

## Les différents modes d'existence

## MétaphysiqueS

*Collection dirigée par*

*Élie During, Patrice Maniglier,  
Quentin Meillassoux et David Rabouin*

Étienne Souriau

# Les différents modes d'existence

suivi de  
*Du mode d'existence de l'œuvre à faire*

Présentation  
*Isabelle Stengers et Bruno Latour*



Presses Universitaires de France

Profil couleur : Profil d'imprimante CMJN générique  
Composite Trame par défaut

ISBN 978-2-13-057487-3

Dépôt légal — 1<sup>re</sup>  dition : 2009, novembre

  Presses Universitaires de France, 2009  
6, avenue Reille, 75014 Paris

Souriau.prn  
V:\55322\55322.vp  
mercredi 7 octobre 2009 15:46:21

## *Le sphinx de l'œuvre*

Isabelle Stengers\* et Bruno Latour\*\*

Voici le livre oublié d'un philosophe oublié. Mais pas d'un philosophe maudit créant dans sa mansarde, inconnu de tous, une théorie radicale qui aurait fait l'objet d'une dérision générale avant de connaître un succès tardif. Au contraire, Étienne Souriau (1892-1979) a fait carrière, a connu charges et honneurs, a bénéficié de toutes les récompenses que la République réserve à ses enfants méritants. Et pourtant son nom et son œuvre ont disparu des mémoires, à la manière d'un paquebot, sombrant sur place, sur lequel se serait refermé la mer étale. Tout juste se souvient-on qu'il fut responsable du développement en France de cette branche de la philosophie qu'on appelle l'esthétique. On s'explique mal qu'il ait été si connu, si installé, et qu'il ait ensuite si complètement disparu.

\* Je dois d'avoir découvert Souriau, malgré l'oubli qui a englouti son œuvre, à un plongeur en eau profonde, Marcos Mateos Diaz, qui inopinément, lors d'un séjour en Cévennes, me mit entre les mains *L'instauration philosophique*. Depuis lors, la question posée par Souriau, son œuvre et son destin n'ont cessé entre nous de susciter réflexions, relances et entretiens – « confidences sans interlocuteur possible », écrit Deleuze. Puisse cette préface ne pas interrompre le cours.

\*\* Ébloui par ce livre qu'Isabelle Stengers m'avait fait connaître, je l'ai d'abord saisi comme la seule tentative proche de cette enquête sur les modes d'existence que je poursuis depuis près d'un quart de siècle et j'en avais fait très vite un premier commentaire trop intéressé pour être fidèle (voir l'article inédit <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/98-SOURIAU.pdf>). Quand il s'est agi de préfacer la réédition de ce livre brûlant, j'ai naturellement appelé Isabelle au secours et n'ai conservé que quelques paragraphes de mon commentaire.

Nous en sommes réduits aux hypothèses tant est grand le silence qui pèse sur lui depuis les années 1980<sup>1</sup>. Il est vrai que son style est pompeux, gourm , souvent technique ; qu'il fait un usage hautain de l'érudition ; qu'il exclut impitoyablement les lecteurs qui ne partageraient pas son savoir encyclopédique. Il est vrai aussi que Souriau incarne tout ce qu'apprennent à détester, après la Seconde Guerre mondiale, les jeunes gens en colère qui veulent dire « non » au monde, depuis la racine qui fait vomir Roquentin jusqu'aux sécurités de la pensée bourgeoise en passant par les vertus de la morale et de la raison. Aucun doute possible, il fait partie de ces philosophes mandarins que haïssait Paul Nizan, de ces maîtres de la Sorbonne que dénonçait déjà Péguy.

Par opposition à tous les penseurs de cette époque qui sont encore célèbres aujourd'hui, la démarche de Souriau est insolemment patrimoniale. Il profite sans compter d'un vaste héritage de progrès dans les sciences et dans les arts au sein duquel il déambule avec complaisance à la manière de son premier maître, Léon Brunschvicg, lequel définissait l'avancée des sciences comme une sorte de cabinet de curiosités où le philosophe pourrait à loisir dégager, sous une forme toujours plus pure, les lois de la pensée. Étienne Souriau n'est pas le penseur de la table rase. Cette complaisance ne suffit pas à expliquer l'oubli qui marque son œuvre, un oubli plus radical encore que celui qui frappe Brunschvicg ou André Lalande – et auquel Gaston Bachelard n'a échappé que parce qu'il a mis la raison sous le signe du « non ». Tout se passe comme si, même pour ceux de ses contemporains qui ne participaient pas à la furie de la rupture, Souriau, chargé d'honneurs, avait été néanmoins perçu comme « inclassable », poursuivant un trajet que nul n'osait s'approprier pour le commenter, le situer, le prolonger ou le piller. Comme si, d'une manière ou d'une autre, il avait « effrayé » et donc fait peu à peu le vide, un vide respectueux, autour de lui.

En tout cas, le livre que nous r ditions aujourd'hui a dû frapper d'une totale incompréhension les quelques philosophes qui pensaient néanmoins « connaître » Souriau. Comme si,

1. L'ouvrage collectif *in memoriam, L'art instaurateur* (Coll., 1980), n'est guère plus éclairant que la thèse de l'une de ses disciples (Luce de Vitry-Maubrey, 1974).

en 170 pages denses, publié en 1943, sur le mauvais papier des restrictions de guerre, il jouait, sans pourtant la trahir, le sens même de cette tradition dans laquelle il d ambulait avec assurance. Comme si cette tradition se transformait soudain au point de faire b gayer toutes les certitudes. R diter *Les différents modes d'existence* en y ajoutant la conférence « Sur le mode d'existence de l'œuvre à faire » donnée treize ans plus tard à la Société française de philosophie qui en constitue une forme d'épilogue<sup>1</sup>, c'est faire le pari que Souriau peut retrouver toute l'audace qu'il avait alors.

Gilles Deleuze ne s'y était pas trompé, comme vont le découvrir ceux qui ont quelque familiarité avec l'auteur de *Différence et répétition*<sup>2</sup>. Il faut attendre une note *in extremis* dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* pour la reconnaissance d'une affinité, pourtant aussi évidente que la fameuse lettre volée d'Edgar Poe<sup>3</sup>. Il est vrai qu'en avouant sa dette envers Souriau, Deleuze ne se serait pas seulement inspiré du plus original des opposants à Bergson, il se serait aussi rallié à cette ancienne Sorbonne à laquelle il voulait résolument tourner le dos. Aujourd'hui, cette Sorbonne a sombré et l'air est saturé de petites querelles, dont ni Souriau ni Deleuze ne pouvaient prévoir la cacophonie. Malgré le style suranné du livre de 1943, le choc désormais vient surtout de la rencontre avec un philosophe qui, avec superbe et sans crainte, « fait » de la philosophie, construit le problème en répondant à ce qu'il appelle une « situation questionnante », une situation qui le met en demeure de répondre, qui engage un véritable corps à corps de la pensée et qui refuse tout effet de censure à propos de ce dont « nous savons bien » qu'il convient de ne plus parler – par exemple Dieu, l' me ou même l'œuvre d'art. Sans avoir jamais été à la mode, Souriau est bel et bien un philosophe « passé de mode ». Et pourtant son texte a aujourd'hui acquis la puissance d'une question insistante : qu'avez-vous fait de la philosophie ?

1. Étienne Souriau, « Du mode d'existence de l'œuvre à faire » (Souriau, 1956), texte reproduit en appendice à ce volume.

2. Un exemple parmi d'autres, ce « problème de l'œuvre d'art à faire », qui, dans *Différence et répétition* (Deleuze, 1968, p. 253), est renvoyé à Proust, mais ouvre à un développement qui effectue des noces extraordinaires entre Mallarmé et Souriau. Voir aussi, p. 274, la définition du virtuel comme tâche à remplir.

3. Il s'agit de la note 6, p. 44, de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Deleuze et Guattari, 1992).

Encore faut-il rendre audible cette question. Car *Les différents modes d'existence* est un livre serré, concentré, presque bousculé, où il est facile de se perdre tant sont denses les  v nements de pensée, les perspectives vertigineuses qui, sans cesse, risquent de mettre le lecteur en dérouté. Si nous proposons ce long commentaire c'est parce que nous nous y sommes bien souvent perdus nous aussi... Nous avons estimé que nous parviendrions peut-être (en nous mettant à deux !)   ce que lecteur ne prenne pas ce livre pour un a rolithe tombé dans le désert. Pour en faire autre chose qu'un étrange petit traité à la complexité déconcertante, il faut d'abord le mettre en tension en rappelant la trajectoire dans laquelle il se situe. Et justement, chez Souriau, tout est question de trajectoire, ou plutôt de *trajet*.

« DEVINE OU TU SERAS DÉVORÉ »

Les grandes philosophies ne sont difficiles que par l'extrême simplicité de l'expérience qu'elles cherchent à saisir et pour lesquelles elles ne trouvent dans le sens commun que des concepts tout faits. Il en est ainsi de Souriau. Son exemple favori, celui sur lequel il revient chaque fois, c'est celui de l'œuvre d'art, de l'œuvre en train de se faire, ou, comme dans le titre de sa conférence repris par Deleuze, de l'œuvre à faire. C'est le creuset où il ne cesse au cours de son travail de rejouer sa philosophie, c'est la pierre philosophale de son grand œuvre. On retrouve cette *experientia crucis* dans le livre de 1943 aussi bien que dans la conférence de 1956 sous une forme encore plus  pur e. Elle se présente d'abord sous les apparences d'une étonnante banalité, à la limite du cliché :

« Un tas de glaise sur la sellette du sculpteur. Existence réique indiscutable, totale, accomplie. Mais existence nulle de l'être esthétique qui doit  clorre.

« Chaque pression des mains, des pouces, chaque action de l'ébauchoir accomplit l'œuvre. Ne regardez pas l'ébauchoir, regardez la statue.   chaque nouvelle action du démiurge, la statue peu à peu sort de ses limbes. Elle va vers l'existence – vers cette existence qui à la fin éclatera de présence actuelle, intense et accomplie. C'est

## *Le sphinx de l'œuvre*

5

seulement en tant que la masse de terre est dédiée à être cette œuvre qu'elle est statue. D'abord faiblement existante, par son rapport lointain avec l'objet final qui lui donne son âme, la statue peu à peu se dégage, se forme, existe. Le sculpteur d'abord la pressent seulement, peu à peu l'accomplit par chacune de ces déterminations qu'il donne à la glaise. Quand sera-t-elle achevée ? Quand la convergence sera complète, quand la réalité physique de cette chose matérielle et la réalité spirituelle de l'œuvre à faire se seront rejointes, et coïncideront parfaitement ; si bien qu'à la fois dans l'existence physique et dans l'existence spirituelle, elle communiera intimement avec elle-même, l'un étant le miroir lucide de l'autre » (p. 107-108).

On dira que Souriau se donne des verges pour se faire battre : le sculpteur devant son tas de glaise, c'est le *topos* par excellence de la libre création imposant sa forme à la matière informe. Quelle peut bien être l'utilité d'un exemple aussi classique ? Surtout si c'est pour en revenir à la vieille idée platonicienne d'une « réalité spirituelle » au modèle de laquelle se conforme l'œuvre. Pourquoi Souriau flirte-t-il ainsi avec la possibilité de ce qui est en fait un monumental malentendu ? Parce que pour lui c'est la construction du problème qui compte, non les garanties que demande l'air du temps, l'assurance que l'on est bien d'accord quant au rejet du modèle platonicien. Ce qu'il cherche dans l'exemple c'est à faire tracer par la pensée un cheminement d'apparence simple pour s'efforcer ensuite d'écarter l'un après l'autre tous les modèles utilisés au cours de l'histoire de la philosophie afin d'en rendre compte. C'est la banalité du cliché qui va faire ressortir l'originalité du traitement. Il va soumettre son lecteur à une épreuve particulièrement difficile à tenir (nous pouvons en témoigner) : parcourir jusqu'au bout le long trajet qui va de l'ébauche à l'œuvre sans recourir à aucun des modèles connus de réalisation, de construction, de création, d'émergence ou de planification.

Pour que le lecteur ait une chance de passer l'épreuve, il ne serait pas mauvais qu'il lise d'abord la conférence de 1956 ici reproduite. C'est avec elle en effet que Souriau essaie d'intéresser à sa pensée les vieilles barbes de la Société de philosophie (Gaston Berger, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, tous quelque peu oubliés aujourd'hui) qui se font de leur discipline une idée très différente de celle qui occupe alors les avant-gardes de l'art, de la

pensée ou de la politique. Souriau commence par une généralisation extrême de la notion d'ébauche :

« Afin de bien poser mon problème, je partirai d'une remarque banale en somme, et que vous m'accorderez sans doute sans difficulté. Cette remarque, et c'est aussi un grand fait, c'est l'inachèvement existentiel de toute chose. Rien, pas même nous, ne nous est donné autrement que dans une sorte de demi-jour, dans une pénombre où s'ébauche de l'inachevé, où rien n'a ni plénitude de présence, ni évidente patuité, ni total accomplissement, ni existence plénière » (p. 195-196).

Le trajet qui va de l'ébauche à l'œuvre, on le voit, n'est pas limité au tas de glaise et au sculpteur ou au potier. *Tout* est ébauche ; *tout* demande accomplissement : la simple perception, mais aussi la vie intérieure, la société. Le monde des ébauches attend que nous le ressaisissions mais sans rien nous promettre et sans rien nous dicter. Et revoilà le tas de glaise :

« Le bloc de glaise déjà pétri, déjà dessiné par l'ébauchoir, est là sur la sellette, et pourtant ce n'est encore qu'une ébauche. Bien entendu, dès l'origine et jusqu'à l'achèvement, ce bloc, dans son existence physique, sera toujours aussi présent, aussi complet, aussi donné que peut l'exiger cette existence physique. Le sculpteur pourtant l'amène progressivement vers ce dernier coup d'ébauchoir qui rendra possible l'aliénation complète de l'œuvre en tant que telle. Et tout le long de ce cheminement, il évalue sans cesse en pensée, d'une façon évidemment toute globale et approximative, la distance qui sépare encore cette ébauche de l'œuvre achevée. Distance qui diminue sans cesse : cette progression de l'œuvre, c'est le rapprochement progressif des deux aspects existentiels de l'œuvre, à faire ou faite. Vient ce dernier coup d'ébauchoir, à ce moment toute distance est abolie. La glaise model e est comme le miroir fidèle de l'œuvre à faire, et l'œuvre à faire est comme incarnée dans le bloc de glaise. Elles ne font plus qu'un seul et même être » (p. 212).

L'erreur d'interprétation serait de croire que Souriau décrit ici le passage d'une forme à une matière, l'idéal de la forme passant progressivement à la réalité, comme une potentialité qui deviendrait simplement réelle à travers le truchement de l'artiste plus ou moins inspiré. Le trajet dont il nous parle est, de plus, l'exact contraire d'un *projet*. S'il s'agissait d'un projet, l'achèvement ne serait que la coïncidence finale entre un plan et une réalité enfin

*Le sphinx de l'œuvre*

7

conforme. Or, l'achèvement n'est pas la soumission de la glaise à l'image de ce qui, en retour, pourrait être conçu comme modèle idéal ou possible imaginé. C'est l'achèvement lui-même qui finit par créer une statue faite à l'image – à l'image de quoi ? Mais de rien : l'image et son modèle parviennent ensemble à l'existence. Il faut modifier tout à fait l'image du miroir puisque c'est l'achèvement de la copie qui fait que l'original vient s'y mirer. Il n'y a pas ressemblance mais coïncidence, abolition de la distance entre l'œuvre à faire et l'œuvre faite. Toute la question est d'apprendre à passer de l'ébauche à son achèvement en se passant de tous les réflexes de la philosophie du mimétique. Rien n'est donné d'avance. Tout se joue en cours de route.

Le lecteur commence à comprendre que, malgré le style si daté, il ne s'agit en rien d'un retour à l'Idéal du Beau dont l'œuvre serait l'expression et l'artiste le médium. Inutile de compter sur le planificateur, le créateur, le réalisateur, et même sur l'artiste. Aux commandes, il n'y a pas d'auteur. Il n'y a pas de pilote le long de ce trajet-là. Ne comptez pas sur un humain qui marcherait sur les chemins de la liberté. En plein existentialisme, Souriau inverse les propositions de Sartre : un monde de contingences dans lequel seule brillerait la liberté de l'homme qui aurait la lourde charge de se faire lui-même. Tout est bien contingent, chez Souriau, ou plutôt ébauché, mais sur l'homme pèse le poids de l'œuvre à faire – et pourtant l'œuvre ne lui donne aucun original à copier. Tout se passe chez lui comme si la racine de Roquentin exigeait de celui-ci qu'il se mette au travail, qu'il se mette en chemin pour en compléter l'esquisse. On voit que l'épreuve qui commençait par le banal cliché de la glaise et du sculpteur, devient déjà plus difficile. Aucune connivence à craindre avec la notion de création ou pire de créativité.

On pourrait objecter que Souriau n'a fait qu'identifier le plus banal des problèmes et que si la réalisation d'un projet se heurte, on le sait bien, aux ajustements du réel, aux résistances de la matière, on va toujours cahin-caha de l'un à l'autre, en attendant que l'original et la copie coïncident. Or, Souriau ne désigne pas du tout ce petit bonhomme de chemin. Il pointe du doigt quelque chose de vertigineux et que les planificateurs, les réalisateurs, les créateurs, les constructeurs se gardent bien de mettre en avant : tout, à tout moment peut rater, l'œuvre comme l'artiste. Souriau

va transformer le trajet apparemment si simple qui allait de l'idée à sa réalisation en un vrai parcours du combattant pour cette excellente raison qu'à tout moment l'œuvre est en péril aussi bien que l'artiste – et le monde lui-même. Oui, avec Souriau, le monde peut rater... Sans activité, sans inquiétude, sans erreur, pas d'œuvre, pas d'être. L'œuvre n'est pas un plan, un idéal, un projet : c'est un monstre qui met l'agent à la question. C'est ce qu'il dramatise, en 1956, sous l'invocation d'un personnage conceptuel qu'il appelle *le sphinx de l'œuvre* et auquel il attribue cette foudroyante maxime : « Devine ou tu seras dévoré. »

« J'insiste sur cette idée que tant que l'œuvre est au chantier, l'œuvre est en péril.   chaque moment, à chaque acte de l'artiste, ou plutôt de chaque acte de l'artiste, elle peut vivre ou mourir. Agile chorégraphie de l'improvisateur apercevant et résolvant dans le même instant les problèmes que lui pose cet avancement hâtif de l'œuvre, anxiété du fresquiste sachant que nulle faute ne sera réparable et que tout doit être fait dans l'heure qui lui reste avant que l'enduit ait séché, ou travaux du compositeur ou du littérateur à leur table, avec le droit de méditer à loisir, de retoucher, de refaire ; sans autre talonnement ou aiguillonnement que l'usure de leur temps, de leurs forces, de leur pouvoir ; il n'en est pas moins vrai que les uns et les autres ont à répondre sans cesse, dans une lente ou rapide progression, aux questions toujours renouvelées du sphinx – devine, ou tu seras dévoré. Mais c'est l'œuvre qui s'épanouit ou s'évanouit, c'est elle qui progresse ou qui est dévorée » (p. 205).

L'épreuve, pour l'artiste aussi bien que pour le lecteur, devient, on le voit, beaucoup plus périlleuse. Au droit chemin que proposait le projet, se substitue la vertigineuse hésitation marquée tout au long par ce que Souriau appelle l'« errabilit  » fondamentale du trajet.

On dira que cette errabilit  ne vaut que pour l'artiste toujours un peu foldingue, mais si vous demandiez à un ingénieur, à un savant, à un entrepreneur, à un architecte, sûrement, eux sauraient planifier, prévoir, créer, construire en dominant peu à peu les résistances imprévues de la matière. Souriau ne le pense pas. S'il parle de l'œuvre et de l'artiste, c'est parce qu'il a besoin de l'exemple le plus topique, le plus éloquent : celui qui fournit partout ailleurs métaphores, contrastes ou oppositions. Mais il s'agit bel et bien pour lui de faire trajet « partout ailleurs », car par-

tout le « à faire » répond à ce grand fait qu'est l'inachèvement existentiel.

On voit l'ironie de cette étiquette d'esthéticien que lui attribuent ceux pour qui le nom de Souriau n'est pas tout simplement inconnu. Il est vrai, en effet, qu'il est l'auteur principal (avec sa fille) du *Vocabulaire d'esthétique* et qu'il a longtemps enseigné cette branche de la philosophie<sup>1</sup>. Et pourtant, chose bien étonnante pour le fondateur de l'esthétique, il ignore l'art contemporain avec la même superbe indifférence que l'existentialisme ! Marcel Duchamp ne le fait pas plus penser que Jean-Paul Sartre. Avec une tranquillité mandarinale, il parle de l'œuvre à faire au moment même où tous les artistes se battent pour la liberté suprême de l'artiste en criant « À bas l'œuvre d'art ! ». Ce penseur totalement inactuel en pleine Sorbonne, poursuivant une œuvre étrangère aux passions de l'artiste contemporain aux prises avec les avatars de l'iconoclasme offre le cas exemplaire d'un idiot au sens de Deleuze, celui pour qui « il y a quelque chose de plus important », qui l'empêche d'adhérer à ce qui mobilise les autres. Souriau cherche dans l'exemple le plus caricatural de l'artiste démodé devant son tas de glaise démodé le secret d'un trajet qui jamais ne doit permettre d'écarter l'énigme du Sphinx capable de dévoration.

Gardons-nous d'ailleurs d'y voir un éloge de la liberté de l'artiste. Aucune liberté là-dedans, c'est à l'œuvre que doit se dévouer l'artiste, mais cette œuvre ne lui annonce, ni ne lui prépare rien. Elle l'inquiète, elle le tarabuste, elle le réveille la nuit, elle est toute exigence. Mais elle est muette. Non pas muette comme la racine de Roquentin dont l'inertie même est une insulte à la liberté de l'homme. Muette comme le Sphinx de l'œuvre. Et voilà que Roquentin ne vomit plus, mais qu'il se met à trembler de ne pas être à la hauteur de cette racine muette comme une ébauche qui exige d'être achevée.

Le lecteur comprend déjà qu'il va se trouver devant au moins deux énigmes : celle que propose le Sphinx, et celle que propose Souriau pour comprendre le trajet de l'œuvre sans le transformer aussitôt en projet. Pour désigner cette trajectoire pour éviter qu'on la confonde avec toute autre idée – création, émergence,

1. Souriau & Souriau, 1999. C'est le seul ouvrage de Souriau encore disponible.

fabrication, planification, construction – il va très tôt proposer le beau mot *d'instauration* puis celui, plus énigmatique encore, de *progression* ou d'*expérience anaphorique*<sup>1</sup>.

« D'une façon générale, on peut dire que pour savoir ce qu'est un être, il faut l'instaurer, le construire même, soit directement (heureux à cet égard ceux qui *font des choses* !) soit indirectement et par représentation, jusqu'au moment où, soulevé jusqu'à son plus haut point de présence réelle, et entièrement déterminé pour ce qu'il devient alors, il se manifeste en son entier accomplissement, en sa vérité propre. »<sup>2</sup>

Parler d'« instauration » c'est préparer l'esprit à engager la question de l'œuvre à l'envers exact du constructivisme au sens marqué de manière indélébile par une querelle de responsabilité. Instauration et construire sont peut-être des termes proches, mais l'instauration a l'insigne avantage de ne pas être encombré par tout le bagage métaphorique du constructivisme – un bagage que l'on peut dire « nihiliste » car il s'agit toujours de nier ce qui pourrait empêcher l'attribution d'une responsabilité exclusive à un terme, quel que soit par ailleurs ce terme. Si l'appel au thème de la « construction » rend toujours un son critique, c'est qu'il est utilisé préférentiellement non pour ceux qui se présentent comme créateurs, revendiquant cette exclusive responsabilité, mais contre ceux qui voudraient bien attribuer la responsabilité de ce qu'ils font à autre chose qu'eux-mêmes. Mais tout commence peut-être avec le modèle du potier – ou avec le Dieu potier – imposant une volonté unilatérale à une glaise qui doit être réputée indifférente – voire même inexistante avec le Dieu créateur *ex nihilo*. Le monde n'est même plus de la boue saisie par le souffle divin. *Fiat !* Et c'est avec ce potier que Souriau recommence lorsqu'il évoque son sculpteur et son tas de glaise. Dire d'une œuvre d'art qu'elle est « instaurée », c'est se préparer

1. L'anaphore, figure de style mettant en œuvre reprise et répétition, et ce notamment pour susciter une montée en intensité qui s'empare du lecteur, de l'auditeur, mais aussi du locuteur lui-même, est ce dont les lecteurs de Péguy savent l'efficacité. Mais c'est Péguy aussi qui parle dans *Clio* de l'« effrayante responsabilité » du lecteur dont le destin de l'œuvre dépend : « Par nos mains, par nos soins, par nos seules mains elle reçoit un accomplissement incessamment inachevé » (Péguy, 1987, p. 118). Péguy, penseur par excellence de l'anaphore, c'est-à-dire de la répétition créatrice, et grand bergsonien devant l'éternel.

2. Souriau, 1938, p. 25.

à faire du potier celui qui accueille, recueille, prépare, explore, invente – comme on invente un trésor – la forme de l'œuvre. Si elles viennent d'une ébauche alors les œuvres tiennent, résistent, obligent – et les humains, leurs auteurs, doivent se *dévouer* pour elles, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'ils leur servent de simple conduit<sup>1</sup>. Le temps des Muses est passé, et la question de la responsabilité a changé. Si le sculpteur est responsable, c'est au sens d'« avoir à répondre de », et c'est devant cette glaise qu'il n'a pas su aider à s'accomplir qu'il aura à répondre.

Pour Souriau tous les êtres doivent être instaurés, l'âme aussi bien que le corps, l'œuvre d'art aussi bien que l'existant scientifique, électron ou virus. Aucun être n'a de substance ; s'ils subsistent, c'est qu'ils sont instaurés. Engagez l'instauration dans les sciences, vous allez changer toute l'épistémologie ; engagez l'instauration dans la question de Dieu, vous allez changer toute la théologie ; engagez l'instauration dans l'art, vous allez changer toute l'esthétique ; engagez l'instauration dans la question de l'âme, vous allez changer toute la psychologie. Ce qui tombe dans tous les cas, c'est l'idée, au fond assez saugrenue, d'un esprit qui serait à l'origine de l'action et dont la consistance serait ensuite reportée par ricochet sur une matière qui n'aurait d'autre tenue, d'autre dignité ontologique, que celle que l'on condescendrait à lui accorder. L'alternative, dite bien à tort « réaliste », n'étant que le ricochet de ce même ricochet ou plutôt son retour par effet boomerang : l'œuvre, le fait, le divin, le psychisme s'imposant alors et offrant leur consistance à l'humain déchu de toute capacité d'invention. L'instauration permet des échanges de dons autrement intéressants, des transactions avec bien d'autres types d'êtres, et cela en science, en religion, en psychologie aussi bien qu'en art.

Les concepts que Souriau met en place, il ne cessera de le répéter, n'ont pas de sens indépendamment de l'expérience qui les requiert, ils n'ont de valeur que par ce que l'on peut appeler leur puissance de dramatisation. On pourrait dire de Souriau qu'il cherche à renouveler l'empirisme, mais son empirisme n'est pas du tout celui que nous devons à Hume et à ses si nombreux successeurs. Qu'il y ait devant moi quelque tache blanche, et que

1. C'est ce même rapport que l'un de nous a tenté de désigner du néologisme de « faitiche », voir Latour, 2009.

je puisse en inférer qu'il s'agit là d'une pierre, voilà qui ne présente pour lui aucun intérêt. Ce qui le fait penser, c'est ce que requiert l'expérience du « faire œuvre » saisie dans son irréductibilité à tout conditionnement sociologique, psychologique ou esthétique. Souriau est en cela disciple de James : rien que l'expérience, d'accord, mais alors *toute* l'expérience. Décidément, ce qu'on appelle réalité manque encore cruellement de réalisme.

#### UN PROJET MONUMENTAL

Nous commençons à deviner où va Souriau, ce qui l'habite, le Sphinx ou ce qu'il appelle aussi l' « Ange de l'œuvre » (p. 206). Mais d'où vient-il ? La biographie intellectuelle de Souriau, on s'en doute, ne peut suivre d'autre trajet que celui de sa pensée de l'œuvre à faire : elle suit un chemin bien sûr, mais qui ne saurait être la réalisation d'un projet. En fait, s'il n'a jamais cessé de penser la liaison entre la question de la réalité et celle de l'œuvre, c'est pour en reprendre constamment la formule. Dans sa thèse publiée en 1925, *Pensée vivante et perfection formelle*<sup>1</sup>, apparaît, sans être thématisé comme tel, le mot « instauration » qu'il renouvelle tout à fait en 1943 avant de le présenter de façon apaisée en 1956. L'instauration, jusque-là simple conquête de la réalité, impose alors la question des modes d'existence<sup>2</sup>.

Considérons d'abord le thème de la réalité comme conquête. C'est à propos de la science que Souriau a d'abord exploré cette position qui fait de lui le plus explicitement et le plus positivement anti-bergsonien des philosophes. Voici comment il présente à l'époque son enquête :

« Qui dit science dit œuvre abstraite et collective, vie supérieure et sociale de l'esprit humain, exploitation expansive de la victoire déjà remportée en de plus humbles combats, qui a permis à l'id eation individuelle, phénomène parmi les phénomènes,  v nement singulier roulé

1. Souriau, 1925.

2. Mode d'existence expression plus tard à la mode : voir Georges Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Simondon, 1958) et Haumont, 2002, p. 67-88.

dans le flot des lieux et des heures, de mordre à la fois en des points et des instants distincts, de briser les cadres du *hic* et du *nunc*, sans cesser pourtant de prendre son être et sa sève au sein de la réalité. »<sup>1</sup>

La pensée n'a pas à déplorer son abstraction, la manière dont elle conquiert une intelligence des choses, qui est œuvre de raison, ce qui signifie stabilité, constance, inflexibilité du raisonnement. C'est qu'elle œuvre ainsi à son propre accomplissement. « La conquête de notre propre pensée va de pair avec celle du monde extérieur, elles sont une seule et même opération. »<sup>2</sup> Penser ne suffit pas, ni non plus avoir une idée, qui peut, l'instant d'après, nous échapper. Si avoir conscience, c'est être capable de vivre sa vie en (relative) continuité, de se souvenir « maintenant et ici » de ce que l'on pensait ailleurs et peu avant, la conscience, elle aussi, est une conquête.

« Ce que nous appelons conserver une pensée en notre esprit, c'est la refaire pour tous les besoins que nous pouvons en avoir, et ce que nous appelons la refaire, c'est en refaire une autre qui soit de même forme. »<sup>3</sup>

La première formule que donne Souriau au trajet de l'accomplissement c'est donc celle de cette *forme* qui vient d'apparaître ici et qui se présente comme la clef d'une continuité qui n'est pas donnée d'avance, mais qu'il s'agit de conquérir.

Mais les formes ne vont pas constituer le privilège de l'épistémologie. Il faut revenir sur Souriau esthéticien, mais cette fois pour préciser que s'il a œuvré à contre-courant c'est aussi parce qu'il avait à l'égard de l'esthétique une grande ambition, un projet monumental qui se dessine dès 1925. L'esthétique devrait devenir une discipline de type scientifique portant sur la multitude de ces êtres divers que sont les œuvres, conçues du point de vue des formes qu'elles réalisent. Les œuvres forment alors ce que Souriau appelle un plérôme<sup>4</sup>, un monde d'êtres instaurés en

1. Souriau, 1925, p. X.

2. Souriau, 1925, p. 232. Nous retrouverons ce thème capital dans la définition des réiques, p. 38 et suivantes.

3. Souriau, 1925, p. 234.

4. Terme de philosophie ancienne signifiant « plénitude ». Il existe nombre de plérômes pour Souriau, et par exemple celui des « philosophèmes » que fait exister le labeur des philosophes – voir Souriau, 1939.

« patuité » : chacun en son éclat total, en sa présence à la fois singulière et essentielle. Il appartient à l'esthétique de devenir capable d'en dégager les lois architectoniques exactement comme le font les sciences de la nature pour le monde des choses. Plus précisément, de même que les physiologistes et les anatomistes ont compris ce qui fait tenir un corps en comparant la multiplicité des vivants, l'esthétique apprendrait à explorer le plérôme des œuvres dotées, elles aussi, d'un ordre, d'une hiérarchie, de normes constitutives. Souriau veut être quelque chose comme le Cuvier ou le Claude Bernard de ces vivants étranges que sont les  uvres. Cette ambition, qui occupe encore le *Vocabulaire d'esthétique* laissé en chantier à sa mort en 1979, implique une idée de l'œuvre qui est précisément ce que d construisaient ses contemporains : Souriau est incontestablement le philosophe de la monumentalité<sup>1</sup>, une monumentalité de type organique, cohérente, se conquérant par déterminations progressives et ordonnées. Car c'est dans la mesure où la réalité est monumentale qu'elle est lisible, c'est-à-dire que ses lois peuvent être déchiffrées. On le vérifiera à la lecture de ce texte.

Et pourtant le livre qu'on va lire n'est pas plus d'esthétique que d'épistémologie. Pour comprendre à quel point il s'agit d'un livre de philosophie, de métaphysique, il faut éviter le piège qui lierait de manière privilégiée les formes au connaissable, au risque de réduire le trajet de la connaissance à la simple coopération du sujet connaissant et de l'objet connu – en attribuant les responsabilités tantôt à l'un tantôt à l'autre. Si les formes n'appartiennent pas à la perception ou à la pensée à la manière de conditions de possibilité, elles n'appartiennent pas non plus à la chose où elles résideraient tranquillement en attente d'être découvertes. Elles appartiennent à la problématique de la réalisation conçue comme une conquête. Elles

1. On peut d'ailleurs lire le chapitre consacré au « plan d'immanence » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* comme une extraordinaire tentative de sauver l'instauration du « philosoph me » de la conception monumentale qui est celle de Souriau (Deleuze et Guattari, 1992). Le plan d'immanence est lui aussi à instaurer, mais par création de concepts, en zig-zag et expérimentations tâtonnantes, et lui-même, coupe sur le chaos, ne sera jamais identifiable aux concepts qui le peuplent.

se manifestent dans l'opération même grâce à laquelle aussi bien la pensée que ce qui est pensé gagnent ensemble leur solidité. Les formes,  crita Souriau dans *L'instauration philosophique*, tiennent « les clefs de la réalité »<sup>1</sup>. Mais ces clefs n'ouvrent aucune porte puisque la réalité doit être instaurée. Les clefs désignent plutôt l'énigme dont la réalisation est solution. Avant de donner projet à une discipline, qu'elle soit scientifique, psychologique, esthétique ou philosophique, les formes sont aux yeux de Souriau ce qui lie la notion de réalité avec celle de *réussite*. Voilà ce qui manque toujours à l'empirisme classique : la prise peut manquer. Aucune assurance n'est donnée. Si la réalisation doit se conformer à l'exigence des formes, la satisfaction de cette exigence ne peut être assimilée à la simple soumission à des conditions générales quelles qu'elles soient. Elle demande choix, renoncements, décisions. Elle est ce qui met à l'aventure et au travail l'agent instaurateur. C'est déjà vrai du scientifique qui ne projette ni ne découvre, mais qui instaure et qui le fait en déployant « l'efficacité de l'art de poser des questions »<sup>2</sup>. L'instauration, dans ce cas, désigne les dispositifs expérimentaux, la préparation active de l'observation, la production de faits dotés du pouvoir de montrer si la forme réalisée par un dispositif est ou non apte à les saisir. Mais c'est aussi vrai de l'artiste.   chaque type d'instauration correspond un type d'efficacité qui décide de la réalisation d'un être. Le seul trait commun est ce que l'instauration demande à l'agent, ce dont la réalisation est récompense : ferveur et lucidité. Tel est le « blason spirituel » que va se donner Souriau.

Ce blason, Souriau le veut anti-bergsonien. Reprenant le thème de l'antitypie, traditionnellement associé à l'impénétrabilité des êtres extensifs, occupant une place sur un mode qui exclut tous les autres, il affirme l'incompatibilité des formes les unes avec les autres. Une réalisation implique sacrifices et renoncements. Avec ferveur il s'agit de s'engager, mais avec lucidité il faut discriminer. Et c'est au philosophe de la comp n trabilit ,

1. Souriau, 1939, p. 18.
2. Souriau, 1925, p. 248.

de l'osmose, au critique de ce qui sépare et trie qu'il s'adresse lorsqu'il écrit :

« Il faut être un philosophe, un c r bralis , un chercheur de belles constructions abstraites, pour parvenir à concevoir le temps comme un enrichissement, qui, conservant intégralement le passé, le complète sans cesse par intégration d'un présent tout neuf. Pour ceux qui vivent, pour ceux qui se heurtent aux angles de la vie, qui se blessent à ses durs à-coups, le temps est fait d'anéantissement. »<sup>1</sup>

Souriau, grand lecteur de Bergson, refuse de le suivre parce qu'il discerne dans l'évolution créatrice et dans la notion de durée le risque d'un certain laisser-aller. Pour lui il s'agit de conquérir, non de coïncider. Ce qui le fait penser ce n'est pas la sympathie bergsonienne, mais Bergson lui-même, au corps à corps avec les mots, le rythme de la phrase, l'arabesque du développement<sup>2</sup>. C'est que le monde de Souriau est un monde où les projets se brisent, où les rêves s'effondrent, où les âmes subissent blessures et amoindrissement, voire anéantissement.

Mais c'est brusquement, aux dernières pages de sa thèse, que le jeune philosophe déploie de manière inopinée une ambition qui excède de manière vertigineuse le calme domaine, qu'il soit d'ascendance aristotélicienne ou kantienne, où ont cours les formes. C'est là que, d'un seul coup, Souriau étend la notion d'instauration à l'existence vécue elle-même. Une vie aussi cela doit être instauré, c'est-à-dire soutenu par une forme :

« Prendre acte de soi en une de ces formes que l'harmonie et la perfection préservent de toute déchéance et de toute déviation, c'est la condition initiale de la vie plénière, de la vie sublime, d'une vie véritablement digne de ce nom. Maintenir cette forme à toute aventure, à toute survenance, c'est désormais l'acte fondamental de cette vie : son nom est aussi Fidélité. »<sup>3</sup>

Il ne s'agit plus du tout de savoir scientifique, de création artistique, mais de la fidélité à soi-même. L'exemple n'est plus

1. Souriau, 1925, p. 153.

2. Ainsi, dans *L'instauration philosophique* : « Bergson ! Il est inutile de rappeler combien toute sa philosophie est accomplie, terminée, *ad unguem* ; et combien même son énormité de destruction philosophique, son refus de prendre en charge une multitude d'aspects du monde et de l'existence est lié à la finition complète de la détermination de ce qu'il accepte » (Souriau, 1939, p. 358).

3. Souriau, 1925, p. 273.

maintenant celui de la science ou de l'art, mais, bizarrement, celui du drome qui se joue la fin de l'adolescence, lorsque « cet élan vague de la jeunesse en quête de vie doit faire place à la vie elle-même », lorsque :

« la puissance de rêve commence à diminuer ; la vivacité d'illusion, la richesse d'invention, le flou qui voile les lacunes, la nuée pourpre qui cache l'objectif, tout cela s'étiole et s'appauvrit [...] C'est alors que beaucoup châtrent le rêve, s'abandonnent au hasard, se renient eux-mêmes, et ainsi renoncent à vivre, car, comme on voit, se renier, c'est commettre la seule faute qui soit mortelle. Tant bien que mal, ils substituent une autre forme à la première, tentent avec ce qui leur reste une nouvelle vie, et consomment la durée de leur corps sans parvenir à vivre »<sup>1</sup>.

Reprenant certains thèmes du stoïcisme, Souriau appelle à devenir « fils de ses œuvres », là où la magie bergsonienne pourrait, telle Circé, suggérer l'abandon aux délices d'un devenir qui s'enrichirait de lui-même. Il s'agit pour l'âme de « faire acte de présence », et de miser sur ce qui seul peut conférer :

« à l'action, à l'œuvre efficace de réalisation, une structure si solide et si génératrice de nobles vœux qu'elle n'est rien d'autre que la puissance de la foi jurée, du serment fait à soi-même »<sup>2</sup>.

Et de ce serment il donnera une formule lapidaire aux dernières lignes d'*Avoir une âme*, publié en 1938, alors que pour la seconde fois il va être mobilisé<sup>3</sup> :

« Il n'est pas au pouvoir propre d'une âme de se faire immortelle. Il est en son pouvoir seulement d'en être digne. Si nous périssons en notre nombre essentiel, il est au moins en notre pouvoir de *faire que*

1. Souriau, 1925, p. 274.

2. Souriau, 1925, p. 273.

3. Lors de la première guerre Souriau a passé quelques années en captivité. Dans son *Abstraction sentimentale* (Souriau, 1925), où il entend se livrer à une étude objective de la vie affective, il choisit d'étudier, en guise de document, un texte qui répond aux exigences de l'objectivité parce qu'il n'a pas, explique-t-il, été écrit en réponse à cette question. Ce texte n'est autre que ses propres carnets de captivité. Et ce que les larges fragments extraits de ces carnets racontent est de fait éminemment plus lisible que les thèses auxquelles ils servent de support : il s'agit d'une lutte quotidienne pour accepter une vie interrompue, dans la pleine dureté de cette interruption, c'est-à-dire sans céder aux chimères et mélancolies qui peuplent de rêve la vie du prisonnier, c'est-à-dire du « désœuvré ». Il n'est pas impossible que le philosophe qui fit, contre Bergson, le choix de la dureté et de la foi jurée, soit né dans les forteresses d'Ingolstadt.

*cela soit injuste. Avoir une âme, c'est faire en sorte que, si elle doit périr, son dernier cri [...] puisse être à bon droit le soupir d'outre-tombe de Desdémone : oh injustement, injustement assassinée ! O, falsely, falsely murder'd ! »<sup>1</sup>*

#### À PIED D'ŒUVRE

Nous voici maintenant au seuil des *Différents modes d'existence*. L'épreuve est bien définie : qu'il s'agisse de science, d'art ou d'âme, il va falloir aller de l'ébauche à la réalité sans pouvoir compter sur aucun linéament qui se réaliserait en secret et comme en douce : une substance, un plan, un projet, une évolution, une providence, une création. Et pourtant ce n'est jamais non plus à la seule liberté humaine perdue dans un monde simplement contingent qu'il faut confier le trésor de l'invention des êtres. Telle est la trajectoire dans laquelle s'insère ce livre. À nous de marcher à notre tour et de tenter l'épreuve en passant sur les mêmes charbons ardents.

D'un côté, on a l'impression que Souriau continue de penser toujours le même mouvement de la réalité, d'un autre qu'il modifie soudain tout son appareillage. Comme s'il relançait à nouveau les dés, persuadé qu'on rate à chaque fois l'épreuve si on ne rejoue pas la partie tout entière.

Faisons le point. Dès 1938, dans *Avoir une âme*, la position du problème est acquise lorsque Souriau définit ce qui sera le principe de sa recherche, recherche qui semble pourtant appartenir au domaine de la psychologie (l'auteur y apparaît à l'écoute d'étudiants et d'amis venus chercher conseil ou confier leurs tourments) :

« On n'a pas le droit de parler philosophiquement d'un être comme réel, si en même temps que l'on dit l'espèce de vérité directe ou intrinsèque qu'on lui a trouvée (je veux dire sa manière d'être à son

1. Souriau, 1938, p. 141.

maximum d'état de présence lucide) on ne dit pas aussi sur quel plan d'existence on a pour ainsi dire, sonné son hallali ; sur quel domaine on l'a atteint et forcé. »<sup>1</sup>

Le contraste est frappant entre cette exigence et la manière dont il se référait à l'existence dans *L'instauration philosophique*, paru pourtant la même année, mais préparée de bien plus longue date<sup>2</sup>. Dans cet ouvrage, « exister » était simplement synonyme de ce qu'il nommait en 1925 « vivre » :

« Vous supposez, enfants, que vous existez ; que le monde existe, et vous en déduisez votre connaissance de ce qui est, comme une simple combinaison, comme une simple adaptation mutuelle de ces deux choses. Or je ne dis pas que vous n'existez pas du tout, mais que vous n'existez qu'imparfaitement, d'une sorte confuse, à mi-chemin entre l'existence réelle et cette absence de réalité, qui entraîne peut-être même l'absence d'existence. Car l'existence même a besoin de réalité, pour être vraie existence, et existence de quelque chose ou de quelqu'un. Ou tout au moins il est beaucoup de sortes d'existences. Mais notre existence réelle, concrète et individuelle est presque toujours proposée comme à accomplir. Vous accompliriez votre réalité si vous pouviez être, manifestement et pour vous-mêmes, en votre "aseité"<sup>3</sup> comme disait Prémontval ; en la "patuité" de votre être, comme disait Strada, en son éclat total, en sa présence à la fois singulière et essentielle – et cela pose un problème de vérité. Ainsi vous-mêmes, qui croyez exister, vous n'existez que dans la mesure où vous participez plus ou moins à ce que serait votre existence réelle ; et c'est simplement par rapport à ce qu'elle serait, que vous existez, vous, présentement. »<sup>4</sup>

Autre contraste, dont on verra qu'il est corrélatif du premier : dans *Les différents modes d'existence*, ce n'est plus d'abord à l'instauration que Souriau va se référer, mais, comme nous l'avons déjà souligné, à la « variation anaphorique ». Alors que l'instauration pointe vers le réalisateur et la réalisation, la variation ana-

1. Souriau, 1938, p. 23.

2. Il n'est pas impossible que Souriau, prévoyant qu'il allait être mobilisé (pour la seconde fois), n'ait rédigé à la hâte *Avoir une âme*, étrange composition entre philosophie et études psychologiques, terminant l'ouvrage par une rafale de propositions non élaborées. Témoignage « au cas où » de ce qui aurait pu être ?

3. L'aseité, l'existence par soi-même – terme de scolastique – s'oppose à l'abaliété (*ab alio*) – l'existence par référence ou dépendance à un autre.

4. Souriau, 1939, p. 6.

phorique dramatise la progression de ce qui au départ était tas de glaise et s'achève en œuvre. Ici, l'homme est celui qui doit se dévouer. Et c'est ce que requiert et ce dont témoigne ce dévouement, cette aide efficace apportée à l'anaphore, qui constituera le thème principal de l'exposé de 1956.

*Les différents modes d'existence* engage la recherche dans une voie indiscutablement métaphysique. Il ne s'agit pas d'une conversion car, on l'a vu, Souriau poursuivra son projet monumental d'une science de l'esthétique. Souriau lui-même plaide pour une continuité, affirmant en 1952 que ses différents ouvrages suivent « la liste des grands problèmes qu'il a tenu à aborder, durant toute sa carrière de philosophe, *en un certain ordre* »<sup>1</sup>. Mais la mémoire ne lisse-t-elle pas les  v nements ? Ou alors Souriau n'est-il pas en train de produire une version « monumentale » de lui-même ? De fait, il est vain de se demander si cet engagement dans la métaphysique appartient au trajet des « grands problèmes » que Souriau avait dès ses débuts prévu d'aborder, ou s'il répond à des circonstances externes (la guerre à nouveau, ou alors la nouvelle génération des philosophes qui se détournent avec mépris des ambitions des anciens –   bas Brunschvicg et Bergson ! – pour penser avec le Hegel d'Alexandre Koj ve, avec Husserl et Heidegger). Car même si Souriau a défini la liste des problèmes qu'il aurait à aborder, il ne s'agit pas de la conception d'un programme qu'il ne resterait plus qu'à exécuter, ce qui serait tout à fait contradictoire avec la notion même d'instauration. Pas de trait en pointillé qu'il suffirait de repasser au crayon gras. Souriau est l'homme du trajet et non du projet, et le « certain ordre » signifie aussi bien « c'est pour le moment trop grand pour moi ». La seule chose que nous pouvons dire est que ce petit livre dense, apparemment labyrinthique, étrangement bref, écrit dans la période de la plus grande incertitude, a dû répondre à l'expérience vive d'un « c'est maintenant ou alors peut-être jamais ! », c'est maintenant qu'il s'agit de faire de la métaphysique, c'est-à-dire :

« d'inventer (comme on “invente” un trésor) ; de découvrir des modes positifs d'expérience, venant à notre rencontre avec leurs pal-

1. Souriau, 1925, p. XIII. La citation intervient dans un texte intitulé « Trente ans après », écrit par Souriau en 1952, à l'occasion de la r dition de son livre.

mes, pour accueillir nos espoirs, nos intentions ou nos spéculations problématiques, pour les recueillir et les réconforter. Toute autre recherche est famine métaphysique » (p. 142-143).

OÙ L'ON TROUVE AU PREMIER CHAPITRE  
UN PLAN QU'IL NE FAUT SURTOUT PAS SUIVRE...

Au début tout semble facile. Ça monte en pente douce. Pourquoi nous avoir imposé tous ces préliminaires ? Le premier chapitre est un premier chapitre. Il y a un plan. Des résumés. Des transitions. On se croirait à l'agrégation de philosophie ; on va lire une dissertation. C'est ramassé, c'est technique, c'est allusif, mais enfin l'argument est clair : on va se mettre à *compter* les modes d'existence. Il n'y a pas de Sphinx aux portes de ce livre.

Sauf que justement Souriau ne va pas suivre son plan. Le premier chapitre annonce un projet qu'il va transformer en trajet... et les choses vont vite se compliquer. Tout se passe comme si sa démarche était écartelée entre deux logiques. Il y a, d'une part, le projet d'une vue d'ensemble, un coup d'œil synoptique sur l'existence dans sa totalité (au § 16, p. 87) et il y a, d'autre part, un problème entièrement différent qui met sous tension l'ensemble de l'argument. D'où le caractère affreusement heurté d'un livre qui se présente d'abord sous l'aspect d'une organisation rigoureuse puis du retour subreptice à la question originelle de l'instauration. À la première logique répondent les chapitres I et III et le début du quatrième ; à la seconde, le chapitre II et la fin du quatrième. Les deux logiques sont originales mais pas au même titre. Difficulté supplémentaire : Souriau fait comme si de rien n'était, multipliant les titres, sous-titre et transitions<sup>1</sup> comme s'il avançait toujours du même pas sur le même chemin – alors qu'il s'emploie à modifier le chemin lui-même...

1. Multipliant les anaphores, cette fois-ci au sens de ce mot en analyse littéraire : tout ce qui assure la continuité des éléments d'un texte par les effets de renvois, d'insistance et de répétition.

Comme des guides qui montreraient le sommet pour ne pas être accusés plus tard d'avoir trompé leurs clients, désignons au lecteur le point d'aboutissement. Voici les trois dernières phrases du livre :

« C'est par le chant d'Amphion que les murs de la Cité s'élèvent. C'est par la lyre d'Orphée que les Symplégades s'arrêtent et se fixent, laissant passer le navire Argo. Chaque inflexion de notre voix, qui est ici l'accent même de l'existence, est un soutien pour ces réalités plus hautes. Avec quelques instants d'exister, entre des abîmes de néant, nous pouvons dire un chant qui sonne au-delà de l'existence, avec la puissance de la parole magique, et peut faire sentir, peut-être, même aux Dieux, dans leurs intermondes, la nostalgie de l'exister ; – et l'envie de descendre ici, à nos côtés, comme nos compagnons et nos guides » (p. 193).

C'est à cela qu'il faut arriver. Diable, voilà qui semble terriblement abrupt. Comment passer d'un comptage des modes d'existence à ce formidable et pour tout dire très obscur décentrement qui permet de partager l'existence avec bien d'autres êtres au point que les dieux en viennent à nous envier ? Au début du livre le philosophe aux commandes décide et trie les modes d'existence ; à la fin, ce n'est plus du tout lui qui décide. Décidément, ce n'est plus un sphinx mais une allée de sphinx qu'il va falloir affronter.

Commençons par ce qui se présente, au premier chapitre, comme un traité qui classerait de façon systématique l'impressionnant ensemble des réponses discordantes proposées par les philosophes les plus récents comme par ceux de la *philosophia perennis* au même problème : combien y a-t-il de façons de saisir l'existence ?

Précisons d'abord le sens du mot « mode » dans cette expression apparemment banale de mode d'existence. La notion est aussi ancienne que la philosophie, mais, jusque-là, on considèrerait, dans le discours, le *modus* comme une modification du *dictum* lequel avait justement le privilège de demeurer semblable à lui-même. Dans la succession de phrases : « il danse », « il veut danser », « il aimerait bien pouvoir danser », « il aimerait tellement bien savoir danser », le « danser » lui ne change pas, malgré l'emboîtement, parfois vertigineux, des séries de modalisa-

tions<sup>1</sup>. C'est sur ce même modèle du discours que l'on a d'abord pensé la modalisation de l'être, en faisant varier par exemple le degré d'existence de la puissance à l'acte mais sans jamais aller jusqu'à modaliser le « ce qui » passait à l'acte. Aussi nombreux et baladeurs qu'ils soient, les prédicats revenaient toujours se loger comme des colombes dans le même colombier de la substance...

Et donc au début du livre, Souriau présente son projet en opposition au vénérable recueil des catégories dont le projet remonte au moins à Aristote : s'il y a bien en effet plusieurs manières de dire quelque chose de quelque chose, il n'en reste pas moins qu'il s'agit toujours *de dire*. On reste donc dans la même clef, celle des catégories, justement, qui consiste «   parler publiquement sur quelque chose ou contre quelque chose » selon l'étymologie même du mot grec *cata-agoureuo*. Autrement dit, l'antique expression thomiste « *quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur* » ne dépasse pas les bornes étroites du *vouloir dire*. Or, le multir alisme, pour parler comme William James, voudrait explorer bien d'autres modes d'existence que la seule action de dire plusieurs choses d'un même être. Il voudrait qu'il y ait justement plusieurs manières d'être<sup>2</sup>.

Il le voudrait, peut-être, mais dès lors que le philosophe admet la pluralité des modes d'existence, il risque d'être noyé par la foule des candidats.

« C'est que le monde entier est bien vaste, s'il y a plus d'un genre d'existence ; s'il est vrai qu'on ne l'a pas  puis , quand on a parcouru tout ce qui existe selon un de ses modes, celui par exemple de l'existence physique, ou celui de l'existence psychique ; s'il est vrai qu'il faille encore pour le comprendre l'englober dans tout ce qui lui confère ses significations ou ses valeurs ; s'il est vrai qu'en chacun de ses points, intersections d'un réseau déterminé de relations

1. « Il faut donc supposer que la modalité procure au prédicat qu'elle modifie un autre mode d'existence » (Fontanille, 1998, p. 168).

2. Même problème, d'après Souriau, avec Spinoza : « L'esse *in alio* doit s'entendre, non du fait d'exister d'une autre manière que celle de la substance, mais du fait d'être dans l'existence de celle-ci. Le sens du mot *in* dans cette proposition, est la clef de tout le spinozisme, cet effort non pour dépasser mais pour annuler les spécificités existentielles, avec une instrumentation tout entière empruntée à l'ordre ontique, et efficace seulement dans cet ordre » (p. 169).

constituantes (par exemple spatio-temporelles) il faille aboucher, comme un soupirail ouvrant sur un autre monde, tout un nouvel ensemble de déterminations de l'être, intemporelles, non spatiales, subjectives peut-être, ou qualitatives, ou virtuelles, ou transcendantales » (p. 82-83).

C'est pourquoi Souriau peut affirmer à la fois que la philosophie n'a cessé de s'interroger sur cette question de la pluralité des modes d'existence – par exemple avec Plotin –, mais qu'elle n'a jamais véritablement compté au-delà *d'un seul mode*. Elle n'a jamais pu se priver du fil d'Ariane qui lui permet de ne pas se perdre dans le labyrinthe de mondes s'ouvrant les uns sur les autres : l'identité à soi de la substance qui obsède la tradition depuis le défi de Parménide. Certes, on a bien d  rajouter à l'être du non-être – cela commence avec Platon et chaque philosophie se définit par l'ajout d'une forme ou une autre de non-être – mais tous ces ajouts sont plutôt comme des sortes d'épicycles qui ne remettent pas en cause le privilège central de la substance. Si personne avant lui ne s'est intéressé à l'instauration, c'est parce que le chemin de l'ébauche à son accomplissement n'était jamais au fond que le surlignage d'un pointillé par un trait plein. Que se passerait-il s'il n'y avait pas du tout de pointillé et qu'on se privait tout à fait de la substance ?

« Question clé, disions-nous tout à l'heure ; point crucial où convergent les plus grands problèmes. Quels êtres prendrons-nous en charge par l'esprit ? La connaissance devra-t-elle sacrifier à la Vérité des populations entières d'êtres, rayées de toute positivité existentielle ; ou devra-t-elle, pour les admettre, dédoubler, d tripler le monde ?

« Question pratique aussi. Tant il est de grande conséquence pour chacun de nous de savoir si les êtres qu'il pose ou qu'il suppose, qu'il rêve ou qu'il désire, existent d'une existence de rêve ou de réalité, et de quelle réalité ; quel genre d'existence est préparé pour les recevoir, présent pour les soutenir, ou absent, pour les anéantir ; ou si, n'en considérant, à tort, qu'un seul genre, sa pensée laisse en friche et sa vie en déshérence de riches et vastes possibilités existentielles.

« Question, d'autre part, remarquablement limitée. Elle tient bien, nous le voyons, dans celle de savoir si ce mot : exister, a ou non le même sens dans tous ses emplois ; si les différents modes d'existence qu'ont pu signaler et distinguer les philosophes méritent pleinement et également ce nom d'existence.

« Question positive enfin. L'une des plus importantes, par ses conséquences, que puisse se proposer la philosophie, elle se présente sous forme de propositions précises, susceptibles de critique méthodique. Recenser les principales de ces propositions, dans l'histoire de la pensée humaine ; en ordonner le tableau ; chercher de quel genre de critique elles sont justiciables ; c'est là une tâche substantielle » (p. 84-85).

Point crucial, peut-être, mais comment articuler les problèmes qui, selon Souriau, convergent en ce point ? La tâche, substantielle peut-être mais somme toute assez classique, de recenser les propositions produites dans l'histoire de la pensée humaine, d'en dresser le tableau, de critiquer ou d'arbitrer, peut-elle s'articuler avec la terrible responsabilité de déterminer quels êtres prendre en charge, quels êtres rayer de toute positivité existentielle ? Une possibilité existe, bien sûr, pour faire converger ces deux tâches distinctes, tâches, dans les deux cas, qui sont celles d'un juge de paix, mais arbitrant des prétentions différentes, celles des êtres et celles des philosophes. Le tour serait joué si les propositions discordantes étaient ordonnées en une voie royale menant au bon point de vue, celui qui permet de déduire quels êtres ont droit de cité là où règne la perplexité empirique. Mais c'est une tentation que, à la fin du troisième chapitre, Souriau répudiera avec énergie. « Tentative trompeuse, fausse clarté », affirmera-t-il :

« Il nous faut résister vigoureusement à la tentation d'expliquer ou de déduire ces modes repérés d'existence. Gardons-nous de la fascination dialectique. Sans doute il serait facile, avec un peu d'ingéniosité, d'improviser et de broser à grands traits une dialectique de l'existence, pour prouver qu'il ne peut y avoir que justement ces modes-là d'existence ; et qu'ils s'engendrent les uns les autres dans un certain ordre. Mais ce faisant, nous subvertirions tout ce qu'il peut y avoir d'important dans les constatations ici faites » (p. 61).

La nécessité de résister s'annonce en fait déjà au premier chapitre. Ordonner la discorde en voie royale, c'est supposer que cette voie existe en pointillés, c'est-à-dire que l'ordonnateur se borne à prendre acte d'une convergence que nul n'a vu avant lui. Or, souligne Souriau, aucun apaisement ne peut être discerné, la question de l'existence a toujours été ouverte et elle le reste (nous ajouterons même qu'elle est devenue aujourd'hui un véritable

champ de bataille). Mais il y a pire.   propos de l'existence « les réponses des philosophes sont tendancieuses. En même temps qu'ils affirment, ils désirent » (p. 79), et le désir ici a le pouvoir de « portes de bronze ouvrant et fermant, de leur battement fatidique, dans la philosophie de grands espoirs, dans l'univers de vastes régions » (p. 82).

Le coup d' il synoptique change alors de sens. Il ne s'agit plus de classer des théories portant chacune sur ce qui « existerait vraiment », par opposition à ce qui « ne serait que construction », simple illusion que le philosophe se ferait gloire de briser. Ce serait classer des désirs, des réponses tendancieuses – déconstruire, et non point instaurer. Ce serait prétendre au rôle de « juge de paix », situé au-dessus des partis, au nom de la plus pauvre des raisons. Celui qui classe les désirs des autres ne peut échapper à son propre classement que s'il se présente comme sans désir, parfaitement indifférent à la question disputée. Ce n'est pas, bien sûr, la prétention de Souriau.

Le problème « nous concerne » (p. 195) lisons-nous dans son texte de 1956, et Souriau ne veut pas dire seulement qu'elle s'adresse à nous, mais que nous sommes engagés par elle, que nous le voulions ou non. La question des modes d'existence est bel et bien pratique, voire pragmatique au sens où William James demandait ce que requiert une vie digne d'être vécue. C'est en tout cas la lecture que nous proposons : le coup d' il synoptique conf rera à la diversité des modes d'existence la puissance d'une situation questionnante, où il s'agit non pas simplement de répondre, mais d'instaurer, de réussir le trajet exigé par la réponse. Un trajet dont l'aboutissement n'est autre que la détermination de « comment » nous sommes concernés par les modes d'existence – qu'il suffise ici de renvoyer aux trois dernières phrases du livre auxquelles aboutit l'« enquête ».

Cette proposition de lecture se heurte à une objection quasi automatique comme toutes celles qui transforment la critique en réflexe conditionné. Puisque Souriau n'est pas neutre, puisqu'il est en fait engagé dans la construction audacieuse du problème qu'impose son « désir », celui de donner à l'instauration ses lettres de noblesse métaphysique, il est « comme les autres ». Le coup d' il synoptique n'est qu'un leurre, on ne nous dupera

pas. Ce qui signifie aussi : non seulement nous ne sommes pas concernés par la question de Souriau, mais nous sommes déterminés à rester tels. Mais c'est alors qu'apparaît la force singulière de ce petit livre. Pour qui choisit ce chemin critique il sera illisible. Loin de fonctionner comme un leurre, chaque étape de l'enquête menée sur les différents modes d'existence est susceptible de plonger dans le désarroi si on la considère comme visant à déguiser le tendancieux sous une apparence d'impartialité.

Notre lecture prendra le parti de Souriau, seul moyen pensons-nous de le lire. Plus précisément, il prendra le parti d'une cohérence entre ce dont Souriau entend construire le problème, et la manière dont il le construit. Le tableau des modes, la question de savoir « combien » il y en a, est certes un prétexte, mais il ne dissimule pas une triste vérité, celle d'un Souriau distribuant l'existence, de manière souveraine, comme un titre de gloire conféré à ceux qui servent le désir du souverain. Le tableau fonctionne comme un trajet suscité par la question de la progression anaphorique (question métaphysique imposée par le fait instauratif), un trajet dont chaque moment nécessite et appelle une expérience elle-même anaphorique. Une allée de sphinx en effet, dont chacun demande que nous devinions – c'est-à-dire effectuions la transformation anaphorique requise.

Un trajet, au sens de Souriau, n'est pas cumulatif : la résolution d'une énigme ne met pas en position de répondre à la suivante. Mais toutes auront ici quelque chose de commun. À chaque fois réussir, ce sera faire l'expérience de ce que le philosophe a perdu sa place de juge, que les êtres ont reçu le pouvoir de définir leur vérité, le mode d'existence qui leur est propre. C'est par rapport à ces modes d'existence, de ce qu'ils demandent, de leur perfection respective propre, de leur « réussite propre dans l'art d'exister » qu'il s'agit de *nous* situer. En y ajoutant ensuite ce dont ils ont éventuellement besoin pour être soutenus dans l'existence (abaliété) s'ils n'ont pas la capacité à exister en soi et par soi (aséité). C'est donc bien par rapport à eux que *nous*, qui posons la question de l'existence, allons nous trouver situés et concernés.

Où L'ON RENCONTRE  
AU CHAPITRE II UNE BIZARRE HISTOIRE DE FANTÔME

Le lecteur va donc se trouver face à deux parcours en quinconce : l'un porte sur le *combien* de modes et l'autre sur le *comment* se rendre digne de répondre à quelque mode que ce soit. Pour compliquer les choses, cette question seconde (mais première aussi bien que dernière, on le sait), Souriau va la désigner du terme trompeur de « surexistence » qu'il ne faut pas du tout prendre pour une sorte d'appel à la transcendance. Patientons, nous ne sommes pas au bout de nos peines.

C'est avec les « modes intensifs » que commence ce que Souriau lui-même nomme une « enquête ». On se souviendra de son apostrophe à ces enfants qui croient exister : « Vous n'existez que faiblement. » L'exister est-il susceptible de plus ou de moins ? Ce serait une première question bien digne d'entrer dans le tableau des propositions philosophiques. Mais le trajet aboutit plutôt à une épreuve : que se passe-t-il quand, au lieu que le monde réponde *pour nous*, nous sommes mis en situation de devoir répondre *pour le monde* ? Roquentin comptait sur la racine sans s'en apercevoir : elle allait « de soi ». Mais voilà soudain qu'elle fait défaut ou n'existe plus que si lui-même a la force de la maintenir dans l'existence – ce serait vraiment à donner la nausée. Devant la même racine, le Roquentin de Souriau, lui, vacille. Il y va de son existence dans son rapport avec la racine et de la racine avec sa propre existence reprise ou continu e – continu e *parce que* reprise. Paradoxalement, c'est en ne suivant pas l'existentialisme, que Souriau va définir l'existence.

Comment Souriau a-t-il men  son affaire ? L'apostrophe « vous n'existez que faiblement » adressée à des « enfants » oriente immédiatement vers le contraste entre ce qu'ils sont et ce qu'ils pourraient devenir, vers le point de vue du possible, de ce qui en eux est en puissance, prêt à émerger. Qui ne souhaite à ces enfants une intensité de vie croissante, toujours plus riche d'expérience ? Mais c'est là un point de vue que Souriau qualifie d'« aimable » (p. 92) et la première épreuve est de le refuser.

L'accepter, ce serait tuer la question, poser le problème en des termes qui donnent la solution. L'émergence, n'est-ce pas cette notion qui discerne sous le présent le futur déjà à moitié en route, le pointillé préparant le trait plein ? Souriau va rejeter tout aussi bien l'autre réponse, rivale, selon laquelle l'existence serait ce qu'on possède complètement ou pas du tout. Dans les deux cas, écrit-il, nous sommes dans le domaine de la *doxa*, c'est-à-dire de réponses qui ne semblent satisfaisantes que parce que le problème auquel elles semblent répondre n'a pas été construit. Des réponses libres de s'affronter sans fin.

La construction du problème va donc commencer : la question de l'existence telle que nous pouvons la poser en termes de force et de faiblesse, doit, pour échapper à la *doxa*, passer par une « affirmation existentielle ». Rappelons-nous que pour chaque être on doit pouvoir préciser « sur quel plan d'existence on a pour ainsi dire, sonné son hallali » (p. 19). Or, ce n'est qu'à partir de l'expérience effective d'une dissolution dans le néant que la question de la force ou de la faiblesse trouve le plan où elle devient interrogation effective, terrible.

« Insistons. Il ne faut pas soumettre la question : suis-je ; à la question : que suis-je ? Il ne faut pas que la réponse : je ne suis pas, ou, je suis à peine ; signifie : je ne suis pas moi-même ; ou bien : ce n'est pas moi qui suis, mais quelque chose est, et je ne fais qu'y participer. C'est Dieu, par exemple qui est ; ou (transposition du *Ich denke* au *Es denkt in mir*) c'est le *Denken* qui est. Il faut que la réponse : non ; ou : à peine ; signifie : il n'y a, là où je regarde, là où j'éprouve l'existence, que peu ou pas du tout d'existence. Ailleurs et pour autre chose, il n'importe » (p. 100-101).

Et voilà précisément pourquoi Descartes, par exemple, a failli à l'épreuve que Souriau a montée. Le Cogito « n'a pas été compromis, même par l'hypothèse du malin génie » (p. 94). Descartes, existant pensant, n'a jamais accepté qu'à la question « suis-je ? » la réponse puisse être « non ! ». Pour lui, la force ou la faiblesse ne sont pas immanentes à celui qui dit « je » et à sa pensée. Il n'a pas vacillé. Il ne voulait que situer l'être pensant le long d'une échelle qui monterait de la plus petite à la plus grande perfection. C'est un peu comme si l'on avait confondu la mesure de la taille du gamin qui grandit et la question de savoir

si cet enfant va continuer à exister pour de bon. On pourrait faire la même objection à Heidegger. Il a l'air bien trop sûr de l'Être en tant qu'être pour qu'on puisse croire qu'il a passé l'épreuve. Il s'appuie sur l'Être. Mais si l'Être venait à lui manquer ? Si Heidegger s'était mis à répondre pour lui et qu'il ait fait défaut ? Cela, il ne l'a pas pensé. Cette épreuve, il ne l'a pas traversée.

Et c'est en ce point (§ 27, p. 101) qu'Étienne Souriau quitte, pour ce chapitre du moins, l'histoire de la philosophie et se met à inventer toute une série de personnages conceptuels qui, contrairement à Descartes ou à Heidegger, subiront l'épreuve du basculement : « Je prends sur moi de répondre pour ce qui me fait exister, mais je puis me retrouver sans appui. » Tous ces personnages font l'expérience du vacillement, voire de l'anéantissement : le fantôme s'évanouit ; le naufragé se laisse couler ; l'homme de la vocation religieuse affronte la question : « Suis-je de force à supporter ma mission ? » Dans les trois cas, le personnage n'est pas convaincu de faiblesse par l'exemple d'un autre, plus fort, plus lucide, plus sincère que lui. Il n'a pas de point de comparaison, pas de psychologie, pas de passé, pas d'avenir. Le fantôme existe en tant qu'Envoyé, mandaté pour une vengeance ; le naufragé nage parce qu'il sait nager, parce que, lorsque son bateau a chaviré au milieu de l'océan, il fallait nager ; l'homme de vocation missionnaire est constitué existentiellement par l'appel de Dieu auquel il répond. Dans les trois cas, il y a d'abord un soutien. Un monde, celui du mandat, de l'habitude ou de l'institution religieuse, se trouve là pour conférer raison et signification. Mais dans les trois cas, ce soutien peut venir à manquer – « Pourquoi est-ce que je fais cela ? » Aussitôt chacun des personnages se trouve dépouillé des raisons qui le portaient et l'assuraient. Ce qui arrive, insiste Souriau, à quiconque s'interroge *sérieusement* sur son être. Pour répondre à l'épreuve que nous présente Souriau, pour suivre le trajet, il faut avoir hésité, il faut avoir tremblé en s'apercevant que l'expérience anaphorique pourrait très bien, comme on dit, ne pas avoir *de répondant*. Comment croire celui qui parlerait de l'être sans avoir risqué d'être dévoré par le Sphinx ?

Attention, quand Souriau parle de Dieu ici, c'est-à-dire quand il traite de l'exemple du croyant, il ne s'agit pas du tout de transcendance – et c'est ce qui se vérifie dans ce qui est sans doute son

livre le plus abouti, *L'ombre de Dieu*<sup>1</sup>. L'homme de la vocation religieuse ne « perd pas la foi », au sens où, soudain, il conclurait que « Dieu n'existe pas » – un peu comme un enfant qui soudain comprendrait que ses cadeaux lui viennent de ses parents et pas du Père Noël. Ce n'est pas un « autre » monde, sans Dieu, qui s'offre à lui, ni non plus la découverte d'une liberté existentielle dont les évidences du monde l'avaient privé. L'interrogation est sérieuse, elle est même terrible, et pourtant il ne s'agit pas pour Souriau d'un chemin vers la liberté, mais d'une approche de ce que signifie un mode d'expérience « pur », dont le personnage conceptuel doit témoigner. L'homme de foi n'a pas perdu la foi, il fait l'expérience de cette foi « pure », dépouillée des évidences de la réalité religieuse. N'étant plus embarqué dans un monde qui répond pour lui et le soutient, il n'est plus soutenu que par l'appel de Dieu, auquel il est réponse, instrument pour Dieu qui lui a donné mission. Dieu, en ce sens, répond pour lui, lui donne sa raison d'être, le soutient, quitte à le juger, à le renvoyer au néant s'il répond mal ou faiblement. Mais qui l'assure de cela ? Car il est tout aussi exact – et c'est la vraie bascule de la responsabilité existentielle –, que Dieu a besoin de lui pour cette mission, c'est-à-dire qu'Il dépend de lui. « Terrible pouvoir de renverser la question » (p. 104). Dieu, qui était sa raison d'être, qui répondait pour lui, est maintenant *ce pour quoi lui-même doit répondre*. La question n'est plus de savoir s'il sera capable d'accomplir sa mission, mais s'il est de force à soutenir cette mission, alors qu'il n'a que lui-même pour se soutenir. C'est à lui de répondre. Est-il fort ou faible ?

« À la fois l'un et l'autre. J'ai cette force. Est-elle vraiment force ou faiblesse ? Qui le dira ? Cela même a-t-il un sens ? Je suis cette force telle qu'elle est, elle-même en elle-même » (p. 104).

1. Souriau, 1955. « Ombre », car il faut le préciser à l'adresse de ceux qui ricanaient trop vite, la question de Souriau n'est pas du tout celle de l'existence de Dieu, ni non plus l'expérience de l'aide reçue dans les variations anaphoriques d'une vie. Ferveur et lucidité ne sont pas les privilèges du croyant, ni ne sont spécifiquement nourris par la foi. La différence est que le croyant demande et cherche un rapport de réciprocité qui soit actif et sensible. Le vœu spirituel du croyant, « c'est qu'à tout ce qui se passe en lui et qui engage sa vie spirituelle [...] réponde immédiatement quelque chose, sans doute de tout différent, peut-être amour, peut-être pitié, peut-être colère, qui soit du moins immédiat, corrélatif et au moins du même ordre ; que, si on peut user de mots si faibles, tout ce qui se passe en lui de spirituel "intéresse" aussitôt ce qui est à l'autre extrémité de ce diamètre infini, et réciproquement » (p. 308).

  chaque fois qu'il sera question d'existence pure, on ne mesurera pas l'existence en référence à quoi que ce soit de plus intense, de plus fort ou de plus faible – ces termes ne conviennent que pour la réalité. Lorsque le missionnaire était assuré de répondre à Dieu, lorsque le monde, et ses propres habitudes religieuses le soutenaient et confirmaient le bien-fondé de sa mission, il suffisait pour le définir de pointer du doigt cet assemblage solide et consistant. On pouvait même être tenté d'expliquer la vocation par le monde qui la stabilise et la nourrit, de même que le rivage au loin pourrait déclencher l'effort du nageur. Mais le moment de l'interrogation terrible appartient au genre pur de la foi : répondre à Dieu ou répondre *pour* Dieu, c'est-à-dire être, par soi-même, de force à supporter cette mission.

ICI encore il ne faut pas s'y tromper, c'est l'expérience anaphorique qui mène Souriau, et pas du tout quelque fascination romantique ou quelque privilège tendancieux conféré au vacillement existentiel, à l'épreuve qui ébranle la foi ou au sentiment de vanité qui envahit le nageur. Ces expériences sont la signature de l'existence pure, de la ténuité où elle nous réduit lorsqu'on s'y réduit. L'expérience anaphorique ne traduit donc nulle tentation existentialiste et surtout nul mépris pour la réalité et l'appui qu'elle donne. Elle demande simplement de ne pas confondre « facteurs de réalité (  analyser pour chaque mode d'existence) et prétendus facteurs d'existence » (p. 106). Un genre pur d'existence n'a pas de facteurs et ne délivre, en tant que tel, aucun message.

C'est donc la distinction entre réalité et genre pur d'existence qui est cruciale. C'est elle qui fait le partage entre le Souriau qui pense l'instauration comme un « fait » parce qu'il lie réalité et réussite et le Souriau qui met en problème l'instauration à partir de la question des modes d'existence. Et c'est justement en ce point qu'intervient l'exemple princeps du tas de glaise et de *son* sculpteur que nous avons analysé plus haut (p. 4-5). Souriau nous prévient : le problème a changé. « Ne regardez pas l'ébauchoir, regardez la statue » : cette statue qui va vers l'existence à condition que le sculpteur réponde pour elle et qu'elle réponde, ou non, pour lui.

Nous arrivons au terme de la transformation du problème posé par les modes intensifs : l'expérience anaphorique en redis-

tribue les termes. La *doxa* opposait ceux qui affirment qu'on existe tout à fait ou pas du tout à ceux qui voulaient penser une existence qui deviendrait plus riche, plus parfaite, plus vraie. Non, les variations intensives n'affectent pas l'existence pure, qui « se suffit, malgré l'apparence de vacillement ou de ténuité où elle nous réduit lorsqu'on s'y réduit » (p. 111). En revanche, elles trouvent leur pertinence dans le mouvement anaphorique, car c'est par rapport à son achèvement que les étapes du trajet, chacune pleine et entière, ne sont plus qu'ébauche et préparation. Oui, nous pouvons dire que nous existons plus ou moins, mais seulement dans la perspective de cette progression anaphorique qui fait d'une vie une véritable œuvre. Que celui qui ne se soumet pas à l'œuvre à faire ne se demande pas si sa vie a ou non réalité.

Et c'est là que nous retrouvons le plan en quinconce puisque l'œuvre, par définition, oblige à agencer plusieurs modes d'existence : la glaise bien sûr, mais aussi l'âme de l'artiste, sans oublier la statue à la recherche de sa forme – les trois en grand danger d'être ratés. Comme cela fait déjà trois modes, il nous faut passer de la question du « comment ? » à la question du « combien ? ».

### LE DÉBUT DU CHAPITRE III ET LES CINQ PREMIERS MODES D'EXISTENCE PURE

« Chaque mode est à soi seul un art d'exister » (p. 111). « À soi seul », tel est le défi qui met sous tension le troisième chapitre. Il ne s'agit pas d'opposer existence pure et réalité, mais de demander à chaque mode quelle est sa propre manière de « faire réalité ». De mode à mode, la comparaison ne doit donc pas se faire en passant par l'intermédiaire d'une substance qui leur serait commune et dont ils seraient autant de variations, mais en donnant à chacun la capacité de produire à sa manière l'ensemble des catégories ontologiques qui lui sont propres. C'est un peu comme si chaque mode possédait un *patron* particulier (au sens de ce mot dans les travaux de couture), patron ontologique qui ne peut pas s'appliquer aux autres modes ou qui, si on s'obs-

tinait quand même à l'appliquer, entraînerait des déformations, des plis, des inconforts, bref des erreurs de catégorie innombrables.

Le troisième chapitre est le plus long du livre et celui qui paraît le plus logiquement organisé, même si cette organisation est tout à fait trompeuse. Puisque l'œuvre à faire oblige, en quelque sorte, à croiser plusieurs modes, il est capital de considérer maintenant les différences qui existent entre eux (c'est après tout le titre du livre !) dont dépend la qualité de l'existence, question clé que l'on retrouvera au chapitre IV. L'organisation du chapitre est en fait double (pour ne pas dire duplice) : on va passer par un éventail de modes (attention les termes sont étranges) : les phénomène d'abord, puis les « réiques » (y inclus les concepts et les âmes !), puis les « sollicitudinaires » (en fait les êtres de fiction), ensuite les virtuels avant d'aborder les « synaptiques ». Mais en même temps, le trébuchet auquel on va peser successivement ces modes, c'est leur rapport à l'instauration : chacun représente un degré distinct de risque, risque où se manifeste de plus en plus clairement la réussite ou l'échec de l'expérience anaphorique. Dans le phénomène on ne peut pas sentir le risque couru par leur existence ; dans le virtuel on le sent totalement ; alors que dans les éléments intermédiaires on commence à le deviner. C'est qu'en allant d'un mode à l'autre le risque de rater l'ébauche se fait de plus en plus grand puisque l'on va peu à peu de l'aseité (existence en soi)   l'abaliété (existence dans la dépendance d'un autre).

#### *Les phénomènes en patuité*

Le premier mode abordé par Souriau, celui du phénomène, n'a jamais eu de chance avec les philosophes. On l'a élevé trop haut en lui donnant le douteux statut de fournir la seule source légitime à toute connaissance possible ; on l'a rabaissé trop bas, en faisant du phénomène la simple apparence trompeuse qui dissimulerait les vraies réalités – qualités secondes dont il faut se détourner s'il s'agit d'accéder aux qualités premières, seules réelles. Mais, Souriau, pas plus que Whitehead, n'évolue dans une nature qui aurait bifurqué en qualités premières et

secondes<sup>1</sup>. Le phénomène ne mérite donc à ses yeux ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. Non, Souriau veut capter le phénomène *indépendamment* de la notion mal composée de matière, sans l'engager aussitôt dans la sempiternelle question de ce qui appartient à l'objet et de ce qui appartient au sujet. Il ne va pas s'en servir comme pendant de cheminée à la subjectivité. Autrement dit, il n'y a pas d'au-delà ni d'en-deçà du phénomène. Il possède son mode propre.

« Pour saisir l'existence phénoménique, il faut éviter avant tout, redisons-le, de concevoir le phénomène comme phénomène *de* quelque chose ou *pour* quelqu'un. Cela, c'est l'aspect que prend le phénomène, lorsque ayant abordé la considération de l'existence par quelque autre modalité, on le rencontre après coup, et par exemple dans son rôle de manifestation. [...] On ne le conçoit bien dans sa teneur proprement existentielle, que lorsqu'on le sent comme soutenant et posant à soi seul ce qui peut s'appuyer et se consolider en lui, avec lui et par lui. Et c'est à ce titre qu'il apparaît comme un modèle et un étalon d'existence » (p. 119).

De fait, l'expérience offerte par le phénomène pur est tout autre chose que ce que les premiers empiristes appelaient la sensation : « Dans la sensation, le caractère phénoménique est très intense, mais très mêlé. Les sensations sont en quelque sorte le vacarme des phénomènes » (p. 117). Pour la première fois depuis le premier empirisme, nous nous trouvons devant un vecteur, une « vexion » dit Souriau, enfin délivrée de la question de la connaissance ou alors de l'obligation de n'être que le répondant d'une intentionnalité. Le phénomène de Souriau ne se trouve plus pris en tenaille entre ce qu'il y aurait *derrière* lui – les qualités premières – et ce qu'il y aurait *devant* lui – les qualités secondes. Ce qui va définir ce mode complètement original et rarement qualifié comme tel par la philosophie, c'est sa patuité :

« Il est présence, éclat, donnée non repoussable. Il est, et il se dit pour ce qu'il est.

« On peut sans doute travailler à l'exorciser de cette irritante qualité de présence par soi. On peut le dénoncer ténu, labile et fugace. N'est-ce pas là simplement s'avouer dérouté devant une existence pure, d'un seul mode ? » (p. 113).

1. Whitehead, 1998 [1920] ; Stengers, 2002.

Le phénomène pur, d'un seul mode, « déroute » ! Pourquoi ? Parce que nous sommes rarement arrêtés par lui ; nous ne sommes que rarement empêchés de le concevoir comme phénomène *de* quelque chose ou *pour* quelqu'un, accès à un suppôt ou répondant d'une intentionnalité. Mais il ne s'agit pas de battre notre coulpe, plutôt de reconnaître ce que nous lui devons. Car « telle est la générosité du phénomène » (p. 114) : il se donne à tous les autres modes et ne reçoit rien d'eux. Dans quel cas pouvons-nous pourtant le capter dans toute sa pureté ? La langue le dit, on se « laisse captiver », et elle témoigne ainsi pour le phénomène, pour « ses vections d'app tition, ses tendances vers l'autre », que l'on peut suivre, précise Souriau, « en leur rayonnement tant qu'elles restent encore faites de l'étoffe du phénomène » (p. 117). C'est bien sûr le privilège de l'œuvre et même de l'objet d'art, selon Souriau, que de conférer au phénoménal cette puissance de suspendre le glissement existentiel qui va du manifeste à la manifestation « de », de s'imposer dans sa teneur existentielle propre.

Si le phénomène apparaît « comme un étalon d'existence » pour tous les autres, c'est du fait de sa générosité, non parce qu'il frapperait de faiblesse les autres modes d'existence. Souriau n'est pas un romantique, ni non plus un mystique, célébrant la vérité ineffable falsifiée par l'affairement humain. Ou s'il est mystique, c'est un mystique de la monumentalité. Le spectacle sensible possède une tout autre qualité que d'être ineffable : il se dit pour ce qu'il est. D'où son aséité : il ne tient que de lui-même son mode d'être ; c'est le spectateur qui est posé en lui, avec lui et par lui. Si le promeneur se met à savourer un spectacle printanier, c'est à la composition de ce spectacle qu'il devient sensible : ce spectacle captive à la manière d'une œuvre, quoiqu'il ne soit le produit du travail d'aucun compositeur.

On objectera que le spectacle a un spectateur et que sans spectateur, il n'y aurait pas de spectacle. Ce serait bien mal comprendre Souriau : ce n'est pas le spectateur qui projette la signification du spectacle sur une trame indifférente, disponible pour toute signification, c'est le spectacle qui *soutient* son spectateur. On se souvient que dans sa thèse, Souriau avait souligné que si le spectateur veut garder mémoire de ce qu'il a senti (ne serait-ce, s'il est phénoménologue, que pour en opérer la réduction), il

aura à refaire, à en conquérir la forme – ou l' me, écrit-il ici. Et ce faisant, c'est également de la conquête de sa propre  me qu'il s'agit. On comprend que Souriau ne va pas plus donner dans la phénoménologie que dans l'existentialisme. Ce qui importe, c'est d'opérer une réduction existentielle et non pas phénoménologique. Le phénomène est situé ici à distance maximale de la phénoménologie, dont Souriau dit avec une cruauté amusée en citant Kipling : « Si bien qu'une phénoménologie, en ce sens, c'est où l'on peut le moins chercher le phénomène. *The darkest place is under the lamp*, comme dit Kim » (p. 116).

*Les modes réiques : qu'est-ce qu'une chose ?*

C'est quand Souriau passe au deuxième mode pur, celui qu'il appelle réique (du latin *res*), que le lecteur comprend le caractère vertigineux de cette enquête. Exister c'est pratiquer l'art d'exister. Le phénomène était capable de soutenir l'existence d'une  me qui répondait pour lui – ne dit-on pas d'un paysage qu'il « a une  me », d'un spectacle qu'il est « captivant » ? S'il y avait un art d'exister pour une  me, prise au sens de « Je phénoménique », nous allons maintenant découvrir qu'il y a aussi un art d'exister du réique offert par un autre mode d'être qui va produire à la fois la raison et la chose, définies toutes deux comme ce qui se met en quête de permanence et d'identité. En effet, puisqu'à chaque mode d'existence doit correspondre l'art d'une mise au point sur un plan particulier, pour chaque mode il existe une façon différente de subir l'épreuve de l'anaphore. Il va donc y avoir autant de types de formes – il faudrait dire de formation de formes – qu'il y aura de modes.

Depuis sa thèse, c'est dans la science, on le sait, que Souriau a trouvé le premier exemple du travail des formes : l'esprit connaissant va être institué, instauré, par l'effort des êtres réiques pour gagner leur droit à l'existence. La question n'est pas de théorie de la connaissance. Elle ne met pas en scène le sujet connaissant, qui ne se retrouve jamais, de toute façon, devant la pure existence puisqu'il a toujours à faire à une réalité plurimodale (cette fleur, odeur et couleurs, mais aussi, cette chose que je peux cueillir, écraser, mettre en pièces et par là connaître). C'est

un peu comme si chaque forme laissait dans son sillage une façon différente « d'avoir une  me ». Le phénomène en laisse une derrière soi ; la *chose* en laisse une autre.

Mais qu'est-ce qu'une chose, si elle est réduite à sa pure teneur existentielle ? C'est ce qui se *maintient*   travers ses manifestations – contrairement au phénomène qui n'était *que* (et toutes) ses manifestations. Avec ce à quoi la raison apprend à répondre nous quittons le mode du phénomène. Si le spectacle sensible, phénoménal, s'imposait au spectateur, le mode pur d'exister réique s'impose, lui, en tant que :

« présence indifférente à la situation ici où là dans un univers déployé et ordonné selon l'espace et le temps. C'est là sa base d'existence. En tant qu'art d'exister, c'est la conquête et la réalisation, la possession effective de cette indifférence à la situation » (p. 123).

Cette fois-ci, le travail nécessaire pour assurer l'existence continue des choses est vivement ressenti : l'instauration devient beaucoup plus présente et avec elle le risque pris de tout rater. En effet, la chose, contrairement aux phénomènes, n'existe pas en patuité, elle ne captive pas, et il faut de grands efforts pour conquérir la distinction entre ce qui se maintient et ce qui se manifeste :

« C'est l'identité de la chose à travers ses apparitions diverses qui la définit et la constitue. Il y a accord sur le caractère systématique de la chose, et sur ce fait que ce qui la caractérise spécifiquement, c'est de rester numériquement une à travers ses apparitions ou utilisations no tiques » (p. 120).

« Numériquement une », tout est là. Les phénomènes formaient une composition que l'œuvre d'art avait le privilège de faire pleinement ressentir. Les choses, elles, forment système, mais à condition de faire exister ce système sur le mode de l' « utilisation noétique ». Est-ce à dire que nous sommes enfin parvenus à la « vraie réalité », celle qu'étudient les scientifiques dans leurs laboratoires, celle de cette pierre qui tombe où elle tombe, quitte à fracasser le crâne d'un passant ? Allons-nous voir enfin avoir affaire à ce que les scientifiques décrivent en termes de mouvement et d'énergie, l'enchaînement des causes et des effets ? Bien sûr que non. Les sciences sont des institutions

trop complexes et des pratiques bien trop plurimodales pour offrir un mode d'existence pur. Galilée a besoin de bien plus que de son plan incliné pour que sa réussite, l'association noétique d'une relation physico-mathématique numériquement une avec les billes qu'il y fait rouler, devienne synonyme de « fondation des sciences modernes »<sup>1</sup>.

Ce que cherche Souriau ce n'est pas la réalité « indépendante » de l'esprit humain, mais la chose qui parvient à demeurer semblable à travers l'espace et le temps et qui produit *de ce fait* et comme par surcroît la *res cogitans*. Toute seule ? Non. Gr ce à un autre travail où l'instauration devient chaque fois plus visible. Que d'effort pour devenir indifférent à la situation ! Le point est crucial, d'autant plus crucial que, on s'en souviendra, Souriau insistait dès sa thèse sur ce fait que l'un des aspects de cette identité – pouvoir conserver par exemple la pensée du triangle équilatéral – c'est pouvoir la *refaire*. Ce qui est en jeu avec le mode d'existence réique n'est pas une réalité inhumaine, étrangère à la pensée. Bien au contraire le statut réique *comporte* la pensée, et même de triple manière : comme liaison, comme conscience et comme agent<sup>2</sup>. Ce qui explique pourquoi Souriau ne perd pas une seconde à essayer de comprendre par quel miracle la pensée et le monde extérieur peuvent s'accorder : c'est deux fois la même chose, autrement dit le monde ressaisi sous le mode d'existence de la chose<sup>3</sup>.

Au lieu de partir de l'espace et du temps pour définir des choses – qualités premières –, dont les phénomènes ne seraient que les apparences – qualités secondes –, Souriau va faire du mode d'existence pur des choses ce qui engendre une forme particulière d'espace et de temps. Mais que l'on oublie ici la générosité du phénomène. C'est la signature du mode d'existence pure réique que de produire un temps et un espace avec réticence et difficulté.

1. Stengers, 2006.

2. On voit là comment cette métaphysique échevelée peut se brancher sur les études beaucoup plus terre à terre des *science studies* et comment le lien peut être fait entre la chose ici définie et les « mobiles immuables » suivi par l'histoire des sciences. Voir par exemple Netz, 2003.

3. Quand il va vraiment utiliser la notion de « correspondance » c'est aux dernières pages du livre et pour donner un autre nom à l'accord entre l'ébauche et l'œuvre en brisant définitivement la métaphore du miroir comme de toute *mimesis*.

Pour définir la réussite propre au mode réique, Souriau nous propose une expérience de pensée : il nous demande de chiffonner une vaste feuille de papier, ou alors de replier sur lui-même un long ruban ; ensuite on les percera d'une aiguille ; à la fin, une fois la feuille ou le ruban dépliés, ils apparaîtront (apparition phénoménale) criblés de trous – au hasard pour la feuille, tout au long pour le ruban, chaque trou représentant l'évidence phénoménique d'un « ici maintenant ». Puis il va appliquer cette drôle de comparaison à deux exemples apparemment sans relation : un théorème et M. Durand, c'est-à-dire l'objet platonicien d'une part, l'individu particulier d'autre part ! Mais aux deux il pose la même question : comment comprendre qu'ils deviennent « numériquement un », alors qu'il n'y a nulle substance et nul cadre spatiotemporel pour les soutenir dans l'existence ?

Dans les deux cas il faut pouvoir penser qu'il n'y a qu'un seul trou, comme il n'y a qu'une seule aiguille. « L'existence réique c'est comme l'unité du trou ou de l'aiguille. Comme mode pur d'exister, le mode réique est présence possessive de soi-même en cette indivision » (p. 123). S'il faut admettre qu'il y a indifférence du théorème par rapport à sa situation, par rapport à l'endroit de la feuille qui a été trou , il faut donc l'admettre aussi non pour M. Durand, mais pour le mode d'existence pur dont la conquête assure qu'il « y a une durandité ». Mais on ne peut dire que le théorème et M. Durand sont tous deux « numériquement un » que dans le respect de conditions distinctes, des conditions qui correspondent aux cas respectifs du papier chiffonné et du ruban.

Au cas du ruban correspond le type d'ubiquité des choses singulières dont les manifestations phénoménales doivent communiquer entre elles de manière conforme à certaines lois. Et cela, qu'il s'agisse de M. Durand ou de sa pipe. Leur ubiquité est restreinte au temps, et cela à condition encore que leurs apparitions respectent un certain ordre – que nous le décrivions comme vieillissement ou usure. Il y a une histoire des choses. Mais ils ne bénéficient pas de l'ubiquité spatiale : si M. Durand ou si sa pipe font apparition phénoménale « ici », ni l'un ni l'autre ne pourront au même moment être ailleurs. « Il y a alibi pour eux » (p. 124), écrit Souriau. En outre, tant qu'une chose singulière existe, elle n'est jamais nulle part. Ce que nous aurions tendance

à identifier à la définition même du statut d' « exister vraiment », est en fait le seul lot des choses, dont la condition humaine dit le caractère astreignant : « N'être jamais à deux endroits à la fois, c'est triste. Être toujours quelque part, la condition est plus dure encore » (p. 124).

Mais à quoi correspond le cas du papier chiffonné, le cas d'entités « une » non soumises à de telles conditions ?

« Le triangle équilatéral en soi est l'essence une de diverses apparitions phénoménales, de triangles concrets qui peuvent être répartis au hasard dans le monde, et séparés les uns des autres, comme sont répartis au hasard les hommes qui participent en commun à une humanité identique en eux tous » (p. 124).

Il ne s'agit aucunement de faire comme si, avec le mode réique, l'on avait découvert enfin le monde réel. L'équilatéralité a dû être instaurée, et l'instauration de l'humanité (un leitmotiv de Souriau) est, disons, à peine ébauchée. Quant aux choses singulières, l'expérience proprement anaphorique du trou d'aiguille nous interdit d'en confondre le mode d'existence pur avec un quelconque « subsister temporel assuré paresseusement et lourdement » (p. 128). Si l'indifférence peut être transversale à des ordres que nous aimons à tenir séparés, c'est parce que cette indifférence, il va falloir l'obtenir sans jamais pouvoir s'assurer sur un espace-temps qui servirait de cadre aux choses à connaître comme à l'esprit connaissant. Sans jamais non plus conférer aux choses le pouvoir d'agir, c'est-à-dire d'expliquer ce qui se produit au cours du temps. Le temps, ici, a un ordre, c'est tout. Adieu donc aux petits corps dont les chocs devaient expliquer transformations et événements. Adieu à l'opposition si confortable entre réalité objective et sujet connaissant.

Le tournant que donne Souriau à l'épistémologie est assez stupéfiant : puisqu'à chaque mode d'existence il convient de demander quels sont ses facteurs propres de réalité, tout se passe comme si chaque type de spectacle engageait un nouveau type de spectateur. Déjà l'âme du promeneur, captivée par un spectacle printanier, témoignait pour les « vections d'appétition » d'une réalité phénoménale conçue comme un assemblage harmonique, facteur de réalité de ce monde. Mais lorsqu'il s'agit de la pensée comme liaison du système et comme conscience de l'existence

une dans l'identité, les deux vecteurs, choses et pensées, sont coproduits. Il faut donc se garder de faire de la pensée ce dont un être psychique serait cause ou auteur. Cohésion et liaison sont ce que *supposent* les êtres réiques, ce qui entre dans leur constitution :

« Prenons garde en effet qu'elle [*la pensée*] ne peut pas être conçue comme produit ou résultat de l'action d'un être psychique, lui-même réiquement conçu, distinct de la chose assemblée, et qui soit sujet ou suppôt séparé, de la pensée. Celle-ci n'a d'autre suppôt que la chose même qu'elle assemble et ressent. Purement impersonnelle à certains égards, il faut se garder de la concevoir en tant qu'elle est opérante dans le statut réique en y mettant tout ce que nous entendons et savons par ailleurs de la pensée. Telle que l'implique ce statut, elle est purement et simplement liaison et communication. Elle est aussi conscience, mais ce dernier mot s'entendant seulement comme luisance phénoménale [...] En dernière analyse, c'est avant tout la cohésion systématique, la liaison qui est essentielle et constitutive ici dans ce rôle de la pensée. On doit même se demander s'il ne s'agit pas d'un *facteur* plutôt que d'un *effet* de la pensée » (p. 127).

L'innovation est décisive : l'objet connu et le sujet connaissant ne *préexistent pas* à ce mode d'existence. Il n'y a pas d'abord une pensée qui se tournerait ensuite vers un objet pour en extraire la forme. Il y a d'abord « liaison et communication », « cohésion systématique », ce que Souriau appelait dans la citation précédente la capacité « de rester numériquement une », et *ensuite seulement*, à titre de conséquence, une capacité particulière de la pensée, ce qu'il a l'audace de définir comme « une luisance phénoménale »... La pensée objective ne luit que quand passent les choses ! Autrement dit, il n'y a pas d'emblée de pensée objective : il y a des objets ou plutôt des choses dont la circulation dans le monde va donner aux âmes leur tonalité rationnelle qui va se trouver amplifiée, approfondie par cette offre. La pensée « n'a d'autre suppôt que la chose même qu'elle assemble et ressent ». Voilà pourquoi Souriau inverse le rapport usuel en faisant de la cohésion et de la liaison un « facteur » de la pensée, non ce qui renverrait à elle comme « cause ». L'âme des réiques laisse derrière soi une conscience *more geometrico*.

*Les modes réiques : comment faire pour avoir une âme ?*

On objectera que ce qui est pensable pour la raison ne l'est pas pour les âmes. Si l'on peut à la rigueur accepter que *res cogitans* et *res extensa* naissent ensemble et du même mouvement qui fait naître un cadre spatio-temporel quelque peu continu, en quoi cela peut-il s'appliquer à notre conscience ? Cela ne tient pas debout. On peut faire toute la métaphysique que l'on voudra, on ne peut pas engendrer du même souffle l'éternité des théorèmes mathématiques et la continuité de M. Durand ! C'est oublier que l'indifférence à la situation propre aux réiques est conquise. Or, ce qui est conquis est une forme de *monumentalité*. Les âmes, les âmes à obtenir, à former, à expérimenter, elles aussi, en ce sens, sont des choses. Justement parce qu'elles cherchent à se tenir *debout*...

« Si le mot de statut réique paraît choquant, et cette "chosalité" inapplicable à l'âme, réservons le mot de réité aux cosmos spéciaux de l'expérience physique ou pratique ; parlons plus généralement d'un mode ontique d'existence, qui conviendra aux psychismes aussi bien qu'aux réismes. Tout ce que nous affirmons des psychismes, en y constatant, ce même mode d'exister, c'est qu'ils ont une sorte de monumentalité, qui fait de leur organisation et de leur forme la loi d'une permanence, d'une identité. Loin d'en compromettre la vie en la concevant ainsi, c'est autrement qu'on la manque, si on ne conçoit l'âme comme architectonique, comme système harmonique susceptible de modifications, d'agrandissements, de subversions parfois, et même de blessures... en un mot un être » (p. 127-128).

Qu'en est-il alors de ces êtres psychiques eux-mêmes ? Qu'en est-il de M. Durand identique à lui-même à travers ses différentes apparitions phénoménales ? Non pas du « Je phénoménique » durandien captivé par le paysage, ni non plus de M. Durand rayonnant du bonheur d'un nouvel amour, suscitant l'émotion d'un amour perdu ou l'effroi d'un amour trahi. Nous parlons ici de la « durandité » qui fait communiquer ces différentes apparitions, qui traduit la « monumentalité » propre à M. Durand et fait de son organisation et de sa forme « la loi d'une permanence, d'une identité ». Cette durandité est ce que Souriau appelle une âme, ou un « psychisme ».

Il est possible qu' tienne Souriau ait fait l'expérience de ce qu'il entend par sa propre « souriauit  », de la « possession de soi en l'indivisible de l'identité personnelle ». On se souviendra de la manière dont, à la fin de sa thèse, la question de la forme entraine en communication avec la nécessité de « prendre acte de soi ». Mais il appartient au philosophe de l'œuvre de faire communiquer l'accomplissement de ces nobles vœux avec l'ubiquité de base qui caractérise le « mode ontique d'existence », incluant r isme et psychisme, et avec la possibilité d'une psychologie positive :

« Ce qui est absurde et grossier dans le chosalisme, c'est de considérer l'âme comme analogue à une chose physique et matérielle – notamment dans les conditions de son subsister. Il est déjà plus admissible, mais encore inadéquat, de la concevoir sur le type ontique des êtres vivants et selon leurs conditionnements. Mais c'est à la psychologie – une psychologie qui n'ait pas peur de l'ontique de l'âme (qu'elle l'appelle psychisme si elle a peur du mot) – d'en dire les conditionnements spécifiques – y compris la pluralité, l'assemblage, le contrepoint des âmes ; tout cet interpsychique qui fait de leur aménagement d'ensemble un cosmos » (p. 128).

Étienne Souriau a été ce psychologue qui n'avait pas peur de l'ontique, pour qui « avoir une  me » c'est d'abord être exposé à la « rater », à la laisser s' tioler, à se tromper sur ce qui peut l'agrandir ou la subvertir, et c'est aussi être prêt à répondre de la blessure infligée à l' me d'un autre. Alors que l'art d'exister propre au phénoménique demandait l'éclat lucide, sans référence à quoi que ce soit d'autre que lui-même, l' me de M. Durand ne se résume pas à un plérôme de points de lucidité, elle demande un cosmos. Si l'expérience amoureuse peut avoir « le caractère discret et fermé sur soi, stellaire et limité microcosmiquement, du phénomène » (p. 118), M. Durand amoureux requiert, lui, que l'objet de son amour ne surgisse pas inopinément comme venu de nulle part. Et comme le dit drôlement Souriau, il en est de même pour la pipe qu'il m chonne, et qu'il compte bien retrouver là où il l'avait laissée. Le psychologue qui s'attacherait à saisir ce qui s'affirme identique à travers les manifestations phénoménales de M. Durand, ne pourra faire abstraction d'un ensemble parallèle et cohérent d'autres histoires, d'un « plérôme d'existences réiques spécifiées, harmoniques dans leurs histoires, dans leur canon d'ensemble » (p. 126). Nous avons affaire ici à

la pensée agent (et non pas au penseur qui agit !) qui suppose et façonne des cosmos selon les différents modes. Selon le mode ontique, il y a contrepoint, car les choses n'agissent pas...

On voit comment Souriau échappe complètement à l'emprise du sujet et de l'objet. Impossible de continuer tous les jeux de bascule de la philosophie kantienne. Objet et sujet naissent de concert. Avant lui, s'il fallait ajouter quelque chose à la matière, c'était vers l'esprit qu'on devait se tourner, il n'y avait pas d'autre débouché. Et si cet esprit pouvait bien donner des valeurs, des dimensions, des grandeurs, celles-ci étaient tout à fait dénuées d'accès à l'être – comme on dit d'un pays qu'il a, qu'il recherche ou qu'il manque d'un « accès à la mer ». Kant illustre parfaitement cette déficience : il enfile les critiques l'une derrière l'autre pour rajouter la morale, la religion, l'esthétique, la politique, mais sans pouvoir pour autant leur accorder de l'être, lequel se trouve entièrement accaparé par la connaissance, laquelle est d'ailleurs absolument incapable de comprendre comment il se fait qu'elle puisse connaître objectivement un monde qu'elle est obligée, finalement, d'abandonner. Or, dans ce livre, chose et psychisme sont deux fois la même chose, en tant du moins qu'ils ont affaire avec la continuité spatio-temporelle – et chose doit être pris littéralement.

Avec cette stupéfiante définition des réiques nous commençons à comprendre pourquoi la philosophie classique n'a jamais pu encaisser la multiplicité autrement qu'en faisant d'elle les prédicats d'une seule et même substance : elle n'a jamais accepté de saisir la connaissance « objective » comme relevant d'un mode d'existence hautement spécifique, auquel il convient de donner tout ce qui lui revient – et Souriau lui donne, on vient de le voir, beaucoup – mais *seulement* ce qui lui revient. C'est parce qu'il n'a pas respecté cette discipline qu'Aristote, par exemple, peut croire qu'il parle des différentes catégories de l'être, alors qu'il ne quitte à aucun moment un unique mode d'interrogation, celui de la connaissance. C'est pourquoi Kant, des siècles plus tard, quand il dresse sa propre table des catégories, n'envisage pas une seconde qu'elles soient toutes dans la même « clef », si bien que cette multiplicité d'approches se ramène à la seule *libido sciendi*. On a toujours exagéré la capacité du mode d'existence des choses (de surcroît en la séparant des psychismes) en faisant comme si

elle définissait *tous* les modes d'être alors qu'elle offre un mode d'être qui subsiste côte à côte avec les autres. Cela n'enlève rien à la dignité, à l'originalité, à la vérité de la connaissance mais cela lui enlève assurément le privilège d'arracher leur dignité, leur originalité et leur vérité aux autres modes d'existence.

Avec Souriau, l'amalgame kantien se trouve bel et bien défait. Nous avons des phénomènes (au sens défini plus haut) qui circulent enfin avec leur propre « patuité », sans avoir à répondre d'un suppôt (derrière eux) ni d'un sujet intentionnel (devant eux). Nous avons, d'autre part, en plus, par-dessus, des choses dont la circulation laisse, si on ose dire, à titre de sillage ou de trace, des pensées objectives dans la tête de ceux qui sont capables de se laisser informer par elles. Et nous avons aussi des êtres psychiques, imposant la question de leur architectonique et de ce qui peut l'accomplir ou la ruiner. On est toujours dans l'empirisme mais il y a plus d'une demeure dans le royaume de l'expérience.

Souriau, on s'en doute, ne va pas s'en tenir là. D'autres modes d'existence sont encore à venir, tous d'égale dignité ontologique. Avec lui, nous allons pouvoir compter enfin jusqu'à trois, et même au-delà : jubilation de l'ontologie après des siècles d'abstinence forcée ! Fin de la « famine métaphysique » !

*Les êtres de fiction ont besoin de notre sollicitude*

Aurons-nous enfin le droit d'accorder l'existence à des êtres jusque-là rejetés dans le « purement subjectif », par exemple, aux êtres de fiction ? À ces fantômes, chimères et imaginaires parfois si inconsistants que nous avons bien de la peine à en retrouver ou refaire l'expérience, mais qui semblent parfois dotés d'une insistance telle qu'ils semblent plus « vrais » que MM. Durand, Dupond ou Dufour avec qui nous sommes appelés à cohabiter ?

« Il est inversement des entités fragiles et inconsistantes, et, par cette inconsistance, si différentes des corps qu'on peut hésiter à leur accorder une manière quelconque d'exister. Nous ne songeons pas ici aux âmes ; mais à tous ces fantômes, à ces chimères, à ces morganes que sont les représentés de l'imagination, les êtres de fiction. Y a-t-il pour eux un statut existentiel ? » (p. 130-131).

S'ils existent, de tels êtres doivent avoir un « positif d'exister », une teneur existentielle propre. Il s'agit donc de résister à la tentation de les caractériser par ce qu'ils ont tous en commun, qui est une négation, car tous :

« sont, au fond, des êtres chassés les uns après les autres de tous les cosmos ontiques contrôlés et conditionnés. Leur seul malheur commun les rassemble, sans pour cela faire de leur ensemble, un plérome, un cosmos » (p. 131-132).

Souriau ne parle pas ici des possibles (à ne pas confondre, on va le voir, avec les virtuels) mais des êtres de fiction. Il y a une consistance propre aux êtres de fiction, une forme propre d'objectivité que Souriau définit du joli mot de « *syndoxique* ». Nous partageons tous, d'une certaine façon, Don Juan, Lucien de Rubempré, Papageno, la Vénus de Milo, Madonna ou *Friends*. Il s'agit bien de *doxa* mais d'une *doxa* qui nous est assez commune pour qu'on reconnaisse à ces êtres une forme propre de monumentalité. Nos goûts peuvent varier, mais ils se concentrent sur des éléments assez bien distribués pour soutenir une analyse partagée. Le donjuanisme n'a-t-il pas d'ailleurs quitté le domaine de la fiction pour celui de la psychologie ? Mais Don Juan lui-même continue à exister. Paradoxalement, alors que les psychismes peuvent apparaître et disparaître, les êtres de fiction demeurent.

« Napoléon à Sainte-Hélène, relisant Richardson, avait établi soigneusement le budget annuel de Lovelace ; et Hugo préparant *Les Misérables* avait fait les comptes de Jean Valjean pour les dix ans où il n'apparaît pas dans le roman (songez-y : la *remote presence* d'un personnage de roman par rapport au roman ; voilà de l'imaginaire à haute dose !) » (p. 132).

C'est d'ailleurs bien pour saisir cette forme de continuité syndoxique propre aux récits de fiction que A. J. Greimas, grand ami de Souriau, avait emprunté à la physique l'expression d'*isotopie*<sup>1</sup>. Un récit ne peut obtenir la continuité de ses personnages

1. Dans *Sémantique structurale* (Greimas, 1968), Greimas cite le curieux livre de Souriau *Les deux cent mille situations dramatiques* (Souriau, 1959). L'isotopie est définie dans le TLF1 : « Ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidée par la recherche de la lecture unique. »

que par des redondances puisque chaque page, chaque instant, chaque situation est différente d'une autre. C'est ce que la théorie littéraire appelle justement l'*anaphore* qui permet d'assurer qu'une forme suit le même trajet à travers ses continues transformations<sup>1</sup>. Dans un récit de fiction, il faut, là encore mais d'une autre manière, refaire tout ce qui va durer, et le refaire constamment à la manière des formes définies très tôt par Souriau sur le mode de la reprise.

Et pourtant, il manque aux êtres de fiction un élément capital qui les différencie radicalement aussi bien des phénomènes que des réiques :

« Leur caractère essentiel est toujours que la grandeur ou l'intensité de notre attention ou de notre souci est la base, le polygone de sustentation de leur monument, le pavois sur lequel nous les élevons ; sans autres conditions de réalité que cela. Complètement conditionnelles et subordonnées à cet égard, que de choses que nous croyons par ailleurs positives, substantielles, n'ont, quand on y regarde de près, qu'une existence sollicitudinaire ! Existences à titre précaire, elles disparaissent avec le phénomène de base. Que leur manque-t-il ? L'ubiquité, la consistance, l'assiette réique et ontique. Ces *mock existences*, ces pseudo-réalités sont réelles ; mais fausses en ceci qu'elles imitent formellement le statut réique, sans en avoir la consistance, ou, si l'on veut parler ainsi la matière » (p. 134).

Les êtres de fiction ont l'objectivité syndoxique d'un côté, mais ils dépendent d'un autre côté de notre *sollicitude*. Les humains ne produisent pas pour autant ces êtres par la façon dont ils les reçoivent ; mais ils doivent assurer leur accueil, leur servir de support – oui, leur réception ! – parce qu'ils constituent leur « polygone de sustentation ». C'est comme si les œuvres de fiction penchaient sur nous ; comme si, sans nous, elles devaient chuter – un peu comme un chef gaulois debout sur un pavois que plus personne ne porterait... Métaphore étrange pour cerner cette enveloppe si particulière qui doit comprendre dans sa définition aussi bien sa solidité – c'est toujours le même Don Juan – que son manque d'être – sans interprète, Don Juan disparaît.

« Mais on peut aussi exister par la force d'autrui. Il est certaines choses – poèmes symphonies ou patries – qui ne possèdent pas par

1. Eco, 1985.

elles-mêmes l'accès à l'existence. Il faut que l'homme se dévoue pour qu'elles soient. Et peut-être en ce dévouement peut-il d'autre part trouver une véritable existence » (p. 110).

Étonnante transformation de ce que la sociologie appelle « théorie de la réception des œuvres » : le lecteur soutient l'œuvre mais il n'est pas libre pour autant. Pas plus libre que l'artiste, ou le savant, ou celui qui cherche à avoir une âme, il doit, comme eux, se dévouer. Et ce dévouement n'a rien à voir avec une automystification. Celui qui soutient peut, dans le soutien qu'il donne, trouver non pas une « mock existence », mais une existence véritable. « Mme Bovary c'est moi. » Et cela même si l'être de fiction ne fait qu'imiter le « statut réique », même s'il existe toujours une frontière où ce monde de la fiction, ce pseudo-cosmos, « se dissipe et s'effrange ». Voire, dans certains cas, même si l'isotopie du personnage est sujette à caution. Que fait-il donc là ? Comment s'est-il tiré de cette situation inextricable où nous l'avions laissé ?

Rappelons, pour prendre exemple, que dans *Le pays de l'or noir*, le capitaine Haddock n'arrivera jamais à répondre à une question de ce genre à propos de son intervention cruciale et inopinée : nous saurons seulement que « c'est à la fois très simple et très compliqué ». On peut mesurer le choc vécu par le jeune lecteur du journal Tintin, à comprendre que, à cause de cette petite peste d'Abdallah, il ne saura jamais le fin mot d'une énigme qui l'avait torturé depuis plusieurs semaines. Mais nous pouvons aussi dire que Tintin et le capitaine Haddock risquent là leur existence d'êtres de fiction ; ils risquent de se voir rejetés par leurs lecteurs. C'est que les personnages de fiction sont en situation d'abaliété radicale. Ils dépendent de nous et pourtant nous ne saurions en modifier l'assiette.

Étrange mode d'existence ? Certes, mais comment prétendre parler de la réalité, être fidèle à l'expérience, être empirique, si nous ne définissons pas très exactement comment ces êtres existent et nous font exister ? Que serions-nous sans eux ? Lecteurs, n'avez-vous pas appris qui vous êtes en lisant les aventures de Tintin et Milou ? Et encore, nous n'avons pas, jusqu'ici, évoqué l'auteur, Hergé, par exemple, choisissant de faire intervenir le capitaine Haddock sur un mode dont il sait qu'il est inexpli-

quable et restera inexplicé. Hergé, par la force de qui Haddock a reçu un accès à l'existence qu'il ne possédait pas par lui-même, et qui se demande si le tour qu'il va jouer au lecteur ne mettra pas en danger cet accès. Hergé doit se poser la question : « Est-ce faisable ? » C'est à une telle question que répond un nouveau mode d'existence pur et du premier degré, le virtuel.

### *Les êtres virtuels*

Si Tintin, Haddock, Milou et Abdallah n'ont d'existence qu'à titre précaire, s'ils sont « faits de la même étoffe que les rêves », le virtuel, lui, n'a pas d'étoffe du tout, *et pourtant il existe*. Il existe d'une existence conditionnée par une réalité, sans que cette réalité la comprenne ou la pose. On pourrait dire, par exemple, que Hergé a discerné, suspendu à la réalité de son lectorat avide de comprendre, un virtuel que ce lectorat conditionnait sans l'accomplir. Il n'a pas conçu un lectorat imaginaire, autorisant une possible imaginé. Il a discerné un lectorat virtuel dont le lectorat actuel constituait alors la « formule  vocatoire ».

« L'existence virtuelle est donc d'une extrême pureté, d'une extrême spiritualité.   certains égards, on pourrait la considérer comme une épuration de l'imaginaire, mais le virtuel garde toujours un caractère d'*abaliété* qui peut le dévaloriser tant soit peu ; il a besoin d'un point d'appui. C'est même ce qui le constitue et le définit. Il est un conditionnement conditionné, suspendu à un fragment de réalité étranger à son être propre, et qui en est comme la formule évocatoire » (p. 138).

Comme l'importance du virtuel, caractérisé ici en trois pages, pourrait échapper au lecteur, il nous faut faire un bref détour vers cette œuvre antérieure *Avoir une  me : Essai sur les existences virtuelles* dont nous avons déjà parlé et que Souriau cite en note. Pour continuer avec notre exemple, c'est bien en effet de l' me d'Hergé qu'il s'agit ici, de ce moment où il a « su » que c'était faisable, moment aigu, lucide, où le virtuel se donne en sa patuité propre.

« Et ce serait une erreur grave de croire que ces sommets aigus, ces pointes lucides sortent de l'être "comme la pointe de l'épée sort de

l'épée". Au contraire il faudrait savoir cette pointe plus réelle en son acuité (toute immatérielle qu'elle soit) que l'épée qu'elle dessine en quelque sorte par choc en retour. »<sup>1</sup>

Le lectorat d'Hergé, surpris, d cu peut-être, mais conservant aux personnages fidélité et attention, se dessine comme par « choc en retour ». Et le moment aigu où il se dessine n'est pas conditionné par l' me d'Hergé. Au contraire, il la conditionne. Attention, il ne s'agit pas ici de l' me ontique, à la monumentalité de laquelle convenait le triangle équilatéral, le « *more geometrico* ». Il s'agit d'une autre sorte d' me, de l' me qui « se pose en nous », de ces pensées singulières que parfois nous avons « bien de la peine à retrouver et à refaire », mais qui, telles qu'elles se manifestent :

« ont en elles quelque chose qui les fait nôtres ; une certaine qualité individuelle du "Je pense", celle par laquelle mon "Je pense"   moi se discerne de celui de l'homme le plus voisin. Mais gardons-nous de croire que d'abord je suis ; et que cette pensée est mienne, ensuite, parce qu'elle a reçu de moi une estampille. C'est le fait qu'elle ait une certaine estampille, une certaine *nota personalis*, qui dessine ce moi auquel elle peut être intégrée. Si elle ne l'avait pas ni ne pouvait l'avoir, elle ne saurait m'appartenir. Ce n'est pas le moi qui engendre existentiellement et ontologiquement ces pensées singulières ; ce sont toutes ces pensées singulières qui intègrent ce moi [...] Il en dépend en tant que réalité. Et de fait là où il n'y a aucune telle pensée, ce moi est absent »<sup>2</sup>.

C'est pourquoi, dans *Les différents modes d'existence*, Souriau peut affirmer que les richesses les plus précieuses de la vie intérieure appartiennent au monde de ces présences qui sont absence, toujours suspendues à un fragment de réalité qui, étranger à son être propre, en constitue comme la « formule  vocatoire ». Et à nouveau, nous allons mesurer ici à quel point Souriau n'est pas bergsonien. Le temps qui passe ne sauve ni ne garde pas grand-chose. Il rate, il perd, il omet. Car l'accent n'est pas mis sur cette richesse, sur ces pensées singulières qui nous viennent sans que nous les engendrions. Ce qui est dramatisé

1. Souriau, 1938, p. 114.

2. Souriau, 1938, p. 116-117.

n'est pas le mode d'existence propre au virtuel « pour nous », mais plutôt la foule des évocations auxquelles nous demeurons sourds :

« Nous vivons au milieu d'une forêt de virtuels inconnus dont quelques-uns peut-être admirables, propres à nous combler, et que nous ne songeons même pas à regarder, à réaliser ne serait-ce qu'en rêve, dans les cahiers de brouillon de l'imaginaire. Et nous portons ailleurs nos intentions, vers des inachevables absurdes, vers des monstres » (p. 137-138).

Il faut entendre le cri de cette dernière phrase, ce cri du réalisateur qui résonne à nouveau dans le texte de 1956, avec le grand thème de l'inachèvement existentiel :

« Le pont que personne ne songe à construire, dont on ignore même la possibilité ; mais dont tous les matériaux sont là, et dont la nature, la portée, la forme sont parfaitement déterminées à titre de seule solution d'un problème dont toutes les données sont parfaites et ignorées, existe d'une existence virtuelle plus positive que celui qu'on a entrepris et dont un vice ou une insuffisance de conception rend l'achèvement impossible » (p. 137).

Souriau ne désigne pas, on s'en doute, le démiurge, le Dieu créateur ; nul fantasme prométhéen n'habite ce philosophe de l'œuvre à faire. La question n'est pas de réaliser à tout prix. Le virtuel opère plutôt une dramatisation du « faisable ». Souriau est le penseur de l'instauration, pas de l'œuvre impossible, du créateur séduit par un imaginaire chimérique. Ce qui est « faisable » est ce que, à chaque moment du trajet, l'agent de l'instauration doit discerner. Avec Souriau, tant la flèche que la cible de l'intentionnalité se trouvent toujours inversées. Aucune tentation phénoménologique. Aucun anthropocentrisme. La question du « faisable » fait divorcer l'instauration de la manifestation d'une volonté du créateur ou de son intentionnalité. Jamais de *ex nihilo*, jamais de « *Fiat* » décidant souverainement de ce qui sera, et jamais non plus de « ce n'est qu'une construction ».

Cependant nous sommes loin de la fin de l'enquête. Car si « la courbe des ogives interrompues, en haut des colonnes, dessine dans le néant la clef de voûte absente » (p. 136), la formule évocatoire de la clef que constituent ces ogives se courbant l'une vers l'autre n'a pas en elle-même l'efficace d'un appel, celui de la

voûte à restaurer. Le virtuel, comme mode d'existence pure, n'a pas le caractère impératif qui différencie le jeu kaléidoscopique des pensées singulières du trajet de celui qui fait œuvre. Il faut que la virtualité soit dotée d'une vexion, que la courbe interrompue accueille ce qui transformera l'évocation en « à faire ». Et bien sûr, Souriau ne fera pas appel ici à la volonté du créateur venant, à la manière d'un *deus ex machina*, suppléer à la faiblesse de l'intrigue. Nous avons affaire à ce qu'il définit comme un problème de second degré par rapport à l'existence pure, un problème que celle-ci permet de poser, mais non de résoudre : le problème de la progression anaphorique. Voilà pourquoi nous ne sommes pas au bout de nos peines.

Et c'est là que nous allons retrouver cet étrange plan en quinconce. Depuis les phénomènes jusqu'aux virtuels, Souriau a déployé comme un éventail de modes d'existence qui vont de l'aséité la plus complète à l'abaliété la plus risquée. On pourrait croire qu'il va enfin poser le problème de cette progression anaphorique dont le virtuel semble constituer la formule évocatoire. Mais tous les éléments du problème, nous allons le comprendre, ne sont pas réunis. Les modes ontiques d'existence n'en permettent pas la formulation.

### LA FIN DU CHAPITRE III ET LA QUESTION DES SYNAPTIQUES

Comme si les épreuves passées ne suffisaient pas, Souriau va en tenter une autre, encore plus difficile. Comme si respecter la patuité des phénomènes, abandonner toute l'épistémologie du sujet et de l'objet, saisir les âmes dans leur monumentalité, avoir de la sollicitude pour les êtres de fiction, remplir le monde de virtualités non saisies, n'avait pas suffi à définir le trajet de l'anaphore. Et non, tout cela ne suffit pas, car ces modes demeurent chacun en lui-même alors que l'expérience exige de toujours les agencer – de même que la statue dans l'atelier du sculpteur exigeait de conjoindre les phénomènes, les âmes, les virtuels. S'il est donc vrai que l'œuvre à faire requiert le multimodal, il faut bien

que le trajet de l'anaphore soit défini dans le *passage* même par lequel la rencontre de plusieurs modes devient possible. Comptez tous les modes ontiques que vous voudrez, nous suggère Souriau, entassez-les en pyramides, vous n'aurez toujours pas défini comment l'on va de l'un à l'autre. Or aller, passer, virer, glisser de l'un à l'autre mode, c'est l'expérience même, et Souriau est d'abord un empiriste à la James : rien que l'expérience, oui, mais alors toute l'expérience.

Pour faire comprendre la transition comme mode pur, Souriau utilise une comparaison qu'il dit lui-même être bancale : celle entre les mots (les s mant mes) et les verbes (les morphèmes). Les premiers communiquent avec la formule « il est, et il se dit pour ce qu'il est » ; les seconds font transition. En tant que tels, les s mant mes, c'est-à-dire les modes ontiques, sont requis par la question de l'instauration, par la mise à l'existence de l'œuvre puisque la réussite dans l'art d'exister se jouera toujours sur le plan d'existence défini par l'un de ces modes purs. Et pourtant ils sont insuffisants car ils restent muets sur la transition, le changement actif et réel, l'innovation modale – sur les morphèmes. Produire la mise au point que demande la transition, telle est l'épreuve à laquelle Souriau se soumet lui-même, entraînant son lecteur dans cette allée de Sphinx qui murmurent : « Tu ne passeras jamais ! » – sans qu'on sache si cette menace s'adresse à lui, aux lecteurs, à la philosophie, à ce livre tellement ramassé (  moins qu'il ne s'adresse à ses commentateurs !).

### *L'ombre de Dieu*

Comment Souriau va-t-il nous faire sentir la nécessité du passage (ce qu'il va bientôt nommer synaptique) ? Ne comptons pas sur lui pour nous faciliter la tâche et prendre un exemple facile. Non, ce qu'il choisit c'est l'exemple de Dieu ! Il va s'en prendre, ou plutôt nous demander de nous en prendre à Dieu même... Voilà comment il va commencer ce nouveau cycle d'exploration qui débute avec la défaillance de tous les s mant mes à penser le passage. Si nous passons cette épreuve, alors nous aurons peut-être saisi de quoi va se composer plus tard le trajet de l'instauration.

On pourrait penser que la question de Dieu, Souriau va l'aborder comme celle des modes purs. La porte semble largement ouverte. Après tout si le triangle équilatéral existe aussi bien que Don Juan, comment Dieu serait-il dénué d'existence ? Mais voilà, peut-on trouver un genre d'existence propre pour ce qui se tient hors de toute présence phénoménale, qui ne bénéficie d'aucun appui existentiel, pas même de cette « formule évocatoire » qui amarre le virtuel à un fragment de réalité ? Le Dieu noum nal, celui des philosophes et des savants, celui qu'on ajouterait, en quelque sorte, à l'ontique, pourrait bien n'être que pure et simple privation d'existence.

L'idée que Souriau puisse conclure de ce raisonnement que « Dieu n'existe pas » serait mal le connaître. Il en tire en effet une tout autre conséquence : la gamme des modes d'existence repérés jusqu'ici par l'enquête, gamme des ontiques qui chacun définit une manière d'être, rencontre sa limite. Cette limite tient-elle   ce que la question des modes d'existence a été attaquée par le phénomène, ou plus précisément grâce à « la générosité du phénomène » ? Ne pourrait-on dire que Dieu se pose dans l'ordre du transcendant ? Après tout, pourquoi le *problématique* lui aussi ne définirait-il pas un genre d'existence – le virtuel en est bien un ?

« Dieu ne se manifeste pas dans son essence ; sans quoi il s'incarnerait dans le phénomène et dans le monde ; il serait du monde. Or il le dépasse, il s'en distingue ; son exister se développe à côté de lui et hors de lui. Son exister se définit donc comme existence transcendante. Que vous le vouliez ou non, vous définissez ce mode d'existence. En le supposant, vous le posez (ne serait-ce que probl matiquement)   titre de mode défini. C'est ce qu'il y a de fort, ce qu'il y a d'inéluctable au cœur de l'argument ontologique » (p. 143-144).

En attachant le problématique au célébrissime argument ontologique, Souriau, comme chaque fois, va changer la donne. Il va fusionner, en effet la question de l'existence de Dieu avec ce thème du chapitre II, ce vacillement qui nous fait passer de ce qui répond pour nous   ce à quoi on devient capable de répondre :

« On peut dire : En prenant en charge l'univers ontique de la représentation, vous avez pris Dieu en charge. Car il y figure. Il y représente le

mode particulier d'existence qui lui convient, et que son ontique définit. Mode transcendant, et même absolu. À vous maintenant de prouver qu'il faut le rayer, que cette existence n'en est pas une, ne correspond à rien. La charge de la preuve vous incombe » (p. 144).

C'est là, souligne Souriau, la force propre de l'argument ontologique, ce qui lui permet sinon de prétendre prouver l'existence de Dieu, en tout cas de rejeter la charge de la preuve sur ceux qui la nient. Mais cette force, celle d'une revendication d'existence, implique que ce qui revendique, ce qui se présente comme une essence, soit capable de revendiquer. Il faut donc que cette essence ne soit pas définie que verbalement. On dira qu'il existe d'autres êtres, par exemple les entités mathématiques, qui semblent définies verbalement mais qui sont néanmoins susceptibles de revendiquer l'existence, de redemander ce dont on les a dépouillées.

« Bien qu'on puisse les suivre en dehors du monde, par une transcendance provisoire qui les prive aussi de l'exister, il suffit pour leur restituer cet exister de les rabattre au sein du monde où elles existent *essentiellement* » (p. 144).

Cependant, si l'argument ontologique porte effectivement, il ne peut pas porter sur un passage de ce genre, de l'essence à l'existence ou de l'existence à l'essence, puisqu'un tel passage ne concerne que les essences réelles, qui sont *du monde*. Il pourrait concerner un personnage de fiction, même si celui-ci n'existe que d'une existence sollicitudinaire. Mais pas Dieu comme existence transcendante. La transcendance n'indique pas un autre monde, mais une façon d'être tout autrement dans le monde, et donc hors de lui<sup>1</sup>. Ce qui *constitue* l'argument, ce qui est sa force, ne peut se résoudre à l'insistance d'un problème posé « que nous le voulions ou non ». L'existence problématique « n'est pas du tout un genre d'existence, mais seulement ouverture d'un problème relatif à l'existence » (p. 140). Un problème qui demande réponse. Pour que l'argument ontologique porte, il

1. N'oublions pas que le monde n'a rien d'immanent non plus, puisqu'il est multimodal, par définition, et que la patuité des phénomènes n'a déjà rien à voir, par exemple, avec la quasi-transcendance des réiques qui parviennent à demeurer semblables à eux-mêmes comme l'aiguille qui a percé le ruban ou le papier plié. Il faudrait dire au minimum « les immanences » du monde.

faut que la question « Qu'est-ce que le divin ? » ait effectivement, indubitablement, « fait passage » :

« Alors l'argument ontologique sera passage, non de l'essence à l'existence ou de l'existence à l'essence, mais d'un mode d'existence à l'autre [...] quel que soit le mode d'existence qu'on veut affirmer dans cette conclusion : Dieu existe. C'est le passage d'un mode à l'autre qui *constitue* l'argument. De toute manière, il suppose qu'une réponse positive, sous forme d'une proposition concrète, réelle, a été faite à cette question : De quoi s'agit-il ? qu'est-ce que le divin ? et qu'il en a été prononcé – au moins – un modèle, une entrevision, une conception, un exemple ; qu'il a été mis, d'une manière quelconque, en cause, en mouvement, en action, en présence ; qu'il a comparu ; qu'il a "esté" en sa cause, comme Job l'en somrait » (p. 145).

Nulle ironie, ici, mais une « exigence terrible » pour les philosophes qui manient sans trop de précaution l'argument ontologique comme si l'on parlait de théorèmes ou de choses.

« Exigence terrible. Seuls y répondent, parmi les philosophes – seuls s'objectent le divin – ceux qui osent (un saint Augustin, un Malebranche, un Pascal) faire parler le Verbe. D'une façon générale, on pourrait dire qu'il n'y a d'ester du divin, dans l'univers du discours humain, qu'en ces quelque vingt pages de toutes les Écritures de toutes les religions, où l'on peut avoir l'impression d'entendre un Dieu parler en Dieu. Et vingt c'est beaucoup. Peut-être y en a-t-il cinq en tout » (p. 145).

Cent millions de pages de théologie, mais cinq pages où Dieu lui-même figure parce qu'on s'est adressé à lui *dans sa langue* ! Même saint Anselme ne se rendait peut-être pas compte de ce que son argument, littéralement, *impliquait*. Que nous importe ce misérable lien des prédicats et de la substance ! Il s'agit de la création d'un champ de bataille, d'un lit de justice, plus violent que ce ring où Jacob se bat avec l'ange, dans lequel l'adresseur et l'adressé se trouvent convoqués selon le même mode d'existence, absolument spécifique. Que l'on n'accuse surtout pas Souriau de réactiver une forme de « philosophie chrétienne », alors qu'il affirme que pratiquement personne n'a été capable de supporter « la charge de la preuve » et que la plupart des propos « sur Dieu » ou « de Dieu » ne sont que de déplorables erreurs de

catégories, appliquant à un mode d'existence précis les patrons découpés à partir d'autres modes. Oui, bien sûr, on peut *manquer* de Dieu, mais nullement parce que les pauvres humains ensevelis dans la fange de l'immanence devraient croire les religieux et tourner enfin leurs yeux vers le ciel : on manque de Dieu, comme on *manque* le phénomène, comme on *manque* la connaissance, comme on *manque* l'âme, comme on *manque* la fiction même : parce qu'on est incapable de reconnaître que chaque mode d'existence possède sa propre tonalité et qu'elle produit ce choc en retour, à chaque fois diff rent, d'avoir un genre diff rent d'âme.

Mais nous ne sommes pas au bout de la difficulté, car là où le passage est effectif, témoigne-t-il d'une transcendance, au sens d'une véritable extériorité existentielle ? Oui, peut-être, si le pâtir divin, celui de l'homme s'objectant le divin, implique un agent. On peut le discuter, mais cela autorise, en tout état de cause, la conclusion vers laquelle Souriau nous dirige : c'est dans le passage qu'est « investie l'existence qui fait la réalité de cette transcendance » (p. 146), et cela même si l'expérience de ce passage peut comporter celle d'un « pour soi de Dieu » :

« En tant que nous sommes des personnes, nous existons pour nous-mêmes. Et si nous savons nous constituer dans ce mode d'existence, nous sommes guéris de toute dépendance de l'autre et de l'ailleurs, de toute abaliété. Or dans une vision universelle de ce mode d'existence, nous sommes conduits à le reconnaître aussi aux autres personnes, en tant que nous les pensons, non pour nous mais pour elles. N'est-ce pas la façon dont l'amour les pense ? Dans le tête-à-tête avec Dieu, sans sortir de notre expérience nous en réalisons la transcendance, si nous savons ressentir ce pour-soi de Dieu, dans notre dialogue ; ou bien un pour lui de nous-mêmes, qui change pour ainsi dire le centre de gravité de ce tête-à-tête, d'un point de vue architectonique » (p. 147).

La singularité de la démarche de Souriau est qu'il parvient à souligner que cette expérience n'implique pas une existence transcendante tout en ne la rabaissant pas à quelque illusion que ce soit. Le fait d'existence vient s'investir dans un rapport inter-ontique – penser la personne aimée non pour nous mais pour elle. Il en dit les périls dans une note :

« [l'opération] aboutit pour une  me à poser son Dieu dans sa réalité par rapport à elle. Elle prend sur soi, en se sacrifiant elle-même comme personne, la personnalité de ce Dieu. Ainsi elle a sa récompense – ou son châtiment. Elle a le Dieu qu'elle a mérité » (p. 148).

Mais, récompense ou châtiment, il s'agit de célébrer une transformation architectonique du mode d'existence.

« Il n'y a pas d'existence transcendante, en ce sens que ce n'est pas là un mode d'exister [...] Mais il y a des faits de transcendance : des passages d'un mode d'existence à un autre. Et dans ceux que nous venons d'essayer thématiquement, la transcendance, en tant que passage, changement actif et réel, se marque justement dans cette innovation modale : l'investissement d'existence dans la modulation même » (p. 148-149).

Que la transcendance se marque à un investissement d'existence dans la modulation même, c'est-à-dire à une « transcendantalisante transformation architectonique du mode d'existence » (p. 148), indique le trajet, chaque fois plus périlleux, qu'il va nous falloir suivre pour qualifier, aussi exactement que possible, l'expérience anaphorique. Il faut pouvoir penser les modulations de l'existence. Quant à l'investissement sur la modulation même, il reviendra dans le chapitre IV sous une forme encore plus exigeante. Avec Souriau, Dieu ne s'ajoute pas comme une couche d'être à d'autres couches d'êtres, selon les façons de penser de la théologie rationnelle. Il permet de donner une dimension autrement plus risqu e à ce que c'est que de vivre, et, là encore, de réussir ou de rater.

« Vivre en fonction de Dieu c'est témoigner pour ce Dieu. Mais prends garde aussi pour quel Dieu tu témoignes : il te juge. Tu crois répondre pour Dieu ; mais quel Dieu, en répondant pour toi, te situe, dans la portée de ton action ? » (p. 191).

### *Les synaptiques et les prépositions*

Mais l'enquête, d'abord, doit se poursuivre. Le morphème, la transition ou le passage viennent d'affirmer leur nécessité en tant qu'éléments du problème de l'expérience anaphorique par excellence, « s'objecter Dieu ». Alors que toute la philosophie depuis

Kant ne parvient même pas à compter jusqu'à trois, il faut tout recommencer. Souriau n'est pas pour rien le penseur de l'anaphore, c'est-à-dire de la reprise.

« Le cycle parcouru est, bien entendu, celui seulement qui est de connaissance humaine. Absolue ou relative, cette pauvreté en tout cas est raison suffisante du besoin de concevoir et de tenter l'Autre, comme mode d'existence » (p. 150).

Il faut maintenant « tenter l'Autre ». Mais là aussi l'exploration devra procéder avec la discipline qui convient pour les modes d'existence purs : il sera désormais question de morphèmes, et non plus de s mant mes. Il faut donc prendre bien garde à ne pas mélanger la considération des passages avec celle des modes entre lesquels il y a passage. Il s'agit de prendre pour seule réalité, tenue comme celle de tout mode pur, les actes de passage.

« La seule réalité serait le drame immense ou le cérémonial de ces actes... Les êtres y seraient des accessoires implicites, comme ceux que suppose un enfant dans un jeu. L'homme qui meurt se tromperait en pensant sa mort comme la terminaison temporelle de la dimension cosmique d'un être ; et ne saurait pas que la véritable réalité à ce moment serait le drame mystique d'une mort » (p. 151).

Mais comment faire pour capter le passage sans le réduire à une simple combinaison de modes ? Il nous faut là encore, comme dans la première partie du chapitre, une évidence sur laquelle nous appuyer.   cette extension prodigieuse de l'empirisme, il faut une prise. Alors que c'était la présence suffisante et indubitable propre au phénomène et à sa générosité qui avait orienté la première enquête sur les modes ontiques, c'est *l' v nement* qui va remplir ce rôle dans l'enquête sur les modes que Souriau appelle synaptiques – au sens où l'être même de la synapse, c'est « synapter », faire transition. L' v nement, c'est ce qui a lieu ; absolu d'expérience, « indubitable et *sui generis* » (p. 152).

« Dans l'avoir, dans le faire, dans l'être même ; dans le naître ou le périr, dans le venir ou le partir, il y a quelque chose qui diffère en profondeur et foncièrement de la simple idée ou signification de ces actions : il y a le fait ; il y a le ceci est, le ceci advient. Je tenais ce verre, je l'ai lâché, et il se brise » (p. 152).

Il y a là comme une nouvelle patuité, un nouvel indubitable, irréductible à toute tentative de le ramener à l'objet d'une référence, ce à quoi tous les modes synaptiques s'aboucheront. La patuité ici n'est pas celle d'une présence, celle qui était propre au phénomène. « L'abouchement au fait, à l'événement, c'est l'efficace » (p. 153). On peut prendre l'exemple de cette canne dont Robert Musil écrivait qu'elle donnait au savant barbu, interlocuteur d'Ulrich, la maligne tentation de lui faire briser tel beau grand vase de cristal<sup>1</sup>. Coup de canne « irréparable, insuppressible, inescamotable », geste qui n'a pour lui que son efficace, que le bris d'un vase admiré – « injustement assassiné » comme Desdémone. Mais la plainte n'a pas d'écho dans le monde synaptique. L'événement avec sa patuité déploie tout un nouveau cosmos distinct des précédents dans lesquels il est pourtant imbriqué en ce qu'il est étranger à l'œuvre aussi bien qu'à la monumentalité de l'âme, que leur destruction y est événement, seulement événement.

« On sait quelle importance W. James attachait, dans la description du courant de la conscience, à ce qu'il appelait "un sentiment de *ou*, un sentiment de *car*". Nous serions ici dans un monde où les *ou bien*, ou les *à cause de*, les *pour* et avant tout les *et alors*, *et ensuite*, seraient les véritables existences [...] Ce serait une sorte de grammair de l'existence que nous déchiffrerions ainsi, élément par élément » (p. 153-154).

Que Souriau en appelle à l'attention que l'empirisme radical porte aux prépositions, et qu'il se réfère en particulier au courant de conscience de William James est significatif. Car le courant de James porte et brasse ce qui, dans le mode ontique, est existant, ne cessant de le démembrer, de l'enchevêtrer, de le faire bifurquer, indifférent à toute revendication d'existence. Il ne s'agit plus d'engendrer des êtres en continuité les uns avec les autres mais de suivre « les modulations d'existence *pour*, d'existence *devant*, d'existence *avec* » (p. 156) qui font le monde synaptique. Voilà qu'adviennent des âmes distraites et non plus captivées. La patuité des phénomènes et celle des événements tissent comme

1. Musil, 1973, t. I, p. 473.

une natte. La complexité de l'expérience est restituée, mais sans qu'on abandonne la différenciation fine des modes.

Et pourtant, les lecteurs qui pourraient se croire en terrain de connaissance et qui penseraient retrouver la grande tradition pragmatiste – rénovée récemment en France – en seraient pour leurs frais.   peine a-t-il indiqué la richesse de ce monde, ce cosmos alternatif du synaptique, que Souriau change à nouveau de piste. Il fonce à travers deux douzaines d'énormes problèmes philosophiques, notamment ceux de la fuite du temps, du statut du futur, et de cette causalité qui était étrangère au réique, comme si déjà il était urgent de passer au vrai problème, celui que depuis le début il s'emploie à construire.

On s'étonnera moins du caractère quelque peu précipité de ces considérations si l'on se rend compte que Souriau veut éviter avant tout le projet d'une métaphysique systématique qui lui ferait oublier que c'est le passage, le trajet de l'ébauche à l'œuvre qu'il veut pouvoir qualifier. S'il a déplié les modes purs ontiques, s'il s'est lancé dans les synaptiques ce n'est pas pour dire ce qu'ils sont, c'est bien plutôt pour imposer une option existentielle. Il faut choisir : l'être ou l'action, poser (ou rêver) un monde d'êtres ou sacrifier toute cette ontique stable pour un genre de vie où les liens avec tous les êtres seront « uniquement transitifs et situés ou constitués dans l'action même, et selon son mode » (p. 158)<sup>1</sup>.

« On ne biaise pas avec cette d it , l'existence ; on ne la trompe pas par des paroles captieuses, masquant une option non faite.  tre, et ne pas être tel, ne vaut. Taille-toi dans telle étoffe d'existence que tu voudras, mais il faut tailler, et ainsi, avoir choisi, d'être de soie ou bien de bure » (p. 159).

1. Le traitement de la causalité est typique de cette option, car Souriau la définit comme « plus existante en tant qu'opérant synthétiquement – en tant que tiret – que les éléments mesurables des phénomènes, qui sont suspendus, quant à leur réalité, à elle » (p. 155). Quand il moque ce qu'il appelle les « misérables » antinomies kantienne, Souriau montre la supériorité de sa méthode : les antinomies ne sont jamais contradictoires car l'une porte sur l'ontique et l'autre sur le synaptique (§ 103). Ajoutons que la thèse de Souriau selon laquelle la question de la causalité et celle de la substantialité ontique ne peuvent être associées, comme si le fait d'être cause de quelque chose d'autre que soi n'était autre qu'un attribut venant compléter la réalité substantielle, trouve une confirmation dramatique dans l'histoire de la mécanique rationnelle. Le tiret est ici remplacé par le «  gal », qui autorisera la savante désinvolture avec laquelle le physicien ne cessera de redéfinir les termes de l'égalité, leur niant toute possibilité de revendiquer une prétention à être de véritables existants (voir Stengers, 2003, p. 101-158).

Nous n'avons donc fait que nous préparer à ce qui est le véritable problème de Souriau, un problème auquel il n'a cessé, tout au long de son texte, de renvoyer – problème du second degré, écrivait-il, à propos des progressions anaphoriques, lorsque, par exemple, une chose sensible vient progressivement à l'existence là où ne gisait qu'un simple tas de glaise. Et nous venons encore d'en passer par la question du risque et du ratage. Bien sûr le sculpteur agit, et la chose qui vient à l'existence appartient à l'ontique. Mais ce serait rater la question que de répondre que le synaptique et l'ontique s'associent ici pour former une existence plus riche, qui transcende le choix. On ne triche pas !

Mais Souriau ne renonce pas seulement à explorer le monde synaptique. Voilà que, comme Pénélope il défait systématiquement la toile qu'il avait systématiquement tissée – ou plus précisément il défait la tentation de faire système avec les modes qu'il a dégagés. Souriau est peut-être le philosophe de l'architectonique, mais certainement pas du système. Être complet pour lui, ce n'est pas compter les modes et demander à quelque raison de garantir que le compte est complet. C'est dégager complètement ce que requiert le trajet de l'expérience anaphorique, lui être complètement fidèle.

« Tentative trompeuse ; fausse clarté. Machine métaphysique, que me veux-tu ? Elle nous tromperait d'autant plus qu'elle nous suggérerait l'idée d'être en présence des éléments nécessaires à un discours complet. Ce qui serait la plus fausse idée qu'on puisse se faire de ces genres » (p. 162).

Et l'enquête finit d'une façon d'autant plus abrupte qu'on nous apprend brusquement que les modes sont arbitraires ! Décidément, le chapitre I qui prétendait afficher un plan d'enquête nous égarait tout à fait. Les modes sont bien des éléments, mais ils n'ont été choisis que par commodité en quelque sorte :

« Il faut les prendre comme ils sont : comme *arbitraires*. Songez-y ainsi : un peintre primitif peut trouver sur sa palette les terres colorées que lui fournit son sol et son entour technique : ocre jaune, ocre rouge ; argile verte, noir de fumée » (p. 162).

« Repoussons donc toute tentation de structurer et de hiérarchiser les modes en les expliquant dialectiquement. Vous manquerez toujours la connaissance de l'existence en son propre, si vous en ôtez cet arbitraire qui est une de ses absoluités » (p. 163).

Les modes sont tous d'égale dignité, tous égaux dès lors qu'ils sont pris chacun en soi. C'est le « il faut tailler » qui met en tension le problème du second degré, celui de leur unification. Dès son premier chapitre, Souriau utilisait l'analogie des couleurs et en appelait à une

« pensée capable de tous les rayonnements multicolores de l'existence, mais même d'une lumière nouvelle, d'une lumière blanche les unissant dans la clarté d'une surexistence qui surpasse tous ces modes sans en subvertir la réalité » (p. 83).

Le lecteur débouche du chapitre III quelque peu secoué, ébloui par les perspectives vertigineuses de ces cosmos entremêlés, mais déçu de voir qu'il va falloir tout recommencer au chapitre IV. N'a-t-il donc appris pendant tout ce temps qu'à trouver les mauvaises réponses aux questions du Sphinx ? Mais à combien de fausses réponses a-t-il droit avant d'être dévoré ? Il faut qu'il finisse par déchiffrer l'énigme et celle-ci, on le sait depuis le début, ne peut être que dans l'instauration, dont Souriau nous suggère, en utilisant un néologisme, qu'elle « est à la fois action et position d'une ontique. Elle est ontagogique » (p. 164). Et il ajoute : « Une philosophie de l'instauration rassemblera à la fois les modes de l'agir et ceux de l'être, en étudiant comment et par quelles voies ils peuvent se combiner » (p. 164).

#### LE CHAPITRE IV ET LES QUESTIONS DE SUREXISTENCE

Et voilà que nous retrouvons notre plan en quinconce. Le vrai trajet anaphorique n'a été encore défini que par les modes purs, qu'ils soient ontiques ou synaptiques. Le mot qui va désigner ce qu'il faut trouver, nous le savons, c'est le mot de surexistence. À ceci près qu'il ne faut pas se tromper sur le préfixe « sur », le renvoyer à ce qui est déjà usité en philosophie ou en théologie. Quel sens à donner à la surexistence, c'est ce qu'il va falloir apprendre.

Nous commençons à connaître assez notre Souriau pour anticiper quelque peu sur le chemin. Il doit y avoir deux façons

entièrement différentes de penser la surexistence : l'une sur le mode du « combien ? », l'autre sur le mode du « comment ? ». La tentation serait de comprendre l'architecture d'ensemble comme la liaison de tous les modes en un tout harmonieux. Un tout qui serait, par nature, plurimodal. Mais on trahirait alors l'injonction « il faut tailler », et au-delà d'elle l'affirmation de l'antitypie aux accents anti-bergsoniens. C'est donc forcément, selon l'autre mode que Souriau va engager la question de la surexistence. Il va feindre, comme toujours, de succomber à l'écueil du système avant de montrer comment, d'un violent coup de barre, il y échappe.

*La surexistence contre toute idée de totalité*

Les modes d'existence purs doivent être compris, nous a appris Souriau, comme des «  l ments », à la manière de la gamme arbitraire des terres colorées avec laquelle faisait œuvre le peintre primitif –   ceci près, bien sûr, qu'il n'y a pas ici de peintre. Ou plus précisément, à ceci près que c'est de la vie du peintre ou de la nôtre qu'il va s'agir ici – d'une vie qui n'aurait pas la ténuité propre aux modes purs, d'une vie qui demande à se réaliser non   être analys e. La position du problème va donc être définie par cette demande de réalisation confrontée à la pluralité des modes purs, et Souriau envisagera d'abord la possibilité de conférer à la *valeur* le pouvoir de conférer à une vie un statut supérieur à celui des éléments avec lesquels elle doit composer.

Comme avec la question de l'intensité des modes que nous avons rencontrée au chapitre II, la réponse fait appel à des personnages conceptuels qui tentent de conférer ce pouvoir à la valeur.

« [Il y a le type de celui qui ] cherche pour se réaliser dans sa valeur la plus haute, à se mettre au point avec précision sur un seul plan, dans l'espèce d'existence pure qui lui permettra la meilleure détermination de soi-même » (p. 173).

Et puis il y a celui qui cherche :

« une façon d'être si complète, si riche, si patente à la fois, comme en mille facettes, sur le plan du sensible et sur le plan de l'intelli-

gible, sur le présent et sur l'intemporel, sur le demeurer et sur l'agir, qu'elle r siede à la fois en tous ces domaines et qu'elle ne tienne entière en aucun, les surpassant en les rassemblant tous » (p. 174).

Deux vœux et un double mouvement, l'un vers l'existence, l'autre vers la réalité, vers l'enrichissement, vers la plénitude d'un assemblage. Toute la question, alors, est de savoir s'il y a moyen d'éviter l'écartèlement. Peut-on prendre parti pour un mode d'existence sans s'arracher à quelque chose de plus précieux ? Peut-on aller chercher vers une réalité supérieure la guérison de la plurimodalit  sans s'écarter de l'existence ? Mais Souriau rompt la symétrie. Il mettra plus tard « grossièrement les points sur les i » (p. 182). L'impératif d'avoir à actualiser toutes ses virtualités, à les unifier dans une vie est abstrait, dénué du virtuel qui en dessinerait la faisabilité. Qui irait conseiller à un jeune homme d'être à la fois un Don Juan et un saint sous prétexte qu'il y aurait là deux possibles au lieu d'un seul (p. 182) ?! Le père de Foucault fut un viveur puis un ascète, mais jamais il n'aurait pu être l'un et l'autre en même temps... La surexistence engage tout autrement que par simple accumulation. Là encore la différence vient de la bonne et mauvaise manière de protéger la multiplicité contre le danger de l'unité aussi bien que de la dispersion. Et il faut d'abord pour cela ne pas désigner la pluralité des modes comme ce dont il faut guérir !

En fait, la question des valeurs n'a rien à voir avec la question de la surexistence, car elle constitue en problème la diversité des genres d'existence, alors que loin d'être elle-même un problème c'est cette diversité « qui pose le problème de la surexistence, si plus ne fait : si elle ne pose pas la surexistence même » (p. 175). Conclusion à ce stade : l'axiologie ne peut absorber l'originalité de la surexistence.

« Ce n'est nullement en tant qu'elle assemble ou qu'elle unit, qu'une totalisation comporte un plus de réalité. Celle qui nous intéresse, c'est celle qui, au-delà de la pluralité des genres d'existence, fait apparaître quelque chose qui non seulement les embrasse, mais s'en distingue et les surpasse. S'il faut définir la surexistence, ce n'est donc par aucune considération axiologique, ni comme un degré plus haut, plus sublime de l'existence (encore qu'elle puisse avoir cette

sublimité) ; c'est par l'idée stricte et sévère d'un passage à des problèmes de second degré concernant l'existence, mais prononçant saillie hors de son plan » (p. 175-176).

Mais nous n'en sommes pas encore là. L'idée de possible demandant réalisation doit être affrontée, car avec elle se profile le thème puissant (  l'époque de Souriau) de l'Homme le plus réel, l'Homme par rapport auquel nous sommes comme des adolescents que l'on exhorte à développer toutes leurs « potentialités ». Mais cet Homme qui serait le Maître de tous les genres d'existence, n'est-il pas une chimère ? Il ne suffit pas de poser probl matiquement la possibilité d'une existence plénière, rassemblant et surpassant tous les modes d'existence, faisant de nous des ébauches désirant l'accomplissement, il faut que le problème posé par cette existence ait une solution positive, efficace au sens où elle engage un trajet d'accomplissement.

« On peut dire [que cet homme] n'existe pas, même d'une existence virtuelle, si ces divers modes d' bauchement ne dessinent pas par leur harmonie un achèvement qui soit comme le contour mystérieux d'un être unique ; et qu'il n'existe même pas d'une existence idéale, si ce contour mystérieux reste indéterminé et vacant dans ce qui serait l'essentiel, c'est-à-dire dans un mode défini d'accomplissement existentiel » (p. 179).

Foin d'idéal chimérique donc, mais aussi de l'idée d'une solution qui serait posée sur un mode problématique à la manière d'une inconnue. C'est précisément à cet « au-delà de soi-même » que le concept de mode d'existence a permis de résister.

Le lecteur peut, à juste titre s'interroger. Pourquoi ce long trajet critique (16 paragraphes sur les 22 que comptent le chapitre) pour en venir à la question qui avait déjà été formulée à la fin du chapitre pr c dent ? S'agit-il d'une démarche pédagogique ou bien d'une effective progression anaphorique ? Souriau, alors, devait pour lui-même déterminer ce que peut la surexistence, mais sans renier pour autant l'effort vers l'unité plénière dont il la sépare. En tout état de cause, c'est sur l'évocation d'une question du troisième degré qu'il termine le trajet, la question de « l'unification de tous les modes possibles d'unification ». Mais

cette question, qu'il n'abordera pas<sup>1</sup>, n'a pas à interférer car elle suppose r solvu la détermination de la manière dont la surexistence communique avec l'existence, et quels rapports elles soutiennent l'une avec l'autre. Attention, il ne lui reste plus que cinq paragraphes pour résoudre ce qui est le problème de tout l'ouvrage.

*Une nouvelle définition de la correspondance*

Et c'est ici (enfin !) que l'instauration va jouer un rôle positif, non celui d'un sphinx qui répéterait son « devine ! ». Car l'instauration témoigne en elle-même de ce que la surexistence est plérôme, hiérarchique et ordonné. Elle en témoigne parce que, comme Souriau l'avait déjà souligné en parlant de la progression anaphorique de l'œuvre, faire œuvre, « c'est aussi choisir, trier, jeter au panier. Et chacun de ces actes comporte un jugement, à la fois cause, raison et expérience de cette anaphore » (p. 108). C'est ce dont l'ensemble de ce livre nous a imposé l'expérience. Et c'est ce qui apparaît, nous l'avons vu, sur un mode dramatique dans le texte de 1956, lorsque, à chaque moment du trajet d'instauration, l'agent doit deviner au risque de se tromper, doit juger, mais sans point de comparaison, sans référence aucune. Instaurer, ce n'est pas se représenter ce à quoi on veut arriver, puis mobiliser les moyens pour la réalisation de cette fin. Ce n'est pas suivre un plan. Si la réalité doit se conquérir ce n'est pas au sens d'une opération armée, mais au sens peut-être où se conquiert la confiance d'un animal craintif. Un geste brutal et s'évanouit ce qui était en train de se dessiner. Si l'instauration est ontagogique, réalisant la convergence de l'action et du rêve, elle témoigne de ce que cette convergence est un trajet de déterminations progressives. Elle gravit « cet Arbre de Jess  ou cette échelle de Jacob : l'ordre des surexistences » (p. 183). C'est pourquoi aussi l'œuvre en cours d'accomplissement, quoiqu'elle soit à chaque moment du trajet parfaitement déterminée comme existante, est également ébauche, formule évocatoire pour un virtuel

1. Mais c'est cette question qu'il posera dans *L'ombre de Dieu* (Souriau, 1955).

qui n'est plus seulement ici faisable mais se fait sentir sur le mode du « à faire ». Tout ce qui est « à faire » « prononce et implique une surexistence » (p. 188).

On voit que l'unification n'est pas affaire d'agent unificateur. Souriau vise une unification sans autre principe ou responsable qu'une insistance exigeant qu'on prenne parti, pour ce faisable contre mille autres. Comme en témoigne la préposition « à » de « à faire », l'unification implique une synapse, un branchement, un abouchement, ce que Deleuze appellerait une entre-capture. « Les modes d'existence, par leurs divers rapprochements, inclinent leurs branches pour dessiner, aux diverses clefs de ces voûtes, des places pour des occupants » (p. 186). Et Souriau d'ajouter cette précision capitale quand on sait la tentation qu'a représenté l'idéal en philosophie aussi bien qu'en morale : les « occupants » ne sont pas des existences idéales. « Il n'y a pas d'existence idéale » (p. 187). L'ouverture de l'existence à la surexistence n'a rien à voir non plus avec un idéal problématique éternellement insistant, éternellement sans réponse. Si Souriau est un mystique, c'est un mystique *de la réalisation*. « Ce dont il s'agit, c'est du problème résolu, dans la réalité de sa solution. Non pas cet idéal, mais la réalité de cet idéal, voilà ce qui est en cause » (p. 187).

Mais comment une solution qui réalise peut-elle impliquer la surexistence si, comme tout ce qui existe, cette solution a pris parti pour un mode particulier d'existence ? Car le surexistant, lui, ne prend pas parti. « Tout au plus il peut se refléter sur quelque'un de ces modes – *per speculum in aenigmate* ; et même alors il n'a d'autre existence que cette existence modale et spéculaire » (p. 187).

Ne nous y trompons pas, ce qui est en jeu ici n'est autre que la clef de voûte de la démonstration ou plutôt de la progression anaphorique proposée par Souriau. S'il rate, si aucune expérience sensible, aucun « fait existentiel », ne peut être produit qui témoigne pour ce reflet, qui le fasse sentir sur le mode du virtuel, il aura poursuivi une chimère et de son étonnante construction ne resteront que des colonnes ruinées.

Et c'est vers la vénérable idée de connaissance vraie que Souriau va se tourner, pour demander qu'on n'oppose pas trop vite une fin de non-recevoir à la caractérisation d'une telle connaissance comme similitude de la pensée et de son objet. Car cette

caractérisation évoque « cette réalité surexistentielle qui unirait et coordonnerait à la fois ce qui existe dans le mode où se fait ma pensée et dans le mode (différent par hypothèse) de l'objet » (p. 188).

Grâce à l'invention des réiques et de la production de la chose en même temps que de la raison raisonnante, Souriau a, reconnaissons-le, conquis le droit d'utiliser cette vieille lune de *l'adequatio rei et intellectus*. Il l'a libérée de ce qui l'empoisonnait, en faisant un instrument de propagande épistémologique au service de la science opposée aux illusions humaines. La correspondance n'est plus dévoyée par l'idée saugrenue d'un sujet connaissant faisant pendant de cheminée à la chose connue. Elle est disponible à nouveau dans sa belle étymologie : elle répond à ce qui répond, elle est adéquate à ce qu'elle a instauré. En elle le début et la fin du trajet coïncident ; l'ébauche et l'œuvre. Et pourtant ce n'est pas le trait plein qui soulignerait en gras quelque trait en pointillé. C'est ce qui fait la différence entre un trajet qui, comme l'écrira Souriau en 1956, met à chaque moment l'agent à la devine, lui impose la question « Que vas-tu faire de moi ? », et l'ensemble des constructivismes nihilistes qui ricanent : « Cette question, c'est toi qui l'as posée ; cette réponse, c'est la tienne, seulement la tienne. »

On retrouve ici le sens même de l'instauration et de son basculement existentiel : ce qui répond pour nous, ce « répondant » que requiert la connaissance vraie, peut-on répondre pour lui ? La correspondance redevient ce qu'elle aurait toujours dû être : une anaphore réussie qui définit en chemin les exigences successives de sa réussite. Et cela est vrai en science, en art, en religion, comme en morale. Enfin, voilà brisée la métaphore du miroir, celle qui a obsédé la philosophie. Ou plutôt la métaphore du miroir une fois brisée, le miroir devient synonyme de la réussite de l'instauration puisque le modèle et la copie se réalisent ensemble par le truchement d'une anaphore. La correspondance redevient possible : « Une réponse l'un à l'autre de la pensée et de son objet, formant un couple. Le fait de cette réponse (juste ou fausse, n'importe) c'est le seul fait existentiel ici. Il y a de l'écho » (p. 188).

Il y a de l'écho. Cela implique-t-il qu'il y ait quelque chose de commun, une « réalité commune ayant maîtrise à la fois de l'un

et l'autre mode qui se répondent » (p. 189) ? Ne pourrait-on objecter que cette implication d'une réalité qui n'existe pas, d'une maîtrise à laquelle ne rend témoignage que l'effort de parvenir à une connaissance vraie, n'est qu'une version de l'idéal transcendantal, au sens de Kant ? N'est-elle pas suspendue à l'écho comme réalité psychique ? En d'autres termes l'écho est-il vraiment un fait existentiel, comme le sont la patuité ou l'efficace ? Ou encore : y a-t-il synapse, transformation effective de celui qui témoigne ? Et c'est ici que Souriau va faire appel au type d'expérience évoqué à la fin de sa thèse, à cette prise acte de soi en une forme qu'il s'agira de maintenir ouverte à toute aventure, à toute survenance. L'efficace d'une telle synapse

« c'est de ressentir, comme une passion réelle, comme un subir qui me modifie sans me changer, le fait d'être sous un regard, d'être illuminé par cette vision de moi ; – et vraiment posé dans un nouveau genre d'existence, car cet être ne serait pas tel que moi je suis. Celui qui est évoqué est bien celui qui participerait à la fois à ces deux modes et en surmonterait la diversité constitutive. Il n'existe pas, mais je puis, moi, lui répondre, par un pâtir du genre de celui qui est ainsi défini. P tir du surexistential, en éprouvant une modification qui lui réponde, et dont il soit la raison (au sens où raison c'est rapport), c'est là sans doute la seule manière dont nous puissions témoigner pour lui, et être en rapport d'action-passion avec lui » (p. 189).

Toute réponse, bien sûr, n'est pas réponse de l'existence à la surexistence, de même que, pour Souriau, toute vie n'est pas véritablement digne d'être vécue. Mais aucun critère extérieur, aucune référence ne joue ici, comme c'était le cas avec les modes intensifs d'existence. Il faut et il suffit que le mode de réponse de l'existant à l'existant soit fonction du surexistential, c'est-à-dire le mette en jeu ou l'implique «   titre de raison ou de loi de réponse » (p. 189). Et c'est bien, évidemment ce dont témoigne l'action instaurative.

« Ce qui a fait grands Michel-Ange ou Beethoven, ce qui les a fait géniaux, ce n'est pas leur propre génie, c'est leur attention à la g nialit , non en eux-mêmes, mais en l'œuvre » (p. 190).

Redoutable cohérence. La clef de voûte tient en effet. L'épreuve a été passée. Peut-être, après tout, ne serons-nous pas

dévorés. La transcendance a été comprise en tant que passage, changement actif et réel, se marquant dans l'innovation modale que constitue « l'investissement d'existence dans la modulation même » (p. 149).

Mais tout ceci ne vaut évidemment que pour qui ratifie ce que Souriau a défini, dès sa première œuvre, comme une vie véritable. Voilà qui ne le gène en rien, on s'en doute. La réussite n'a de sens que si l'on peut rater. Le but de Souriau n'est pas d'affirmer que la transcendance concerne, même s'ils ne le savent pas, ceux qui se suffisent des aventures du corps ou des richesses virtuelles de leur  me. Il s'adresse à ceux qui ont l'expérience de cette action-passion, de cette attention en l'œuvre, quelle qu'elle soit. Qu'ils ne rabattent pas cette expérience sur ce qui pourrait être rapport  aux modes d'existence du corps et de l'âme. Qu'ils sachent honorer ce qui fait d'eux des êtres « spirituels », dont le mode d'existence n'est autre que l'investissement d'existence dans la modulation des deux autres, que l'action-passion qui témoigne pour une autre raison, c'est-à-dire pour un rapport avec autre chose. Qu'ils sachent qu'ils témoignent ainsi pour un être qui n'existe pas, mais dont la réalité est « plus haute et plus riche que celle de chacune de ces voix polyphoniques » (p. 190-191).

La surexistence définie par Souriau est aux antipodes de tout pari sur la transcendance. Réalité plus haute ou plus riche, peut-être, mais il n'y a pas dans ce cas d'autre monde, et surtout pas de sur-monde offrant garantie. Et c'est ici que réapparaît, pour la troisième fois, le thème de Dieu : « Tu crois répondre pour Dieu ; mais quel Dieu, en répondant pour toi, te situe, dans la portée de ton action ? » (p. 191).

Nous l'avons souligné, ferveur et lucidité composent le blason de Souriau. Les surexistants ont besoin de nous, de notre ferveur, pour exister car cette ferveur est un nom pour la modulation qui témoigne pour leur réalité. Il ne s'agit pas d'une ferveur « en général », d'une spiritualité exaltée mais floue. Elle ne témoigne pour un surexistant que si elle engage à l'œuvre, qui est toujours *cette*  uvre, seule à porter témoignage pour ce surexistant, de manière modale et spéculaire, certes, et comme en énigme. Et c'est ici que la lucidité importe, car la confiance n'est pas de mise. Les surexistants sont bel et bien dépouillés de toute

surcharge idéalisante, réintroduisant en sous-main un étalon de valeur, une perfection, le point fixe d'un devoir. Il faut oser interroger le miroir, poser la question de la réalité à laquelle nous offrons une prise dans l'existence.

« Tel amour est anéantissement dans une communion avec une fausse réalité, faite au fond de néant. Tel autre est une œuvre véritable, créatrice et féconde. On peut s'y laisser prendre. Confusion tragique. Savoir démêler ce qui est réellement plénitude et richesse, par la nature même de l'œuvre à laquelle on rend témoignage en travaillant à l'instaurer en fait, et par l'expérience directe de l'instauration, c'est connaître ce qui, dans l'existence même, peut se rapprocher le plus de la surexistence. En tout cas, ceci est en nos mains » (p. 192).

#### CONCLUSION : AU LECTEUR DE SE FAIRE SON TRAJET

Eh bien, ne sommes-nous pas arrivés à cette dernière phrase du livre, qu'en guides attentifs et compatissants nous avons désignée au lecteur comme la cime à atteindre ? Ne comprend-il pas enfin par lui-même pourquoi le monde déployé par Souriau est devenu capable de « faire sentir, peut-être, même aux Dieux, dans leurs intermondes, la nostalgie de l'exister ; – et l'envie de descendre ici, à nos côtés, comme nos compagnons et nos guides » (p. 193). Le monde réduit à deux modes – l'objet et le sujet – quel dieu serait assez fou, masochiste ou ascète pour nous l'envier ? Mais celui de Souriau, avec ses modes purs, avec sa patuité et son efficace, et avec cette surexistence, n'est-il pas plus digne d'être habité ?

D'où la question qu'on ne peut s'empêcher de poser : Souriau mérite-t-il l'oubli dans lequel il est tombé ? Est-ce un philosophe raté ? Il est légitime de poser la question puisqu'il n'a cessé de méditer sur les conditions mêmes de l'échec. A-t-il douté, lui qui fut en son temps un maître de Sorbonne, l'exemple d'une réussite institutionnelle mais aussi de l'assurance du vieux monde, avec son approche patrimoniale, son style suranné et son attachement au monumental aussi bien

qu'à l'idée d'un artiste à l'œuvre ? S'est-il senti vaciller lorsque les coups successifs de l'existentialisme, de la phénoménologie, plus tard du structuralisme entreprirent d'éradiquer l'idée même d'une œuvre d'art, de tout projet architectonique et bientôt de l'institution même ? Et pourtant, soixante ans après, il semble que la répartition du risque et de l'académisme ait profondément changé. Ce sont les iconoclastes qui semblent compassés et c'est ce mandarin qui semble avoir pris tous les risques. Justement parce qu'il avait reconnu la fragilité de l'institution comme celle de l'œuvre et qu'il avait su ressentir, depuis ses premiers travaux, combien il était facile de perdre son  me.

Nous pourrions être tentés de passer devant l'étonnante architecture conceptuelle déployée par  tienne Souriau comme Diderot prévoyait que les générations futures passeraient devant le monument écrasant de la mécanique rationnelle, celle des Bernoulli, d'Alembert, Euler : les contemplant avec effroi et admiration à la manière de celui qui, au pied des pyramides, imagine la puissance et les ressources des hommes qui les ont élevées. Mais la prévision de Diderot était optimiste, à la mesure de son espoir en un avenir où serait forgée une alliance entre « ceux qui réfléchissent et ceux qui se remuent » ; où l'on plaindrait l'effrayante solitude de ceux qui se vou rent à un ouvrage fait pour subsister dans les siècles à venir. Nous ne pouvons (malheureusement) hériter ainsi de Souriau. Sa voix nous parvient comme d'un autre monde, en effet, mais un monde dont l'héritage reste à inventorier.

Or, pour Souriau, hériter c'est refaire. Si notre lecture a bel et bien tenté de « refaire » Souriau, ce n'est pas pour conserver, pour permettre à ce qui est refait de conquérir sa continuité. Aucun doute là-dessus, la continuité a été brisée. Il s'agissait pour nous d'ouvrir la voie à la question qui est peut-être celle de notre époque, et qui se pose d'ailleurs aujourd'hui à la plupart des peuples de la Terre. Celle d'une autre manière d'hériter, mise sous le signe du « comment ? » parce qu'une continuité brisée ne se recolle pas. « Comment hériter ? », voilà la question à laquelle, lisant Souriau, nous sommes confrontés. Une « situation questionnante », à laquelle lui-même n'apporte pas de réponse, mais dont il a eu la force de montrer « qu'elle nous concerne ».

BIBLIOGRAPHIE

- Coll. (1980), *L'art instaurateur* (numéro spécial de la *Revue d'esthétique*, n  3-4), Paris, Union générale d' ditions (10/18).
- De Vitry-Maubrey Luce (1974), *La pensée cosmologique d' tienne Souriau*, Paris, Klincksieck.
- Deleuze Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix (1992), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris,  d. de Minuit.
- Eco Umberto (1985), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset.
- Fontanille Jacques (1998), *Sémiotique du discours*, Limoges, Presses de l'Université de Limoges.
- Greimas Algirdas (1968), *Sémantique structurale*, Paris, PUF.
- Haumont Alice (2002), « L'individuation est-elle une instauration ? Autour des pensées de Simondon et de Souriau », in P. Chabot (dir.), *Simondon*, Paris, Vrin.
- Latour Bruno (2009), *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, suivi de *Iconoclash*, Paris, La Découverte.
- Musil Robert (1973), *L'homme sans qualités*, Paris, Le Seuil, 2 vol.
- Netz Reviel (2003), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics : A Study in Cognitive History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Péguy Charles (1987), *Œuvres en prose complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- Simondon Georges (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- Souriau Étienne (1925), *Pensée vivante et perfection formelle*, Paris, Hachette (2   d., PUF, 1952).
- Souriau Étienne (1925), *L'abstraction sentimentale*, Paris, Hachette (2   d., PUF, 1951).
- Souriau Étienne (1938), *Avoir une  me : essai sur les existences virtuelles*, Paris, Les Belles Lettres / Annales de l'Université de Lyon.
- Souriau Étienne (1939), *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan (2   d., PUF).
- Souriau Étienne (1943), *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF.
- Souriau Étienne (1955), *L'ombre de Dieu*, Paris, PUF.
- Souriau Étienne (1956), « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 50 (1), p. 4-24.
- Souriau Étienne (1959), *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, Flammarion.
- Souriau Étienne, Souriau Anne (dir.) (1999), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF.
- Stengers Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Le Seuil.
- Stengers Isabelle (2003), *Cosmopolitiques*, I, Paris, La Découverte.
- Stengers Isabelle (2006), *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil.
- Whitehead Alfred North (1998), *Le concept de nature* [1920], trad. franç. J. Douchement, Paris, Vrin.

Profil couleur : Profil d'imprimante CMJN générique  
Composite Trame par défaut