

Si, après l'invention du cosmos par les Grecs, il fallait chercher quelle fut la plus profonde des mutations accomplie par l'esprit humain, sans doute faudrait-il répondre avec Koyré : la « nouvelle conception théorique ou plutôt métaphysique de la nature » qui apparut au dix-septième siècle<sup>1</sup>. Elle amena avec elle la destruction du Cosmos divinisé, la géométrisation de l'espace, la mathématisation de la nature, et l'effacement de la ligne de partage entre physique céleste et physique terrestre, être et devenir. Par elle fut ouverte la voie à une pensée expérimentale qui sans cela n'aurait pu voir le jour. En peu de temps, une autre « image du monde » prit forme. Trois siècles plus tard pourtant, plusieurs philosophies chercheront à refonder l'expérience, entièrement brisée, de l'unité originaire de l'homme et du cosmos.

Mais que pouvait-il advenir d'elles ? Ces philosophies ont proposé une conception de la nature qui n'était pas une mathématique de la nature et pas davantage une théorie physique de la nature. Alors que Kant prenait acte de cette révolution scientifique, elles n'ont pas tenu compte du kantisme. En réalité ces philosophies avaient l'apparence de retarder sur l'histoire. Elles ne purent s'imposer longtemps et, dès après la réception du kantisme en France, elles ont pour la plupart été poussées dans le musée des pensées sans avenir, au mieux dans un néant accueillant (auréole silencieuse ou rumeur assourdissante qu'on réserve au génie trop singulier). La redécouverte de l'idéalisme allemand, la forte influence de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie heideggerienne ont achevé de les ruiner.

---

<sup>1</sup> Koyré, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968, p. 29.

Ce fut pourtant un moment de création philosophique extraordinaire. Et même un cheminement exemplaire. On vit jaillir dans des contextes différents la décision de penser l'être à partir de ce qui se donne, et définitivement dans l'expérience de ce « donné ». Mais sans doute le mot « donné » prête-t-il à confusion en laissant supposer une primauté de la perception alors qu'au fond c'est l'expérience d'une tension interne à notre totalité vivante (pulsion, effort, préhension, durée, etc.) qui fut en question, à des niveaux différents : « données immédiates de la conscience » pour Bergson, et dans une autre mesure pour Ravaisson et Tarde ; données de la vie organique pour Nietzsche : « Rien d'autre ne nous est 'donné' comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions<sup>2</sup> » ; données actuelles de l'expérience immédiate pour Whitehead : « Notre donné, c'est le monde actuel, *y compris nous-mêmes* ; et ce monde actuel se déploie pour l'observation comme thème de notre expérience immédiate. L'élucidation de l'expérience immédiate est l'unique justification de la pensée<sup>3</sup>. »

Comme si, se défiant de la métaphysique moderne qui ne réussissait pas à soustraire ce « donné » à la question du contenu de la perception subjective, la philosophie avait été tentée de se livrer entièrement à l'expérience du monde en nous<sup>4</sup>. En tout cas, par ce revirement se dégagait la possibilité d'une coïncidence avec une réalité plus large que la pensée, infiniment plus large même puisque la pensée pouvait à partir de celle-ci ressaisir l'unité du cosmos.

---

<sup>2</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 36 : toutes nos citations de Nietzsche renvoient à l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard. Pour les fragments posthumes, nous mentionnons successivement le numéro du tome et le numéro du fragment.

<sup>3</sup> Whitehead, *Procès et réalité, Essai de cosmologie*, Gallimard, 1995, p. 47. Il y a sur bien des points de grandes proximités entre la philosophie de la nature de Whitehead et les philosophies de la nature ici présentées.

<sup>4</sup> Hans Jonas a raison de souligner dans le *Phénomène de la vie* (De Boeck Université, 2001, p.34) que le « donné » ne peut être un contenu de perception ; c'est un « agi » interne à l'expérience qui se présente dans l'effort, la pulsion, la force. De cette nécessité interne, le point de vue transcendantal ne dit rien : « La force, écrit Jonas, n'est pas une donnée mais un 'agi' humainement présent dans l'effort. Et l'effort n'est sûrement pas une donnée perçue, moins encore une forme de synthèse des données perçues ». Cette expérience de l'effort, Maine de Biran en a livré toute la teneur, Hans Jonas la redécouvre.

En quelque sorte, en se soumettant au « donné », c'est-à-dire à la force obscure, à la puissance active qui traverse la nature, et nous-mêmes, la pensée s'arrachait à la hauteur vertigineuse des constructions idéalistes.

Mais notons aussi qu'au moment où la pensée se tournait vers cette puissance agissante, l'explication du monde s'était déjà incroyablement élargie. La philosophie avait devant elle une explication scientifique qui multipliait chaque jour son extension. Il devenait nécessaire de soumettre ses catégories à cette explication, et aux principes métaphysiques tacitement contenus dans cette explication, afin de tenter de ressaisir une dernière fois le « tableau de l'existence en sa totalité » (Nietzsche). Si la tâche de la philosophie est bien de se porter vers l'éclaircissement de l'être, alors on dira que la compréhension de cette puissance d'imposition en nous a été incontestablement philosophique. D'une certaine manière, ce furent les dernières grandes ontologies où l'on affirma : l'être se connaît absolument. Ce ne sont pas pour autant des philosophies qui pensaient l'être comme il fut pensé par la métaphysique ou la *Naturphilosophie*. Car ce qui est absolu dans la question être, c'est le fait qu'on puisse connaître l'être. Mais cela ne présage en rien de la structure de l'être. L'immense créativité de ces pensées est justement d'avoir tourné le dos à un être rationnel, trop intellectualisé, selon elles artificiel et fictif.

La vérité *absolue* de l'être a été appréhendée dans le fait même que *l'être est relation*. Mais non pas relativement à nous, dans sa structure même : hétérogénéité pure, ni substance, ni un. Rien d'étonnant donc à ce que de telles philosophies aient conjointement désarticulé l'être – substance de la métaphysique, dans toutes ses dimensions – géométrique, atomistique, mathématique, psychologique, logique. C'est qu'aucune des catégories substantialistes ne correspondait à l'expérience de ce qui s'impose à nous, que ce soit à notre vie organique (Ravaisson et Nietzsche), ou à notre vie psychologique (Tarde et Bergson). Faute de trouver dans l'explication substantialiste un accord avec ce qui nous anime et nous meut, ces

philosophies se sont orientées vers une conception de l'être comme relation (l'être comme effort, différence, volonté de puissance, durée). Certes, cette ontologie de la relation n'aura pas été le dernier acte de l'ontologie en philosophie puisqu'un autre continent s'est formé autour de Husserl et de Heidegger mais, à coup sûr, c'est le dernier acte d'une ontologie dont l'exigence propre est d'être une *cosmologie*. «L'autre métaphysique» est partie de l'absoluité d'une relation d'hétérogénéité qui forme le grand plan d'engendrement de la nature, produit la nature vivante et forme à sa pointe l'effort même du penser. Elle a considéré que la nature est ce procès qui s'enroule en nous et dont la consistance ontologique détermine entièrement notre expérience intérieure. Jamais, elle n'a borné la nature à un «corrélât» de la conscience absolue (sa constitution au sein d'un enchaînement ordonné de conscience) comme ce sera le cas chez Husserl<sup>5</sup>. Cette orientation lui aurait sans aucun doute paru trop subjective, trop abstraite, trop détachée de ce que la conscience a elle-même à *subir* de sa présence au monde.

Avant d'exposer plus en détail cette philosophie, il faut dire un mot sur sa signification. Le cosmos en s'effondrant ne laissait qu'une nature lézardée, avec des failles immenses : entre l'homme et le vivant, entre la conscience humaine et toute l'échelle de la nature, enfin entre l'homme et l'infini du cosmos. Failles infiniment dangereuses sur le plan psychologique, éthique et politique. La singularité de l'homme en sortait exacerbée, quitte à être payée d'un sentiment profond de finitude, voire d'une angoisse essentielle, d'un néant existentiel (ultime condition de sa liberté solitaire). Cette philosophie a cru au contraire retrouver le flux créateur des forces qui parcourt les choses et pouvoir mettre l'homme à l'unisson d'une puissance qui fulgure dans le monde. La grâce de Ravaisson, la joie bergsonienne, l'affirmation dionysiaque de Nietzsche, l'espérance harmonique de Tarde sont une forme d'éthique fondée sur le sens

---

<sup>5</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, § 50.

même du cosmos. Il ne s'agit pas de recourir à une transcendance, à un absolu situé hors de l'expérience des choses. Mais plutôt de se mettre à l'épreuve du réel dans ce qu'il a de plus brut. En d'autres termes, de faire l'expérience de ce qui traverse la pensée mais qui n'est peut-être pas du ressort de la pensée analytique. Il y a eu une réelle défiance envers la raison chez Nietzsche, envers l'analyse chez Ravaisson, la logique chez Tarde, l'intelligence chez Bergson. Le soupçon en tout cas qu'on ne touchait pas les choses ainsi. C'est pourquoi, au plus profond, la tendance de cette philosophie a été la déshumanisation totale de l'homme (ramener l'homme à l'être) aussi bien que l'humanisation totale de la nature (proximité de toutes les formes naturelles avec l'homme). Cette autre métaphysique, ni rationaliste, ni transcendante, ni relativiste, résonne comme la plus humaine des métaphysiques du cosmos et comme la plus cosmique des métaphysiques de l'homme postérieures à la révolution copernicienne.

Il se peut d'ailleurs qu'un point de méthode ait été mal compris. Pourquoi passer par soi pour aller à la nature? Pourquoi passer par *notre* vie instinctive (Nietzsche), *notre* effort (Ravaisson), *notre* vie psychique (Bergson), *notre* moi (Tarde) pour rayonner ensuite sur l'univers entier? Tout simplement parce que nous sommes, en tant que vivants et pensants, la sommation des strates physique, organique et psychique et qu'il faut bien que ces strates communiquent puisque nous sommes. La seule méthode cohérente est de trouver alors un processus commun, transversal, universel, sans quoi on ne comprendra pas l'emboîtement de ces expressions de la nature. Il y a certes des différences dans la nature. Mais sont-ce des différences de nature? Est-on sûr que tout soit essentiellement et substantiellement séparé? Si on ne sépare pas, objecte-t-on souvent, alors on anthropomorphise. On a par exemple reproché à Tarde (mais aussi à Bergson, à Nietzsche) d'avoir fait du désir et de la croyance le principe de l'univers. Cependant, est-ce la bonne question? L'extension du désir, de la force ou même de la croyance est une

hypothèse mais, voilà toute la différence, c'est la seule hypothèse qui tienne parce que justement elle est entièrement anthropomorphique. C'est une hypothèse à laquelle les faits ne s'opposent pas et qui est, en ce sens, moins contradictoire que le psychologisme pur ou que le matérialisme pur. Hans Jonas a développé cet argument essentiel : ma position épistémologique, nous dit-il, « confesse le délit tant décrié d'anthropomorphisme. Et cela, après quatre siècles de sciences de la nature ! Mais peut-être, en un sens bien compris, l'homme est-il effectivement la mesure de toutes choses – non certes par la législation de sa raison mais à travers le paradigme de sa totalité psychophysique, qui représente le maximum d'accomplissement ontologique concret connu de nous. En descendant de ce sommet, les classes de l'être devraient se déterminer de façon privative, par soustractions progressives jusqu'à un minimum de matière élémentaire pure, c'est-à-dire encore comme un toujours moins, un 'pas encore' de plus en plus éloigné ; au lieu que la forme la plus achevée se déduise à l'inverse, de façon cumulative, en partant de cette base. Dans le premier cas, le déterminisme de matière inanimée serait une liberté en sommeil, non encore éveillée<sup>6</sup>. »

La question n'est évidemment pas d'élargir l'homme au monde, mais de placer l'homme dans le monde. Tarde constate qu'il y a autant de complexité dans l'infime que dans l'homme. Nietzsche et Bergson décèlent partout une même « essence intime » de l'être, à des degrés différents, mais sans privation. Cette essence est en effet en nous comme elle est partout, *et elle est en nous parce qu'elle est partout*. À vrai dire, l'*anthropomorphisme supérieur* des philosophes ici étudiés dit strictement l'inverse de l'anthropomorphisme empirique. Anthropomorphiser de manière empirique, c'est se projeter sur les choses, se voir soi, identique dans la variété du monde. Alors que la méthode de l'anthropomorphisme supérieur pose qu'on peut retrouver l'homme en toutes choses parce qu'il est de même nature

---

<sup>6</sup> Hans Jonas, *Évolution et liberté*, Rivages, 2000, p. 32. Nous soulignons.

que toutes les choses, à des degrés de différence près qu'il faudra expliquer en revenant au processus de différenciation, à la différence se faisant<sup>7</sup>. Ce qui est en l'homme est donc en toutes choses, non parce qu'il est en l'homme, mais parce qu'il est en toutes choses. L'anthropomorphisme supérieur saisit l'homme à sa racine : et sa racine, c'est le cosmos.

L'anthropomorphisme doit être réévalué comme méthode. Dans *Le phénomène de la vie*, Hans Jonas aura eu le courage de poser cette vraie question. Faut-il abandonner toute volonté d'expliquer, faut-il refuser obstinément de recourir à la notion de force, trop anthropomorphique ? Quel diagnostic peut-on tirer de ce refus quant à la situation de la pensée philosophique ? Laissons Hans Jonas répondre. Refuser l'explication, cela consiste à accepter la « renonciation agnostique à l'idée du savoir en tant que compréhension de ses objets » ; cela consiste à accepter de « rendre l'homme étranger à lui-même et refuser de donner toute authenticité à l'expérience de soi et de la vie<sup>8</sup> ».

---

<sup>7</sup> Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », in *L'île déserte et autres textes*, Les éditions de Minuit, 2002, Paris. Nous opposerons les degrés de différence (qualités) aux différences de degrés (quantités).

<sup>8</sup> Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, 2001, p. 48-49.

**UNE  
MÉTAPHYSIQUE  
DE  
LA  
NATURE**

### *Nécessité et obligation*

Nous nous proposons ici de faire renaître une partie de la philosophie de la nature éclipsée par le kantisme, la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne. Il ne s'agit pas d'un courant au sens strict, ni même d'une école de philosophie, pas même d'une tradition précise. Plutôt avons-nous affaire à une conjonction unique, à une rencontre heureuse par-delà les contextes culturels et les influences historiques. Des philosophes de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième ont pensé le cosmos à la lumière de ce que nous apprenions la physique et la biologie sans céder toutefois à la science ou à la métaphysique classique. Leurs noms sont les signes de trajectoires éclatantes et singulières, mais ils sont restés solitaires, sans postérité. Pourtant leurs pensées étaient proches les unes des autres, leurs visions du cosmos parfois étrangement consonantes, et avec eux la philosophie traçait un chemin original. C'est ce chemin que nous nommons ici «l'autre métaphysique». Ravaisson, Tarde, Nietzsche, Bergson sont les points de cette constellation. On se demandera pourquoi nous rassemblons ces auteurs et nul autre? La réponse tient à la perspective philosophique qui les unit : ils ont en commun d'avoir proposé une philosophie de la nature non-kantienne, d'avoir cherché à comprendre l'articulation des strates de la nature à partir d'une détermination précise de l'être, d'avoir substitué au substantialisme idéaliste ou matérialiste la conception de l'être comme relation, et enfin d'avoir opposé le témoignage de la vie ou de la conscience (en un tout autre sens que la phénoménologie) à l'intelligence analytique. Philosophies de la volonté ou du désir, avec elles l'intellect a été destitué de sa place prééminente. Par elles encore, c'est la méthode même du philosophe qui dans l'ensemble a été modifiée.

«L'autre métaphysique» s'est caractérisée de la sorte par son point de départ très contraignant pour la réflexion. Elle a considéré que la connaissance ne peut en aucun cas s'exempter de ce qui la détermine. La question est de savoir en effet si l'on peut faire

abstraction de la manière dont l'être se produit dans le monde au travers des concrétions physiques, organiques ou psychiques, comme si cette production était indifférente au mode même du penser. Rattacher positivement la pensée à de telles strates (car cela demande justement à être expliqué) est loin d'être suffisant. Il s'agit plutôt de se mettre en situation de penser ce qui contraint le fait même de penser. N'y a-t-il pas là une obligation propre à la pensée : saisir ce qui s'impose à elle de l'intérieur d'elle-même (effort, désir, pulsion, force)? Il est visible qu'une telle obligation coïncide en réalité avec la propre extériorité naturelle de la pensée. Une obligation de ce genre recouvre ce qu'on pourrait appeler l'extériorité intérieure de toute pensée, soit l'envahissement du penser par le mouvement entier de la nature, ce Dehors immense qui intérieurement presse sur elle. Nous retrouvons cette obligation, à quelque niveau qu'on se situe, physique, organique ou psychique. Elle exprime un caractère de l'être que chaque niveau d'expérience contient, que la pensée découvre encore en elle (effort, désir, volonté de puissance, durée) comme insistance d'être.

Deleuze, on le sait, a compris cette insistance d'être comme une contrainte venue du dehors, issue des forces actives en jeu dans le monde. La pensée est pour lui «pensée du dehors», contrainte par un cas singulier. Le cas «force» à penser. En insistant de la sorte sur la nécessité qui fait irruption dans la pensée et l'engage dans un sillon, une ligne d'immanence, d'invention, Deleuze a bien sûr défendu le primat du monde sur la pensée et le sujet. Si l'on part du sujet et non plus du monde, la pensée prendra l'apparence d'un exercice auto-réflexif hypothétique (un pouvoir naturel de penser en affinité avec une vérité idéale, à quoi s'ajoute le bon vouloir de se mettre à l'œuvre). Dans ce cas, la pensée pourra énoncer autant de vérités hypothétiques qu'elle le veut, elle pourra douter, mettre entre parenthèses, et même se taire, elle ne sera pas incisée par la nécessité du monde. Sans parler des choses, la pensée ne parlera jamais d'elle-même. Pour Deleuze, les concepts en philosophie ont justement été

de telles «possibilités», des manières hypothétiques de se mettre à penser sans aucune explication de *l'acte* de penser lui-même. À de tels concepts, «il manque une griffe qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde<sup>9</sup>».

Il est certain que Deleuze a cherché à confirmer ce caractère d'imposition du monde pour la pensée chez Spinoza, Nietzsche, Bergson et bien d'autres encore (Tarde ou Biran même s'il n'a que quelques mots à leur sujet). Mais, curieusement, il a doublé la *nécessité interne*, qui est la ligne verticale de l'ontogenèse propre de la nature (ce qu'il nomme les Idées, à savoir tout système virtuel qui s'actualise et s'individualise), son niveau de productivité interne jailissant en monde physique, vital, psychique, par une *nécessité externe* qui est la ligne horizontale des rencontres, du fortuit, du coup de dés, du hasard. Si bien qu'on ne sait trop si le mouvement forcé qu'exprime la pensée vient de l'intérieur ou de l'extérieur. Il en va comme si Simondon et Nietzsche entraient en concurrence : d'un côté «la résonance interne du système, (...) un *mouvement forcé*» comme si tout provenait d'un processus interne<sup>10</sup>. De l'autre, l'identification du monde et du chaos avec des séries fortuites et hasardeuses. Hasard contre nécessité interne.

La lecture de Nietzsche est sous le signe de cette duplicité. Lorsque Deleuze fait de *l'éternel retour* le moment où se découvre la pensée du même comme différence, il obscurcit la dimension génétique de la *volonté de puissance*. En effet, si «l'éternel retour affirme la différence, affirme la dissemblance et le disparaître, le multiple et le devenir<sup>11</sup>», et si c'est bien ce hasard qui tient en lui multiple

---

<sup>9</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 181.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 154-155.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 383.

et devenir, séries discordantes et différenciantes, c'est que le hasard est pour Deleuze une vraie puissance plastique *extérieure* à la volonté de puissance. La volonté de puissance ajoute quelque chose à la rencontre chaotique des forces, à la plasticité et à la métamorphose du hasard, mais secondairement, comme pouvoir de tisser des généalogies, d'établir des hiérarchies, en tant que qualité de la force en somme, complément d'affirmation de la force qui a lieu lors de sa rencontre avec d'autres forces et constitue ce «monde scintillant des métamorphoses et des intensités communicantes», des souffles intenses, des simulacres<sup>12</sup>. Mais comme le hasard est déjà affirmation du devenir, l'affirmation que met en scène la volonté de puissance n'est qu'une réflexion de la différence au sein de l'affirmation afin de sélectionner *l'affirmation elle-même affirmée*.

Deleuze a fait trop grand cas du hasard. Ce qui force à penser peut bien provenir d'une contrainte externe à la pensée (la manière dont le monde pèse sur nous), mais c'est autre chose qui est en question ici. De même que Nietzsche présente la volonté de puissance comme une hypothèse de portée universelle par laquelle il est permis de se demander si, expliquant nos pulsions, elle n'expliquerait pas non plus le mouvement entier du cosmos (aphorisme 36 de *Par-delà bien et mal*), de même il est requis de débiter par la situation totale de la pensée consciente comprenant effort et activité et même désir et passion (dont ne peut en aucun cas s'abstraire la pensée) pour découvrir ce que cela indique relativement à la possibilité même du penser. Pour le dire autrement, si la pensée est bien en nous l'ultime étape d'un déploiement de l'être, la nécessité contraignant la pensée est à saisir dans le mouvement même de l'être qui culmine dans la pensée, et non dans une rencontre hasardeuse. À la rencontre hasardeuse, il faut opposer l'immense processus interne qui s'enracine dans l'inorganique, se soulève dans l'histoire vitale, et produit pour finir la conscience humaine. Tout le dehors est maintenant *dans la*

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 313.