne peut plus se croire substantiel. Le moi subit la détermination de la forme vide du temps qui le traverse de part en part. Deleuze écrit :

> « D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps ; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément du la révolution copernicienne » (DR, 117).

Ici, nous constatons aisément que Deleuze réoriente le sens de la « révolution copernicienne ». Si Kant lui-même trouve un sens de révolution copernicienne à sa philosophie transcendantale c'est parce que selon lui elle change le centre de perspective, l'objet empirique se réglant sur désormais le sujet dans la connaissance. Or Deleuze montre de quel Je il s'agit en fait : d'un je fêlé par le temps. Malgré cette révolution copernicienne qui fait tout tourner autour de lui, soleil, ce Je est bien affaibli puisqu'il est soumis au temps qui le fêle. C'est là ce que Kant n'a pas voulu voir jusqu'au bout. Ce je qui se croit spontanéité est en fait un moi qui subit le temps, qui n'est pas maître chez lui : « Je est un autre ». Ainsi Deleuze écrit : « Commence alors une longue histoire inépuisable ; « JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime » (DR, 116). Le paradoxe est celui-là : « L'activité de la pensée » est celle d'un être réceptif, donc passif, qui se représente cette activité plus qu'il ne l'agit : une activité pensée, presque rêvée, pas réelle : celle d'un Autre en lui.

Pour garantir l'identité de l'ego, Descartes doit recourir à Dieu : le moi n'est pas dispersé par le cours discontinue du temps cartésien puisque Dieu le recrée, d'instant en instant, dans la création continuée. Pour Descartes, le Cogito est réduit à l'instant, et donc

pour que la proposition « je pense donc je suis » ait une suite, ne soit pas vraie seulement dans l'instant où je la pense, qui est indépendant du suivant, cette continuité doit être assurée par un continuateur : Dieu. Car le temps cartésien est discontinu, et sans Dieu rien ne serait transmis d'un instant au suivant, puisqu'il y a discontinuité du temps. Parce que les instants sont séparés : « je pense, je suis, maintenant », mais après ? Pour résoudre cette difficulté, c'est-à-dire le problème de la continuité de l'ego malgré la discontinuité du temps, Descartes recourt à la notion de création continuée par Dieu : « Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée » (*ibid*, 117). D'après l'argumentation de Descartes, quand j'ai pensé une vérité, celle-ci ne disparaît pas avec moi, car Dieu me recrée l'instant suivant tel que j'étais, donc possédant encore cette vérité. Si j'ai la même identité-continuité, c'est grâce à celle de Dieu, qui lui n'est pas pulvérisé dans le temps, étant intemporel. Je suis comme les perles d'un collier dont Dieu assure le fil. Mon être est en surgis d'instant en instant, et l'exécution *finale* (pas celle d'instant en instant, suivie d'une résurrection) est sans cesse reportée. Cela signifie que l'unité et l'identité du sujet dépendent de l'unité, de l'identité et de la continuité de Dieu lui-même. Aux yeux de Deleuze, même si Kant critique Descartes et ne peut accepter cette argumentation métaphysique n'étant pas « chrono-dis-continuiste » comme Descartes (et Whitehead), la garantie d'identité qu'il reconnaît au Je n'est chez lui pratique et postulée, et l'activité qu'il voit dans le je n'est plus que celle d'une identité synthétique active, plus celle d'une substance (même seulement continuée par Dieu). Or Deleuze a montré qu'une synthèse peut être passive. Dès lors, une fois introduite par Kant dans la pensée comme telle tôt ou tard la forme du temps « comme forme pure et vide signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif » (DR 117) puisqu'ils sont solidaires. C'est ce que Nietzche établira.

Deleuze déclare donc que Kant n'a pas mené à son terme la plus grande initiative de sa philosophie transcendantale, celle qui consistait à introduire la forme du temps dans la pensée

comme telle (*ibid*., 117). Parce que non seulement dans le domaine pratique, il a assuré par d'autres voies la survie de Dieu et du JE, mais que, même dans le domaine spéculatif, il a masqué la passivité et la fêlure du sujet/JE en lui trouvant une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active, ne voulant pas envisager la possibilité d'une synthèse passive. Pourtant, son introduction de la forme pure et vide du temps au cœur du sujet signifiait bien sa mort car tous sont solidaire, « le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif ». Ainsi, Deleuze critique les limites que Kant tente d'apporter à la passivité, à la « réceptivité » du moi, du fait qu'il croit qu'un moi passif, défini seulement par la réceptivité n'aurait aucun pouvoir de synthèse (parce que pour Kant, toute synthèse est considérée comme active, et que la réceptivité, pure passivité, est incapable de synthèse (DR, 118)). Pourtant, dans les termes de sa propre doctrine, la réceptivité comme « capacité d'éprouver des affections » n'est selon Deleuze qu'une conséquence d'une synthèse passive beaucoup plus profonde de contemplation-contraction (*ibid*.). Du coup, « c'est dans une tout autre évaluation du moi passif que l'initiative kantienne peut être reprise, et que la forme du temps maintient à la fois le Dieu mort et le Je fêlé » (*ibid*.). Deleuze veut dire que celui qui saura faire fructifier la découverte kantienne, ce dont son propre père s'est avéré incapable, celui qui saura préserver et maintenir sous la pensée, même dans la douleur, « Dieu mort et Je fêlé » est Hölderlin. Dès lors plus rien ne servira, comme Descartes et Kant le tentaient encore d'appeler Dieu pour garantir l'identité du moi et du Je. Les deux étaient solidaires, ils tomberont ensemble. L'identité du Je est à jamais fêlée par le procès du temps. Le moi, foncièrement passif, n'est qu'un effet, une illusion, et n'a nulle identité transcendantale/a priori. Nietzsche ose le proclamer et tente de s'en réjouir, tandis que Hölderlin restait en plein deuil.

Ainsi, pour Deleuze, il faut reprendre et mener pleinement à son terme l'initiative kantienne et soutenir le paradoxe : Je est un autre car je est passif. Mais cette passivité peut être évaluée tout autrement. Deleuze trouve le commencement de la prise en compte de la

puissance du temps chez Hölderlin. D'après Deleuze, Hölderlin a montré, dans son oeuvre sur Sophocle, le tragique de cette découverte : « le vide du temps pur et dans ce vide, à la fois le détournement continué du divin, la fêlure prolongée du Je et la passion constitutive du Moi » (*ibid*., 118).

2-9. La troisième synthèse du temps : la forme pure et vide du temps.

Qu'est-ce que cette « forme pure et vide du temps » ? Nous avons vu plus haut que le sujet et le moi ne peuvaient être des fondements ultimes capables d'expliquer philosophiquement la genèse du nouveau[284]. Cela est impliqué par le paradoxe du sens intime, qui signifie interaction destructrice et constructrice entre le sujet et le moi. Autrement dit, le paradoxe du sens intime montre à la fois l'inévitabilité de l'échec d'un fondement par le sujet et son ouverture et sa variabilité.

Deleuze définit la troisième synthèse du temps ou le temps pur et vide comme un « ordre formel vide », un « ensemble et une série » (DR 120). Cette synthèse est déduite comme une condition transcendantale pour l'action. En bref, dans cette synthèse, toute nouvelle action dépend d'une « césure » dans le temps. Cette césure distribue inégalement un avant et un après à partir d'elle[285] mais elle doit aussi les assembler. Cet ensemble est dépendant de cette division ou distribution du temps en un avant et un après[286]. En ce sens, la troisième synthèse du temps est une distribution, et l'ordre un pur ordre du temps.

Deleuze déclare donc que la troisième synthèse du temps est « série ». En distribuant le temps en un avant et un après de la césure, elle rend le temps asymétrique. La troisième synthèse du temps concerne le futur en tant qu'il rend possible le présent et le passé : dans cette synthèse du temps, le présent et le passé deviennent des dimensions du futur.

---

[284] « C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux » (DR 119).
[285] « Il se distribue inégalement de part et d'autre d'une « césure » d'après laquelle début et fin ne coïncident plus » (*ibid*.).
[286] Nous pouvons définir « l'ordre du temps comme cette distribution purement formelle de l'inégal en fonction d'une césure » (*ibid*.).

En citant la parole de *Hamlet*, « le temps est hors de ses gonds », Deleuze nous présente une caractérisation du temps pur et vide[287]. Que veut dire « hors de ses gonds » ? Pour l'âme autant que pour le monde, le « passer » du temps ou les mouvements périodiques sont mesurés par les directions fondamentales, les quatre points cardinaux : « Le gond, *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde » (DR 119). Mais quand ceux-ci sont perdus, le temps est hors de ses gonds, s'affole et sort de l'ordre. Il y a donc certains événements qui peuvent mettre le temps « hors de ses gonds ». Qu'est-ce alors que le « temps hors de ses gonds » ? Qu'est-ce qui se produit quand le temps perd les quatre points cardinaux ? Par cette référence à Hamlet, Deleuze déclare que cette sorte de temps est vide, c'est-à-dire que plus aucun contenu n'est donné par les points cardinaux. Cette troisième synthèse du temps en tant que « temps hors de ses gonds » manque de cette manière cardinale de mesurer, et est donc pur et vide au sens où lui manque toute hiérarchie qui se rapporte au « compter » cardinal.

La troisième synthèse du temps est liée à une coupure formelle. Deleuze fournit une définition formelle du drame par rapport au temps. Il explique comment une situation passive dans le temps est dépendante d'un procès formel, c'est-à-dire d'une coupure ou d'une césure, et d'un caractère statique ou d'un ordre à partir d'un avant et d'un après. Ainsi il écrit : « C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constituent la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure) » (DR 120). Il insiste sur l'asymétrie de la coupure ou de la césure et sur la différene entre l'avant et l'après. Ici, il rappelle la parole de Hölderlin disant que « le temps cesse de « rimer » parce qu'il se distribue inégalement de part et d'autre d'une « césure » d'après laquelle début et fin ne coïncident plus » (*ibid.*).

[287] Afin d'expliquer en quel sens Deleuze interprète cette parole de Hamlet, nous avons suivi James Williams, dans son G*illes Deleuze's Philosophy of Time*, a critical introduction and guide, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, pp.87-89.

2-10. Ensemble, série.

Dans l'exposé de la troisième synthèse du temps, le sens des expressions « le temps est hors de ses gonds » (DR 119) et « il cesse de « rimer » (DR 119) désigne seulement « des caractères formels et fixes qui découlent de l'ordre *a priori*, comme une synthèse statique du temps » (*ibid*.). Ici, le sens de ce caractère « statique » du temps est que le temps cesse d'être actuel et entre dans un état virtuel.

Le temps dans cette synthèse n'est pas seulement formel et vide mais aussi défini par « un *ensemble* et une *série* » (DR 209). Ensuite, Deleuze explique :

> « […] L'idée d'un ensemble du temps correspond à ceci : que la césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier. Cette image existe elle-même sous une forme déchirée, en deux portions inégales ; et toutefois, elle rassemble ainsi l'ensemble du temps. Elle doit être dite un symbole, en fonction des parties inégales qu'elle subsume et rassemble, mais qu'elle rassemble comme inégales[288]. Un tel symbole adéquat à l'ensemble du temps s'exprime de beaucoup de manières : sortir le temps de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père. Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après […]» (DR 120).

Deleuze définit le temps comme un ensemble et une série de séries. Ici, selon James Williams, ce qu'il nous faut remarquer est que Deleuze utilise le terme « événement » pour désigner le résultat opéré par cette coupure/césure en un avant et un après dans la troisième synthèse. La césure est l'événement[289]. Elle ne doit pas être considérée comme n'importe quel instant mais plutôt comme l'événement qui marque un avant et un après. C'est pour cette raison qu'une « césure » implique un drame. L'événement dramatique n'est ni fondation ni fondement du temps mais plutôt condition qui communique l'état du temps formel et statique. Un tel drame distribue le temps inégalement[290]. Selon Deleuze, cette distribution opérée par le drame est à la fois rassemblée et divisée par le symbole conformément à usage originel. Cette image

[288] Allusion à l'origine etymologique de « symbole » moitié d'objet déchiré, cassé dont l'autre moitié, gardé par le contractant est un signe de reconnaissance.
[289] James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, a critical introduction and guide, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, p.91.
[290] « Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après. Mais elle rend possible une série du temps pour autant qu'elle opère leur distribution dans l'inégal » (DR 120).

symbolique rend donc possible le procès de l'ensemble, de l'ordre, de la série. Elle est nécessaire pour que toute coupure dans le temps, qui est présupposée par l'apparition du nouveau, soit aussi ensemble, ordre dans les séries asymétriques du tout. Dans cette troisième synthèse du temps, le temps n'est pas seulement ordonné selon l'avant et l'après d'un événement, mais est aussi un ensemble sérié de telle sorte qu'il y a des différences intrinsèques entre l'avant et l'après.

La troisième synthèse du temps est « trop grande pour moi » (*ibid*.). C'est pourquoi cette troisième synthèse du temps implique que « l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple : ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi. C'est ainsi que le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps se correspondent et trouvent une issue commune » (*ibid*.). C'est-à-dire que c'est ainsi que le moi fêlé par la synthèse du temps parvient à la synthèse dernière. Deleuze exprime cette synthèse ultime comme issue commune : « dans l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le « plébéien » détenteur d'un secret, déjà surhomme dont les membres épars gravitent autour de l'image sublime » (DR 121).

Ici, ce qu'il nous faut remarquer est le fait que cette troisième synthèse du temps ne dépend pas de l'expérience humaine des synthèses actives. D'après James Williams, elle présente le temps comme fondé sur un « apparaître » se divisant de nouveau[291]. Du nouveau est engendré par un événement-césure dans un procès (animal, végétal, minéral), la troisième synthèse du temps est cette « césure » instaurant un « ordre ». Cela siginifie que toute activité

[291] James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, a critical introduction and guide, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2011, p.90.

présuppose une passivité, et que tout sujet actif est divisé[292]. Comme nous l'avons vu, dans la philosophie de Deleuze, il n'y a pas réel sujet, pas de moi qui puisse être un fondement. Parce que par cette troisième synthèse du temps, ni sujet et ni moi véritables ne peuvent être fondés[293]. Le sujet se divise en une pluralité de moi par rapport auxquels il est passif. Ces moi sont fêlés et brisés en mille morceaux par la structure de la troisième synthèse, qui les fait passer par rapport au futur qu'ils ne peuvent pas déterminer.

Dans la troisième synthèse, le passé est une dimension qui est produite par le futur. Cette production se fait dans la coupure, l'ensemble et la série du temps. Dans cette coupure, le sujet « s'éfonde », mais il revient comme un acteur qui réunit le passé et l'avenir dans son action en les symbolisant. Mais cette réunification se fait par le passé et le futur moyennant la destruction du moi du passé par son action dans le présent de la césure. Ainsi, le présent et le passé qui sont produits dans la première et la deuxième synthèse sont dépendants de la troisième synthèse. Parce que le futur est la condition pour la production du nouveau dans la première et la deuxième synthèse. Ainsi, du nouveau est produit dans l'action actuelle mais dans la mesure où il est conditionné par la troisième synthèse du temps (comme coupure, ensemble, ordre, série) il dépend de la répétition en tant qu'éternel retour de la différence. C'est pourquoi, toute répétition présuppose une forme de répétition transcendentale et plus profonde. En ce sens, « la troisième synthèse réunit toutes les dimensions du temps, passé, présent, avenir, et les fait jeuer maintenant dans la pure forme » (DR 151).

2-11. Présent et passé dans la troisième synthèse du temps.

Finalement, Deleuze résume les trois synthèses en une phrase. Dans la troisième synthèse, « le présent et le passé ne sont plus à leur tour que des dimensions de l'avenir » (DR 125). En tant qu'ils sont des dimensions de l'avenir, le présent est comme condition pour

[292] *Ibid.*
[293] « Le moi passif est plus profondément constitué par une synthèse elle-même passive (contemplation-contraction) » (DR 118).

l'avenir/le futur et le passé est comme acteur[294]. Que signifie cela ? Le présent vivant dans la première synthèse du temps est la fondation du passé et du futur, et en ce sens il est a priori/transcendantal pour le passé et le futur. Ici, « a priori/transcendantal » signifie que le passé et le futur s'ensuivent d'une synthèse dans la synthèse du présent vivant. Autrement dit, le passé et le futur ne peuvent pas être indépendants d'une synthèse dans le présent vivant. Par contre, dans la deuxième synthèse, le présent et le futur sont fondés par le passé. Cela signifie que les relations entre les présents (les présents qui passent et les actuels présents) doivent s'accorder avec la nature dynamique du passé. Dans les propres relations du passé pur, que le présent ne peut pas contrôler, il n'y a aucun présent qui ne soit accompagné par le changement dynamique du passé pur. La relation du présent et du futur est fondée sur l'impossibilité de revenir pour tout présent. L'avenir reste toujours indéterminé par rapport au passage de chaque présent. Le passé pur fonde le futur comme ouvert. Du point de vue de cette synthèse du temps, le présent et le passé ne sont que des dimensions de l'avenir, c'est-à-dire que le passé, comme condition, est subordonnée au futur et le présent, comme agent, est subordonnée au futur.

Dans la troisième synthèse, « le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer ; et le passé n'est plus qu'une condition opérant par défaut » (DR 125). Dans la troisième synthèse du temps, les procès du futur comme du présent et du passé, transforment les sujets en acteurs mais à la différence des procès du présent et du passé, les procès du futur interrompent les synthèses passives elles-mêmes. Autrement dit, Deleuze veut dire que la troisième synthèse libère l'œuvre, le produit, de son producteur et de ses conditions pour l'autonomiser pleinement : pur nouveau, départ inconditionné. Donc plus d'auteur, plus d'agent, plus de sujet, mais « personne », l'« homme sans qualités » (de Musil

[294] « Le passé comme condition, et le présent comme agent ». Plus précisément, dans la troisième synthèse, « le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer ; et le passé n'est plus qu'une condition opérant par défaut » (DR 125).

qui le doit à Zhuanzi, le « surhomme » après la césure de l'extase-métamorphose, qui est mutation).

2-12. La troisième synthèse du temps : la répétition dans l'éternel retour.

La troisième synthèse est la plus importante des trois synthèses du temps pour expliquer ontologiquement l'émergence de nouveau ou la création de nouveau ou épistémologiquement l'advenir de la pensée (la genèse de la pensée pure dans le monde). Deleuze la caractérise de plusieurs manières : « l'avenir affirme à la fois le caractère inconditionné du produit par rapport à sa condition, l'indépendance de l'œuvre par rapport à son auteur ou acteur » (DR 125). Deleuze caractérise cette troisième synthèse ou répétition comme « la condition historique sous laquelle quelque chose de nouveau est effectivement produit » (*ibid*., 122), « croyance en l'avenir » (*ibid*.) et « répétition par excès » (*ibid*.). C'est-à-dire que Deleuze définit cette synthèse ou répétition comme « éternel retour »[295]. Ici, l'éternel retour est ce qui produit quelque chose de nouveau. Cela veut dire cercle mais qui n'est plus répétition du même. C'est-à-dire que le cercle de la différence produite dans la troisième synthèse du temps est « cercle décentré » (*ibid*.). En effet, ce troisième temps, « réforme un cercle de la différence » (*ibid*., 213). Deleuze résume ainsi les trois synthèses du temps :

> « La première synthèse, celle de l'habitude, constituait le temps comme un présent vivant, dans une fondation passive dont dépendaient le passé et le futur. La seconde synthèse, celle de la mémoire, constituait le temps comme un passé pur, du point de vue d'un fondement qui fait passer le présent et en advenir un autre. Mais dans la troisième synthèse, le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer […]. » (DR 125)

Deleuze résume ainsi les trois synthèses du temps en les liants à la répétition. Selon lui, le présent, le passé, l'avenir « se révèlent comme Répétition à travers les trois synthèses, mais

[295] « L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la condition ni l'agent ; il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. […] Il est lui-même le nouveau, toute la nouveauté. […] Il est cette secrète cohérence qui ne se pose qu'en excluant ma propre cohéhence, ma propre identité, celle du moi, celle du monde et celle de Dieu. Il ne fait revenir que le plébéien, l'homme sans nom. Il entraîne dans son cercle le dieu mort et le moi dissous » (DR 121).

sur des modes très différents » (DR 125). Selon lui, « le présent, c'est le répétiteur. Le passé est la répétition même, mais le futur est le répété » (*ibid*.). Deleuze déclare que « le secret de la répétition dans son ensemble est dans le répété, comme signifié deux fois ». Car la première synthèse ne concerne que le contenu et la fondation du temps ; la seconde, son fondement ; mais au-delà, la troisième assure l'ordre, l'ensemble, la série et le but final du temps » *(ibid*.). Nous pouvons donc dire que l'essentiel de la doctrine deleuzienne des trois synthèses du temps réside dans le principe : seule la différence revient, l'identité ne peut revenir. Cela souligne la puissance de la synthèse comme production de nouveau et non comme simple reproduction du passé. En ce sens, la troisième synthèse du temps est la condition de la nouveauté, condition qui est la raison pour laquelle la troisième synthèse du temps doit être pure et vide.

2-13. La théorie de l'espace chez Deleuze: la « Profondeur» ou le « spatium » intensif comme source de l'espace.

Cette théorie du temps, celle des synthèses du temps, dans l'empirisme transcendantal est liée étroitement à la théorie de l'espace pur/primitif. Plus précisément dit, la théorie du temps repose sur la théorie de l'espace, c'est-à-dire sur la théorie de la profondeur intensive. A cet égard, Deleuze insiste sur la relation entre les synthèses du temps et les synthèses de la profondeur, profondeur qui est le *spatium* intensif. D'après Deleuze, la synthèse de la profondeur (notamment le mouvement de l'implication de la profondeur (spatium), qui est sans-fond) se rapporte étroitement aux trois synthèses du temps qui se produisent de façon sous-jacente au niveau de la représentation. Ainsi Deleuze souligne que « les synthèses spatiales pures reprennent ici les synthèses temporelles précédemment déterminées » (DR 296). Il précise :

> «[…] l'explication de l'étendue repose sur la première synthèse, de l'habitude ou du présent ; mais l'implication de la profondeur repose sur la seconde synthèse, de la Mémoire et du passé.

> Encore faut-il pressentir dans la profondeur la proximité et le bouillonnement de la troisième synthèse annoçant « l'effondement » universel » (DR 296).

La synthèse de la profondeur se rapporterait à la représentation, parce qu'elle dote l'objet [représenté] de son ombre, mais elle le fait surgit de cette ombre (*ibid*.). Cependant la profondeur est transcendantale/nouménale dans la mesure où « elle témoigne du plus lointain passé, comme de la coexistence du passé avec le présent » (*ibid*.). En ce sens, nous pouvons voir aisément que la deuxième synthèse du temps est directement liée à cette synthèse de la profondeur. Ainsi, Deleuze déclare : « Cette synthèse de la profondeur, qui dote l'objet de son ombre, mais qui le fait surgir de cette ombre, témoigne du plus lointain passé, comme de la coexistence du passé avec le présent » (*ibid*.).

Les trois synthèses du temps, c'est-à-dire les synthèses passives du présent vivant, du passé pur et du futur, auraient donc lieu dans la profondeur, le *spatium* intensif. Nous pouvons constater que la doctrine deleuzienne du temps doit être comprise en se liant à la théorie de l'espace pur comme profondeur ou *spatium*, étant une synthèse ou un complexe de différences intensives.

Comme nous l'avons vu, Deleuze explique toutes les synthèses du temps examinées plus haut en les rapportant à des « plis » de cette profondeur. La première synthèse du temps, celle du présent, de l'habitude, se rapporte à l' « explication » de l'étendue, qui a pour source la profondeur[296]. La deuxième synthèse du temps, du passé ou de la mémoire se rapporte à l' « implication » de la profondeur[297]. La troisième synthèse du temps, de Thanatos, du futur, annonce l'« effondement » universel dans la profondeur[298]. Cela signifie que pour Deleuze la profondeur en tant que spatium intensif est cet espace dans lequel toute synthèse passive a lieu. Autrement dit, la profondeur est continuum intensif spatio-temporel qui est source.

[296] « l'explication de l'étendue repose sur la première synthèse, de l'habitude ou du présent » (DR 296).
[297] « l'implication de la profondeur repose sur la seconde synthèse, de la Mémoire et du passé » (*ibid*.).
[298] « dans la profondeur la proximité et le bouillonnement de la troisième synthèse annonçant l'« effondement » universel » (*ibid*.)

Ce qui est remarquable est que selon cette théorie de la profondeur, « l'étendue sort des profondeurs » (DR 296). L'« étendue tout entière sort de la profondeur originelle » (DR 296), en tant qu'être en soi, c'est-à-dire de l'intensité. En ce sens, la profondeur est non seulement la source du temps, c'est-à-dire du présent et du passé[299], mais aussi la matrice à partir de laquelle l'étendue et l'extension se produisent. C'est pourquoi la profondeur est dimension ultime, hétérogène et primitive et nous pouvons donc l'appeler continuum spatio-temporel intensif originel[300].

Ainsi, pour comprendre la théorie de l'espace comme celle du temps chez Deleuze, nous devons d'abord comprendre la relation entre la notion d'intensité et celle de profondeur (ou de *spatium* intensif) dans l'empirisme transcendantal. En effet, Deleuze identifie les deux notions. Il constate « la plus étrange alliance » entre l'intensité et la profondeur. Selon lui, « la profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme quantité intensive : le pur spatium» (*ibid*.) ou « celle de l'Être avec soi dans la différence » (*ibid*.)[301]. Comme nous l'avons vu à propos des facultés différentielles, la différence, plus précisément la différence intensive en tant que différence en elle-même « porte chaque faculté devant sa limite propre, et ne les fait communiquer qu'à la pointe de leur solitude respective » (*ibid*., 297-8). Or Deleuze insiste sur le fait que « dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même » en y ajoutant « mais le même qui se dit de la différence » (DR 298). Pour lui, la profondeur est l'intensité de l'être et l'intensité est la profondeur de l'être (*ibid*.). Deleuze appele cette profondeur intensive « spatium ». Ce que Deleuze souligne est le fait que c'est de la profondeur, du spatium (quantité intensive) que l'étendue, l'extension, la qualité physique et la qualité de la sensation découlent/sortent en même temps. C'est-à-dire qu'elle est « la source

[299] « cette synthèse de la profondeur […] qui témoigne du plus lointain passé, comme de la coexistence du passé avec le présent » *(ibid*.)

[300] « la profondeur comme dimension hétérogène (ultime et originelle) est la matrice de l'étendue, y compris de la troisième dimension considérée comme homogène aux deux autres » (*ibid*.).

[301] C'est pourquoi nous pouvons dire que l'univocité de l'être, que nous avons examinée plus haut, peut être liée directement au problème de savoir comment cette notion de la profondeur se rapporte au temps, à l'espace et à l'individuation.

d'une quadruple genèse, celle des extensio comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la qualitas comme matière occupant l'étendue, celle du quale comme désignation d'objet » (*ibid.*). Deleuze déclare que les vecteurs, les grandeurs vectorielles qui traversent l'étendue, mais aussi les grandeurs scalaires comme cas particuliers de potentiels-vecteurs sont l'éternel témoin de l'origine intensive : ainsi les altitudes » (DR 298).

2-14. la profondeur intensive en tant que source de l'étendue, l'extension (de la représentation).

L'étendue se produit dans la profondeur. Ici, la profondeur est le *spatium*, inétendu et qui n'est pas encore recouvert par la qualité, spatium qui est la matrice de l'inégal et du différent. Ici, ce qu'il nous faut remarquer est que « l'étendue ne rend pas compte des individuations qui se font en elle » (*ibid.*, 295). Par contre, « le haut et le bas, la droite et la gauche, la forme et le fond sont des facteurs individuants […] » (*ibid.*). Selon Deleuze, ces facteurs individuants découlent d'une instance plus « profonde », c'est-à-dire de la profondeur elle-même. Plus précisément, ces facteurs individuants découlent d'un pur *implexe*, c'est-à-dire de la profondeur, qui est la dimension ultime de l'étendue. Cet *implexe*, cette profondeur n'est autre que la matrice de l'étendue, comme dimension hétérogène (ultime et orginelle) (*ibid.*, 296), *Urgrund* ou sans-fond.

Examinons les caractérisations que Deleuze donne de la profondeur. Tout d'abord, la profondeur est la source génétique de l'étendue. Elle doit pouvoir être considérée indépendemment de l'étendue[302]. Parce que c'est seulement sous cette condition que l'étendue peut découler de la profondeur. Deuxièmement, tandis que l'étendue est grandeur extensive, et est l'*extensum* ou le terme de référence pour toutes les *extensio*, la profondeur originelle est

[302] « Que l'étendue sorte des profondeurs, cela n'est possible que si la profondeur est définissable indépendamment de l'étendue » (*ibid.*)

l'espace tout entier, c'est-à-dire le pur *spatium*, qui est quantité intensive. Selon Deleuze, la profondeur apparaît comme essentiellement « impliquée » dans la perception de l'étendue. Ici Deleuze montre l'importance du statut ontologique de la sensation ou de la perception, qui est le résultat des synthèses passives : « Nous savons que la sensation ou la perception ont un aspect ontologique : précisément dans les synthèses qui leur sont propres, face à ce qui ne peut être que senti, ou à ce qui ne peut être que perçu » (DR., 296).

Deleuze explique la profondeur intensive par sa relation avec la notion de « distance ». En tant qu'intensité, la profondeur ne peut pas être jugée par la grandeur apparente des objets représentés [303]. Parce que « la profondeur enveloppe en elle-même les distances, qui s'expliquent à leur tour dans les grandeurs apparentes (c'est-à-dire la représentation) et se développent dans l'étendue ». Il ajoute : « […] la profondeur et les distances, dans l'état d'implication, sont fondamentalement liées à l'intensité de la sensation » (*ibid*., 297). Pour Deleuze, cette perception de la profondeur peut être expliquée par la « puissance de dégradation de l'intensité » sentie. La différence comme intensité s'annule. Deleuze explique le rapport de la différencce d'intensité avec l'étendue et la qualité qui découlent de cette dernière :

> « Elle s'annule en tant qu'elle est mise hors de soi, dans l'étendue et dans la qualité qui remplit cette étendue. Mais cette qualité comme cette étendue, la différence les crée. L'intensité s'explique, se développe dans une extension (extensio). C'est cette extension qui la rapporte à l'étendue (extensum), où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité. La différence d'intensité s'annule ou tend à s'annuler dans ce système ; mais c'est elle qui crée ce système en s'expliquant. Il y a donc non seulement des illusions sensibles, mais une illusion physique transcendantale » (DR., 294).
>
> « La différence comme intensité reste impliquée en elle-même, quand elle s'annule en s'expliquant dans l'étendue […] Car la différence n'a pas cessé d'être en soi, d'être impliquée en soi, quand elle s'explique hors d'elle-même» (*ibid*.).
>
> « Il est remarquable que l'étendue ne rend pas compte des individuations qui se font en elle. Sans doute le haut et le bas, la droite et la gauche, la forme et le fond sont des facteurs

[303] « De l'intensité à la profondeur, se noue déjà la plus étrange alliance celle de l'Être avec soi dans la différence, qui porte chaque faculté devant sa limite propre, et ne les fait communiquer qu'à pointe de leur solitude respective. Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même – mais le même qui se dit de la différence. La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement » (DR, 297-298).

> individuants qui tracent dans l'étendue des chutes et des montées, des courants, des plongées. Mais leur valeur est seulement relative puisqu'ils s'exercent dans une étendue déjà développée. Aussi découlent-ils d'une instance plus « profonde » : la profondeur elle-même, qui n'est pas une extension, mais un pur implexe. » (DR., 295).

S'il en est ainsi, après la réalisation de l'individuation (c'est-à-dire au niveau de la représentation) quelle est la relation entre la profondeur en tant qu'intensité et extension/étendue ? Deleuze répond :

> « Dès que la profondeur est saisie comme quantité extensive, elle fait partie de l'étendue engendrée, et cesse de comprendre en soi sa propre hétérogénéité par rapport aux deux autres. Alors nous constatons qu'elle est la dimension ultime de l'étendue, mais nous le constatons seulement comme un fait, sans en comprendre la raison, puisque nous ne savons plus qu'elle est originelle. Alors aussi nous constatons dans l'étendue la présence de facteurs individuants, mais sans comprendre d'où vient leur pouvoir, puisque nous ne savons plus qu'ils expriment la profondeur originelle. C'est la profondeur qui s'explique en gauche et droite dans la première dimension, en haut et en bas dans la seconde, en forme et fond dans la troisième homogénéité. L'étendue n'apparaît pas, ne se développe pas sans présenter une gauche et une droite, un haut et un bas, un dessus et un dessous, qui sont comme les marques dissymétriques de sa propre origine. Et la relativité de ces déterminations témoigne encore de l'absolu dont elles proviennent. C'est l'étendue tout entière qui sort des profondeurs. La profondeur comme dimension hétérogène (ultime et originelle) est la matrice de l'étendue, y compris de la troisième dimension considérée comme homogène aux deux autres » (DR., 295-6).

Ainsi, « la profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme quantité intensive : le pur spatium » (DR., 296).

Finalement, Deleuze critique la théorie des quantités extensives de Kant (DR 298-299). Selon lui, en ne se rapportant qu'à l'extension, la philosophie transcendantale de Kant s'est bornée à explorer les conditions de possibilité sans parvenir aux conditions de l'expérience *réelle*, qui se rapportent à l'intensité comme telle. Selon Deleuze, Kant définit toute intuition par la quantité extensive. Dans la philosophie transcendantale de Kant, étendue signifie spatialité intellectuelle, et extension signifie spatialité empirique. L'un est le schème et l'autre est l'espace empirique (cette distinction est l'équivalent de la distinction entre *qualitas*, qui est la qualité à la dimension théorique et *quale*, qui est la qualité à la dimension empirique). De plus, continue Deleuze, Kant a tort, lorsqu'il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. Par contre, dans l'empirisme

transcendantal, la grandeur intensive ne reste pas, comme chez Kant, être l'espace en tant qu'intuition pure. Elle est quantité intensive. Ainsi Deleuze distingue l'espace, qui a rapport à la quantité extensive et à la quantité intensive, et le spatium en tant qu'intensité. Cette distinction est très importante pour Deleuze. Parce que l'un est principe empirique et l'autre est principe transendantal. Plus précisément, l'intensité comme principe transcendantal n'est pas simplement l'anticipation de la perception chez Kant. De plus, l'intensité est la source d'une quadruple genèse : « celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet ». Pour le dire en bref, la quantité intensive n'a pas rapport au phénomène mais à la source de sa genèse. « Si […] les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sous-jacentes, se confondent avec l'intensité comme telle » (DR 299). Deleuze déclare que l'intensité ou la profondeur est la source d'une quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet. En bref, elle est la source unique de la genèse de la représentation.

3. La genèse du temps et l'espace, une comparaison.

3-1. La première synthèse passive du temps et la concrescence (la phase du sentir conform).

On peut aisément constater que les notions de « contraction » et de « contemplation » dans la première synthèse du temps, c'est-à-dire celles expliquant l'habitude et le présent vivant chez Deleuze évoquent fortement la notion de « préhension physique simple », qui correspond à la phase responsive, initiale, d'une entité actuelle dans sa concrescence dans la philosophie de l'organisme de Whitehead. Nous avons vu que dans *Le PLI, Leibniz et le Baroque* et dans ses cours, pour expliquer la notion d'événement, Deleuze lui-même établissait un lien entre la préhension whiteheadienne d'une entité actuelle à ses concept de « contraction » et « contemplation ». Ici, la manière dont Deleuze explique la théorie de la préhension chez Whitehead correspond presque à son explication de la synthèse passive de l'habitude. La synthèse passive de l'habitude ou la synthèse du présent vivant (comme contraction des instants ou d'éléments qui sont en soi indépendants) présente plusieurs similitudes avec la « préhension » physique des entités actuelles. Dans la première synthèse du temps, rétention et anticipation dans la contraction et la contemplation, ne sont pas des termes psychologiques qui désignent un état psychologique. Ils s'appliquent à tout procès dont tout étant est produit humain, animal, végétal, minéral, à tout phénomène mental, aux systèmes biologiques, etc. Au niveau de cette première synthèse, l'habitude constitue un présent vivant, la sensibilité vitale primaire de tout étant. Ces premières synthèses sont des contractions des éléments du milieu, ou de la matière continue du flux, par où ils se forment. A ce niveau, dans la temporalisation des présents vivants, chaque âme contractante possède ce qu'elle contracte : « Elle ne possède que ce qu'elle est et elle n'est que ce qu'elle a »[304]. En ce sens, « c'est par un avoir que l'être se forme ici » (DR, 107).

[304] David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Editions de Minuit, 2014, Paris, p. 68.

Il en allait déjà de même chez Whitehead. Selon le principe du procès, « *le mode de devenir* d'une entité actuelle constitue *ce qu'est* cette entité actuelle ; de sorte que les deux descriptions d'une entité actuelle ne sont pas indépendantes. Son « être » est constitué par son « devenir » (PR 23/75). Ici, nous pouvons dire que le sens de « devenir » doit être expliqué ou compris en fonction de la notion de « préhension ». « Préhension », a un sens antérieur à toute distribution entre physique et psychologique. Par conséquent, les deux notions de contraction/contemplation deleuziennes et de préhension whiteheadienne ne privilégient pas le sujet humain intelligent, actif, conscient. Elles renvoient à quelque chose de passif d'inconscientes : « […] Un sentir physique simple est le type le plus primitif d'acte perceptif, dénué de conscience. […] Car la forme subjective d'un sentir physique simple n'implique pas la conscience, à moins qu'elle n'ait été acquise dans des phases ultérieures d'intégration. Tout se passe comme si, en pratique, tout au moins pour les êtres humains, seuls les sentirs transmués acquéraient la conscience, ce que ne font jamais les sentirs physiques simples. La conscience apparaît dans les phases supérieures de l'intégration et elle les éclaire plus disticntement » (PR 236/378-9). En ce sens, il s'agit d'une activité de sentir qui est à comprendre comme plus primitive que toute psychologie ou même sensibilité connues. Chez Whitehead comme chez Deleuze ce sont des facteurs d'individuation. Ce sont leurs procssus de synthèse eux-mêmes qui forment le temps (le présent vivant chez Deleuze et le présent comme immédiateté chez Whitehead). Les deux philosophes évitent tout dualisme spirituel/matériel, toute dichotomie simpliste, entre passivité et activité, et tentent de concevoir la vie ou les choses en devenir en tant que processus passif.

De plus, il nous semble que l'explication deleuzienne de la première synthèse du temps correspond au procès de concrescence qui est celui de toute entité actuelle dans la philosophie de l'organisme. Comme nous l'avons vu, Whitehead distingue des étapes au sein du processus au cours duquel du nouveau se produit par la concrescence d'une entité actuelle.

Chaque étape correspond à une phase du sentir de cette entité actuelle. Pour Whitehead, le terme technique « sentir » désigne l'opération par laquelle une entité actuelle en concrescence s'approprie des données. Selon lui, il y a trois phases sucessives dans le sentir. La première phase est celle du sentir *conform/responsive*. Ce sentir est le fondement de la transition vectorielle qui unie le passé au présent :

> « Le sentir simple présente un caractère vectoriel qui assure le transfert de la cause à l'effet. C'est un sentir provenant de la cause qui acquiert la subjectivité du nouvel effet sans perdre la subjectivité originelle dont il était doté dans la cause. Les sentirs physiques simples incarnent le caractère reproductif de la nature ainsi que l'immortalité objective du passé. En vertu de ces sentirs, le temps conforme le présent immédiat au passé. Ces sentirs sont des sentirs « conformes »» (PR 237-8/380).

Le mode de ce sentir est de reproduire ce qui est senti. Même si ce sentir conforme est une reproduction ou un héritage du passé, nous pouvons dire que ce sentir, en tant que tel, est producteur de nouveau. Parce que tout sentir conforme est déjà du nouveau au sens où il ne peut pas être identique à ce qui était dans le monde passé. Il existe nécessairement un minimun de nouveauté ajoutée dans ce sentir. Parce que toute préhension physique en tant que telle, même relevant d'un sentir conforme est une activité, une activité propre, unique qui n'aura lieu qu'une fois pour toutes dans l'univers. Selon Whitehead, « cette première phase est celle de la réception pure du monde actuel, sous les traits d'un donné objectif, en vue d'une synthèse esthétique. Il ne s'agit dans cette phase que de la réception du monde actuel, en tant que multiplicité de centres de sentir privés impliqués dans un réseau de présuppositions mutuelles. Loin d'être absorbés dans l'immédiateté privée, les sentirs sont éprouvés comme appartenant à des centres externes » (PR 212/346). En ce sens, nous pouvons poser cette question : comment cette activité de réception comme telle peut-elle former un sujet de concrescence ? Dans la théorie de la concrescence de Whitehead, le sujet n'est pas un sujet a priori/transcendantal qui précéderait sa préhension, mais un sujet qui se constitue par et durant le procès de sa concrescence. C'est par cette caractéristique de se former en recevant (même s'il reçoit ce qu'il a préhendé lui-même) que le sujet du sentir dans

la phase conforme chez Whitehead partage certains traits du moi passif (ou du sujet larvaire) de la première synthèse passive du temps deleuzienne. Parce que le moi passif deleuzien n'est pas un sujet actif, conscient, un sujet a priori/transcendantal qui précéderait sa contraction ou sa contemplation mais qu'il est un moi passif, inconscient, constitué par/dans les activités de synthèse passive de contraction ou de contemplation. Contraction et contemplation ne sont-elles pas d'ailleurs en sens aussi des actions ? De même, le sujet de concrescence, c'est-à-dire le sujet-superject proposé par Whitehead est un sujet qui se constitue, au moins dans sa phase initiale (la phase du sentir conforme), en reçevant conformément/passivement le monde actuel, qui devient par là au passé. De plus, la manière de sa réception n'est pas vraiment active, malgré son appellation de préhension, puisqu'elle n'est pas conciente. En ce sens, le sujet whiteheadien est passif, patient. Pourtant, il est bien action de synthèse ou d'unification d'un sentir. Whitehead nomme le sentir de cette phase « préhension physique ». Ce sentir physique simple a un caractère passif parce qu'il est aveugle jusqu'à ce que le sujet concrescent parvienne à une étape plus complexe/haute c'est-à-dire à une phase ultérieure des sentirs, dans laquelle préhension physique et préhension mentale s'intérgreront (par exemple à la phase du sentir conceptuel). Dans cette phase ultérieure, le sujet concrescent se réalise par préhension mentale c'est-à-dire par une activité mentale plus consciente donc plus libre. Ainsi, pour résumer les caractéristiques de ce sujet dans sa philosophie, Whitehead déclare, en associant des traits contradictoire : « Le sujet ne perd jamais son triple caractère de récepteur, de patient et d'agent » (PR, 316/490)[305]. Nous pouvons trouver dans le sentir physique d'une entité actuelle des similarités avec la répétition matérielle ou nue de la première synthèse du temps deleuzienne.

La première synthèse de Deleuze et le sentir physique simple (ou la perception de la causalité efficiente) ont un point commun : l'irréversibilité ou la flèche du temps. Autrement

[305] « The subject never loses its triple character of recipient, patient, and agent » (PR, 316/490).

dit, pour Whitehead cette perception de la causalité efficiente comme vecteur est une présentation élémentaire de l'irréversibilité du temps, selon laquelle le temps court du passé au futur. Chez Deleuze aussi, « la synthèse passive, ou contraction est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là oriente la flèche du temps » (DR,. 97). La première synthèse du temps, celle de l'habitude est fondement ou raison suffisante pour la flèche du temps. Deleuze écrit : « Le bon sens se fonde sur une synthèse du temps, précisément celle que nous avons déterminée comme la première synthèse, celle de l'habitude. Le bon sens n'est le bon que parce qu'il épouse le sens du temps d'après cette synthèse. Témoignant d'un présent vivant (et de la fatigue de ce présent), il va du passé au futur, comme du particulier au général » (DR., 299).

Concernant les termes de « satisfaction » et de « fatigue », nous constatons une autre similitude entre la théorie de la première synthèse, celle de l'habitude et la théorie de la concrescence de l'entité actuelle. Dans sa doctrine de la première synthèse du temps, Deleuze comprend le procès d'individuation comme la formation d'une sorte de bloc, d'une certaine durée, fait par les contractions des moi passifs, produisant un « présent vivant », et il caractérise la limite ou la fin de ce procès de synthèse par contraction comme « fatigue ». Whitehead explique le procès d'individuation de l'entité actuelle, c'est-à-dire sa « concrescence » par le terme de « préhension », et de plus il appelle « satisfaction » le point culminant de la concrescence d'une entité actuelle, qui est la différence/nouveauté immédiateté à laquelle une entité actuelle parvient au travers de ses diverses phases. Dans la philosophie de Whitehead, la satisfaction est l'accomplissement ultime auquel une entité actuelle parvient dans sa concrescence. Elle est alors « superject », ce qui traditionnellement était appellé « sujet », caractérisée par une affirmation ou une négation à l'égard son sentir enfin pleinement déterminé :

> « La satisfaction n'est que le point culminant marquant la *disparition de toute indétermination*, si bien que l'entité actuelle satisfaite incarne, à l'égard de tous les modes de sentir et de toutes les entités de l'univers, une attitude *déterminée* d' « *affirmation* » ou de « *négation* ». La satisfaction consiste donc à atteindre l'idéal privé qui est la cause finale de la concrescence » (PR 212/ 345).

La « satisfaction » est le point culminant de la phase d'expérience de l'entité actuelle au terme de laquelle la nouveauté se manifeste pleinemet. S'il en est ainsi, peut-il y avoir un rapport entre ce que Whitehead entend par « satisfaction » et ce que Deleuze désigne par « fatigue » ? Pour Deleuze, le moi passif (ou sujet larvaire) se constitue comme un sujet possédant une durée temporaire en soutirant (par contraction et contemplation) des différences intensives dans un champ intensif qui est flux de différences intensives. Ce sujet est constitué comme moi passif, moyennant son appropriation d'intensités comme matières momentanément disparues. Autrement dit, la durée/continuité de cette appropriation par chaque moi passif dure plus ou moins : « Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives » (DR 105). C'est pourquoi, un sujet en tant que moi passif sent la « fatigue ». La fatigue donc est la limite de l'activité (paradoxalement passive) d'un moi et l'accomplissemnt de son expérience. A ce moment, le sujet ne peut plus contracter, exister. Les éléments individuants constituant et « pris dans » la forme ou la matière du sujet sont alors libérés et disponibles, mais Deleuze n'en dit pas plus. Sans doute seront-ils de nouveau contractés et contemplés. C'est le sens de la mort du moi en tant qu'instinct de mort destructeur « transcendantal » du pseudo-sujet. C'est la mort du sujet et le retour au champ intensif pour le devenir d'un nouveau sujet[306]. C'est-à-dire que le sujet est détruit et revient à l'état virtuel pour une nouvelle création et devenir.

[306] Deleuze distingue deux types de mort : « La mort se trouve inscrite dans le Je et le moi, comme l'annulation de la différence dans un système d'explication, ou comme la dégradation qui vient compenser les processus de différenciation. […] Mais simultanément la mort a une tout autre figure, cette fois dans les facteurs individuants qui dissolvent le moi : elle est alors comme un « instinct de mort », puissance interne qui libère les éléments individuants de la forme du Je ou de la matière du moi qui les emprisonnent. […] Toute mort est double, par l'annulation de la grande différence qu'elle représente en extension, par le fourmillement et la libération des petites différences qu'elle implique en intensité. […] Il y a une inadéquation nécessaire de la mort comme événement empirique et de la mort comme « instinct », comme instance transcendantale. […] » (DR 333). Bien sûr, Deleuze nous parle ici de la mort comme instinct de mort.

Deleuze constate que « la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations » (DR, 105). En ce sens, même le phénomène du besoin peut être compris comme un extrême « rassasiement » ou une fatigue de ce qui précède, et comme le « besoin de passer à autre chose », comme quand on dit, « je suis las, fatigué de ça, je veux changer », et que l'on passe à une autre « contemplation », le besoin de changement et la lassitude de marquant les limites du présent variable.

Ainsi, nous pouvons constater que de même par le concept d' « objectivation » Whitehead exprime la transcendance d'une entité actuelle parvenue à sa satisfaction, c'est-à-dire ayant terminé sa concrescence, et qui devient un donné pour une autre entité actuelle, Deleuze considère le moi passif fatigué comme n'appropriant plus de différence intensive parce que rassasié, repus, satisfait et finalement se détruisant et se fondant dans le champ intensif pour y être autrement contracté, donnant à une autre individuation. En ce sens, Deleuze déclare que « l'individuation n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le sytème du Moi dissous » (*ibid*., 327).

3-2. La deuxième synthèse passive du temps (la Mémoire) et la phase du sentir conceptuel.

Dans la doctrine du sentir de Whitehead, la phase suivant la phase conforme, celle du sentir physique simple, est celle du « sentir conceptuel ». Une dernière phase est celle du « sentir comparatif » qui comprend le « sentir propositionnel ». Whitehead regroupe ces deux derniers stades du sentir sous le nom de « phase supplémentale » ou d'« étape de supplémentation » (*ibid*., 212/345). « [L'essence de « supplémentation »] consiste à ajuster l'importance subjective par un fonctionnement d'origine subjective » (PR 164/277). Les sentirs supplémentaires sont émotionnels et orientés vers un but final. Parce qu'ils ne peuvent être sentis qu'en transformant subjectivement le donné objectif en sentirs subjectifs. Ainsi Whitehead distingue le stade de conformité des deux derniers stades, c'est-à-dire du stade de

supplémentation : « le stade de conformité se contente de transformer le contenu objectif en sentirs subjectifs » tandis que « le stade supplémentaire ajoute, ou non, l'effectuation de contrastes qui font du donné d'origine une unité d'émotion » (PR 165/278). Whitehead caractérise cette étape supplémentaire plus précisément :

> « La seconde étape[l'étape de supplémentation] se situe sous l'empire de l'idéal privé : celui-ci prend figure progressivement au cours du procès proprement dit, lequel converti la pluralité des sentirs indirectement éprouvés comme étrangers en une unité d'appréciation esthétique immédiatement reconnue comme privée. Ce qui pointe ici est l' « appétition » ; on qualifiera de « vision » ses manifestations supérieures. Un physicien dirait que la forme « scalaire » vient submerger la forme « vectorielle » d'origine : l'expérience individuelle se subordonne les origines. La forme vectorielle n'est pas effacée, mais ensevelie sous la superstructure scalaire dont elle devient l'assise » (PR 212/346). A ce second stade, un tel influx de sentirs conceptuels confère aux sentirs un caractère au sein de l'émotion privée, c'est qu'il n'existe, dans tout l'univers, aucun élément susceptible de pureté privée intégrale » (*ibid.*).

La conscience n'est qu'un stade qui dérive d'un prolongement du stade de supplémentation (PR 165/278). Autrement dit la conscience n'est qu'un résultat de l'évolution du stade de supplémentation. C'est pourquoi Whitehead déclare que « les sentirs conceptuels ne comportent pas forcément la conscience » (*ibid*., 165/278). (Whitehead appelle auss ces deux derniers stades du sentir « stades de la comparaison », parce qu'ils comprennent comparaisons et comparaisons de comparaisons, ainsi que l'accueil ou le rejet d'une complexité indéfinie de possibilités de comparaison, par degrés ascendants » (PR 166/279)). Ici, nous pouvons dire que la deuxième synthèse du temps deleuzien correspond à la phase dernière, c'est-à-dire au stade de complémentation (préhension conceptuelle ou sentir conceptuel) dans le procès de concrescence d'une entité actuelle. La deuxième synthèse du temps est répétition spirituelle. A la différence de la répétition matérielle qui est la synthèse du présent vivant, dans laquelle un présent se produit par contraction d'instants indifférents, cette deuxième synthèse est répétition spirituelle, où le présent n'est que la pointe extrême du passé/de la mémoire tout entières, la contraction suprême de ceux-ci.

Nous avons vu que la première synthèse, celle de l'habitude du présent vivant et la deuxième synthèse, celle de la Mnémosyne/de la Mémoire pure, correspondent chez

Whitehead aux deux stades de concrescence d'une entité actuelle. C'est-à-dire que la première synthèse correspond à la préhension physique (préhension physique simple) d'une entité actuelle et que la deuxième synthèse correspond à la préhension conceptuelle. De même que chez Deleuze, la deuxième synthèse, en tant que répétition spirituelle, signifie actualisation du virtuel ou du transcendantal, chez Whitehead, la phase de préhension conceptuelle d'une entité actuelle est actualisation du virtuel au sens où cette phase est un procès par lequel un objet éternel, comme virtuel, est préhendé comme forme subjective pour une entité actuelle. A cet égard, les deux notions de « répétition spirituelle » et de « préhension conceptuelle » sont très proches.

Ici le point très important est que pour deux philosophes, ontologiquement, « penser » n'est pas activité qui serait limitée à un sujet humain (qui chez Deleuze n'est qu'un pseudo-sujet), mais, qui en certain sens, toute chose « pense ». Parce que pour Whitehead, toute entité actuelle préhende *conceptuellement* (même l'entité actuelle composant un minéral). Il en va de même pour Deleuze, selon lequel toute chose non seulement en contemple et contracte d'autres, mais aussi « pense » :

> « Tout corps, toute chose pense et est une pensée, pour autant que, réduite à ses raisons intensives, elle exprime une Idée dont elle détermine l'actualisation. Mais le penseur lui-même fait de toutes choses ses différences individuelles : c'est un ce sens qu'il est chargé des pierres et des diamants, des plantes « et des animaux même » » (DR 327).

Pour Deleuze, « Le penseur, sans doute le penseur de l'éternel relour, est l'individu, l'universel individu » (DR,), En ce sens, la deuxième synthèse, ou la répétition spirituelle/vêtue, tout comme la théorie du sentir chez Whitehead nous conduit à l'élément mental (au pôle mental ou à la répétition psychique) ou au fondement de la physique, c'est-à-dire à la « métaphysique » qui met la physique (la physique en cercle), métaphysique surmonte le dualisme esprit/matière.

3-3. Dieu et spatium/sans-fond.

Les fonctions de la « profondeur » ou du « *spatium* » deleuziens et le « Dieu » whiteheadien ne sont pas non plus sans présenter certaines similitudes (et certaines différences). Les notions d'« implication » et d'« explication », en relation à la profondeur intensive (*spatium*) chez Deleuze, peuvent être pensées comme analogues fonctionnellement avec les deux fonctions de Dieu chez Whitehead : nature primordiale et nature conséquente (et nature superjective de Dieu). Si nous pouvons dire que le rapport entre synthèse passive de l'habitude et synthèse de la Mémoire correspond à celui entre stade de préhension physique simple et stade de préhension conceptuelle chez Whitehead, alors l'explication et l'implication de la profondeur (du spatium) à partir duquel se produisent les deux premières synthèses passives, ne sont pas sans rapport avec les deux types de préhension par Dieu : préhension mentale des objets éternels, qui est préhension de toute potentialité par la nature primordiale et préhension physique du monde par sa nature conséquente.

En effet, selon le système philosophique de Whitehead, il y a une sorte de structure de Dieu, qui est symétrique, comme en miroir, de celle du monde. Or le monde est inachevé. Il ne cesse de devenir et de changer. Pour aller vers plus de perfection, il faut au monde une entité actuelle qui soit au fondement de toutes choses sans eu être le créateur : Dieu. Tandis que toute entité actuelle dans le monde se forme par sa préhension physique d'autres occasions, qui sont pour elle comme une donnée, Dieu est constitué par sa préhension conceptuelle du domaine intemporel des objets éternels. Whitehead appelle cet aspect de Dieu « nature primordiale » de Dieu. C'est du fait de cette nature que Dieu est appelé « entité actuelle non-temporelle ». Toute entité actuelle (occasion actuelle) en procès progresse de préhension physique à préhension conceptuelle. Au contraire, Dieu progresse de sa préhension des objets éternels à sa préhension physique des entités actuelles dans le monde temporel. D'où une « nature conséquente » de Dieu, qui consiste en sa préhension physique

des actualisations advenues dans le monde temporel, dans l'univers en évolution. Ainsi, comme toute entité actuelle temporelle, par un de ses aspects, Dieu se complète dans une phase de sentir comparatif au cours de laquelle ses sentirs physiques, la nature conséquente de Dieu, s'unifient avec ses sentirs conceptuels, la nature primordiale de Dieu. En ce sens, Whitehead écrit : « la « nature surperjective » de Dieu est le caractère de valeur pragmatique de sa satisfaction spécifique, définissant la créativité transcendante dans les occurrences temporelles diverses » (PR, 88/167).

Bien que Deleuze ne l'ai jamais tenté, nous pouvons comparer le rôle de la Mémoire pure (l'être du passé) dans la deuxième synthèse passive (plus précisément la profondeur/le spatium) avec le rôle de la nature primordiale de Dieu. Tout d'abord, il nous faut prendre en compte la raison pour laquelle Dieu est nécessaire dans le système philosophique de Whitehead. Comme nous avons vu, cette nécessité de Dieu provient du principe ontologique, qui impose une relation entre le domaine des virtualités et celui des actualités. Selon ce principe, « chaque chose doit être quelque part ; et ici, « quelque part » veut dire en « quelque entité actuelle » (PR, 46/107). En conséquence, la virtualité générale de l'univers, pour pouvoir être, doit se situer quelque part où elle puisse entretenir avec les entités actuelles une relation d'adéquation immédiate propre à permettre son actualisation. Cette « adéquation immédiate » apparaît, au sein de la concrescence qui en dépend pour se réaliser, sous les espèces d'une cause finale qui règle l'émergence de la nouveauté. Ce « quelque part » est l'entité actuelle intemporelle Dieu. Ainsi, « adéquation immédiate » signifie « adéquation semblable à celle qui règne dans l'esprit primordial de Dieu » (*ibid.*). C'est ainsi que Dieu est postulé par la structure interne du système philosophique de Whitehead[307].

[307] Ainsi, si Dieu est introduit dans la philosophie de Whitehead c'est pour satisfaire au principe ontologique, selon lequel il n'y a pas de non-être dans l'univers. Pareillement, dans sa théorie des synthèses passives du temps (notamment dans la deuxième synthèse), Deleuze, n'acceptant pas l'existence du vide, déduit par une autre synthèse, l'être du passé pur, comme condition pour faire passer le présent. Cette deuxième synthèse du temps se forme dans la profondeur comme spatium intensif. Nous avons vu plus haut qu'en expliquant par le passé pur la deuxième synthèse du temps, Deleuze unit de manière

Même si le système ontologique de Deleuze ne postule pas un Dieu, comme le fait celui de Whitehead, nous pouvons dire que dans le système de Deleuze (au moins dans l'empirisme transcendantal), un concept joue le rôle de Dieu, c'est le *spatium* intensif ou profondeur intensive. Pour Deleuze, ce spatium ou profondeur n'est autre que le « chaosmos », c'est-à-dire l'univers ou le monde lui-même. Ce spatium ou profondeur est la réalité ultime, qui rend possible toute actualisation du virtuel et en ce sens il est en relation de détermination réciproque avec le domaine idéel, virtuel.

La nature primordiale de Dieu chez Whitehead propose à chaque entité actuelle des objets éternels pour qu'elles en faissent leur forme subjective, afin que s'actualise le virtuel en monde actuel. Chez Deleuze, c'est le *spatium* ou la profondeur (en tant qu'intensité) qui joue le rôle d'agent pour l'individuation et l'actualisation. En ce sens, Deleuze déclare : « L'espace est irréductible au concept, on ne peut nier pour autant son affinité avec l'Idée, c'est-à-dire sa capacité (comme spatium intensif) de déterminer dans l'étendue l'actualisation des liaisons idéales (comme rapports différentiels contenus dans l'Idée) » (PR, 298-299).

D'une autre part, le rôle du *spatium* intensif peut correspondre à celui de la nature conséquente de Dieu. Le système de Whitehead a postulé Dieu pour sa doctrine de l'objectivation. Chaque entité actuelle devient et puis périt. Pourtant elle continue de fonctionner de manière objectivement immortelle. Or les entités actuelles, en devenant objectivement immortelles, perdent leur relation avec l'actualisation, à cet égard tombent dans la même situation que les objets éternels n'ayant pas fait ingression. Si bien que les entités actuelles, objectivées qui sont devenues immortelles, doivent être liées à l'actualisation par la nature conséquente de Dieu. Dieu, considéré comme nature conséquente, préhende, conserve, chaque génération des entités actuelles et transmet leurs intensités au futur. Whitehead décrit

---

subtile le concept de noumène de Kant et le concept de virtuel de Bergson. Il en résulte que le passé pur/Mémoire devient noumène. Il est la condition qui rend possible au présent de passer dans le passé et qui fait subsister dans le passé les ex-présents. Le passé pur est virtuel, et la condition transcendantale de tout présent. Avec ce passé pur en tant qu'il est la deuxième synthèse passive du temps, qui est en la relation réciproque avec la première synthèse passive, l'habitude.

en utilisant un langage religieux traditionnel ce rôle de Dieu comme pouvoir de sauver et puissance de juger: « La nature conséquente de Dieu est son jugement sur le monde. Il sauve le monde dans la mesure où celui-ci passe dans l'immédiateté de sa propre vie. C'est aussi le jugement d'une sagesse qui utilise ce qui, dans le monde temporel, n'est que débris et épave » (PR., 346/532).

Ainsi, quant à leurs rôles et à leurs caractères, nous trouvons une certaine similitude entre la nature conséquente de Dieu et le spatium intensif. Si nous comparons cela avec la philosophie de Bergson, que Deleuze interprète de manière subtile, cela sera plus évident. Pour Whitehead la créativité n'agit pas à partir de rien mais à partir du passé immortel. En d'autres termes, la créativité n'est pas inconditionnée, ne peut advenir que conditionnée par les entités actuelles du passé, plus précisément par le passé tout entier. Dans la durée bergsonienne rien ne se perd, et chaque moment est gros du passé, contient tout le passé. Par contre, pour Whitehead, du fait de l'atomicité du devenir des entités actuelles, la nature conséquente de Dieu est requise. C'est la raison par laquelle Dieu est postulé dans la philsophie de Whitehead. Au niveau du passé pur, pour Bergson, le temps réel est la durée, si bien qu'il y a continuité du devenir. Par contre, pour Whitehead, il y a seulement devenir de la continuité. Parce que c'est seulement le devenir d'une entité actuelle, qui a une épaisseur/une durée atomique qui est le temps réel. Or, dans la philosophie de Bergson, c'est grâce à la Mémoire pure qu'il peut y avoir répétition. La Mémoire elle-même est la totalité de toute mémoire. Par contre, pour Whitehead, c'est à cause de l'atomicité du devenir des entités actuelles que la continuité ou la mémoire du monde (de toute entité actuelle du passé) ne peut pas être garantie. C'est à cause de cette impossibilité de la continuité ou de la mémoire du passé tout entier que Whitehead postule une mémoire divine, c'est-à-dire la nature conséquente de Dieu qui a pour fonction d'être le Réceptacle de l'univers passé.

Pour Whitehead, le sentir physique simple commence la concrescence d'une entité actuelle. La contraction du moi passif de Deleuze correspond à la préhension physique d'une entité actuelle[308]. Or, selon Whitehead, « chaque entité temporelle, […] a son origine dans son pôle mental, tout comme Dieu lui-même. Elle puise en Dieu son but conceptuel de base convenant à son monde actuel, but dont l'indétermination sera cependant levée par les décisions de l'entité. Ce but subjectif, dans ses modifications successives, demeure le facteur unifiant qui gouverne les phases successives de l'interaction entre sentirs physiques et conceptuels » (PR., 224/361). Ainsi, même si la phase primaire d'une entité actuelle temporelle est physique, « si l'autre actualisation est objectivée par ses sentirs conceptuels, le sentir physique du sujet en question est appelé « hybride ». Ainsi la phase primaire est un sentir physique hybride de Dieu, comparé au sentir conceptuel de Dieu qui est immédiatement approprié à l'univers « donné » pour cette concrescence » (*ibid*., 225/362). Ainsi, pour autant que Dieu présente un cadre limité comme but subjectif à chaque entité actuelle, Whitehead dit que « Dieu peut être nommé créateur de chaque entité actuelle temporelle » (*ibid*.).

Finalement, ce qu'il nous faut remarquer est que le but final de Dieu dans la philosophie de Whitehead est l'intensification de l'intensité au moyen de chaque entité actuelle. L'intensité, dans la philosophie de Whitehead, est le but commun que tout être cherche à réaliser. Pour ce but final, Dieu, dans sa nature primordiale, donne l'intensification comme cause finale à toute entité actuelle (y compris lui-même). L'intensité, réalisée par chaque entité actuelle est ensuite conservée éternellement par la nature conséquente de Dieu dans laquelle il préhende physiquement le monde tout entier. Cette conservation de l'intensité objectivée par la nature conséquente, vue au niveau de l'univers tout entier, devient la condition pour la création du nouveau. Cela nous conduit à une comparaison entre Bergson (Deleuze) et Whitehead. De même que pour Bergson le passé pur est la condition nécessaire

[308] « la phase primaire d'une entité actuelle temporelle est physique. Un « sentir physique » est défini ici comme sentir d'une autre actualisation » (PR., 361/225).

pour le nouveau, dans le système de la philosophie de l'organisme le passé tout entier doit être conservé dans la mémoire, c'est-à-dire dans la nature conséquente de Dieu, pour qu'il y ait avancée créatrice de l'univers. Le passé tout entier ne demeure pas le même mais reste toujours en devenir c'est-à-dire renaît quand il est appréhendé par une nouvelle entité actuelle, y compris Dieu. Il en va de même pour Deleuze, pour qui le spatium intensif, en tant que différence en elle-même, est toujours en état de mouvements naissants de nouveauté. Pour Deleuze, l'intensité se définit comme différence pure qui est potentialité. En ce sens, il oppose deux manières différentes de définir l'énergie en général : énergie empirique et énergie transcendantale. Le première est le cas où nous examinons des facteurs extensifs et qualifiés de l'étendue, l'autre est le cas où nous considérons l'« intensité pure telle qu'elle est impliquée dans cette région profonde où nulle qualité ne se développe, où nulle étendue n'est déployée » (DR., 310). Deleuze voit dans ce dernier cas l'énergie comme potentialité qui convient à une dimension transcendantale. Deleuze caractérise cette énergie comme « l'énergie par la différence enfouie dans cette intensité pure, et c'est la formule « différence d'intensité » qui porte la tautologie, mais cette fois la belle et profonde tautologie du Différent » (*ibid*.).

Ici, ce qui est important est que Deleuze nomme cette énergie en général ou la quantité intensive « *spatium* », « théâtre de toute métamorphose, différence en soi qui enveloppe tous ses degrés dans la production de chacun » (*ibid*.). Ainsi, Deleuze déclare que « l'énergie, la quantité intensive, est un principe transcendantal et non un concept scientifique » (*ibid*.)[309].

[309] « Il y a un espace intensif sans autre qualification, et dans cet espace une énergie pure » (*ibid*.). Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique ; il rend compte de la soumission du domaine au principe. C'est la différence d'intensité qui crée le domaine et le donne au principe empirique d'après lequel elle s'(y) annule. C'est elle, le principe transcendantal, qui se conserve en soi hors de la portée du principe empirique. Et, en même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du spatium volcanique. » (DR., 310-311).

3-4. La troisième synthèse passive et la nature superjective de Dieu.

Bergson a influencé la philosophie de Whitehead et celle de Deleuze. Dans *Procès et réalité*, Whitehead reconnait cette dette. Mais il considère la philosophie de Bergson, comme acusée injustement – au moins en partie (la formulation est étrange) – d'anit-intellectualisme :

> « 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 » (PR XIII/39).

Bergson pense que l'intelligence est spatialisation. L'intelligence spatialise le vrai temps, qui est durée, et c'est seulement par l'intuition qu'on peut saisir sa réalité ultime. Deleuze considère que l'ontologie/métaphysique de Bergson explique bien l'aspect de divergence dynamique et créative de la réalité ultime mais qu'elle n'explique pas suffisament l'aspect de convergence. En d'autres termes, dans la pensée de Bergson, on trouve une explication pertinente du processus de divergence de l'un au mulitple, de la genèse du virtuel à l'actuel, mais pas du processus de direction inverse, c'est-à-dire le procès de l'actuel au virtuel (retour de l'actuel au virtuel (la mort)). C'est pouquoi, l'ontologie de Deleuze va chercher à expliquer les deux procès ou mouvements, qui sont complémentaires l'un de l'autre : divergence et convergence ou genèse dynamique et genèse statique. Ainsi, nous pouvons dire que Deleuze, en acceptant beaucoup de l'ontologie comme devenir de Bergson, essaie de construire une nouvelle ontologie processuelle, ou une cosmologie qui prenne aussi en compte l'aspect de convergence du procès de la réalité[310]. Pour Deleuze, pour qu'un système ontologique, puisse expliquer suffisamment la genèse du nouveau, il doit comprendre ces deux aspects de divergence et de convergence. Ce mouvement de l'actuel revenant au virtuel (de la matière à la virtualité de l'Idée) est expliqué dans la troisième synthèse passive du temps chez Deleuze. La première synthèse et la deuxième synthèse sont le procès par lequel le virtuel s'actualise, c'est-à-dire le procès par lequel l'explication et l'implication du spatium intensif sont le

[310] Kim young-jin, « Chaosmos dans les philosophies de Whitehead et Deleuze » in *Visage, État, Événement*, p. 273 (김영진, « 화이트헤드와 들뢰즈 철학에서 카오스모스 » in « 얼굴, 국가, 사건 », 비평공간 클리나멘 기획, 박지웅 외. 한태재, 2012. p. 273).

procès de la divergence des intensités tandis que la troisième synthèse, l'effondement n'est pas présente dans la philosophie de Bergson. Whitehead, par la nature superjective de Dieu, puis Deleuze, par la doctrine de la troisième synthèse du temps (plus précisément de l'effondement du spatium intensif, c'est-à-dire l'éternel retour) vont chercher à expliquer le mouvement de l'actuel au virtuel.

La théorie de nature superjective de Dieu, chez Whitehead, explore la genèse du nouveau, comme le fera la troisième synthèse du temps, chez Deleuze, c'est une pensée nouvelle, celle de la genèse du retour de l'actuel au virtuel. Chez Whitehead, nous pouvons trouver ces deux mouvements ou procès opposés, de la divergence et de la convergence dans la détermination réciproque entre Dieu et le monde. Dans l'ontologie de Whitehead, Dieu (en tant qu'il est lieu de potentialité/possibilité ou virtuel dans sa nature primordiale et dans sa nature conséquente) et le Monde se meuvent en sens inverse :

> « Dieu et le Monde se meuvent à l'inverse l'un de l'autre selon leur procès. Dieu est primordialement un, à savoir l'unité primordiale de compossibilité de la pluralité des formes potentielles ; dans le procès, il acquiert une multiplicité conséquente, que le caractère primordial absorbe dans son unité propre. Le monde est primordialement pluralité, à savoir la pluralité des occasions actuelles avec leur finitude physique ; dans le procès, il acquiert une unité conséquente qui, nouvelle occasion, est absorbée dans la multiplicité du caractère primordial. Par conséquent Dieu doit être conçu comme pluralité et unité » (PR., 349/536).
>
> « Dieu et le Monde sont les opposés contrastés en fonction desquels la Créativité accomplit sa tâche suprême de transformation d'une multiplicité disjointe, dont les diversités sont opposées, en une unité concrescente, dont les diversités sont contrastées. Dans chaque actualisation il existe deux pôles concrescents de réalisation – la « jouissance » et l' « appétition », c'est-à-dire le « physique » et le « conceptuel » » (PR., 348/535).

En quoi la concrescence de Dieu et celle du Monde sont-elles opposées ? C'est que « pour Dieu, le conceptuel est antérieur au physique, tandis que pour le Monde les pôles physiques sont antérieurs aux pôles conceptuels. Un pôle physique, par nature, embrasse tout, et n'est pas borné par la contradiction. Dieu tire sa part d'infini de l'infini de l'appétition ; le monde tire sa part de limitation du caractère exclusif de la jouissance. Ainsi, en raison de l'antériorité de son appétition, il ne peut y avoir de nature primordiale que pour Dieu et, en raison de

l'antériorité de la jouissance, il doit nécessairement y avoir une histoire unique de la pluralité des actualisations dans le monde physique.» (PR., 348 /535). Whitehead caractérise ainsi cette relation mutuelle entre Dieu et le Monde :

> « Deux élément opposés se trouvent l'un par rapport à l'autre en situation de besoin mutuel. Dans leur unité, ils s'entravent ou entrent en constraste. Dieu et Monde se trouvent dans cette relation de besoins opposés. Dieu est le terrain infini de toute vie de l'esprit, l'unité de la vision cherchant la multiplicité physique. Le Monde est la multiplicité des finis, des actualisations cherchant une unité parfaite. Ni Dieu ni le Monde n'atteignent une complétude parfaite. L'un et l'autre sont aux prises avec le fondement métaphysique ultime, l'avancée créatrice dans la nouveauté. De Dieu et du Monde, l'un est l'instrument du progrès de l'autre et réciproquement » (PR., 348-349/535-536).

Ainsi, Dieu est postulé, pour rendre possible la nouveauté et l'avancée créatrice, comme entité actuelle intemporelle qui médiatise l'actualisation et la possibilité. Autrement dit, Dieu dans sa nature primordiale préhende le domaine infini des possibilités, tandis que Dieu dans sa nature conséquente préhende physiquement toute nouvelle actualisation du monde. La nature superjective de Dieu est ce qui résulte de ce que se tissent sa vision primordiale et ses préhensions conséquentes. Le but de Dieu dans l'avancée créatrice est de diriger le monde afin qu'il puisse tisser de son expérience du monde la plus profonde intensité possible. C'est pour cela que Dieu - dans la nature superjective – offire une visée subjective à chaque entité actuelle qui surgit dans le monde. Ainsi l'accomplissement de ce but subjectif dans toutes les toutes expériences d'actualisation crée un monde complexe, ordonné, qui procure une satisfaction plus intense à Dieu. En ce sens, nous pouvons dire que Dieu dont parle Whitehead, au moins dans sa nature superjective, est l'intensité elle-même, et en ce sens il semble avoir une fonction proche de celle de l'éffondement dans la troisième synthèse, qui advient dans le spatium ou la profondeur intensive, chez Deleuze.

Il semble que cette troisième synthèse deleuzienne, qui est à la fois échec de la récognition et commencement de la pensée virtuelle, corresponde à la phase dans laquelle une concrescence s'accomplit (comme satisfaction d'une entité actuelle) et dans laquelle une transition commence, c'est-à-dire au point de passage du procès microscopique au procès

macroscopique. Pourtant, il y a une différence importante entre les deux théories. Tandis que dans la troisième synthèse passive du temps il y a dissolution du moi passif, et à partir de là nouveau devenir ou nouveau temps et du coup nouvelle pensée, chez Whitehead une entité actuelle qui a accompli sa concrescence devient immortelle comme donnée, donnée à une nouvelle entité actuelle. Cette entité actuelle en tant que sujet-superject ne se dissout pas. Plutôt elle garde son identité en tant qu'elle devient donnée pour une autre entité actuelle à advenir. Selon Whitehead, c'est en vertu de ce caractère d'objectivation - immortalité du sujet-superject qu'est rendu possible le caractère cumulatif d'un temps dans lequel l'univers peut évoluer linéairement.

3-5. Continuum extensif et profondeur ou spatium.

La raison pour laquelle le « continuum extensif » est si important lorsque l'on compare les ontologies de Whitehead et de Deleuze, est qu'il marque bien la différence entre les deux. Pour Whitehead, le continuum extensif est une condition de l'expérience réelle (en termes deleuziens), expérience réelle qui est l'objet de la recherche d'un empirisme transcendantal par Deleuze. Selon Whitehead, le continuum extensif est défini comme l'« élément relationnel générle, constitutif de l'expérience, grâce auquel les entités actuelles dont on fait l'expérience et cette unité, l'expérience elle-même, *sont unies dans la solidarité d'un monde commun unique* » (PR, 72/146 Nous soulignons). Ici, chaque entité acuelle atomise ce continuum extensif et, par là, rende réel ce qui n'ait auparavant que potentiel (*ibid*.). De plus, dans la philosophie de l'organisme de Whitehead, cette « atomisation du continuum extensif est aussi sa temporalisation », justement au sens où cette atomisation n'est autre que « le procès de devenir de l'actualisation en ce qui, en soi, est simplement potentiel » (*ibid*.). En ce sens, le continuum extensif, schème systématique qui, lorsqu'il est complet, embrasse le passé actuel et le futur potentiel, est préhendé dans l'expérience positive de chaque entité actuelle (*ibid*.).

Il nous semble donc que le continuum extensif chez Whitehead fonctionne un peu comme la « forme pure de l'intuition » chez Kant. Mais le continuum extensif est différent en ce qu'« il est dérivé du monde actuel *qua datum*, et ainsi, il n'est pas « pur » au sens kantien du terme » (PR, 73/146), c'est-à-dire il n'est pas une forme tanscendantale comme condition possible de l'expérence humaine. Whitehead ici annonce la position de Deleuze. Le continuum extensif est un résultat, un produit dérivé du monde, non une forme a priori/transcendantale produisant un monde ordonné. Le continuum extensif en tant que schème systématique de spatialisation et de temporalisation (à la fois ontologique et physique) est la potentialité réelle au sens où il est immanent au monde du passé. Whitehead déclare que « la préhension de ce schème est un exemple de plus de ce que le fait actuel inclut dans sa propre constitution la potentialité réelle dont la référence s'étend au-delà de soi » (*ibid.*). A la différence des formes pures de l'intuition que sont l'espace et le temps, le continuum extensif n'est ni pur ni restreint à l'expérience humaine.

Ainsi, la théorie du « continuum extensif » est condition de l'expérience réelle dans la mesure où le continuum extensif est condition pour toute entité actuelle d'expérience réelle, directe, du monde réel. Nous avons vu que dans la théorie deleuzienne de l'espace, plus précisément de la profondeur ou du spatium (qui est un continuum spatio-temporel intensif en tant que flux continu de matière, et chaosmos en tant que plan d'immanence), cette profondeur est la source de la genèse de l'étendue et de l'extension. Elle crée l'étendue et l'extension. Le spatium intensif est créateur de tout espace, espace intellectuel (l'équivalent du schème kantien) comme espace empirique, représenté. Cela veut dire que selon l'empirisme transcendantal, l'extension est dérivée du monde, et donc qu'elle n'est pas forme pure a priori. Cela semble reprendre la position de Whitehead. En effet, pour Whitehead le continuum extensif ne provient pas de l'intuion a priori du sujet humain mais est un donné objectif pour toute entité actuelle, qui en fera espace et temps. Pourtant, il y a une différence

importante entre le traitement détaillé du continuum extensif et les quelques lignes sur le spatium. Même s'il déclare que le spatium intensif crée tout espace, étendue et extension, Deleuze ne donne pas d'explications développées sur les modalités de la genèse de l'espace et du temps physique, déclarant seulement que l'étendue et l'extension sont créées par le *spatium* intensif. De plus, tandis que par sa théorie époquale du temps, qui explique comment toute entité actuelle divise, atomise le continuum extensif, Whitehead tente de décrire la genèse du temps ontologique à partir du « devenir », il s'efforce aussi d'exposer celle du temps potentiel de la physique et du temps actuel de la physique. Deleuze quant à lui n'explique que les temporalisations des synthèses passives du temps et la théorie de l'espace, la profondeur ou le spatium, qui est la matière intensive ou le flux continu de la matière : le chaosmos. Dans ses théories du temps et de l'espace de l'intensité, profondeur intensive, spatium ou chaosmos, Deleuze explique la genèse de l'étendue et des qualités, dans lesquelles l'intensité s'explique. Deleuze ne cherche quère à fonder philosophiquement le temps de la physique.

CONCLUSION

« Empirisme transcendantal » et « empirisme spéculatif » - une approche métaphysique non-anthropocentrique de la subjectivité.

Nous nous étions proposés de présenter la parenté des philosophies de Whitehead et de Deleuze, fondée avant tout sur un certain empirisme, caractérisé de « spéculatif » chez le premier par Didier Debase et de « transcendantal » chez le second, par son auteur lui-même. Dans les deux cas il s'agit de rendre compte de l'expérience réelle elle-même, pas seulement de ses conditions de possibilité. Pour les deux philosophes, l'expérience ne commence pas à partir du sujet conscient ni d'un sujet transcendantal. Leurs philosophies sont toutes deux pourtant aussi « transcendantales », dans la mesure où elles considèrent comme un problème les conditions de possiblité de l'expérience, mais elles ne la sont pas au sens de l'idéalisme transcendantal kantien, dans la mesure où pour elles l'analyse de l'expérience de la réalité ne doit pas commencer à partir de la conscience d'un sujet transcendantal. Dans les deux philosophies en outre, l'expérience dont on cherche à expliquer les conditions n'est plus seulement celle de l'être humain, mais toute expérience. Car au fond, tout est expérience, à tous ces niveaux de l'être.

Nous avons pu définir les tâches de l'empirisme transcendantal aussi bien que de l'empirisme spéculatif comme un essai pour expliquer la genèse d'une expérience ou d'une nouvelle sorte de subjectivité qui remonterait bien plus haut et qui serait bien plus universelle que celle du sujet kantien. Ainsi, dans les philosophies de Whitehead et de Deleuze, ce n'est plus un sujet transcendantal et conscient qui est placé au fondement ou au commencement de toute expérience réelle, car chez l'un comme chez l'autre l'expérience humaine n'est plus qu'un cas qui peut être dérivé d'un procesus beaucoup plus général, qui est le processus de la réalité elle-même. C'est ainsi que pour Whitehead et Deleuze, l'important devient d'expliquer

la genèse ou le procès d'individuation par lequel dans toute expérience une subjectivité advient.

La philosophie de Deleuze s'est elle-même désignée comme une « philosophie de l'événement ». Or, elle a visiblement été influencée par la philosophie de Whitehead (évidemment tout particulièrement quant à la notion de l'événement). Cependant, dans sa dernière philosophie, Whitehead avait changé sa terminologie et distinguait désormais l'entité actuelle de l' « événement », au nouveau sens qu'il donnait à ce terme, équivalent à « nexus » dans sa nouvelle terminologie. C'est-à-dire que lorsqu'on se pose la question de savoir si la conception deleuzienne de l'événement, et donc de l'univocité de l'être vaut pour l'ontologie whieheadienne, il faut le faire après avoir corrigé la légère imprécision dans la description que fait Deleuze de la métaphysique de Whitehead, due au fait qu'il ne tient pas compte de cette distinction désormais faite par Whitehead entre événements atomiques, or entités actuelles, et événements que nous pourrons dire « tomiques » et que Whitehead appelle « nexus » (mais parfois encore « événement » tout court, par habitude antérieure). Le terme « événement » a changé chez Whitehead de référent, mais on peut penser que pour Deleuze, entité actuelle et nexus relèvent tous deux de la catégorie « événement ».

Y a-t-il, pourtant, dans la philosophie de l'événement de Whitehead une univocité profonde du terme d' « événement » au sens deleuzien regroupant nexus et entités actuells, condition nécessaire pour savoir si on peut en termes deleuzien parler d'une « univocité de l'être » comme événement chez Whitehead ? Avons-nous dans ces deux philosophies deux ontologies de l'événement où, tout étant en son fond événement, nous aurions aussi deux expressions d'une univocité de l'être ?

A cette question nous avons pu répondre positivement. Parce que pour Deleuze, la thèse de l'univocité de l'être ne se légtime pas en renvoyant à des individus observables et

déjà tout formés mais à des facteurs d'individuation, à ce qui forme les individus, c'est-à-dire à des différences intensives non phénoménales, non perceptibles. Celles-ci consistent en des processus d'individuation, et à cet égard ces différences intensives sont très comparables à ce que désigne le concept d'« entité actuelle » ou d'« occasion actuelle » chez Whitehead, puisque pour lui « le procès lui-même est la constitution de l'entité actuelle » (PR 219/354). De même qu'en développant son ontologie univoque, Deleuze soutient que c'est l'intensité ou la différence intensive qui est l'être vrai, précédant les catégories de la représentation, et que c'est l'intensité qui est la condition transcendantale qui rend possibles quantités et qualité, aussi chez Whitehead l'intensité ou l'intensification du sentir, qui est la visée comme but ultime de sa satisfaction par l'entité actuelle, ont une place plus fondamentale que celle des catégories de la quantité et de la qualité. L'intensité est donc un concept essentiel pour les deux philosophes. L'intensité est essentielle à toute expérience, comme intensification du sentir dans l'empirisme spéculatif de Whitehead, et comme genèse de toute expérience, comme différence intensive dans l'empirisme transcendantal. Ainsi, c'est en fonction du rôle qu'y jouent « individuation » et « intensité » que l'empirisme spéculatif et l'empirisme transcendantal peuvent être caractérisés tous deux, chacun à sa façon, d'« ontologies univoques ». Ce sont deux ontologies de l'univocité.

Empirisme transcendantal et empirisme spéculatif nous conduisent à des ontologies et des cosmologies qui tentent de surmonter ce que Whitehead appelle « bifurcation de la nature » et plus généralement toute hiérarchie entre les êtres telle que la maintenait la philosophie tranditionnelle. Elles problématisent également les distinctions « sujet-objet », et « esprit-matière ». Nous avons vu, tout d'abord, que la portée philosophique ultime de ce qui se joue autour de la signification de ce terme du vocabulaire whiteheadien, si difficile à cerner, d' « entité actuelle », renvoie à la construction d'une nouvelle « cosmologie » qui engloberait l'humain et le naturel tout en prenant en compte les acquis des nouvelles sciences. Ainsi serait

surmontée la séparation entre philosophie et science modernes, et cela notamment grâce à la critique de l'« erreur de simple location » caractéristique de la notion traditionnelle de substance. Semblablement l'ontologie ou la philosophie de la nature de Deleuze, inspirée par la pensée de Simondon, est une philosophie de l'« être univoque ». Pour Deleuze, le sens de l'univocité de l'être a deux aspects. L'un est que « être », en un seul et même sens, s'applique à tous les étants, et l'autre est que l'être est en procès d'individuation. Comme Whitehead, Deleuze, dans son rejet de toute transcendance et de toute hiérarchie entre les êtres, refuse une distinction absolue entre esprit et matière et entre animé et inanimé.

Mais, si chez Whitehead une subjectivité individuelle est à la racine de l'être avec l'entité actuelle, qu'en est-il chez Deleuze ? Si l'entité actuelle est bien une sorte d'événement (au sens deleuzien), chez Deleuze l'événement est-il individuel ? Pour répondre à cette question, nous pourrions la poser autrement. Y a-t-il une différence importante entre l'empirisme transcendantal et l'empirisme spéculatif par rapport à la manière dont la distinction « sujet-objet » est traitée ? Chez Whitehead, « sujet » et « objet », aussi que leur couplage, demeurent parmi les concepts les plus importants, bien que leur statut ait complètement changé. Whitehead accepte la présupposition du couplage « sujet-objet », refusant seulement que soit portée à l'absolu cette distinction. Pour lui, même si elle devient toute relative, le sujet devenant objet, elle constitue encore la structure fondamentale de l'expérience. Selon son nouveau principe de subjectivité, l'univers dans son ensemble est fait d'éléments découverts par l'analyse d'expériences de sujets (les occasions actuelles). Au contraire, Deleuze, même s'il ne l'abandonne pas complètement, a tendance à nier le couplage « sujet-objet » au moyen de concepts tels que ceux de « singularités pré-individuelles » et d'« individuations impersonnelles ». Chez Deleuze, les procès de la différence ou les procès de l'individuation sont sans sujet. Les procès de la différence différentielle constituent des sujets comme leurs produits. Ces sujets sont des effets de ce procès sans sujet et sont au fond

différences de différences. En d'autres termes, pour Deleuze, le problème de la distinction « sujet-objet » conduit à un niveau où s'anéantit cette distinction, c'est-à-dire « sans-fond », au « champ transcendantal », au « plan d'immanence » et à la Vie. Ainsi, le problème de la distinction « sujet-objet » se résout chez Deleuze autrement que chez Whitehead. Dans l'empirisme transcendantal le niveau de la réalité ultime s'appelle « Vie », « immanence » et « champ transcendantal ». Il est hors de toute distinction du sujet et de l'objet. Il consiste en la continuité des multiplicités idéelles.

Mais on peut se poser cette autre question : L'empirisme transcendantal et l'empirisme spéculatif, en distinguant le virtuel et l'actuel, n'introduisent-t-ils pas un autre type de dualisme ou de « bifurcation de la Nature » ? Si comme Deleuze le dit, dans *Différence et répétition* (ch. 5), « la différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène » (DR 286), ce dualisme ne constitue-t-il pas une bifurcation en noumène et phénomène ? De même, dans ce cas, la continuité sans rupture semble se trouver chez Whitehead : il y a chez lui seulement changement d'échelle entre entités actuelles et nexus, pas bifurcation. Deleuze échappe-t-il vraiment à la bifurcation ? Si oui, comment ? Nous pourrions répondre qu'il le fait par l'univocité profonde de l'être et par son concept d'événement. Par ailleurs, entre l'actualité de l'entité actuelle et la virtualité de l'objet éternel non ingressé n'y a-t-il pas bifurcation analogue à celle entre noumène et phénomène ?

Deleuze transforme la distinction entre le sensible et l'Idée, c'est-à-dire entre le phénomène et le noumène kantiens en la relation entre le virtuel et l'actuel. Cette transformation, opérée grâce à son concept de virtuel, veut surmonter les limites de l'idéalisme kantien, et c'est pourquoi le virtuel est si essentiel à l'empirisme transcendantal. C'est en développant et en transformant l'Idée kantienne que Deleuze peut déterminer le virtuel comme le champ de relation intensive des puissances à partir duquel l'expérience réelle se produit. Pas plus que l'Idée chez Kant, le virtuel chez Deleuze ne fait partie du

monde actuel. Pourtant, à la différence de l'Idée kantienne, le virtuel est bien la source de la genèse de la réalité. Le virtuel deleuzien est la source des objets réels, il est ce qui produit les expériences réelles. En ce sens, le virtuel est la condition transcendantale de toute expérience. S'il en est ainsi, en quoi le virtuel n'est-il pas assimilable à l'Idée kantienne ou au noumène ? C'est que, tandis que Kant se place sur le terrain législatif et cherche à distinguer l'usage légitime de la raison de son usage illégitime, Deleuze cherche un critère d'évaluation constructif plutôt que législatif. Le virtuel chez Deleuze est la condition génétique productive des expériences réelles. Ce virtuel est un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel. S'il en est ainsi, qu'est-ce que l'objet idéel par rapport à l'objet empirique ? Ce qui est très important est que pour Deleuze, il n'y a pas de rupture substantielle entre le virtuel et l'actuel. En d'autres termes, entre le virtuel, comme profondeur, et l'actuel, comme surface, il n'existe pas de distinction substantielle. En ce sens, la relation entre le virtuel et l'actuel ne renvoie pas à une différence de contenu substantiel, mais à une structure formelle qui doit être supposée comme constituant le processus du « devenir ». En ce sens, l'empirisme transcendantal est, suivant David Lapoujade, « la réunion de l'esthétique et de la dialectique »[311]. Ainsi, déclare Deleuze « l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées : la puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée » (DR, 315). C'est donc ainsi que Deleuze explique le processus par lequel la potentialité de l'Idée se transforme en puissance de l'intensité dans l'actualisation ou la différenciation. Deleuze fait se correspondre l'esthétique et la dialectique sans la médiation de l'entendement. En ce sens, continue David Lapoujade : « Elles [Les Idées] sont *réelles* comme le sont les éléments et rapports différentiels au sein de la matière germinale d'un oeuf. L'Idée est la réalité préindividuelle, la

[311] David Lapoujade caractérise ainsi l'empirisme transcendantal : « […] En réalité, ce qui caractérise l'empirisme transcendantal, c'est le *rapport immédiat qu'il établit entre esthétique et dialectique*, entre le sensible et l'Idée, le phénomène et le noumène. L'empirisme transcendantal est l'union immédiate de l'esthétique et de la dialectique. Il n'y a chez Deleuze qu'une esthétique des intensités et une dialectique des Idées, et rien d'autre ». David Lapoujade, *Deleuze, Les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014, Paris, p. 96.

matière intensive de l'œuf, contemporaine de chaque existence actuelle ». C'est en ce sens que Deleuze peut dire que « le monde entier est un œuf » (DR, 279)[312].

On peut dire que l'empirisme spéculatif de Whitehead est une radicalisation de l'esthétique transcendantale de Kant, au sens où il tente d'expliquer, de construire le « transcendantal » de l'expérience en étendant le territoire de l'esthétique transcendantale kantienne. Lorsque Whitehead tente d'expliquer la construction de l'expérience, il veut le faire pour toute expérience, à tous les niveaux, pas seulement pour l'expérience humaine, de catégories qui soient de portée ontologique et non plus transcendantale, de catégories qui ne soient pas des catégories relevant du seul entendement humain, comme chez Kant, mais de l'être tout entier. Par conséquent, l'expérience qui y est décrite est à la fois indissolublement ontologique (ou cosmologique) et épistémologique.

Cependant, si certains caractères des objets éternels tels que Whitehead les décrit les lui font lui-même rapprocher des « formes platoniciennes » ou « Idées », pouvons-nous dire que Whitehead introduit aussi un certain dualisme entre les entités actuelles et les objets éternels, analogue à celui de la métaphysique traditionnelle ou à celui de la philosophie transcendantale, celui du noumène et du phénomène ? Et cela ne menace-t-il pas l'univocité ontologique de son système en dérogeant au « principe ontologique » ? La réponse est : non, car ces objets éternels ne *sont* pas vraiment mais « subsistent » seulement, comme les Idées

[312] Deleuze propose l'œuf comme modèle ontologique du monde : « Le monde est un œuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différentiation-individuation-dramatisation-différenciation (spécifique et organique). Nous considérons que la différence d'intensité, telle qu'elle est impliquée dans l'œuf, exprime d'abord *des rapports différentiels comme une matière virtuelle à actualiser*. Ce champ intensif d'individuation détermine les rapports qu'il exprime à s'incarner dans des dynamismes spatio-temporels (dramatisation), dans des espèces qui correspondent à ces rapports (différenciation spécifique), dans des parties organiques qui correspondent aux points remarquables de ces rapports (différenciation organique). C'est toujours l'individuation qui commande l'actualisation : les parties organiques ne sont induites qu'à partir des gradients de leur voisinage intensif ; les types ne se spécifient qu'en fonction de l'intensité individuante. Partout l'intensité est première par rapport aux qualités spécifiques et aux extensions organiques. Des notions comme celles de Dalcq, « potentiel morphogénétique », « champ-gradient-seuil », qui concernent essentiellement des rapports d'intensité comme tels, rendent compte de cet ensemble complexe. C'est pourquoi la question du rôle comparé du noyau et du cytoplasme, dans l'œuf comme dans le monde, ne se laisse pas résoudre aisément. Le noyau et les gènes désignent seulement la matière différentiée, c'est-à-dire les rapports différentiels constituant le champ pré-individuel à actualiser ; mais leur actualisation n'est déterminée que par le cytoplasme avec ses gradients et ses champs d'individuation (DR, 323. Nous soulignons.).

virtuelles deleuzinennes. Ils ne sont pas actuels, mais virtuels. Il y a donc chez Whitehead univocité de l'être, de l'être *actuel*, puisqu'un être virtuel, non actuel, n'est pas un être[313].

Selon l'empirisme spéculatif, l'univers tout entier ne consiste que dans les éléments de l'expérience du sujet (l'entité actuelle) de l'expérience. C'est ce sujet qui est le résultat de la construction opérée par les relations réciproques de « sentirs » formant concrescence. Ce faisant, Whitehead ne privilégie pas le sujet humain, conscient, rationnel. En effet, celui-ci est, comme tout autre nexus, construit par l'expérience, processus universel. Par conséquent le sujet n'est pas substance indépendante, qui serait à supposer comme à l'origine de toute connaissance, mais il est résultat, produit, ou plutôt processus d'une expérience qui le constitue. Ainsi l' « empirisme spéculatif » que Whitehead substitue à l'idéalisme transcendantal de Kant est un « omni-empirisme », un « pan-empirisme », et son ontologie univoque est un monisme de l'expérience comme événement, analogue à celui que proposera Deleuze avec son empirisme transcendantal. C'est en ce sens que nous pouvons caractériser cette tentative, qui est celle de l'« empirisme transcendantal », comme un « empirisme spéculatif » comme une approche métaphysique non-anthropocentrique de la subjectivité.

[313] Par ailleurs on peut dire que, en un sens, chez Whitehead le *devenir* est *privé*, *nouménal*, et l'être public, phénoménal, le devenir nouménal, le temps phénoménal (PR 283/443). Whitehead tente de penser le devenir au moyen de concepts forcément statiques, dirait Bergson.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrage d'A.N. Whitehead (premières éditions)

— Whitehead, A. N., *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*, University press, Cambridge, 1919.

— *The Concept of Nature*, Cambridge University press, Cambridge, 1920.

— *The Principle of Relativity*, Cambridge University press, Cambridge, 1922.

— *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925.

— *Religion in the making*, New York, Macmillan, New York, 1926.

— *Process and reality, an essay in cosmology*; Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928, Macmillan, New York (édition corrigée par D. R. Griffin et D. W. Sherburne,The Free Press, New York, 1979). (Second pagination: traduction française)

— *The function of reason*, Princeton University Press, Princeton, 1929.

— *Adventures of ideas*, New American, New York, 1933.

— *Modes of thought*, University press, Cambridge, 1938.

— *Dialogues of Alfred North Whitehead* as recorded by Lucien Price, New York, A Mentor Book, 1956.

Ouvrage d'A. N. Whitehead traduits en français

— Whitehad, A.N., *La fonction de la raison et autre essais*, trad. fr. P. Devaux, Payot, Paris, 1969.

— *Aventures d'idées*, trad. fr. J-M. Breuvart et Alix. Parmentier, Le Cerf, Paris, 1993.

— *La science et le monde moderne*, trad. fr. Paul. Couturiau, Editions du Rocher, Paris, 1994.

— *Procès et réalité*. Essai de cosmologie, trad. fr. Daniel Charles et al., Gallimard, Paris, 1995.

— *Le concept de nature*, trad. fr. J. Douchement, J. Vrin, Paris, 1998.

— *Mode de pensée*, trad. fr.H.Vaillant, J. Vrin, Paris, 2004.

Ouvrages sur A.N.Whitehead

— A. Zvie Bar-On, *The Categories and the Principle of Coherecne: Whitehead's Theory of Categories in Historical Perspective*, Nijhoff International Philosophy Series 26, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

— Cesselin, F., *La Philosophie organique de Whitehead*, Bibliothèque de philosophie contemporaine/Presses universitaire de France, Paris, 1950.

— Christian, W. A., *An interpretation of Whitehead's metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959.

— Didier Debaise, « Alfred North Whitehead » in *Le Vocabulaire des Philosophes*, volume V. Paris, 2006.

————————, *Un empirisme spéculatif : Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris ; Vrin, 2006.

————————, éd. Philosophie des possessions, les presses du réel, Paris, 2011.

— Dumoncel, J.-C., *Les sept mots de Whitehead ou L'aventure de l'être : créativité, processus, événement, objet, organisme, « enjoyment », aventure : une explication de « Processus et réalité »*, Cahiers de l'Unebévue/EPEL, 1998.

— Emmet, D., *Whitehead's philosophy of organism*, Macmillan, London, 1966.

— Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo ed. *Whitehead und der Prozessbegriff*, Verlag Karl Alber — Freiburg/München, 1984.

— Ford, Lewis S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*, Albany, State University of New York Press, 1984.

——————, ed. *Explorations in Whitehead's philosophy*, Fordham University Press, New York, 1983.

— George R. Lucas, Jr., ed. *Hegel and Whitehead*, Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy, State University of New York Press, Albany, 1986.

— Johnson, A. H., *Whitehead's theory of reality*, Dover publication, New York, 1962.

— Jones, A. Judith, *Intensity, An essay in whiteheadian ontology*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1988.

— Kline, G. L., Alfred North Whitehead, Essay on His philosophy, Boston, University Press of America, 1998.

— Kraus, E. M., *The metaphysics of experience, A companion to Whitehead's Process and Reality*, Fordham University Press, New York, 1998.

— Leclerc, I., *Whitehead's metaphysics: an introductory exposition*, Allen and Unwin, London, 1958.

————————, *The relevance of Whitehead: philosophical essays in commemoration of the centenary of the birth of Alfred North Whitehead*, The Muirhead library of philosophy/Allen and Unwin, London, 1961.

— *The nature of physical existence*, George Allenw and Unwin ltd, London, 1972.

— Lowe, V., *Understanding Whitehead*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1962.

——————, *Alfred North Whitehead: the man and his work*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

— Murray Code, *Order and Organism: Steps to a Whiteheadian Philosophy of Mathematics and the Natural Sciences*, State University of New York Press, Albany, 1985.

— Nobo, J. L., *Whitehead's metaphysics of extension and solidarity*, SUNY series in philosophy/State university of New York press, Albany, 1986.

— Parmentier Alix, *La Philosophie de Whitehead et Le Problème de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1968.

— Paul Grimley Kuntz, *Alfred North Whitehead*, Twayne Publishers, Boston, 1984.

— Plamondon, A. N., *Whitehead's organic philosophy of science*, State university of New York press, Albany, 1979.

— Pols, E., *Whitehead's metaphysics; a critical examination of Process and reality*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1967.

— Saint-Sernin, B., *Whitehead, un univers en essai*, J. Vrin, Paris, 2000.

— Schilipp, P. A., *The philosophy of Alfred North Whitehead*, The library of living philosophers/La Salle, Illinois, Open Court, New York, 1951(Third printing 1991).

— Sherburne, D. W., *A key to Whitehead's Process and reality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.

— Stengers, Isabelle éd. *L'Effet Whitehead*, Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles/J. Vrin, Paris, 1994.

————————————, *Penser avec Whitehead* : une libre et sauvage création de concepts, seuil, Paris, 2002.

- Shaviro, Steven, *Without Criteria, Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

- Wahl, Jean, *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine, William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, J. Vrin, Paris, 1932.

Articles sur A. N. Whitehead

- John R. Wilcox, "A Monistic Interpretation of Whitehead's Creativity" in Process Studies, pp. 162-174, Vol. 20, Number 3, Fall, 1991.

— Moon Chang-Oak, « Créativité et Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead*, Seoul, 1998, pp. 53-75 ("창조성과 궁극자의 범주", « 화이트헤드 연구 창간호, 한국화이트헤드학회 », 동과서, 서울, 1998 년, pp. 53-75.)

————————, « Temps et la Catégorie de l'Ultime » in *Studies of Whitehead*, vol. 15, Seoul, 2008, pp.43-68 (문창옥, "시간과 궁극자의 범주", « 화이트헤드연구 제 15 집 », 한국화이트헤드학회, 서울, 2008).

————————, « Avancée créatrice » in *Études philosophiques*, vol. 61, Séoul, 2003, pp.123-146 (문창옥, "창조적 전진 - 베르그송과 화이트헤드, « 철학연구», 제 61 집, 서울, 2003, pp. 123-146).

— Moon Chang-Oak, « La cosmologie philosophique de Whitehead et la catégorie de société », in *Études philosophiques*, vol 102, Séoul, 2013, pp.60-85 (화이트헤드의 철학적 우주론과 '사회'의 범주 in « 철학연구» 102 집, pp. 60-85).

— Steven Shaviro, "Transcendental Empirism in Deleuze and Whitehead" in *Secrets of Becoming : Negotiating Whitehead, Deleuze, and Buttler*, Edited by Roland Faber and Andrea M. Stephenson, Fordham Uninversity Presss, New York, 2011. pp. 84-85.

— William J. Garland. "What is Whitehead's Highest Good?" (Third International Whitehead Conference Claremont University, Claremont, CA., 1998), the Center for Process Studies site.

Ouvrage de Gille Deleuze (premières éditions)

— *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962

— *La Philolsophie critique de Kant*, PUF, Paris, 1963.

— *Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964.

— *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966.

— *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1968.

— *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

— *Logique du sens*, Minuit, 1969.

— *L'anti-œdipe*, avec Félix Guattari, Minuit, Paris, 1972 ; réed. Augmenté, 1973.

— *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980.

— *Kafka, Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1981.

— *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.

— *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Seuil, Paris, 1981.

— *L'image-mouvement, Cinéma 1*. Minuit, Paris, 1983.

— *L'image-temps, Cinéma 2*. Minuit, Paris, 1985.

— *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990.

— *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991(avec Félix Guattari)

— *Critique et Clinique*, Minuit, Paris, 1993.

— *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996 (avec Claire Parnet).

— *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002 (éd. David Lapoujade).

— *Deux régimes de fous, Minuit*, Paris, 2003 (éd. David Lapoujade).

Ouvrages sur Gilles Deleuze

— Alain Badiou, *Deleuze, La clameur de l'être*, Hachette, Paris, 1997.

— Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, 2004.

— Alberto Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, P53-54.

— Alberto Toscano, *The Theatre of production, philosophy and individuation between Kant and Deleuze*, palgrave macmillan, London, 2006.

— Anne Sauvagnargues, *Deleuz. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris, 2010.

— Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, Une introduction*, Pocket, 2007.

— Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée, Essai sur Gille Deleuze*, éditions Belin, 1999.

— Catherine Keller and Anne Daniell ed. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructualist Postmodernisms*, State University of New York Press, Albany, 2002.

— Coordination scientifinque Benoît Timmermans, *Perspective, Leibniz, Whitehead, Deleuze*, J. Vrin, Paris, 2006.

— Daniel W. Smith, *ESSAYS ON DELEUZE*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2012.

— David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Editions de Minuit, Paris. 2014.

— Delanda, *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, 2002.

— Eric Alliez (éd.), *Gillles Deleuze, une vie philosophique*, Institut Synthélabo, 1998.

— François Zourabichivilli, *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 1994(2004).

————————————, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipes, Paris, 2003.

— James Williams, *gilles deleuze's philosophy of time, a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, 2011.

————————————, *The transversal thought of Gilles Deleuze, Encounters and influences*, Clinamen Press, 2005.

— Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité, Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, J.Vrin, 2008.

— Joe Hughes, *Philosophy After Deleuze*, Bloomsbury, London/New York, 2012.

— Juliette Simont, *Essai sur la quantité, la qualité et la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*. *« Les fleurs noires de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris, 1997.

— Keith Ansell Pearson, *GERMINAL LIFE-The difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, 1999.

— Miguel de Beistegui, *Truth and Genesiss, Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

— Monique David-Ménard, *Delzuze et la psychanalyse*, PUF, Paris, 2005.

— Nicolas Cornibert et Jean-Christophe Goddard, *Ateliers sur L'Anti-Œdipe*, Mimesis/Metis Presses, 2008.

— Robert Sasso et Arnaud Villani (éd.), *Le Vocabulaire de Gille Deleuze*, Les Cahier n° 3 Printemps 2003

— Rue Descartes- Gilles Deleuze, *Immanence et vie*, PUF, 2006.

— Stéfan Leclercq (éd.), *Aux Sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Sils Maria, Paris, 2005.

— Seo dong-yook, *La philosophie de Deleuze*, minumsa, Seoul, 2002.

— Takashi Shirani, *Delezue et Une philosophie de l'immanence*, L'Harmattan, Paris, 2007.

— Paola Marati, François Zourabichivilli, Anne Sauvagnargues, *La Philosophie de Deleuze*, PUF, 2004.

— Pierre Montebello, *DELEUZE, La passion de la pensée*, J. Vrin, Paris, 2008.

————————————, *Deleuze, philosophie et cinéma*, J. Vrin, Paris, 2008.

Articles sur Deleuze

— Alain Badiou, « De la Vie comme nom de l'Etre », dans *Gilles Deleuze – Immanence et vie*, Rue Descartes 20, Collège international de philosophie, 1998.

Ouvrages sur Deleuze et Whitehead

— Keith Robinson (ed.), *Deleuze, Whitehead, Bergson, Rhizomatic Connections*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

Articles sur Deleuze et Whitehead

— Kim young-jin, « Chaosmos dans les philosophies de Whitehead et Deleuze » in *Visage, État, Événement*, p. 273 (김영진, « 화이트헤드와 들뢰즈 철학에서 카오스모스 » in « 얼굴, 국가, 사건 », 비평공간 클리나멘 기획, 박지웅 외. 한태재, 2012. p. 273).

— Keith Robinson, "Between the Individual, the Relative and the Void: Thinking the Event in Badiou, Deleuze and Whitehead" in *Event and Decision*: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead, eds. R. Faber, H. Krips and D. Pettus, Newcastle: Cambridge Scholars Press, Cambridge, 2010.

————————, "Back to Life: Deleuze, Whitehead and Process" in *Deleuze Studies*. Volume 4, Issue 1, Page 120-133, ISSN 1750-2241, Available Online March 2010.

Ouvrages en généraux

— Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven and Lodon, 2004.

— Aristote, *Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paule Dumili et Annick Jaulin, Flammarion, 2008.

— Bergson, Henry, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Edition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.

————————, *L'Evolution créatrice*, in *Œuvres* (op. cit.).

————————, *La pensé et le mouvant*, in *Œuvres* (op. cit.).

— Combes Muriel, *Simondon : Individu et collectivité*, PUF, Paris, 1999.

————————, *La vie inséparée, vie et sujet au temps de la biopolitique*, Editions Dittmar, Paris, 2011.

— Emile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989.

— Frederick Copleston, S.J. *A Historiy of Philosophy*, vol II, Published by Double day, New York, 1962.

— Gérard Sondag, *Duns Scot*, Libraire Philosophique J. VRIN, Paris, 2005.

— Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Million, 2005.

— Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie*, tr. Danielle Lories, Editions de Boeck Université, Bruxelles, 2001.

— Hegel, G. W., *La Phénoménologie de l'esprit*, tr. G. Jarczyk et P.J. Labarrière, nrf, Gallimard, 1993.

— Heidegger, Martin, *Apports à la philosophie : De l'avenance*, traduit par François Fédier, Gallimard, Paris, 2014.

————————, *Être et temps*, tranduit par Emmanuel Martineau, Édition numérique Hors-commerce.

————————, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. Waehlens et Biemel, nrf, Gallimard, 1953.

————————, *Essais et Conférences*, Traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret, tel. Gallimard, Paris, 1958.

— Hermann Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, cerf, Paris, 2001.

— Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain*, tr. André Leroy, Flammarion, Paris, 1993.

— Jean-Marie Vaysse, *Kant et la finalité*, ellipses, Paris, 1999.

————————, *La stratégie critique de Kant*, ellipses, Paris, 2005.

————————, *Dictionnaire de Kant*, ellipses, Paris, 2007.

— Joseph Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

— Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

— Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Tradiction et présentation par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris, 2001.

————————, *Critique de la raison pratique*, Traduit par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985.

————————, *Critique de la faculté de juger*, traduction et introduction par Alexis Philonenko, J. Vrin, Paris, 2000.

— Leibniz, *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu*, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Flammarion, Paris, 1999.

————————, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison : principes de la philosophie, ou, Monadologie*, PUF, Paris, 2001.

————————, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, J. Vrin, Paris, 1993.

— Longuenesse, Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, Paris, 1993.

— Nicolas Rescher, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State of University of New York Press, Albany, 1996.

— Martine de Gaudemar, *Le vocabulaire de Leibniz*, ellipses, Paris, 2001.

————————, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, PUF, 1994.

— Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, NRF, Paris, 1955.

— Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, GF Flammarion, Paris, 1996.

————————, *Le Gai savoir*, GF Flammarion, Paris, 1997.

————————, *La Volonté de puissance (I et II)*, tel, Gallimard, Paris, 1995.

— Pierre Klossowski, *Nietzche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1975.

— Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, éditions Jérôme Million, Grenoble, 2007.

————————, *L'autre métaphysique : Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

————————, *Nietzsche : la volonté de puissance*, Presses universitares de France, Paris, 2001.

————————, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2000.

— Ploton, *Traités 30-37*, Taduction sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Édition Flammarion, Paris, 2006.

— Salomon Maimon, *Essai sur la philososophie transcendantale*, Traducion par Jean-Baptiste Scherrer, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1989.

— Spinoza, *Ethique*, tr.Bernard Fautrat, Seuil Paris, 1999.

— Shopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, tr. Auguste Burdeau, PUF, 2004.

Deleuze et Whitehead: Une étude comparative de leur métaphysique, *empirisme transcendantal* et *empirisme spéculatif*

Résumé : Cette recherche est une comparaison des métaphysiques de Deleuze et de Whitehead. Deleuze et Whitehead ont en commun une approche philosophique où un certain empirisme, qu'il soit « transcendantal » ou « spéculatif », cherche à élucider la nature de l'expérience en tant que telle. Dans les deux cas il s'agit de rendre compte de l'expérience réelle en elle-même, pas seulement de ses conditions de possibilité. Les tâches de l'empirisme transcendantal comme de l'empirisme spéculatif peuvent être définies comme un essai pour expliquer la genèse de l'expérience ou d'une nouvelle sorte de subjectivité, qui remonterait bien plus haut et qui serait bien plus universelle que celle du sujet kantien. Ainsi, dans les philosophies de Deleuze et de Whitehead, ce n'est pas plus un sujet transcendantal et conscient qui est placé au fondement ou au commencement de toute expérience réelle, car chez l'un comme chez l'autre l'expérience humaine n'est plus qu'un cas qui peut être dérivé d'un processus beaucoup plus général, qui est le processus de la réalité elle-même. Pour Deleuze et Whitehead, ce qui est important devient alors d'expliquer la genèse ou l'individuation, par laquelle une expérience se produit. Empirisme transcendantal et empirisme spéculatif peuvent être caractérisés tous deux, chacun à sa façon, d' « ontologies univoques », où l'intensité est liée à l'individuation.

Mots clés : Empirisme transcendantal, Empirisme spéculatif, Événement, Genèse, Créativité, Différence en elle-même, Univocité de l'être, Principe ontologique, Entité actuelle, Objet éternel, Potentialité, Idée virtuelle, Multiplicité, Temps et espace, Théorie époquale du temps, Continuum extensif, Synthèse passive, *Spatium*, Profondeur.

Deleuze and Whitehead: A comparative study of their metaphysics, *transcendental empiricism* and *speculative empiricism*

Summary: This research is a comparative study of the metaphysics of Deleuze and Whitehead. Deleuze and Whitehead share a common philosophical approach in which a certain empiricism, whether « transcendantal » or « speculative », tries to elucidate the nature of experience as such. In both cases what matters is to explain the real experience for itself, not its conditions of possibility. The tasks of their empiricism, be it transcendental or speculative, may be defined as an essay to explain the genesis of experience or of a new kind of subjectivity which could be traced back to a much higher and universal stand than the Kantian subject's one. Thus, in the philosophies of Deleuze and Whitehead, neither are a transcendantal subject nor a conscient subject which is situated at the foundation or the start of any real experience, since, for both of them as well human experience is but a case or a result which can be derived from a much more general process, which is the very process of reality itself. For Deleuze as well as Whitehead, what was thus important was to explain the genesis or the process of individuation, by which experience is produced. Both transcendental empiricism and speculative empiricism can be characterised, each one in its own way, as "univocal ontologies", wherein intensity is linked to individuation.

Keywords : Transcendental empiricism, Speculative empiricism, Event, Genesis, Creativity, Difference in itself, Univocity of Being, Ontological principle, Actual entity, Eternel object, Potentiality, Virtual Idea, Multiplicity, Time and space, Epocal theory of time, Extensive continuum, Passive synthesis, *Spatium*, Depth.