

# Entre *Persuasion* Whiteheadienne et *Action* Weilienne :

## Le sens de la causalité chez Kant

### Introduction

E.Weil connaissait Whitehead, à la différence de nombreux philosophes français parmi ses contemporains. Il y voyait sans doute un dissident du néo-positivisme anglais, partant aux Etats-Unis pour restaurer une philosophie cosmologique qui pourrait survivre à *La Pensée Wittgenstein*<sup>1</sup>, en réintroduisant une référence [appuyée à Platon.

Or cette restauration tient-elle suffisamment compte de la *révolution copernicienne* évoquée dans la *Critique de la Raison Pure*? Whitehead prétendait revenir, pour mener à terme sa tâche, à des *modes de pensée pré-kantiens*<sup>2</sup>. On pourrait dire qu'il revient à la fois au Platon du *Timée* et à Leibniz, pour montrer la présence de structures premières dans le déploiement des langages scientifiques. Mais que penser du non-dit sur certains aspects de la philosophie kantienne (*Fondements de la Métaphysique des Moeurs, Critique de la Faculté de Juger*)? Quelles en sont les conséquences, notamment pour la conception d'une véritable philosophie morale ?

Il semble en effet que l'activité philosophique de Whitehead repose essentiellement sur le postulat que le fondement se donne à voir dans une expérience spéculative, mettant au jour les *objets éternels*, et relevant de ce que l'on pourrait appeler une "aventure" de la pensée : pour reprendre l'expression d'I.Stengers, Whitehead

*largue les amarres qui le retenaient aux rives de la science et à celles des différentes philosophies de la subjectivité, et fait une violence symétrique à leurs certitudes respectives*<sup>3</sup>.

Ce faisant, il fait donc violence aux règles habituelles du penser philosophique, centré sur le sujet philosophant lui-même. Il fait également violence aux règles auxquelles se soumet ordinairement la pensée scientifique. Mais cette double rupture avec les valeurs de la pratique scientifique et avec celles d'une philosophie subjective ne conduit-elle pas à une aporie irréductible, sans doute liée au refus du dualisme : l'impossibilité de définir le penser lui-même, présent comme tel tant du côté des sciences que du sujet pensant ? ce penser ne devient-il pas lui-même "im-pensable" si on refuse le dualisme ? s'il est impensable, n'est-il pas *insensé* au sens weilien du terme : impensable et insensé parce que se situant entièrement en dehors de l'activité dernière de donation de sens, relevant d'un autre domaine que celui des sciences ou celui du sujet connaissant. Pour Weil, cette "donation" relève en effet, non pas d'une démarche spéculative, scientifique ou philosophique, mais de la recherche (cohérente) d'une vie cohérente. Elle aboutit à une création individuelle et collective de sens, dans la vie morale et la vie politique.

---

<sup>1</sup> cf D.Pears : *La Pensée Wittgenstein*, traduit par Ch.Chauviré, Aubier, Coll. *Philosophie*, 1993.

<sup>2</sup> Whitehead : *Process and Reality*, Corrected Edition, Free Press, Macmillan, 1979 (ci-après référencé PR), Préface, p.xi (38). Cet ouvrage a été traduit sous la direction de D.Janicaud, avec le titre *Procès et Réalité*, Gallimard, 1995. Les références de la traduction sont entre parenthèses.

<sup>3</sup> I.Stengers (sous la dir. de) : *L'Effet Whitehead*, p.15.

Au fond, n'est-ce pas Kant, et singulièrement l'auteur des *Fondements d'une métaphysique des moeurs* qui est présent en arrière-fond de ce débat? Peut-on se contenter de ce *jeu de langage* fondé sur un *schéma catégorial*, comme le pense Whitehead au début de *Process and Reality*, ou faut-il accepter une rupture définitive, un *gouffre*, dira Weil, entre le "voir" des sciences et le "vivre" philosophique? L'activité de contemplation peut-elle se dérouler sans maintenir un tel gouffre, indépassable par le discours lui-même, et se référant à des valeurs absolues, engageant toute la personne dans son existence individuelle et sa réalité sociale?

En définitive, les lectures respectives que Whitehead et Weil font de la réflexion morale kantienne ne reposent-elles pas chacune sur une conception différente de l'appel à la pratique, chez Whitehead et chez Weil? Le premier considère cet appel, lorsqu'il le trouve chez Hume et chez Kant, comme un obstacle à l'unification du savoir<sup>4</sup>, alors que le second y voit au contraire la base d'une telle unification.

Nous tenterons de répondre à toutes ces questions en trois temps :

1. Quel rapport y-a-t-il chez Whitehead entre *loi physique* et *loi éthique*?
2. Quelle morale peut être pensée à partir d'une loi éthique?
3. La réflexion d'E.Weil sur Kant peut-elle nous permettre de penser l'éducation morale autrement?

## 1. Quel rapport y-a-t-il chez Whitehead entre *loi physique* et *loi éthique*?

Cette question permet en effet, me semble-t-il, de bien saisir l'articulation entre la cosmologie whiteheadienne et sa conception de l'action humaine, considérée par lui comme une complexification de processus élémentaires révélant de plus en plus leur *phase mentale*.

### a) Définition de la loi dans AI

Tout un chapitre d'*Aventures d'Idées* est consacré au thème des *Lois de la Nature* (2ème partie, *Cosmologique*, ch.VII<sup>5</sup>). Dans la 1ère partie, *Sociologique*, Whitehead avait déjà considéré les *lois de la nature*, comme une catégorie particulière des *sujets de la physique*, avec les choses qui *durent*, qui *arrivent* ou qui *reviennent*<sup>6</sup>. Les lois de la physique, telles que nous les révèlent les investigations historico-sociologiques, renvoient à la stabilité de principes, au sujet des choses qui durent, arrivent et reviennent. Il y a donc chez Whitehead le sentiment d'une régularité dans les occurrences, l'indication d'objets ou de principes régulateurs des événements, ce qui laisse supposer la présence éternelle d'objets transcendant les événements, et appartenant à un autre "ordre", notre "ordre cosmique" actuel.

La loi, quelle qu'en soit la forme historique<sup>7</sup>, peut donc être analysée comme la récurrence de liaisons privilégiées entre objets eux-mêmes récurrents. Du flux des événements qui se produisent se dégagent des régularités, dont on peut ensuite rendre compte par référence à un ordre cosmique considéré comme antérieur. Certes, ces régularités peuvent être interprétées ensuite comme celles des choses elles-mêmes, ou d'un législateur, ou celles d'une convention, ou tout simplement celles qui se dégagent empiriquement de l'observation. Mais il s'agit là seulement, pour Whitehead, d'interprétations, sur la base des régularités observées. Elles sont liées à des courants sociologiques déterminés, mais ne modifient pas le fait

<sup>4</sup> cf PR 152-153 (259-260).

<sup>5</sup> A.N.Whitehead : *Adventures of Ideas*, Macmillan, 1933, pp.131 & svtes (trad., pp.155 & svtes), ci-après référencé AI (les références de la traduction sont entre parenthèses).

<sup>6</sup> AI 49 (85)

<sup>7</sup> Whitehead en dénombre quatre.

fondamental que des principes stables, fondées sur des choses également stables, se révèlent dans toute expérience humaine.

### **b) Le passage du cosmologique à l'éthique;**

Mais de telles régularités peuvent-elles se retrouver également dans les comportements humains ? Certes, dans la mesure où de tels comportements sont observables, ils relèvent du même cas de figure que pour les *sujets de la physique*. Mais en même temps se pose la question du sens de telles régularités éthiques. C'est tout l'objet de la quatrième partie d'AI, sur la *Civilisation*, que de préciser cette question du sens. Whitehead, sans reprendre la célèbre distinction inaugurée par Dilthey entre sciences de la nature et sciences de l'esprit<sup>8</sup>, marque bien en cette dernière partie que les récurrences appelées *civilisation* appartiennent à un *bon sens ultime*, définissant le goût esthétique des choses.

Ici, les régularités ne sont pas seulement le fruit de l'observation par les sens, mais relèvent d'une intuition esthétique, en laquelle réside, selon Whitehead, l'essentiel de la civilisation. Dès lors, aux lois de la physique correspondent les principes de civilisation que sont l'influence de l'art et de la religion, en termes de *persuasion*. Les régularités ne sont plus ici celles que nous trouvons toutes faites dans la nature, mais celles que nous inventons nous-mêmes, pour dépasser, en une visée religieuse universelle, les contradictions auxquelles nous sommes soumis dans la vie de tous les jours, et que nous appelons le mal.

Mais alors se pose la question de la totalité, question que nous permet de poser notre statut d'être pensant, par-delà les particularités de nos situations. Nous sommes en présence de régularités situées d'emblée au niveau de la totalité de notre vie, et de celle de l'humanité elle-même, alors que, nous venons de le voir, selon la conception whiteheadienne de la loi physique, le modèle de loi qui fait sens pour l'interprétation en physique a varié selon les civilisations. Avec l'éthique de la civilisation, nous avons donc affaire à un phénomène spécifique : nous n'avons pas le choix des interprétations, parce que nous sommes d'emblée dans une perspective d'universalité, et ce, malgré les particularismes des groupes sociaux : quel que soit ce groupe, selon Whitehead, tout être humain vise la beauté-vérité, et finalement adopte la persuasion comme activité permettant d'atteindre un tel idéal.

Mais alors, d'où nous vient cette aspiration à la persuasion, que Whitehead assimile à l'*eros* dans AI ? Est-elle inscrite dans l'*ordre cosmique* auquel se réfèrent les lois de la physique ? Est-elle au contraire tout-à-fait spécifique de l'être humain, sans aucun équivalent dans la nature ? Que deviennent alors les concepts whiteheadiens d'occurrence, de recurrence et de réalité ?

### **c) Les questions posées par un tel passage**

C'est en fait la question même du dualisme métaphysique qui est posée, question à laquelle Whitehead s'est trouvé confronté toute sa vie : comment articuler les événements physiques et leur interprétation en termes de "sens", voire de sens univoque ?

Si l'on se réfère à la présentation du *Schéma Catégorial*, au début de *Process and Reality*, la chose semble entendue : la réalité fondamentale microcosmique est celle de l'*occasion d'actualité*, l'*événement élémentaire* en fonction duquel peuvent s'interpréter toutes les réalités, même les plus complexes, sur un plan macro-cosmique.

- Sociétés d'occasions et ordre personnel

Ces événements peuvent en effet être intégrés, en fonction d'une loi particulière, en une société d'événements dont la caractéristique commune de définition est présente de façon récurrente, d'événements en événements.

---

<sup>8</sup> cf Dilthey : *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, 1883.

Qu'ajoute à cela la personnalité humaine ? Whitehead, on le sait, évoque l'*ordre personnel*, dont la caractéristique de définition se transmet génétiquement dans la société d'occasions. Mais il ajoute immédiatement qu'il ne s'agit pas là nécessairement d'un ordre personnel *conscient*<sup>9</sup>, mais plutôt d'une entité qui affirme son identité en transmettant la même caractéristique de définition, en l'imposant en quelque sorte aux "occasions-successeurs".

L'ordre personnel sera par exemple celui d'un corpuscule, gardant sa spécificité dans et pour ainsi dire à travers le train d'ondes. L'ordre personnel disparaîtra pourtant lorsque ce train d'ondes ne transmettra plus la même caractéristique de définition.

L'ordre personnel "conscient" ajoute simplement, à cette transmission ordonnée, la reprise pensée, gage d'une permanence plus grande encore qui est en germe celle de "l'esprit", et à un plan supérieur celle de la conscience<sup>10</sup>. Nous avons donc affaire, avec l'être humain pensant, à un ordre social, personnel, conscient, se définissant comme conscient dans et par le contraste entre sa propre réalité et l'ensemble des sociétés d'occasions dont il émerge. Cette "reprise" du soi constitue alors la conscience mentale en ce qu'elle a de plus complexe.

Mais alors se pose la question des niveaux plus complexes encore : y-a-t-il alors une réelle caractéristique commune de définition pour l'ensemble de la société ?

- Existe-t-il une *caractéristique de définition* pour la société globale ?

Cette question ne peut, chez Whitehead, trouver de réponse adéquate et définitive : la "société globale" serait, pour lui, l'exemple même du paralogisme du mauvais concret : dans la réalité, il n'y a pas un ordre unique, pas même de contradictions susceptibles d'être résolues. Ou plutôt il faudrait rejeter la question d'une telle unité sur le plan de la simple représentation abstraite. En d'autres termes, une telle idée n'a de réalité que dans une entité particulière : il n'y a pas d'idéal universel permettant de transcender de telles réalités particulières<sup>11</sup> en un ordre général universel. Mais alors, comment comprendre l'action individuelle selon un idéal de civilisation ?

- Complexité et visée unitaire dans la société actuelle.

La question ici posée est celle des limites de la complexité : dire que tout idéal est particulier, définissable seulement en une histoire personnelle, n'est-ce pas rendre impossible l'idéal de *persuasion* évoqué dans AI ? Il semble donc bien exister un moment où les différences entre les visées individuelles doivent être oubliées, si du moins l'on veut parvenir à cet "ultime bon sens que nous nommons civilisation", d'autant plus que la philosophie est cet essai pour faire accéder cette civilisation au plus haut degré de généralité. Si donc les civilisations sont particulières, la volonté de persuasion manifeste le souci d'unification des contraires, en une pensée qui vise à retrouver *l'avance créatrice* originaire.

Une telle conception n'est pas sans nous faire penser à l'actuel débat entre communautariens et universalistes.

#### **d) Une illustration : le débat éthique actuel entre universalistes et communautariens.**

Il n'y aurait donc pas, pour Whitehead, de contradiction entre la particularité d'une civilisation (ou celle d'une communauté spécifique) et la recherche d'une universalité contrôlée par le mental. La seule différence entre les autres "ordres personnels" et celui de la société globale serait, dans le second cas, une distance dynamisante entre le potentiel de persuasion des personnes et la réalité disjointe par le pluralisme des approches.

Dès lors, le débat auquel nous assistons de nos jours entre les partisans d'une morale communautaire et les universalistes n'aurait sans doute pas lieu d'être dans la philosophie de l'organisme, dans la mesure où la

---

<sup>9</sup> PR 34-35 (91).

<sup>10</sup> PR 85 (163).

<sup>11</sup> cf PR 84 (161) : *The notion of one ideal arises from disastrous overmoralization of thought under the influence of fanaticism, or pedantry.*

volonté de persuasion, entre personnes ou artistes appartenant à des communautés différentes, manifesterait précisément à la fois un dépassement des morales communautaires différentes, et la visée d'un idéal commun, qui, chez Whitehead, a nom de paix, comme *harmonie des harmonies*<sup>12</sup>. La vie sociale serait à la fois pluraliste dans la réalité effective des communautés particulières et universaliste selon l'idéal vécu par chacun de ses membres individuels, pour une paix esthétique généralisée. Seule la persuasion permettrait ce passage des individus dispersés à cet idéal réellement commun.

## 2. Quelle morale peut être pensée à partir d'une telle loi éthique?

Le cas de figure ainsi évoqué par Whitehead dans AI n'est pas sans faire penser à la *Sittlichkeit* de Hegel (*Principes de la Philosophie du Droit*). La moralité objective qui se développe ainsi dans la société serait le produit d'un débat politique et social, incluant nécessairement les personnes et leurs aspirations à plus de justice et de paix.

### a) La théorie hégélienne de la liberté, comme principe d'unification des individus dans l'Etat

Ici, c'est le thème d'une articulation entre l'éthique de la société et la moralité de l'individu que nous retrouverons, à la suite de Hegel. La société civile est pour lui le lieu en lequel les aspirations individuelles et leur encadrement par le Droit se rejoignent. C'est cela, pour Hegel, la *moralité objective* de la *société civile*. En elle, les individus savent qu'à la fois ils peuvent satisfaire leurs besoins individuels et le faire dans un système reconnaissant à chacun le même droit, donc un système d'*universalité* :

*...La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile. Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe*<sup>13</sup>.

C'est le jeu des interrelations entre citoyens, le jeu d'une culture ou d'une civilisation, ouvrant finalement la *voluntas* personnelle à l'universel du droit.

C'est peut-être cette réalité ultime de l'Etat, comme agent d'unification des consciences individuelles et des communautés, qui est absente dans la philosophie de Whitehead. Les multiples *sociétés d'occasions* dont est formée une communauté comme la famille ou l'entreprise ne s'unifient pas selon un ordre dernier, qui serait celui de l'Etat, mais selon l'idéal de la persuasion, laissant à chacun la charge d'harmoniser les contradictions.

### b) Selon le Schéma catégoriel de Whitehead, est-il possible de penser la société moderne en dehors de l'Etat ?

Peut-on ici dépasser cette conception transcendante de l'Etat, en une approche qui serait celle de la *persuasion* ? Il semble, en tous cas, que la catégorie whiteheadienne ultime de la créativité, dynamisant le rapport de *l'un* au *plusieurs* et du *plusieurs* à *l'un* rende possible une telle conception, en maintenant des oppositions entre les sociétés d'occasions, pour tenter ensuite de dépasser de telles oppositions.

C'est précisément le rôle de la persuasion, dans AI, de viser une telle harmonie. Ce faisant, la société s'orienterait vers une unification des contradictions, vers la *paix*, qui serait, nous venons de l'indiquer, l'*harmonie des harmonies*. Mais une telle situation, rendue possible par le langage humain, tiendrait à la "nature" du cosmos.

---

<sup>12</sup> AI 367 (362).

<sup>13</sup> *Principes...*, §182.

Un exemple d'une telle possibilité de persuasion est celui de l'art ou celui de la religion. Nous savons que, pour Whitehead, la religion réconcilie, chez l'individu, les contraires que rencontre sa volonté de construction personnelle. L'unité ainsi retrouvée au niveau du sentiment, peut s'éclairer d'un idéal d'universalité défini par l'activité philosophique (cf le texte ci-dessous).

### c) Retour à Wittgenstein;

Reste à savoir si une telle unification résiste à l'épreuve d'une vérification théorique comme l'aurait voulu R.M.Martin <sup>14</sup>.

Le livre de D.Pears, récemment traduit en français sous le titre de *La Pensée-Wittgenstein*, montre, en s'appuyant sur de nombreux textes, la cohérence et l'unité de cette *pensée*, en rappelant que notre seul accès aux questions philosophiques importantes est celui du langage lui-même <sup>15</sup>.

On peut penser, à première vue, qu'une telle thèse aurait été admise sans hésitation par Whitehead. Mais la question est-elle aussi simple ?

En réalité, les issues proposées par Wittgenstein renvoient toutes à la fonction performative du langage, et non plus à sa fonction dénotative. Or, cette fonction est finalement assez peu étudiée par Whitehead, qui institue la recherche philosophique sur le seul modèle des sciences inductives, simplement étendues aux domaines les plus courants de la vie quotidienne. Je n'insisterai pas sur ce point, sauf en évoquant ce texte de Wittgenstein, cité par Pears, parce qu'il évoque une notion chère à Whitehead, la notion de processus :

*Comment en vient-on au problème philosophique des processus et des états mentaux et du behaviorisme ? le premier pas dans ce sens échappe tout à fait à l'attention. Nous parlons de processus et d'états et laissons leur nature indéfinie ! Un jour, peut-être, nous en saurons davantage à leur sujet, pensons-nous. Mais c'est justement par là que nous sommes enfermés dans une manière déterminée de considérer le sujet. Car nous avons un concept déterminé de ce que signifie apprendre à connaître mieux un processus <sup>16</sup>.*

Les concepts whiteheadiens de créativité et de processus peuvent-ils subir cette épreuve ? je laisse cette importante question pour une discussion, étant convaincu, en tous cas, que le schéma catégoriel de Whitehead devrait être soumis, non seulement à l'épreuve de la logique, comme l'a fait Martin, mais à celle de cette réflexion de Wittgenstein, sur le *concept déterminé de processus*.

Car ce concept n'aurait de sens, pour Wittgenstein, que s'il pouvait faire l'objet d'énoncés vérifiables. Prenons, avec R.M.Martin, le cas d'un processus particulier, considéré par Whitehead, du moins dans *Process and Reality*, comme le modèle même de tout processus : la valorisation conceptuelle par la Nature Primordiale de Dieu. Or, pour R.M.Martin, ce concept lui-même n'a pas de consistance logique :

*....Whitehead nowhere tells us how we are to know when we have hold of a primordial valuation. Let a valuation be verbally expressed. How can we tell whether it is primordial or not ? Some criterion is needed here, or at least the suggestion of one. Valuations influence the stream of occasions by being prehended with such and such a subjective form, of course. But how primordial valuations differ from other types we are not told. By revelation ? By special sight, or intuition ? By, in Tagore's phrase, "the music they give" ?*

*Whitehead is nowhere very clear as to just what 'valuation' in connection with the primordial nature is supposed to cover <sup>17</sup>.*

Bref, la valorisation des potentialités réelles par la Nature Primordiale de Dieu relève finalement d'un choix philosophique précis : celui d'une métaphysique inspirée par les observations de la nature, mais non validée par ces observations. La valeur suprême ainsi indiquée par la *Nature Primordiale* ne serait-elle pas finalement celle d'une vie sensée, inspirée précisément par la recherche d'une cohérence personnelle dernière face à la question du mal absolu, de la violence et de la mort définitive ?

<sup>14</sup> R.M.Martin : *Whitehead's Categoreal Scheme and other papers*, Nijhoff, 1974.

<sup>15</sup> pour l'auteur, le soi-disant "tourmant" de la pensée de W. n'existe pas.

<sup>16</sup> L.Wittgenstein : *Investigations Philosophiques*, Gallimard, 1961, § 308, cité par Pears : *La Pensée-Wittgenstein*, Aubier, 1993, p.455.

<sup>17</sup> op.cit., *On Mathematics and the Good*, p.97.

**d) La question d'une unification non-théorique de la pensée théorique (*la volonté libre qui veut la volonté libre*);**

Reste donc cette autre possibilité : que l'unification ne relève plus directement de quelque énoncé que ce soit, mais de l'action elle-même, au sens de la *praxis* par laquelle je me transforme et transforme l'autre par et dans le discours.

Mais alors se pose la question -très proche de celle posée par Hume- de la validité de la 'pratique' à résoudre des questions de type métaphysique.

**La critique whiteheadienne de Hume et ... de Kant;**

On connaît le jugement de Whitehead sur Hume, et indirectement sur Kant. Tout appel à une pratique reposerait sur l'erreur qui consiste à prendre faussement pour du concret (la "pratique") ce qui n'est que la manifestation d'un processus plus fondamental d'un autre ordre. La critique de ces faux concrets renvoie, chez Whitehead au "vrai" concret : des relations, mathématiquement définies, et inscrites dans un schéma catégorial qui leur confère une validité ontologique. Wassermann, entre autres, a bien montré le sens d'une telle validation<sup>18</sup>. Dès lors, la référence kantienne à la "pratique" relèverait d'une énonciation illégitime, au sens de Wittgenstein, ou d'un *paralogisme du mauvais concret* selon Whitehead<sup>19</sup>.

**Les points d'ombre d'une telle critique, en ce qui concerne Kant;**

Mais la question est maintenant de savoir si cette critique elle-même est pertinente : elle le serait si la pratique dont il s'agit chez Kant était celle dont se réclame Hume, ce qui ne semble pas être du tout le cas. Rappelons que le terme de "pratique" renvoie, chez Kant, à la Raison Pratique, laquelle définit l'exercice libre de la volonté, appartenant à un "domaine" qui ne peut précisément se définir seulement par référence à l'activité conceptuelle. C'est au contraire celle-ci qui dépend d'abord d'une décision de cohérence et de liberté. Ce n'est certes pas la pratique qui, d'elle-même, confère du sens à l'existence de chacun, mais c'est inversement cette existence de chacun comme liberté qui confère du sens à la pratique, que cette pratique soit celle de l'action morale personnelle ou celle de l'activité politique.

Le point d'ombre de la critique de Kant par Whitehead est donc celui-ci : il y a ambiguïté sur le sens du mot "pratique", renvoyant directement à la liberté dans la "raison" pratique kantienne, et à l'habitude de l'action chez Hume. Le concept kantien de pratique est entièrement occulté par la référence permanente de Whitehead à la seule réalité cosmologique, en laquelle existent certes des actions, mais toujours inextricablement déterminées et libres. C'est là un choix qui masque la liberté humaine comme origine absolue, indépendante de toute détermination préalable. On pourrait même dire que l'ensemble de la construction cosmologique whiteheadienne, telle qu'elle ressort par exemple de *Process and Reality*, masque la décision originelle de sens, derrière le choix d'une catégorie déterminée, qui est celle du monde lui-même, à notre époque cosmique. Cette catégorie n'est pas sans évoquer la catégorie de l'*objet* dans la *Logique de la Philosophie* d'E.Weil.

La catégorie de l'objet est en effet celle qui nous fait considérer le monde comme une réalité transcendante, dont nous avons tout à apprendre pour la conduite de notre vie. Prise comme catégorie ultime, elle valide la décision de trouver sens à notre expérience du monde. Pour éclairer ce sens donné par Whitehead à l'"objet", on pourrait dire, par exemple, que ma vision d'un objet brillant dans le ciel, une nuit d'été, est à la fois un acte de connaissance, mettant en oeuvre à ce titre des réalités particulières, pouvant donner lieu à une phrase du genre : *Ceci est la grande ourse*. Mais en même temps cette phrase prend sens dans une totalité, qui est celle du monde et de l'époque cosmique en laquelle nous sommes. Si je dis que cette phrase a un sens, c'est toujours dans une "position" particulière qui fait sens, et sans laquelle je ne pourrais même pas dire l'énoncé. La "création" de sens selon la catégorie de l'objet est donc

<sup>18</sup> Ch.Wassermann : *Mathematische Grundlagen von Whiteheads Religionsphilosophie*, in Coll. : *Natur, Subjektivität, Gott*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1990, pp.240 & svtes).

<sup>19</sup> cf PR 152-153 (259-260), référence donnée ci-dessus sur le thème d'un appel à la pratique chez Hume et chez Kant.

tout à la fois une représentation de l'ensemble du monde et une histoire purement personnelle, manifestant alors la créativité du sujet.

### **Créativité et création morale : les différences.**

Par contre, la création morale donne à chacun cette valorisation universelle, qui manque dans l'approche uniquement spéculative de la réalité, incluant la Nature Primordiale de Dieu. Cette volonté donne corps, finalement, à la Nature Primordiale de Dieu, mais elle le fait en se réalisant dans l'expérience morale la plus commune. Ce n'est pas la découverte d'une réalité cosmique, incluant la liberté personnelle, c'est celle d'une réalité morale, dont chacun fait par exemple l'expérience dans le refus de l'inacceptable. De même que je suis conscient du "ciel étoilé au-dessus de ma tête", de même je le suis d'une "loi morale au-dedans de moi", dont l'universalité, selon Kant, est donnée à chaque humain avant même toute conscience particulière de finitude. Il y a donc bel et bien création morale, dépassant le simple dialogue interculturel qui façonne notre vie démocratique.

### **3. La réflexion d'E.Weil sur Kant peut-elle nous permettre de penser l'éducation morale autrement?**

Weil refuse précisément, avec Kant, de considérer le philosophe comme une activité purement spéculative, c'est-à-dire coupée de la recherche du sens dans une vie qui vise la cohérence. La lecture weilienne de Kant nous autorise en effet à retrouver, dans le *fait du sens*, le fondement auquel se réfère tout philosophe, et dans ce philosophe lui-même le sens de tous les faits sur lesquels se fonde une cosmologie.

#### **a) Le fait de la moralité.**

Pourtant reste posée la question des conditions pour qu'une telle création morale soit possible. N'est-elle pas confrontée en permanence à une question première, qui touche au contexte cosmologique et culturel en lequel elle peut apparaître ? Pour Whitehead, c'est bien en ces termes que se pose la question de la morale. Car l'aventure spéculative (pour reprendre l'expression whiteheadienne) repose entièrement sur une dépendance première à l'égard du monde qui suscite ma pensée. En effet, c'est au coeur de l'expérience de data consacrant ma dépendance à l'égard d'un monde qu'apparaît le contraste déjà évoqué entre liberté et détermination. C'est donc seulement, chez Whitehead, dans une expérience de dépendance à l'égard du monde, et donc dans la finitude, que se manifeste la liberté d'une pensée : ce n'est pas la liberté qui se manifeste d'emblée comme réalité transcendante, comme chez Kant, mais au contraire la difficulté de la penser à part de tout le donné cosmologique en lequel apparaît la responsabilité, ainsi qu'à part de Dieu :

*As Whitehead writes, there is a "judge arising out of the very nature of things..." (PR 533). The Whiteheadian cosmology is such that responsibility and judgment are built into the system at the microcosmic level (...) In fact, the Whiteheadian cosmology pushes one to the sound moral view "judge not, that ye be not judged"; it provides for final judgment while recognizing ultimate judgment to be not human, but divine<sup>20</sup>.*

Bref, la responsabilité du soi, impliquée dans le "système", se trouve validée au niveau de l'actualité par le jugement divin.

En revanche, toute l'architectonique de la raison pure chez Kant nous montre que la liberté se donne à penser comme déjà-là dans toutes les constructions métaphysiques. Elle n'est démontrée dans aucune forme de raisonnement, mais elle se montre intuitivement dans l'expérience morale. Certes, cette liberté ne peut-elle être pensée que dans les limites mêmes qu'elle révèle : celles que lui impose le monde déjà-

---

<sup>20</sup> D.W.Sherburne : *Responsibility, Punishment, and Whitehead's Theory of the Self*, in Alfred North Whitehead : *Essays on his Philosophy*, edited by G.L.Kline, Prentice-Hall Inc., 1963, p.184.



là, celui de la nature mais également celui de la culture, limite qui l'expose à la finitude, et donc à la possibilité du mal absolu, lorsque cette connaissance vient à faire défaut. Mais en même temps elle se donne intuitivement, pour Kant, dans la décision de créer du sens, même en présence d'un mal absolu et contre toute espérance.

### **b) Le refus inconditionnel de la violence dans l'homme de la *condition*;**

La *condition* représente, chez Weil, une "attitude" qui nous met en présence de ce mal absolu, en nous enfermant dans le monde de l'objectivité, tel que nous le révèlent les sciences et les techniques. Le mal, c'est que nous nous ennuyions, dans ce monde pourtant fait pour nous. Tout le chapitre de la *Logique de la Philosophie* qui porte ce titre de la *condition* nous renvoie à une attitude que nous connaissons bien aujourd'hui : celle d'une confiance absolue en la validité des énoncés scientifiques. La "condition de l'homme moderne" (pour reprendre le titre du livre connu d'Hannah Arendt) est celle qui nous fait attendre le salut final de l'exploitation de la nature, en vue de la satisfaction maximale de chaque individu-consommateur. Une telle attitude, aussi répréhensible soit-elle, a au moins le mérite, selon Weil, de nous urbaniser, et ainsi de nous donner le goût de la civilisation. L'attitude qui consiste à tabler sur l'importance de la rationalité scientifique devrait nous interdire la violence, qui est synonyme chez Weil d'individualité. C'est du moins ce que pensaient les philosophes des *Lumières*.

Or, le malheur veut que ça ne marche pas! Certes, il y a bien refus de plus en plus prononcé pour les solutions violentes des conflits, si l'on regarde l'évolution de la société mondiale actuelle. Mais en même temps demeure ce que Weil appelle l'ennui, que l'on pourrait définir, en transposant la définition whiteheadienne de la religion comme étant *ce que l'individu fait de sa solitude*.

Or l'ennui est une réalité dont devrait partir toute attitude éducative : plus qu'une réalité sociale, c'est l'indice d'une autre réalité de type métaphysique. L'individu, que nourrissent le travail et les rencontres interculturelles (même celles d'Internet !), ne peut s'en satisfaire entièrement. Reste une place, soit pour l'acte gratuit, soit pour une critique de ce monde qui nous est donné, qui est en nous sans nous. Dès lors, une bonne partie de l'éducation, consacrée aux *sciences et aux arts*, apparaît à la fois comme nécessaire, voire inhérente à la *condition* de l'homme moderne, et comme insatisfaisante, par rapport aux devoirs qui incombent à chaque citoyen.

### **c) Les critiques de Kant, revisitées et relativisées par Weil dans la catégorie de la *conscience*;**

Car l'ennui devant les développements mêmes de la technique, et donc du progrès, conduit chacun à se poser la question du sens même de cette technique. Certes, la boucle est refermée lorsque cette question du sens se pose dans et par la technique elle-même (cf Internet évoqué ci-dessus). Mais elle peut aussi se poser dans un refus de cette solution. L'éveil de la conscience vient pour Weil de la conjonction de deux forces : celle de la technique elle-même, qui nous façonne, et celle de notre liberté radicale, qui refuse ce "façonnement", et qui conduit finalement à la conscience morale.

C'est ainsi que Weil comprend Kant, notamment celui de la *Faculté de Juger*. On connaît les célèbres paragraphes §§ 83-84 de cet ouvrage, où Kant montre précisément une telle insuffisance des cultures à satisfaire chacun. Reste alors, pour Kant, la seule règle capable de faire sur elle l'unanimité : l'universelle correspondance des êtres, considérés chacun comme un égal des autres. La conscience morale kantienne peut être définie par exemple à partir de la seconde formulation de l'impératif catégorique : *considère toujours la personne comme une fin, et jamais uniquement comme un moyen*. Cette formulation renvoie finalement à la célèbre règle d'or. Il faudrait y ajouter simplement la référence à un absolu : l'autre doit être respecté sans condition, et il en est ainsi de tous les autres, en leur existence politique au sein de la cité. C'est une telle éducation qui doit être proposée, bien au-delà de toutes les sciences, et même de tous les humanismes culturels.

#### **d) L'absolu hégélien**

Car nous passons progressivement chez Weil de l'indication de cette conscience individuelle à l'idée qu'elle n'est pas seule, et que l'Esprit est constitué de la convergence de toutes ces consciences individuelles, dans la formation d'un Etat de droit, en lequel chacun peut développer à loisir sa propre recherche de cohérence. Il n'y a pas, pour Weil, de sagesse isolée, car ce serait une contradiction dans les termes : si elle était isolée, elle serait individuelle, donc violente à l'égard des autres, donc non-sage : c'est le cas de tous les chefs de secte qui veulent imposer autour d'eux leur sagesse.

Ici encore, des conséquences peuvent être tirées pour l'éducation. Une éducation ne saurait être purement communautaire, elle doit passer par le respect, en chacun, d'une liberté radicale qui le consacre comme une personne. L'absolu hégélien n'est pas simplement, comme on l'a cru parfois, celui de l'Etat. C'est une articulation, à pousser toujours plus avant, entre les décisions de cet Etat, et la volonté personnelle d'une vie cohérente, visant la cohérence. Hegel, pour Weil, est celui qui aura au moins eu le mérite de donner à chaque conscience individuelle une dimension politique.

#### **e) Redécouverte de Kant dans les dernières catégories de la *Logique de la Philosophie* (action, sens et sagesse)**

Ce qu'il faut, c'est donc repartir de cette situation personnelle dans une société et un Etat. Agir prend ainsi sens, non pas par rapport à un passé cosmique ou même sociologique (cf les différentes parties d'AI). C'est une activité qui à la fois s'enracine dans ce passé, mais qui le transcende sans arrêt, en affirmant l'importance d'une universalité qui ne soit pas théorique, mais celle d'un engagement dans un devoir d'humanité.

Croire malgré tout en la grandeur de l'homme, et d'abord en la sienne propre apparaît ainsi comme la tâche par excellence de la philosophie, et non celle de comprendre le monde selon des catégories empruntées à l'activité scientifique.

Il est donc tout aussi important en éducation de faire redécouvrir par chacun les richesses qu'il a en lui que de lui en apporter de nouvelles. Surtout, c'est bien là le gage d'une véritable réussite sociale. Eduquer, ce serait donc revenir au coeur même de la réalité humaine, qui transcende celle du cosmos.

#### **4. Conclusion : conséquence éducatives.**

Nous trouvons donc chez ces deux auteurs deux lectures irréconciliables de Kant :

- . une lecture classique, instaurant une cassure entre théorie et pratique, au bénéfice de la première;
- . une lecture moderne, rétablissant le lien entre les deux : non pas un lien lui-même théorique, mais celui d'une action visant, dans l'absurdité même du monde complexe qui nous a été fait par les sciences, la recherche infinie de cohérence.

Certes, aucune de ces deux approches ne nous redonne réellement la pensée de Kant. Mais ensemble elles définissent bien notre monde actuel, en sa double attente : la recherche d'une idée directrice du monde, donnant sens à toute action, et celle d'une justice, s'imposant même en l'absence d'une telle idée.

On peut vouloir être cohérent dans un monde qui ne l'est pas, et peut-être ne le sera jamais. La pensée de Whitehead, poussée à sa limite, aura sans doute eu le mérite de nous faire comprendre sa propre insuffisance à nous faire comprendre le monde, et partant sa propre ouverture à d'autres formes de cohérence que celle de la simple pensée contemplative.

Dès lors, l'éducation peut-elle être davantage qu'une simple ouverture à l'objet que représente la Nature, et qui la représente ? Il y a sans doute ici des personnes plus compétentes que moi pour répondre à cette première question. La conception whiteheadienne de l'éducation montre bien, en tous cas, à quel point elle reste attachée à une telle ouverture vers l'objet. C'est dans la confrontation avec cet "objet" que nous sommes amenés à spécialiser, puis à généraliser à nouveau, selon un processus qui fait bien penser à celui, évoqué ci-dessus, de la créativité.

Pourtant, si une telle éducation peut bien conduire à un monde plus pacifié, elle ne rend pas assez compte d'une autre attente : celle d'un monde plus sensé, tenant compte des aspirations de chacun, non pas à une transformation du monde comme le pensait Marx, mais à une mise en cohérence de ce monde avec les aspirations de chacun, et des aspirations de chacun avec le monde. C'est alors l'essentielle modestie intellectuelle et morale qui devient le modèle même de la sagesse.

D'une telle modestie, Whitehead reste bel et bien le symbole, même si les grandes oeuvres que nous lui devons, notamment *Process and Reality*, se veulent affranchies de tout appel à une pratique.

J.M.Breuvart 03/06/2014

La philosophie, c'est la conscience se corrigeant elle-même de son excès initial de subjectivité. Chaque occasion actuelle ajoute à sa position originaire des éléments formateurs qui approfondissent sa propre individualité spécifique. La conscience n'est que le dernier et le plus important de ces éléments, par lesquels le caractère sélectif de l'individu occulte la totalité externe dont il provient et qu'il incarne. Un individu existant à un degré aussi élevé n'échange avec la totalité des choses qu'en raison de son actualité; mais il a atteint sa profondeur d'être en concentrant son choix sur ses propres intentions. Le rôle de la philosophie est de restaurer la totalité occultée par le choix. Elle rétablit dans l'expérience de rationalité ce qui a été submergé dans l'expérience supérieure de perception, et englouti plus profondément encore par l'action initiale de la conscience elle-même. La sélectivité de l'expérience individuelle est morale dans la mesure où elle respecte l'équilibre de valeurs (*balance of importance*) que révèle la vision de la raison; et inversement la conversion de l'intuition intellectuelle en force émotionnelle infléchit l'expérience sensible dans le sens de la moralité. Cet infléchissement se mesure à la rationalité de l'intuition.

Le degré de moralité d'un point de vue est indissolublement lié à son degré de généralité. L'antagonisme entre le bien général et l'intérêt particulier ne peut être levé que si l'individu fait coïncider son intérêt avec le bien général, montrant ainsi qu'il renonce à des intensités mineures pour les retrouver mieux intégrées dans un champ d'intérêt plus large.

La philosophie se libère de la tare de son inefficacité par ses relations étroites avec la religion et avec les sciences, sciences de la nature et sciences sociales. Elle parvient à sa valeur maximum quand elle fusionne les deux, religion et sciences, en un schéma rationnel de pensée. La tâche de la religion est d'accorder la généralité rationnelle de la philosophie aux émotions et intentions qui surgissent dans la réalité d'une société particulière, à une époque et dans des conditions antécédentes particulières. La religion confère la généralité des idées à des pensées particulières, des émotions et des intentions particulières. Sa fonction est d'étendre l'intérêt individuel au-delà d'une particularité qui se défait elle-même (*self-defeating*). La philosophie, rencontrant la religion, la modifie, et inversement la religion figure parmi les données de l'expérience que la philosophie doit tisser selon son propre schéma. La religion est une ultime tension pour insuffler dans la particularité insistante de l'émotion la généralité non-temporelle qui n'appartient d'abord qu'à la pensée conceptuelle. Dans les organismes supérieurs, les différences de rythme entre les pures émotions et les expériences conceptuelles produisent de l'ennui, tant que cette fusion dernière n'a pas été réalisée. Les deux versants de l'organisme demandent à être réconciliés, par une expérience émotionnelle illustrant une justification conceptuelle, et une expérience conceptuelle illustrée par l'émotion.