

Notre expérience de la nature est placée sous le sceau d'une tension croissante entre, d'une part, l'héritage de l'invention moderne de la nature qui imbibe chacune de nos pensées et, d'autre part, les transformations écologiques contemporaines¹. Tout se passe comme si cette tension avait atteint aujourd'hui un point de non-retour et que les concepts que nous mobilisons, les abstractions que nous fabriquons, les modes de pensée que nous reprenons, n'étaient plus à même d'amplifier et de prolonger notre expérience de la nature, mais venaient en obstruer irrémédiablement le sens. Ce livre se propose, à partir d'une reprise de quelques propositions réactualisées de la philosophie de Whitehead, de mettre en évidence les conditions d'une autre pensée de la nature. Ce retour à la philosophie de Whitehead peut surprendre. Ses travaux de cosmologie, bien que salués par des philosophes aussi différents que H. Bergson, J. Dewey, M. Merleau-Ponty ou encore G. Deleuze, sont restés méconnus et n'ont eu, à quelques exceptions notables près², que peu d'influence au-delà de ces reprises spécifiques. C'est peut-être d'ailleurs cette situation en marge des principaux mouvements de la philosophie contemporaine qui explique le regain d'intérêt ces dernières années pour la philosophie de Whitehead. Tout se passe comme si les raisons de cet état minoritaire étaient justement celles qui aujourd'hui le rendaient d'autant plus pertinent, comme si l'étrangeté

des questions qui l'animaient, la prétention cosmologique et spéculative qui le traversaient, étaient inaudibles pour un temps et se trouvaient aujourd'hui, contre toute attente, au centre de nouvelles préoccupations³. Prolongeant les travaux récents sur la philosophie de Whitehead, nous posons qu'elle fournit des outils inédits pour penser à la fois l'invention moderne de la nature et les conditions de son dépassement vers ce que nous proposons d'appeler un « maniérisme universel ». Notre ambition est donc double : montrer que la conception moderne de la nature n'exprime aucune ontologie véritable (dualiste ou moniste), mais qu'elle est essentiellement *opératoire* et que, si nous voulons comprendre comment s'est imposée une certaine représentation de la nature, c'est le statut de ces opérations qu'il nous faut mettre en évidence et interroger. Le centre de cette opération, le geste constitutif qui la caractérise, est la division de la nature en deux modes d'existence hétérogènes, dont l'expression paradigmatique est la différence entre les qualités « primaires » et « secondaires ». Toutes les répartitions entre les êtres, toutes les oppositions entre leurs attributs et leurs aspects en dérivent : existence et valeur, nature réelle et nature apparente, fait et interprétation. Ensuite, nous proposons, sous le terme de « maniérisme universel⁴ », un dépassement possible de cette opération. Nous y posons que l'être et la manière doivent se confondre et qu'il y a autant de modes d'existence dans la nature que de manières d'éprouver, de sentir, de faire sens et de donner de l'importance aux choses. Le sens de la valeur, de l'importance et des finalités – qui relevaient dans l'expérience moderne de la nature d'« additions psychiques », de projections faites

par les humains sur une nature qui par ailleurs en serait dépourvue – se retrouverait partout, des formes les plus primaires de la vie des microorganismes à la conscience réflexive. La question spéculative qui traverse cet ouvrage est la suivante : comment donner toute son importance à la multiplicité des manières d'être dans la nature ?

**LA
COSMOLOGIE
DES
MODERNES**

Nous voudrions reprendre à notre compte, en tentant de la réactualiser, la protestation de Whitehead contre ce qu'il appelle la « bifurcation de la nature ». Cette expression, de prime abord énigmatique, désigne l'ensemble des opérations expérimentales, épistémologiques et politiques qui furent à l'origine de la conception moderne de la nature, conception toujours actuelle dans ses effets. Situons dans un premier temps l'expression « bifurcation de la nature » pour ensuite lui donner toutes ses composantes. Elle apparaît dans le premier livre véritablement philosophique de Whitehead, *Le Concept de nature*, publié en 1920. Whitehead avait déjà, à l'époque, une œuvre conséquente. Il était reconnu pour ses travaux en mathématiques, plus encore pour la coécriture, avec B. Russel, des *Principia Mathematica*. Cependant, *Le Concept de nature* marque un tournant. C'est un texte inaugural dans lequel Whitehead entreprend une tâche qui marquera tous les développements ultérieurs de sa philosophie : « Jeter les bases d'une philosophie naturelle, préalable nécessaire à une réorganisation de la physique spéculative⁵. » Certes, on trouvera dans les œuvres antérieures des intuitions qui rendent possible *Le Concept de nature*, notamment *An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, paru en 1919, mais c'est à partir de ce moment que Whitehead entreprend une enquête systématique sur les abstractions scientifiques qui s'amplifiera par la suite, notamment dans son œuvre majeure, *Procès et réalité*, et recouvrira tous les aspects de l'expérience. Pour le moment, le point important à relever est que Whitehead s'y présente comme un scientifique qui constate un état de crise fondamental de sa discipline, à

savoir les sciences naturelles, et dont le dépassement impliquerait un changement complet d'orientation. C'est une des obsessions constantes de son œuvre. Il en précise le sens dans son œuvre plus tardive *La Science et le monde moderne* :

La science se trouve aujourd'hui à un tournant majeur de son histoire. Les fondements stables de la physique se sont affaiblis et, pour la première fois, la physiologie s'affirme comme une voie de connaissance à part entière. Les anciens fondements de la pensée scientifique deviennent inintelligibles. Le temps, l'espace, la matière, le matériel, l'éther, l'électricité, le mécanisme, l'organisme, la configuration, la structure, le schème, la fonction, tout doit être réinterprété⁶.

Cependant, ce contexte, celui des sciences modernes, ne réduit en rien l'importance, au-delà de disciplines particulières, de la bifurcation. C'est toute la philosophie moderne qui est touchée par l'erreur de la bifurcation⁷. Whitehead n'en dit pas plus, nous obligeant à compléter par nous-mêmes les implications, et notamment le paysage des sciences modernes vers l'ensemble de la philosophie naturelle moderne. Deux éléments peuvent cependant être dégagés de ce bref passage pour comprendre le statut de la bifurcation. Tout d'abord, la proposition semble en relativiser l'importance. Elle n'est pas une constante qui traverserait l'histoire de l'expérience de la nature, s'érigeant en une forme transcendantale, dont les différentes conceptions de la nature formeraient autant de figures ou d'expressions, mais elle est clairement *située*

historiquement. Certes, il serait abusif d'y voir le moment d'une genèse absolue de la bifurcation, tant les influences historiques sont nombreuses, et ses conditions conceptuelles s'ancrent dans des périodes bien plus éloignées, mais cela ne réduit en rien l'idée selon laquelle la bifurcation, dans son effectivité, est véritablement située historiquement. Implicitement, c'est une théorie époquale, ou historique, de la nature dont il est question ; ensuite, Whitehead lui donne un espace d'application qui semble *a priori* sans limite, puisqu'il affirme que la période moderne serait « tout entière touchée » par la bifurcation.

Le concept trouve son origine dans le développement des sciences modernes. Il n'y a là aucune ambiguïté ; c'est à l'occasion d'une enquête sur l'invention des sciences modernes, de leur place singulière dans l'histoire des sciences, que la notion est inventée en vue d'en manifester l'opération constitutive. Cependant, la question de la bifurcation, même si elle trouve son origine dans les pratiques expérimentales, ne peut être cantonnée à un domaine particulier de l'expérience moderne ; elle est à l'origine d'une transformation globale de tous les registres de l'expérience. Dans d'autres textes, Whitehead parle d'une « préoccupation dominante », dans laquelle il voit la source et l'expression de toute cosmologie, qui affecte l'ensemble des dimensions, aussi bien épistémologiques qu'esthétiques ou morales, de l'expérience de la nature. C'est à cette occasion qu'il va attribuer une première fonction à la philosophie, qui s'articulera par la suite à d'autres :

La philosophie a, notamment, pour tâche l'étude critique des cosmologies. Elle doit harmoniser, refaçonner et

justifier des intuitions divergentes relatives à la nature des choses. Elle doit insister sur l'investigation des idées ultimes et sur la prise en compte de l'ensemble des éléments qui fondent notre modèle cosmologique⁸.

Ainsi, ces deux traits se rejoignent : l'inscription de la bifurcation à l'intérieur d'une époque particulière, semblant réduire son importance en la rendant historique, permet de lui donner une place sans égale, déployée à tous les niveaux de l'expérience.

Le geste de la bifurcation

Le contexte dans lequel le concept de bifurcation trouve son origine étant clarifié, nous pouvons à présent entrer plus précisément dans ce qui le constitue, et poser directement la question : qu'est-ce exactement que la bifurcation de la nature ? Dans les toutes premières pages du *Concept de nature*, Whitehead en donne une définition, sous la forme d'une protestation.

Ce contre quoi je m'élève essentiellement, est la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. Une de ces réalités serait les entités telles que les électrons, étudiés par la physique spéculative. Ce serait la réalité qui s'offre à la connaissance ; bien que selon cette théorie ce ne soit jamais connu. Car ce qui est connu, c'est l'autre espèce de réalité qui résulte du concours de l'esprit⁹.

Ce passage a été l'occasion d'une série de quiproquos et de mécompréhensions quant à l'objet même de ce qu'il faudrait comprendre par bifurcation. Afin d'en proposer un héritage plus adéquat aux enjeux de ce qui est posé, prenons ce passage dans sa forme la plus immédiate. La première impression qui s'impose est que la bifurcation renverrait, d'une manière ou d'une autre, au *dualisme*. Le lexique, les termes et les oppositions semblent similaires. Ne retrouvons-nous pas, en effet, dans cette différence entre la « réalité qui s'offre à la connaissance » et la réalité établie avec « le concours de l'esprit », ou, en d'autres termes, entre la « nature causale » et la « nature apparente », la distinction entre étendue et pensée, matière et esprit ? Si cette impression est juste, alors la bifurcation ne serait-elle pas tout simplement une nouvelle expression pour penser le dualisme et, pourquoi pas, une autre manière de recommencer la critique des philosophies dualistes, principalement cartésiennes, et de leur influence sur la période moderne ? Certes, si l'on suivait cette impression, la philosophie de Whitehead y gagnerait certainement par ses proximités à d'autres critiques du dualisme, mais elle y perdrait en originalité. C'est pourtant cette lecture, d'une nouvelle philosophie critique du dualisme, qui s'est imposée. Elle se retrouve notamment dans les cours que M. Merleau-Ponty¹⁰ a consacrés à la philosophie de Whitehead, dans les livres de J. Wahl, principalement *Vers le concret*¹¹, mais c'est F. Cesselin qui, dans son livre *La Philosophie organique de Whitehead*, devenu une référence incontournable, l'exprime le plus radicalement : « Je crois que l'on ne peut bien saisir la pensée de Whitehead que si l'on commence par voir ce

qu'il entend par le rejet de la 'bifurcation' de la nature. La bifurcation de la nature, c'est le dualisme. C'est en particulier le dualisme cartésien¹². » Cette interprétation est loin d'être un cas isolé. Elle exprime le plus clairement et le plus nettement ce que l'ensemble des lecteurs de Whitehead ont cru trouver dans la bifurcation.

Nous proposons une autre manière d'en hériter en affirmant *une différence radicale entre la bifurcation et le dualisme*. Nous ne prétendons pas que les lectures qui ont été proposées de la bifurcation étaient fausses, mais nous affirmons qu'elles en réduisaient l'importance et que si nous voulons lui donner toute son actualité, c'est dans une autre direction que nous devons nous engager. Pour asseoir cette hypothèse, nous invoquerons trois éléments : tout d'abord, lorsque Whitehead invente le concept de bifurcation, il manifeste une véritable indifférence envers la question du dualisme. S'il se réfère souvent au dualisme dans ses écrits, notamment cartésien, il mentionne cependant, caractérise et suit à chaque fois l'influence de la bifurcation dans l'expérience de la modernité, sans évoquer la moindre relation au dualisme. Si effectivement elle en était un autre nom, si Whitehead avait tenté d'en montrer toute l'efficacité jusque dans la constitution des sciences modernes, pourquoi alors n'a-t-il jamais pris le temps de les relier d'une manière ou d'une autre ? L'interprétation la plus plausible est que les deux problèmes lui paraissaient si éloignés l'un de l'autre qu'il ne trouvait même pas nécessaire d'en marquer la distinction. L'évidence de la différence ne l'obligeait, semble-t-il, à aucune explication. Ensuite, la seule relation envisageable selon Whitehead est de l'ordre d'une

interversion. L'une des très rares mises en relation de la bifurcation et du dualisme¹³ se trouve dans la *Science et le monde moderne*. Whitehead écrit que « la renaissance de la philosophie chez Descartes et ses successeurs fut entièrement teintée, dans son développement, par l'acception de la cosmologie scientifique [la bifurcation de la nature], sans la moindre remise en question¹⁴ ». Cette remarque est particulièrement importante, car si nous la lisons attentivement, loin de marquer une identité entre les deux thèmes, elle affirme la dépendance de la philosophie cartésienne, et, à travers elle, du dualisme, à la question de la bifurcation. C'est la philosophie cartésienne qui hérite « sans la moindre remise en question » d'une cosmologie de la bifurcation de la nature. Cette très rare allusion à la relation entre la bifurcation et la philosophie cartésienne est sans ambiguïté quant à la perception qu'en a Whitehead, bien qu'il n'en exprime pas directement la conséquence. La conclusion qui s'impose à la lecture de ce passage est que la notion de bifurcation met en évidence une conception plus fondamentale et plus large que la seule question du dualisme qui n'en est finalement qu'une des manifestations. Enfin, si nous prenons l'expression dans son sens le plus littéral, le plus direct, nous voyons alors que les deux notions désignent des réalités fort différentes. La notion de bifurcation manifeste l'idée d'un processus, d'un mouvement de différenciation. C'est la trajectoire par laquelle la nature est divisée en deux branches distinctes. L'expression en tant que telle ne dit rien sur la manière par laquelle cette division a eu lieu, encore moins sur ce qui l'a produite, mais elle marque déjà une première différence importante par rapport

au dualisme. Si l'on entend par dualisme la dualité des substances, quelle que soit la manière de les qualifier, alors on peut dire que la bifurcation pointe vers tout autre chose, à savoir comment une réalité unique, la nature, s'est vue divisée en deux ordres distincts. Nous proposons d'utiliser les termes de « geste¹⁵ » et d'« opération » pour rendre compte de la division de la nature, car ils nous semblent caractériser le plus justement la singularité de la bifurcation. La question primordiale n'est pas de savoir si la nature est effectivement, en soi, composée de deux ordres de qualités distinctes, mais par quels moyens la différenciation des qualités fut établie. C'est au *modus operandi* de la division qu'il s'agit de s'adresser, au geste de constitution de la division, et non pas à l'expression de ses conséquences dans une vision duale de la nature.

Ainsi, nous posons que c'est moins dans la relation de l'esprit et de l'étendue, de la pensée et du corps, du réel et de l'apparent, que dans les caractéristiques des corps eux-mêmes qu'il faut situer l'origine de la bifurcation. Elle prend sens à l'intersection d'une multiplicité de questions : qu'est-ce qu'un corps naturel ? Quelles en sont les qualités et comment en faisons-nous l'expérience ? Pouvons-nous ramener la multiplicité des corps, physiques et biologiques, à des caractéristiques communes et quelles seraient-elles ? Ces questions se retrouvent à l'identique dans la différence entre les qualités primaires et secondaires des corps qui est à l'origine de la conception moderne de la nature dont nous sommes toujours les héritiers.

L'un des textes classiques dans lequel la différence entre les qualités des corps est posée le plus clairement,