

Du mode d'existence de Dieu. James, Souriau, Whitehead.

Par Isabelle Stengers, Université Libre de Bruxelles

(Toulouse, 17-19 novembre 2008)

Le thème qui nous rassemble est vaste, ce pourquoi je voudrais commencer par me situer par rapport à lui, c'est-à-dire le faire communiquer avec un problème.

J'ai choisi, avec William James, Alfred North Whitehead et Etienne Souriau, d'explorer une question qui me semble - si elle est posée par des philosophes - enfreindre les interdits de l'anthropologie philosophique moderne. C'est-à-dire mener hors du territoire où l'humain est d'abord défini par son opposition à tous les autres vivants, pris en bloc¹, et où l'homme moderne est d'abord défini par son opposition à tous les autres humains, lui qui sait que s'il y a une transcendance, son seul témoignage est un appel au cœur de l'homme – un appel dont l'indétermination radicale lui permettra de disqualifier tous ceux qui prétendraient en identifier le message.

Enfreindre un tel interdit, c'est s'exposer, ce que savaient James, Whitehead et Souriau. Si j'ai choisi de le faire, c'est parce que la question de l'homme se pose aujourd'hui en présence de nouveaux protagonistes. Je pense aux scientifiques qui ont appris à observer et à travailler avec des animaux. Des animaux, c'est-à-dire des êtres qu'il s'agit de rencontrer, et non des voies d'accès à la définition de l'animal ou de l'espèce. Je pense aussi à ceux et celles qui ont pensé à partir des conséquences de nos définitions. Et notamment de la justification qu'elles avaient donnée, et donnaient, toujours au jugement porté sur d'autres peuples, définis comme « à civiliser ».

Penser en présence de ces protagonistes, c'est savoir que tous rencontrent sur leur chemin des ricanements ou des effrois philosophiques, et c'est s'interdire une défense facile : désavouer ceux qui ricanent, purifier les énoncés philosophiques de ce qui a autorisé leurs conséquences regrettables. Si, comme l'a affirmé Deleuze, la philosophie est création de concept, il s'agit de répondre à la question des conséquences sur le mode de la création, non du retrait.

Lorsque j'ai découvert que mon exposé était limité à 30', j'ai su que la question que j'avais annoncée, celle du mode d'existence de Dieu chez James, Whitehead et Souriau, ne pourrait être déployée pour elle-même mais plutôt suivie à la manière d'un fil tramant des rapports de proximité et de distance entre ces trois philosophes.

¹ Voir, bien sûr, Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006. Cependant, de manière significative, les philosophes dont je traiterai ici font partie de ceux que la démarche de Derrida évite avec soin.

Je prendrai pour point de départ la manière dont, dans *Aventure d'Idées*, Alfred North Whitehead a lu chez Platon, c'est-à-dire a créé, ce qu'on pourrait appeler une définition non anthropologique de l'homme. L'homme, écrit Whitehead, est pour Platon, « sensible à l'Idée », et le pouvoir de l'Idée est de type érotique : on ne se soumet pas à une idée, on ne lui obéit pas, on est « séduit », attiré, transformé par elle². En d'autres termes, les Grecs de Whitehead, lorsqu'ils ont cherché à définir l'homme, ne seraient pas simplement les premiers qui adoptèrent « la » position normale, celle qui nous est évidence de départ et que, après eux, nous cherchons à expliciter, développant à ce sujet une anthropologie. Il faut plutôt décrire ceux qui se sont pensés hommes, comme séduits, capturés par ce qu'ils ont baptisé « idée » et qui a fait d'eux « des hommes ». Et Whitehead ajoute non sans humour que, après « Le Banquet », Platon aurait dû écrire un dialogue nommé « Les Furies », à propos des horreurs qui hantent toute réalisation imparfaite de l'Idée. Il faudrait donc y prendre garde, le pouvoir de l'Idée qui a fait de nous des hommes est redoutable, il est susceptible de nous posséder, comme nous possède la fureur.

La reprise par Whitehead de Platon a ceci d'un peu diabolique qu'elle permet d'inclure tous ceux qui se disputent furieusement à propos de la définition de l'homme. Il se borne, torsion minimale, à leur demander de se présenter *avec* ce qui les *fait* penser. La fureur de leurs disputes, et peut-être aussi la fureur avec laquelle nous avons entrepris de convertir ceux qui ne savaient pas qu'ils étaient des hommes, signaleraient alors une réalisation imparfaite, celle qui réduit l'Idée à ce que nous, humains, aurions. En d'autres termes, l'anthropologie, la passion même de définir le propre de l'homme, annoncerait que nous nous attribuons à nous même le pouvoir de l'idée qui a fait de nous des hommes.

De fait, dans *Aventures d'Idées*, le point central n'est pas l'homme mais la vie des communautés humaines, une vie où les rapports entre individus et groupes sociaux peuvent prendre deux formes, la force coercitive ou la persuasion – une dualité que traduit d'ailleurs chez Platon lui-même la double référence au Démonstrateur imposant sa volonté ordonnatrice et au pouvoir érotique des idées. Platon hésite, écrit Whitehead, et en ce sens la philosophie est bien, selon sa célèbre remarque, une série de notes en bas de page au texte de Platon, car elle n'a cessé d'hésiter. Mais si Whitehead, de mathématicien qu'il était, est devenu philosophe, c'est parce que, diagnostique-t-il, la philosophie moderne a, quant à elle, cessé d'hésiter. Catastrophiquement, écrit-il dans *Modes de pensée*, elle a substitué à la question « Que savons-nous ? » la question « Que pouvons-nous savoir ? »³. La question de ce que nous savons, de la multiplicité obscure de ce que nous savons, est devenue la proie d'un critère de droit, qui fonctionne au nom d'une abstraction : l'abstraction que constitue l'expérience en général, celle

² A.N. Whitehead, *Aventures d'idées*, trad. J.-M. Breuvar et A. Parmentier, Paris, Cerf, 1993, p. 200-201

³ A.N. Whitehead, *Modes de pensée*, trad. H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004, p. 96.

d'un sujet défini d'abord comme marqué par la finitude, celle aussi qui donne prise à la définition de ses « conditions de possibilité ».

Ce qui a fait de Whitehead un philosophe est, pourrait-on dire, le devenir furieux des abstractions qui nous font penser en ce monde moderne, la manière dont elles nous possèdent et nous font nier ce que pourtant nous savons, bref c'est ce qu'il a nommé « l'erreur du concret mal placé ».

Que l'erreur du concret mal placé ait pu communiquer avec une entreprise spéculative comme celle qui se déploie dans *Procès et réalité* traduit bien que la question ne relève pas d'une théorie de la connaissance. Les abstractions de Whitehead, qu'il nommera également « propositions », ont le pouvoir des Idées de Platon. Elles ne sont pas le produit de notre pensée, mais d'abord ce qui nous fait penser, et ce à quoi nous devons prendre garde. C'est même la tâche qu'il assigne à la philosophie : prendre soin de nos modes d'abstraction, c'est-à-dire de la manière dont elles nous font penser. Corrélativement, la philosophie spéculative de Whitehead peut être assimilée à une forme d'empirisme expérimental, expérimentation avec des abstractions qui ne renvoient pas à l'expérience en général, mais ont pour vérification une transformation de l'expérience, ce que Whitehead appelle « sheer disclosure »⁴.

En d'autres termes, les concepts spéculatifs ont pour vérité leur efficace, le devenir important de ce que nous savions obscurément, un devenir qu'ils requièrent et appellent, sur lequel ils spéculent. Efficace de l'idée.

Cette efficace fait le raccord entre l'expérience de Whitehead mathématicien – le mathématicien sait honorer les abstractions mathématiques qui le forcent à penser – et le pragmatisme de William James, dont Whitehead philosophe s'est décrit comme l'héritier. On sait que pour James, une idée s'évalue à ses conséquences, c'est-à-dire à la différence qu'elle fait importer. Beaucoup ont vu là une philosophie de businessman, régie par un « qu'est-ce que cela rapporte ? ». Mais écoutons William James donner la formule d'un tel rapport : « *Nous savons, et nous pouvons, faire un saut à pieds joints, quittant, pour ainsi dire, la terre ferme pour ou vers un monde dont nous avons confiance que les autres parties viendront à la rencontre de notre saut - et c'est seulement ainsi que peut se parfaire la fabrication d'un monde de type plural. C'est seulement par notre confiance précurseur en lui qu'il peut venir à l'existence.* »⁵

James, comme Whitehead, cherche à faire sentir ce que nous savons. Et là encore, il n'est pas question de théorie de la connaissance mais de participation à la fabrique même du monde. Lorsqu'une autre partie, qui n'est pas partie du monde de nos habitudes, de la terre ferme de ce sur quoi nous comptons, vient à

⁴ A.N. Whitehead, *Modes de pensée*, op. cit., p. 70. J'utilise le terme anglais car la traduction de « sheer disclosure » par « pur dévoilement » ouvre à une dérive phénoménologique parfaitement déplacée.

⁵ (ma traduction) W. James, *Introduction à la philosophie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2006, p. 203-204.

la rencontre du saut, la pluralité du monde s'enrichit, des rapports nouveaux, aux conséquences inédites, viennent à l'existence. Oui, « cela rapporte », mais au sens de la création et non de la terre ferme d'intérêts prédéterminés.

Quant à Etienne Souriau, il est le philosophe qui a conféré à l'idée une puissance non plus érotique mais questionnante, la puissance du mode d'existence virtuel qu'il baptise l'« œuvre à faire »⁶. Il ne s'agit pas ici de « sauter vers », mais de « répondre à » une sollicitation, de devenir agent dans un trajet de création ou d'instauration. Avec les mots de Deleuze, dont le virtuel doit peut-être plus à Souriau qu'à Bergson, on parlera de processus d'actualisation, un processus qui n'a pas pour point de départ l'idée pure, mais l'idée toujours déjà engagée dans une pratique, qu'elle soit philosophique, mathématique, littéraire, cinématographique, ou autre.

Le virtuel de Souriau est ce qui réclame actualisation mais sur le mode d'une question, non d'un modèle. Cette question, « que vas-tu faire ? », est là à nouveau à chaque moment d'un trajet marqué par la possibilité immanente du raté, sans autre critère que celui de l'avortement de ce qui était en train de venir au monde. L'idée requiert donc l'agent, mais elle le met à la devine, et s'il devine mal, ou fait prévaloir une idée toute faite, elle retournera dans les limbes.

Ici aussi on peut parler d'un empirisme, jouant le « que savons-nous ? » contre le « qu'avons-nous le droit de savoir ? ». L'empirisme de Souriau spéculé sur une transformation de l'expérience qui a pour pivot la prise au pied de la lettre de situations dont on dira qu'elles nous concernent. Prendre au pied de la lettre, c'est dramatiser ces situations, les caractériser comme ayant le pouvoir de nous concerner, et déployer les concepts qui empêcheront ce pouvoir obscur mais distinct de sombrer dans les confusions de la psychologie. Simple transformation syntaxique : le « je » n'est pas maître de ses questions, ni non plus interprétable en terme des questions qu'il se pose. C'est la question qui met le je « à la devine » mais qui ne peut le faire que si lui-même consent à se faire agent, c'est-à-dire non seulement à se faire hésitant, sachant qu'il peut « rater » la réponse, mais aussi, et littéralement à se laisser « exploiter » par l'œuvre se faisant. En d'autres termes, il doit opter : il peut consentir, s'engager dans le trajet où il s'agira de « sentir avec », de deviner, Mais il peut refuser, et ce refus aura alors le sens d'une fin de non recevoir à ce qui, virtuel, a fait sentir une réclamation à l'existence.

A la question « que savons-nous ? », les trois réponses divergent, mais il ne s'agit plus ici de dispute furieuse quant à la meilleure définition d'un territoire déjà clos. Il s'agit d'une divergence quant à la caractérisation de ce qui fait

⁶ Voir E. Souriau, « Du Mode d'existence de l'œuvre à faire », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1956, p. 4-24.

quitter ce territoire, c'est-à-dire de la transformation d'expérience que requièrent les concepts, qu'ils appellent, sur laquelle ils spéculent.

Cependant, dans aucun cas, la transformation d'expérience n'a pour enjeu un rapport à Dieu. Pour aucun le pari dont Pascal avait tenté de faire l'horizon indépassable de l'existence humaine, miser ou non sur Dieu, n'a d'efficace. D'une manière ou d'une autre, la conversion est ici incapable de donner sens, d'orienter vers le vrai, la multiplicité obscure de ce que nous savons.

Ce qui signifie aussi que la question ancienne et lourde de la raison et de la foi, le drame de la non coïncidence entre ce que pouvons savoir et ce que nous sommes appelés à croire, a perdu son pouvoir. C'est pourquoi la question du mode d'existence de Dieu ne va pas faire ici dispute, mais contraste.

William James, on le sait, se définissait comme théiste, mais c'est un étrange théisme que celui-là, car Dieu vient en second, après que James ait porté une autre question à la puissance de ce qu'il appelle une option véritable, c'est-à-dire vivante et sans échappatoire⁷. Cette question est « la vie vaut-elle d'être vécue ? ». Et elle devient une option véritable dans la mesure où James la pose devant la grande armée des suicidés, de ceux qui ont répondu non à la vie, qui ont refusé leur consentement à ce qui, pour tant d'autres, est une routine allant de soi⁸.

Pour James la vie est une bataille, qui n'offre aucune garantie, ni du point de vue du succès, ni même du point de vue du mode d'engagement. Accepter cette bataille à laquelle les suicidés se sont soustraits, tout en acceptant également les raisons de s'y soustraire, requiert alors qu'il s'agisse d'une bataille « réelle », c'est-à-dire d'une bataille où se décide quelque chose qui dépasse les intérêts des protagonistes. S'il ne s'agit pas d' « *une réelle bataille dont l'issue victorieuse puisse entraîner pour l'univers un gain éternel, elle ne vaut pas mieux qu'une pièce ordinaire de théâtre que chacun est libre de ne pas entendre jusqu'au bout.* » Si la bataille n'est pas réelle, s'éclipser, comme le font les suicidés, n'est pas une option véritable, mais l'expression d'une simple opinion – cette pièce n'est pas bonne.

C'est pour que la bataille soit réelle que James requiert un Dieu, mais un Dieu qui ne garantit rien, ne lève aucune incertitude. C'est précisément dans la mesure où il n'est pas au pouvoir de ce Dieu de garantir l'issue qu'il répond de ce que la bataille vaut d'être menée. Le Dieu de James a besoin que nous nous engagions. Si minuscule que soit la différence que peut faire cet engagement, la possibilité de faire cette différence suffit : consentir à la vie relève d'une option véritable, non d'une rhétorique facile justifiant une évidence d'habitude.

⁷ W. James « La Volonté de croire », in *La Volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005, p. 39-64.

⁸ W. James, « La Vie vaut-elle d'être vécue ? », in *La Volonté de croire*, op. cit. , p. 65-90

James, on le sait, a beaucoup étudié les mystiques, ceux qui vivent pour et par une rencontre directe avec Dieu. Mais son théisme ne s'enracine pas dans ce mode de rencontre. Le Dieu de James n'oriente pas vers un au-delà de la vie, mais est requis pour que la vie importe. On pourrait dire que ce Dieu a le mode d'existence d'une idée, au sens que Whitehead déchiffra chez Platon, mais c'est l'idée d'un besoin, l'idée d'un Dieu qui a besoin que l'homme consente à participer à la fabrique du monde. La réalisation de cette idée n'est autre que la capacité à répondre à ce besoin, la capacité de sauter à pieds joints, et cela non vers lui, mais vers ce à quoi, à la suite de Souriau, on peut prêter le mode d'existence du virtuel, vers ce qui peut venir à la rencontre de celui qui saute, et s'actualiser dans le monde. L'efficace propre à l'idée de Dieu peut se dire « confiance que Dieu doit faire en l'homme », une confiance qui nourrit l'engagement dans la bataille.

S'il y a une proximité entre William James et Etienne Souriau, c'est bien le refus d'un Dieu qui soit une voie d'échappée aux tâches de ce monde, ou qui les simplifie en les soumettant à un ordre transcendant. Dans son livre, *L'ombre de Dieu*⁹, Souriau a longuement étudié les insuffisances du pari de Pascal. Il a envisagé l'objection facile : et si le Dieu sur l'existence duquel le parieur mise n'était pas le Dieu des chrétiens, mais un autre, aux exigences divergentes ? Cette objection n'est pas mortelle : on peut répondre par l'espérance, espérance que le vrai Dieu accepte pour valable l'option faite pour une image imparfaite, que le vrai Dieu se tienne engagé par le pari. Mais cette espérance elle-même, et c'est là la difficulté, suppose un Dieu qui se tienne pour engagé par le pari – il faut un Dieu qui dise « je tiens ». Un Dieu mobilisé par le pari, pour qui compte le fait que l'homme devine bien. Un Dieu, donc, qui mette l'homme à la devine.

Souriau est le philosophe de l'instauration, du virtuel comme œuvre à faire, qui met l'homme à la devine. Et pourtant, il va refuser cette version du pari de Pascal. Le mode d'existence du virtuel, qui engage dans un trajet d'instauration, impliquerait un Dieu qui demande instauration, promotion à l'existence actuelle, un Dieu qui exploite l'homme comme l'œuvre à faire exploite l'œuvrant. Idée assez obscène, véritable péché de Dieu.

Cependant Souriau va retenir ce qu'il appelle la teneur existentielle du pari, le choix à faire est entre le jeu à l'infini et le jeu dans le fini. En ce sens Dieu est la question, mais il revient à l'homme, et seulement à l'homme, de dire « je tiens », c'est-à-dire de se faire réponse, de se rendre capable de l'infini. Peut-être Dieu n'existe-t-il pas, ou peut-être ne peut-il être engagé – il n'importe, il s'agit de dire banco à l'infini. Banco, dirait James, à une bataille qui ne peut être digne de consentement que si la question - y consentir ou non - est réelle.

James avait besoin que Dieu ait besoin que nous y consentions. Et c'est précisément en ce point que Souriau fait bifurquer le croyant et l'incroyant, qui

⁹ Paris, PUF, 1955

tous deux acceptent la responsabilité humaine dans les œuvres d'instauration de ce qui réclame l'existence. La bifurcation ne renvoie pas à l'existence de Dieu car se faire réponse, c'est se rendre capable de Dieu, même si cette réponse exclut Dieu, ou exclut un Dieu que cette réponse intéresse. La bifurcation renvoie à ce que requiert cette tâche d'instauration, ce consentement à la mise à la devine à laquelle oblige l'œuvre à faire. Le croyant est celui qui ne s'affirme pas, lorsqu'il consent, capable avec ses seules forces de cette tâche, mais capable seulement par l'efficace d'une délégation, d'une aide qui demande un rendre grâce. Dieu, dira le croyant, me permet, d'être ici en tremblant et pour quelques instants, son porte-parole et son humble représentant. Il me dit : à toi d'agir, je te passe la main¹⁰...

Le croyant de Souriau peut accepter que celui-là même qui refuse de rendre grâce puisse lui aussi être en situation de porte-parole. Il reconnaîtra la vertu ascétique de celui qui refuse la joie et le réconfort de la gratitude. En d'autres termes, le mode d'existence de Dieu est celui d'une question qui n'exige pas de réponse religieuse car elle ne porte pas sur la conversion de l'homme, sur son rapport à Dieu, mais sur le rapport de l'homme à lui-même, aux autres et au monde, sur sa réponse au virtuel qui demande instauration. Bref, sur la manière dont il saura répondre à l'exigence portée par la définition extraite par Whitehead de Platon, à l'exigence de se rendre capable d'actualiser l'idée à laquelle il est sensible.

C'est ici que je peux faire intervenir Whitehead, mais cela en deux temps. Le premier temps renvoie à *La Science et le monde moderne*, où Whitehead ne parle pas de Dieu, mais plutôt de religion, c'est-à-dire du pouvoir de Dieu en tant qu'il n'est autre que le « worship », mot intraduisible, qu'il inspire¹¹ : « *La religion a émergé dans l'expérience humaine mélangée aux productions les plus brutales d'une imagination barbare. De manière graduelle, lente, constante, la vision revient dans l'histoire sous une forme plus noble et avec une expression plus claire.(...) Le fait que constitue la vision religieuse et son histoire persistante d'expansion est notre seule et unique raison d'optimisme.* »¹² Sans doute le Dieu de James a-t-il contribué à inspirer ce jugement de Whitehead. Le constat est empirique : aujourd'hui des hommes sont capables d'un Dieu qui n'a d'autre pouvoir que l'efficace du mouvement vers lui qu'effectue celui qui a besoin de lui pour que la vie vaille la peine d'être vécue, pour que la bataille, pour ce monde et en ce monde, soit digne d'être livrée.

Il faut souligner ici que Whitehead entend par religion les « grandes religions », non les cultes adressés à ce qu'on nommera génériquement « les invisibles ».

¹⁰ *L'Ombre de Dieu*, op. cit., p. 205.

¹¹ A.N. Whitehead, *La Science et le monde moderne*, trad. P. Couturier, Paris, Editions du Rocher, 1994, p. 222 ; *worship* est ici traduit par adoration, alors qu'il ne s'agit là que d'une nuance possible dans la gamme, recouverte par le terme anglais, des rapports à ce qui oblige à sentir et penser, et ne peut être ni négocié ni approprié.

¹² (ma traduction) *Ibid.*

L'imagination barbare renvoie plutôt à l'Apocalypse qu'au culte des ancêtres ou à celui des dieux fétiches. Ceci importe car c'est en contraste avec la toute puissance du Dieu monothéiste que les Dieux de James et de Souriau doivent être pensés. Que les invisibles aient besoin de ceux qui les honorent, qu'ils réclament d'être promus, ou maintenus, à l'existence, bref qu'ils aient le mode d'être du virtuel, ouvre une perspective qui sort du champ de cette présentation. Je me bornerai à souligner qu'à une telle perspective répond la nécessité de résister à la tentation de leur prêter le mode d'existence de ce que j'ai, après Whitehead, nommé ici « idée » - ce serait retrouver la position classique qui nous permet de « reconnaître » le même sur un mode unilatéral. C'est bien plutôt à partir des différences entre « modes de réalisation » qu'il faudrait sans doute penser s'il s'agit de dresser le plan¹³ où « nos » idées puissent coexister avec d'autres invisibles sur le mode de la divergence, et en évitant toute catégorie qui suppose la possibilité de soumettre « les autres » à nos idées - notre péché mignon. S'il s'agit, en d'autres termes, de rompre avec la perspective évolutionniste, toujours menaçante lorsque se propose la question de ceux qui n'ont pas accordé un sens crucial au fait d'être « des hommes ».

Je fermerai cette parenthèse en soulignant la contraste entre cette proposition et ce qu'on nomme usuellement « relativisme ». Le relativisme peut être critiqué comme renoncement paresseux dans la mesure où il est réductible à une forme de « chacun ses idées ». En revanche, lorsque le chacun se dit avec le terme whiteheadien d'« aventure », avec ses dangers, ses furies, ses modes de déterritorialisation, etc., on a affaire à de ce Deleuze nommait « la vérité du relatif », et il s'agit d'hésiter à chaque mot qui pourrait entraîner sur la pente toujours présente de la « relativité de la vérité ».

Revenons maintenant à Whitehead, et cette fois au concept de Dieu qu'il a lui-même créé, et ce au sens deleuzien qui exclut le worship, car un concept doit pouvoir être fait, remanié ou défait, au sens donc où le Dieu de Whitehead relève de la philosophie. Je ne peux évidemment ici déployer le concept¹⁴. Je me bornerai à dire qu'il pourrait être vu comme une forme de passage à la limite du Dieu de James. En effet, le Dieu whiteheadien est, comme tout ce qui existe au sens conceptuel whiteheadien, créature de la créativité, et il a essentiellement besoin des autres créatures. Mais ces autres créatures ne sont ni vous ni moi, mais ce qui seul est *res vera* dans le schème whiteheadien. Ce sont les occasions actuelles, occasions immédiates d'expérience, que celles-ci appartiennent à la route d'un électron ou à celle de Jésus ou de Spinoza. Quant à la bataille ce n'est plus alors celle de la vie, mais celle par où l'occasion a produit sa pleine détermination. Au cri de James demandant que la bataille soit réelle répond dans

¹³ Un plan de consistance au sens de Deleuze et Guattari, car les modes de réalisation de tels êtres n'a pas grand chose avec la question abstraite de « leur » réalité, mais requiert une efficace machinique à chaque fois particulière.

¹⁴ Je me permets de renvoyer à I. Stengers, *Penser avec Whitehead. Ube libre et sauvage création de concepts*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Le Seuil, 2002.

ce cas le cri vers l'avenir de ce qui bascule dans le passé, lorsqu'une occasion, ayant produit sa pleine détermination, va cesser d'être le sujet de ses propres sentirs pour devenir un objet livré aux sentirs des occasions qui lui succéderont. Ce cri fait appel, demande que l'expérience telle qu'elle s'est déterminée importe, que son importance propre soit sauvée.

La manière dont l'expérience de Dieu est réponse à cet appel décevra tout ceux qui rêvent d'un Dieu-juge, qui donne raison ou tort. Parodiant la réponse de Dieu à Job, celle du Dieu de Whitehead pourrait être : ton appel est entendu. Ce que ton expérience a accompli n'aura donc pas pour seuls destinataires des héritiers partiels, ceux qui, tout à leur affaire, disposeront à leur guise de ce que tu leur proposes. Mais ce qui fera partie de l'expérience divine, ce qui sera sauvé, n'est pas l'authentique prolongement de toi-même, avec le trésor de tes souffrances, de tes refus, de tes passions. C'en sera plutôt le double humoristique. Sera sauvé, en même temps que toi, tissé avec toi, ce que tu as exclu pour devenir qui tu es devenu. En d'autres termes, les raisons que tu t'es données, les jugements en termes desquels tu t'es justifiée, les légitimités que tu as revendiquées seront sauvés, mais dépouillés de leur pouvoir de justifier l'exclusion de ce sur quoi ta décision de devenir qui tu es a fait l'impasse.

Il ne s'agit que d'une parodie, mais ce qu'elle accentue appartient au concept du Dieu whiteheadien, un Dieu qui n'a pas de rapport privilégié avec la mise en drame de la vie humaine mais est requis par ce qui est le premier et le dernier mot de la métaphysique whiteheadienne, un mot dont Whitehead est d'ailleurs le créateur oublié : la créativité. C'est pourquoi ce Dieu a le mode d'existence d'un concept, requis par le système.

Whitehead avait besoin de ce qu'il a nommé Dieu pour que toute occasion soit occasion au sens fort du terme, c'est-à-dire occasion pour quelque chose de nouveau. Dieu est requis pour que du nouveau s'insinue dans le monde, mais il doit être conçu de telle sorte que la nouveauté appartienne à la seule occasion, irréductible à quoi que ce soit d'autre, *causa sui*, option véritable au sens de James. C'est pourquoi l'efficace divine est radicalement dépendante de la réponse de l'occasion se faisant. La différence faite par l'intervention de Dieu pourrait être assimilée à un clinamen. Elle porte sur la *manière* dont le donné par rapport auquel une occasion naissante aura à se déterminer gagnera la puissance du virtuel, sur la teneur propre de la question dont l'occasion aura à se faire réponse. Mais, contrairement à ce qui est le cas chez Souriau, cette réponse, l'occasion devenant elle-même, se situe hors contraste entre réussite et échec, entre bien entendu et mal entendu. L'occasion n'est pas à la devine, car il n'y a rien à deviner, aucune autre tâche qu'à devenir elle-même.

On peut penser ici au lancer de dé deleuzien, dans *Différence et répétition*, qui rebondit sur la Terre en un coup nécessairement vainqueur, car chaque coup

détermine sa propre règle¹⁵. Mais si Whitehead a baptisé Dieu ce dont son système avait besoin, c'est peut-être parce que ce concept est inséparable du mode d'articulation entre efficace et pouvoir qu'il a célébré lorsqu'il a écrit que le pouvoir de Dieu n'était autre que le worship qu'il inspire. A ceci près que le pouvoir ici associé au concept de Dieu est requis pour inspirer un autre worship, envers un monde irréductible aux justifications et aux explications que nous ne cessons de produire à son sujet. Ce qui fait penser Whitehead, ce qui a fait de lui un philosophe n'est pas le sens de la vie humaine, ni la vocation de l'homme appelé à l'œuvre, mais, je l'ai dit, la nécessité de séparer nos abstractions du pouvoir furieux de juger et de nier ce que pourtant nous savons. Whitehead a ce cri dans *Modes de pensée* : « nous n'avons pas le droit de dégrader l'expérience de la valeur qui est l'essence même de l'univers »¹⁶.

Entre les Dieux de James, de Souriau et de Whitehead, le problème ne cesse de muter, parce que chaque fois « ce que nous savons » est en jeu autrement, mis sous tension par une autre question. La divergence n'arme aucune opposition, elle est bien plutôt la signature de lignes qui, toutes, fuient le territoire d'une subjectivité anthropologique, assignable à l'homme en tant qu'homme. Les trois lignes que j'ai esquissées ne sont pas unies par le fait que toutes trois confèrent un mode d'existence à Dieu, mais elles le sont parce que chacune pour elle-même implique ce Dieu dans une opération où il n'est pas question de la vérité de l'homme, mais où il s'agit bien plutôt de ce que, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari ont nommé la tâche la plus difficile : croire au monde, croire non pas à l'existence du monde mais croire en ce monde¹⁷.

Que Dieu soit, dans les trois cas, en besoin de ce qui a la capacité d'actualiser le virtuel, de fabriquer du monde, pourrait-on dire, n'est pas un hasard. Car si c'est le pouvoir de l'idée qui nous a fait nous nommer des hommes, le monde a besoin que nous honorions ce pouvoir, c'est-à-dire que nous apprenions, culture empirique et pragmatique, ce que demande une idée, ce à quoi elle engage, ce qui peut la muer en furie.

¹⁵ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF 1969, p. 362-363.

¹⁶ (ma traduction) *Modes de pensée*, op. cit., 130-131.

¹⁷ G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 72.