

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. Puisque cette préface ne pas en 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 1980¹. Il est vrai que son style est pompeux, gourme, 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 Peguy.

Par opposition à tous les penseurs de cette époque qui sont encore célèbres aujourd'hui, la démarche de Souriau est insolitement patrimoniale. Il profite sans compter d'un vaste héritage de progrès dans les sciences et dans les arts au sein duquel il deambule avec complaisance à la manière de son premier maître, Leon 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. Etienne 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 qui est réédité 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, publiée en 1943, sur le mauvais papier des restrictions de guerre, il rejouait, sans pourtant la trahir, le sens même de cette tradition dans laquelle il deambulait avec assurance. Comme si cette tradition se transformait soudain au point de faire begayer toutes les certitudes. Reéditer *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'épilogue¹, 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*². 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 Poe³. 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 sombre et l'air est saturé de petites querelles, dont ni Souriau ni Deleuze ne pouvaient prévoir la cacophonie. Malgré le style suranne 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'âme ou même l'œuvre d'art. Sans avoir jamais été à la mode, Souriau est bel et bien un philosophe « passe de mode ». Et pourtant son texte a aujourd'hui acquis la puissance d'une question insistante : qu'avez-vous fait de la philosophie ?

1. Etienne 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 serre, concentre, presque bouscule, ou il est facile de se perdre tant sont denses les événements de pensée, les perspectives vertigineuses qui, sans cesse, risquent de mettre le lecteur en deroute. 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 !) à ce que le lecteur ne prenne pas ce livre pour un aérolithe 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 DEVORE »

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 épurée. 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 riche indiscutable, totale, accomplie. Mais existence nulle de l'être esthétique qui doit éclore.

« Chaque pression des mains, des pouces, chaque action de l'ébauchoir accomplit l'œuvre. Ne regardez pas l'ébauchoir, regardez la statue. À chaque nouvelle action du demiurge, 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

seulement en tant que la masse de terre est devouee a etre cette œuvre qu'elle est statue. D'abord faiblement existante, par son rapport lointain avec l'objet final qui lui donne son ame, la statue peu a peu se degage, se forme, existe. Le sculpteur d'abord la pressent seulement, peu a peu l'accomplit par chacune de ces determinations qu'il donne a la glaise. Quand sera-t-elle achevee ? Quand la convergence sera complete, quand la realite physique de cette chose materielle et la realite spirituelle de l'œuvre a faire se seront rejointes, et co ncideront parfaitement ; si bien qu'a la fois dans l'existence physique et dans l'existence spirituelle, elle communiera intimement avec elle-meme, l'un etant 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 creation imposant sa forme a la matiere informe. Quelle peut bien etre l'utilite d'un exemple aussi classique ? Surtout si c'est pour en revenir a la vieille idee platonicienne d'une « realite spirituelle » au modele de laquelle se conforme l'œuvre. Pourquoi Souriau flirte-t-il ainsi avec la possibilite de ce qui est en fait un monumental malentendu ? Parce que pour lui c'est la construction du probleme qui compte, non les garanties que demande l'air du temps, l'assurance que l'on est bien d'accord quant au rejet du modele platonicien. Ce qu'il cherche dans l'exemple c'est a faire tracer par la pensee un cheminement d'apparence simple pour s'efforcer ensuite d'ecarter l'un apres l'autre tous les modeles utilises au cours de l'histoire de la philosophie afin d'en rendre compte. C'est la banalite du cliche qui va faire ressortir l'originalite du traitement. Il va soumettre son lecteur a une epreuve particulierement difficile a tenir (nous pouvons en temoigner) : parcourir jusqu'au bout le long trajet qui va de l'ebauche a l'œuvre sans recourir a aucun des modeles connus de realisation, de construction, de creation, d'emergence ou de planification.

Pour que le lecteur ait une chance de passer l'epreuve, il ne serait pas mauvais qu'il lise d'abord la conference de 1956 ici reproduite. C'est avec elle en effet que Souriau essaie d'interessar a sa pensee les vieilles barbes de la Societe de philosophie (Gaston Berger, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, tous quelque peu oublies aujourd'hui) qui se font de leur discipline une idee tres differente de celle qui occupe alors les avant-gardes de l'art, de la

pensee ou de la politique. Souriau commence par une generalisation extreme de la notion d'ébauche :

« Afin de bien poser mon probleme, 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'inachevement existentiel de toute chose. Rien, pas meme nous, ne nous est donne autrement que dans une sorte de demi-jour, dans une penombre ou s'ébauche de l'inacheve, ou rien n'a ni plenitude de presence, ni evidente patuite, ni total accomplissement, ni existence pleniere » (p. 195-196).

Le trajet qui va de l'ébauche a l'œuvre, on le voit, n'est pas limite au tas de glaise et au sculpteur ou au potier. *Tout* est ebauche ; *tout* demande accomplissement : la simple perception, mais aussi la vie interieure, la societe. Le monde des ebauches attend que nous le ressaisissions mais sans rien nous promettre et sans rien nous dicter. Et revoila le tas de glaise :

« Le bloc de glaise deja petri, deja dessine par l'ébauchoir, est la sur la sellette, et pourtant ce n'est encore qu'une ebauche. Bien entendu, des l'origine et jusqu'a l'achevement, ce bloc, dans son existence physique, sera toujours aussi present, aussi complet, aussi donne que peut l'exiger cette existence physique. Le sculpteur pourtant l'amene progressivement vers ce dernier coup d'ébauchoir qui rendra possible l'alienation complete de l'œuvre en tant que telle. Et tout le long de ce cheminement, il evalue sans cesse en pensee, d'une facon evidentement toute globale et approximative, la distance qui separe encore cette ebauche de l'œuvre achevee. Distance qui diminue sans cesse : cette progression de l'œuvre, c'est le rapprochement progressif des deux aspects existentiels de l'œuvre, a faire ou faite. Vient ce dernier coup d'ébauchoir, a ce moment toute distance est abolie. La glaise modelée est comme le miroir fidele de l'œuvre a faire, et l'œuvre a faire est comme incarnee dans le bloc de glaise. Elles ne font plus qu'un seul et meme etre » (p. 212).

L'erreur d'interpretation serait de croire que Souriau decrit ici le passage d'une forme a une matiere, l'ideal de la forme passant progressivement a la realite, comme une potentialite qui deviendrait simplement reelle a travers le truchement de l'artiste plus ou moins inspire. Le trajet dont il nous parle est, de plus, l'exact contraire d'un *projet*. S'il s'agissait d'un projet, l'achevement ne serait que la coincidence finale entre un plan et une realite enfin

conforme. Or, l'achevement n'est pas la soumission de la glaise a l'image de ce qui, en retour, pourrait etre concu comme modele ideal ou possible imagine. C'est l'achevement lui-meme qui finit par creer une statue faite a l'image – a l'image de quoi ? Mais de rien : l'image et son modele parviennent ensemble a l'existence. Il faut modifier tout a fait l'image du miroir puisque c'est l'achevement de la copie qui fait que l'original vient s'y mirer. Il n'y a pas ressemblance mais co ncidence, abolition de la distance entre l'œuvre a faire et l'œuvre faite. Toute la question est d'apprendre a passer de l'ébauche a son achevement en se passant de tous les reflexes de la philosophie du mimetique. Rien n'est donne d'avance. Tout se joue en cours de route.

Le lecteur commence a comprendre que, malgre le style si date, il ne s'agit en rien d'un retour a l'Ideal du Beau dont l'œuvre serait l'expression et l'artiste le medium. Inutile de compter sur le planificateur, le createur, le realisateur, et meme sur l'artiste. Aux commandes, il n'y a pas d'auteur. Il n'y a pas de pilote le long de ce trajet-la. Ne comptez pas sur un humain qui marcherait sur les chemins de la liberte. En plein existentialisme, Souriau inverse les propositions de Sartre : un monde de contingences dans lequel seule brillerait la liberte de l'homme qui aurait la lourde charge de se faire lui-meme. Tout est bien contingent, chez Souriau, ou plutot ebauche, mais sur l'homme pese le poids de l'œuvre a faire – et pourtant l'œuvre ne lui donne aucun original a 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 completer l'esquisse. On voit que l'épreuve qui commençait par le banal cliche de la glaise et du sculpteur, devient deja plus difficile. Aucune connivence a craindre avec la notion de creation ou pire de creativite.

On pourrait objecter que Souriau n'a fait qu'identifier le plus banal des problemes et que si la realisation d'un projet se heurte, on le sait bien, aux ajustements du reel, aux resistances de la matiere, on va toujours cahin-caha de l'un a l'autre, en attendant que l'original et la copie co ncident. Or, Souriau ne designe pas du tout ce petit bonhomme de chemin. Il pointe du doigt quelque chose de vertigineux et que les planificateurs, les realisateurs, les createurs, les constructeurs se gardent bien de mettre en avant : tout, a 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 peril aussi bien que l'artiste – et le monde lui-meme. Oui, avec Souriau, le monde peut rater... Sans activite, sans inquietude, sans erreur, pas d'œuvre, pas d'être. L'œuvre n'est pas un plan, un ideal, 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 devore. »

« J'insiste sur cette idee que tant que l'œuvre est au chantier, l'œuvre est en peril. A chaque moment, a chaque acte de l'artiste, ou plutot de chaque acte de l'artiste, elle peut vivre ou mourir. Agile choregraphie de l'improvisateur apercevant et resolvant dans le meme instant les problemes que lui pose cet avancement hatif de l'œuvre, anxiété du fresquiste sachant que nulle faute ne sera reparable et que tout doit être fait dans l'heure qui lui reste avant que l'enduit ait seche, ou travaux du compositeur ou du litterateur à leur table, avec le droit de mediter 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 repondre sans cesse, dans une lente ou rapide progression, aux questions toujours renouvelees du sphinx – devine, ou tu seras devore. Mais c'est l'œuvre qui s'épanouit ou s'évanouit, c'est elle qui progresse ou qui est devoree » (p. 205).

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

On dira que cette errabilite ne vaut que pour l'artiste toujours un peu foldingue, mais si vous demandiez à un ingenieur, à un savant, à un entrepreneur, à un architecte, surement, eux sauraient planifier, prevoir, creer, construire en dominant peu à peu les resistances imprevuees de la matiere. 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 eloquent : celui qui fournit partout ailleurs metaphores, contrastes ou oppositions. Mais il s'agit bel et bien pour lui de faire trajet « partout ailleurs », car par-

tout le « a 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 philosophie¹. 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 « A 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 consacrer 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*¹.

« 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 détermine pour ce qu'il devient alors, il se manifeste en son entier accomplissement, en sa vérité propre. »²

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. Instaurer 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 « instauree », 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 Peguy savent l'efficacité. Mais c'est Peguy 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 » (Peguy, 1987, p. 118). Peguy, 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.

a faire du potier celui qui accueille, recueille, prepare, explore, invente – comme on invente un tresor – la forme de l'œuvre. Si elles viennent d'une ebauche alors les œuvres tiennent, resistant, obligent – et les humains, leurs auteurs, doivent se *devouer* pour elles, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'ils leur servent de simple conduit¹. Le temps des Muses est passe, et la question de la responsabilite a change. Si le sculpteur est responsable, c'est au sens d'« avoir a repondre de », et c'est devant cette glaise qu'il n'a pas su aider a s'accomplir qu'il aura a repondre.

Pour Souriau tous les etres doivent etre instaures, l'ame aussi bien que le corps, l'œuvre d'art aussi bien que l'existant scientifique, electron ou virus. Aucun etre n'a de substance ; s'ils subsistent, c'est qu'ils sont instaures. Engagez l'instauration dans les sciences, vous allez changer toute l'epistemologie ; engagez l'instauration dans la question de Dieu, vous allez changer toute la theologie ; engagez l'instauration dans l'art, vous allez changer toute l'esthetique ; engagez l'instauration dans la question de l'ame, vous allez changer toute la psychologie. Ce qui tombe dans tous les cas, c'est l'idee, au fond assez saugrenue, d'un esprit qui serait a l'origine de l'action et dont la consistance serait ensuite reportee par ricochet sur une matiere qui n'aurait d'autre tenue, d'autre dignite ontologique, que celle que l'on condescendrait a lui accorder. L'alternative, dite bien a tort « realiste », n'etant que le ricochet de ce meme ricochet ou plutot son retour par effet boomerang : l'œuvre, le fait, le divin, le psychisme s'imposant alors et offrant leur consistance a l'humain dechu de toute capacite d'invention. L'instauration permet des echanges de dons autrement interessants, des transactions avec bien d'autres types d'etres, 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 repeter, n'ont pas de sens independamment de l'experience 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 a renouveler l'empirisme, mais son empirisme n'est pas du tout celui que nous devons a Hume et a ses si nombreux successeurs. Qu'il y ait devant moi quelque tache blanche, et que

1. C'est ce meme rapport que l'un de nous a tente de designer du neologisme de « faitiche », voir Latour, 2009.

je puisse en inferer qu'il s'agit la d'une pierre, voila qui ne presente pour lui aucun interet. Ce qui le fait penser, c'est ce que requiert l'experience du « faire œuvre » saisie dans son irreductibilite a tout conditionnement sociologique, psychologique ou esthetique. Souriau est en cela disciple de James : rien que l'experience, d'accord, mais alors *toute* l'experience. Decidement, ce qu'on appelle realite manque encore cruellement de realisme.

UN PROJET MONUMENTAL

Nous commencons a deviner ou va Souriau, ce qui l'habite, le Sphinx ou ce qu'il appelle aussi l'« Ange de l'œuvre » (p. 206). Mais d'ou vient-il ? La biographie intellectuelle de Souriau, on s'en doute, ne peut suivre d'autre trajet que celui de sa pensee de l'œuvre a faire : elle suit un chemin bien sur, mais qui ne saurait etre la realisation d'un projet. En fait, s'il n'a jamais cesse de penser la liaison entre la question de la realite et celle de l'œuvre, c'est pour en reprendre constamment la formule. Dans sa these publiee en 1925, *Pensee vivante et perfection formelle*¹, appara t, sans etre thematise comme tel, le mot « instauration » qu'il renouvelle tout a fait en 1943 avant de le presenter de facon apaisee en 1956. L'instauration, jusque-la simple conquete de la realite, impose alors la question des modes d'existence².

Considerons d'abord le theme de la realite comme conquete. C'est a propos de la science que Souriau a d'abord explore cette position qui fait de lui le plus explicitement et le plus positivement anti-bergsonien des philosophes. Voici comment il presente a l'epoque son enquete :

« Qui dit science dit œuvre abstraite et collective, vie superieure et sociale de l'esprit humain, exploitation expansive de la victoire deja remportee en de plus humbles combats, qui a permis a l'ideation individuelle, phenomene parmi les phenomenes, evenement singulier roule

1. Souriau, 1925.

2. Mode d'existence expression plus tard a 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 saveur au sein de la réalité. »¹

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. »² 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. »³

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 œuvre 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 plerome⁴, 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 *reiques*, p. 38 et suivantes.

3. Souriau, 1925, p. 234.

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

« patuite » : 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 plerome 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 œuvres. Cette ambition, qui occupe encore le *Vocabulaire d'esthétique* laisse en chantier à sa mort en 1979, implique une idée de l'œuvre qui est précisément ce que déconstruisaient ses contemporains : Souriau est incontestablement le philosophe de la monumentalité¹, 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 ou 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 « philosophème » 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, écrit Souriau dans *L'instauration philosophique*, tiennent « les clefs de la réalité »¹. 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 »². 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. À 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 associée à l'impenetrabilité 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 compénétrabilité,

1. Souriau, 1939, p. 18.

2. Souriau, 1925, p. 248.

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

« Il faut etre un philosophe, un cerebralise, un chercheur de belles constructions abstraites, pour parvenir a concevoir le temps comme un enrichissement, qui, conservant integralement le passe, le complete sans cesse par integration d'un present tout neuf. Pour ceux qui vivent, pour ceux qui se heurtent aux angles de la vie, qui se blessent a ses durs a-coups, le temps est fait d'aneantissement. »¹

Souriau, grand lecteur de Bergson, refuse de le suivre parce qu'il discerne dans l'evolution creatrice et dans la notion de duree le risque d'un certain laisser-aller. Pour lui il s'agit de conquerir, non de co ncider. Ce qui le fait penser ce n'est pas la sympathie bergsonienne, mais Bergson lui-meme, au corps a corps avec les mots, le rythme de la phrase, l'arabesque du developpement². C'est que le monde de Souriau est un monde ou les projets se brisent, ou les rêves s'effondrent, ou les ames subissent blessures et amoindrissement, voire aneantissement.

Mais c'est brusquement, aux dernieres pages de sa these, que le jeune philosophe deploie de maniere inopinee une ambition qui excede de maniere vertigineuse le calme domaine, qu'il soit d'ascendance aristotelicienne ou kantienne, ou ont cours les formes. C'est la que, d'un seul coup, Souriau etend la notion d'instauration a l'existence vecue elle-meme. Une vie aussi cela doit etre instaure, c'est-a-dire soutenu par une forme :

« Prendre acte de soi en une de ces formes que l'harmonie et la perfection preservent de toute decheance et de toute deviation, c'est la condition initiale de la vie pleniere, de la vie sublime, d'une vie veritablement digne de ce nom. Maintenir cette forme a toute aventure, a toute survenance, c'est desormais l'acte fondamental de cette vie : son nom est aussi Fidelite. »³

Il ne s'agit plus du tout de savoir scientifique, de creation artistique, mais de la fidelite a soi-meme. 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, terminee, *ad unguem* ; et combien meme son enorme de destruction philosophique, son refus de prendre en charge une multitude d'aspects du monde et de l'existence est lie a la finition complete de la determination 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 drame qui se joue à 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 nuee pourpre qui cache l'objectif, tout cela s'étirole 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 »¹.

Reprenant certains thèmes du stoïcisme, Souriau appelle à devenir « fils de ses œuvres », la ou la magie bergsonienne pourrait, telle Circe, 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 »².

Et de ce serment il donnera une formule lapidaire aux dernières lignes d'*Avoir une âme*, publiée en 1938, alors que pour la seconde fois il va être mobilisé³

« 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 « désœuvre ». Il n'est pas impossible que le philosophe qui fit, contre Bergson, le choix de la dureté et de la foi jurée, soit ne dans les forteresses d'Ingolstadt.

*cela soit injuste. Avoir une ame, c'est faire en sorte que, si elle doit perir, son dernier cri [...] puisse etre a bon droit le soupir d'outre-tombe de Desdemone : oh injustement, injustement assassinee ! O, falsely, falsely murder'd ! »*¹

A PIED D'ŒUVRE

Nous voici maintenant au seuil des *Differentes modes d'existence*. L'épreuve est bien definie : qu'il s'agisse de science, d'art ou d'ame, il va falloir aller de l'ébauche a la realite sans pouvoir compter sur aucun lineament qui se realiserait en secret et comme en douce : une substance, un plan, un projet, une evolution, une providence, une creation. Et pourtant ce n'est jamais non plus a la seule liberte humaine perdue dans un monde simplement contingent qu'il faut confier le tresor de l'invention des etres. Telle est la trajectoire dans laquelle s'insere ce livre. A nous de marcher a notre tour et de tenter l'épreuve en passant sur les memes charbons ardents.

D'un cote, on a l'impression que Souriau continue de penser toujours le meme mouvement de la realite, d'un autre qu'il modifie soudain tout son appareillage. Comme s'il relançait a nouveau les des, persuade qu'on rate a chaque fois l'épreuve si on ne rejoue pas la partie tout entiere.

Faisons le point. Des 1938, dans *Avoir une ame*, la position du probleme est acquise lorsque Souriau definit ce qui sera le principe de sa recherche, recherche qui semble pourtant appartenir au domaine de la psychologie (l'auteur y appara t a l'ecoute d'étudiants et d'amis venus chercher conseil ou confier leurs tourments) :

« On n'a pas le droit de parler philosophiquement d'un etre comme reel, si en meme temps que l'on dit l'espece de verite directe ou intrinseque qu'on lui a trouvee (je veux dire sa maniere d'etre a 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 force. »¹

Le contraste est frappant entre cette exigence et la manière dont il se referait à l'existence dans *L'instauration philosophique*, paru pourtant la même année, mais préparée de bien plus longue date². 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 deduisez 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 entra ne 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 "aseite"³ comme disait Premontval ; en la "patuite" 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. »⁴

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. Témoinage « au cas où » de ce qui aurait pu être ?

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

4. Souriau, 1939, p. 6.

phorique dramatise la progression de ce qui au depart etait tas de glaise et s'acheve en œuvre. Ici, l'homme est celui qui doit se devouer. Et c'est ce que requiert et ce dont temoigne ce devouement, cette aide efficace apportee a l'anaphore, qui constituera le theme principal de l'expose de 1956.

Les différents modes d'existence engage la recherche dans une voie indiscutablement metaphysique. Il ne s'agit pas d'une conversion car, on l'a vu, Souriau poursuivra son projet monumental d'une science de l'esthetique. Souriau lui-meme plaide pour une continuite, affirmant en 1952 que ses differents ouvrages suivent « la liste des grands problemes qu'il a tenu a aborder, durant toute sa carriere de philosophe, *en un certain ordre* »¹. Mais la memoire ne lisse-t-elle pas les evenements ? Ou alors Souriau n'est-il pas en train de produire une version « monumentale » de lui-meme ? De fait, il est vain de se demander si cet engagement dans la metaphysique appartient au trajet des « grands problemes » que Souriau avait des ses debuts prevu d'aborder, ou s'il repond a des circonstances externes (la guerre a nouveau, ou alors la nouvelle generation des philosophes qui se detournent avec mepris des ambitions des anciens – a bas Brunschvicg et Bergson ! – pour penser avec le Hegel d'Alexandre Kojève, avec Husserl et Heidegger). Car meme si Souriau a defini la liste des problemes qu'il aurait a aborder, il ne s'agit pas de la conception d'un programme qu'il ne resterait plus qu'a executer, ce qui serait tout a fait contradictoire avec la notion meme d'instauration. Pas de trait en pointille 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, etrangement bref, ecrit dans la periode de la plus grande incertitude, a du repondre a l'experience vive d'un « c'est maintenant ou alors peut-etre jamais ! », c'est maintenant qu'il s'agit de faire de la metaphysique, c'est-a-dire

« d'inventer (comme on “invente” un tresor) ; de decouvrir des modes positifs d'experience, venant a notre rencontre avec leurs pal-

1. Souriau, 1925, p. XIII. La citation intervient dans un texte intitule « Trente ans apres », ecrit par Souriau en 1952, a l'occasion de la reedition de son livre.

mes, pour accueillir nos espoirs, nos intentions ou nos speculations problematiques, pour les recueillir et les reconforter. Toute autre recherche est famine metaphysique » (p. 142-143).

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

Au debut tout semble facile. Ca monte en pente douce. Pourquoi nous avoir impose tous ces preliminaires ? Le premier chapitre est un premier chapitre. Il y a un plan. Des resumes. Des transitions. On se croirait a l'agregation de philosophie ; on va lire une dissertation. C'est ramasse, c'est technique, c'est allusif, mais enfin l'argument est clair : on va se mettre a *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 demarche etait ecartelee 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 totalite (au § 16, p. 87) et il y a, d'autre part, un probleme entierement different qui met sous tension l'ensemble de l'argument. D'ou le caractere affreusement heurte d'un livre qui se presente d'abord sous l'aspect d'une organisation rigoureuse puis du retour subreptice a la question originelle de l'insaturation. A la premiere logique repondent les chapitres I et III et le debut du quatrieme ; a la seconde, le chapitre II et la fin du quatrieme. Les deux logiques sont originales mais pas au meme titre. Difficulte supplementaire : Souriau fait comme si de rien n'etait, multipliant les titres, sous-titre et transitions¹ comme s'il avançait toujours du meme pas sur le meme chemin – alors qu'il s'emploie a modifier le cheminer lui-meme...

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

Comme des guides qui montreraient le sommet pour ne pas être accusés plus tard d'avoir trompé leurs clients, designons 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 Symplegades 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 côtes, 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 ?

Precisons 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-

tions¹. C'est sur ce meme modele du discours que l'on a d'abord pense la modalisation de l'etre, en faisant varier par exemple le degre d'existence de la puissance a l'acte mais sans jamais aller jusqu'a modaliser le « ce qui » passait a l'acte. Aussi nombreux et baladeurs qu'ils soient, les predicats revenaient toujours se loger comme des colombes dans le meme colombier de la substance...

Et donc au debut du livre, Souriau presente son projet en opposition au venerable recueil des categories dont le projet remonte au moins a Aristote : s'il y a bien en effet plusieurs manieres 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 meme clef, celle des categories, justement, qui consiste « a parler publiquement sur quelque chose ou contre quelque chose » selon l'etymologie meme du mot grec *cata-agoureuo*. Autrement dit, l'antique expression thomiste « *quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur* » ne depasse pas les bornes etroites du *vouloir dire*. Or, le multirealisme, pour parler comme William James, voudrait explorer bien d'autres modes d'existence que la seule action de dire plusieurs choses d'un meme etre. Il voudrait qu'il y ait justement plusieurs manieres d'etre².

Il le voudrait, peut-etre, mais des lors que le philosophe admet la pluralite des modes d'existence, il risque d'etre noye 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 epuise, 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 confere ses significations ou ses valeurs ; s'il est vrai qu'en chacun de ses points, intersections d'un reseau determine de relations

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

2. Meme probleme, d'apres Souriau, avec Spinoza : « L'esse *in alio* doit s'entendre, non du fait d'exister d'une autre maniere que celle de la substance, mais du fait d'etre 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 depasser mais pour annuler les specificites existentielles, avec une instrumentation tout entiere empruntee a 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 transcendantes » (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 du 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 pointille par un trait plein. Que se passerait-il s'il n'y avait pas du tout de pointille et qu'on se privait tout à fait de la substance ?

« Question cle, disions-nous tout à l'heure ; point crucial ou 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, detripler 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 desire, 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 desherence 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 la 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 repudiera avec énergie. « Tentative trompeuse, fausse clarté », affirmera-t-il :

« Il nous faut résister vigoureusement à la tentation d'expliquer ou de déduire ces modes repères 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-la 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. 161).

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 pointilles, 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. A propos de l'existence « les réponses des philosophes sont tendancieuses. En même temps qu'ils affirment, ils desirent » (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'œil 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 desirs, 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 desirs 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'œil synoptique confèrera à la diversité des modes d'existence la puissance d'une situation questionnante, ou il s'agit non pas simplement de répondre, mais d'instaurer, de réussir le trajet exige 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'œil synoptique n'est qu'un leurre, on ne nous dupera

pas. Ce qui signifie aussi : non seulement nous ne sommes pas concernes par la question de Souriau, mais nous sommes determines a rester tels. Mais c'est alors qu'apparaît la force singuliere de ce petit livre. Pour qui choisit ce chemin critique il sera illisible. Loin de fonctionner comme un leurre, chaque etape de l'enquete menee sur les differents modes d'existence est susceptible de plonger dans le desarroi si on la considere comme visant a deguiser le tendancieux sous une apparence d'impartialite.

Notre lecture prendra le parti de Souriau, seul moyen pensons-nous de le lire. Plus precisement, il prendra le parti d'une coherence entre ce dont Souriau entend construire le probleme, et la maniere dont il le construit. Le tableau des modes, la question de savoir « combien » il y en a, est certes un pretexte, mais il ne dissimule pas une triste verite, celle d'un Souriau distribuant l'existence, de maniere souveraine, comme un titre de gloire confere a ceux qui servent le desir du souverain. Le tableau fonctionne comme un trajet suscite par la question de la progression anaphorique (question metaphysique imposee par le fait instauratif), un trajet dont chaque moment necessite et appelle une experience elle-meme anaphorique. Uneallee de sphinx en effet, dont chacun demande que nous devinions – c'est-a-dire effectuions la transformation anaphorique requise.

Un trajet, au sens de Souriau, n'est pas cumulatif : la resolution d'une enigme ne met pas en position de repondre a la suivante. Mais toutes auront ici quelque chose de commun. A chaque fois reussir, ce sera faire l'experience de ce que le philosophe a perdu sa place de juge, que les etres ont recu le pouvoir de definir leur verite, le mode d'existence qui leur est propre. C'est par rapport a ces modes d'existence, de ce qu'ils demandent, de leur perfection respective propre, de leur « reussite propre dans l'art d'exister » qu'il s'agit de *nous* situer. En y ajoutant ensuite ce dont ils ont eventuellement besoin pour etre soutenus dans l'existence (abaliete) s'ils n'ont pas la capacite a exister en soi et par soi (aseite). C'est donc bien par rapport a eux que *nous*, qui posons la question de l'existence, allons nous trouver situes et concernes.

OU 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 continuée – continuée *parce que* reprise. Paradoxalement, c'est en ne suivant pas l'existentialisme, que Souriau va définir l'existence.

Comment Souriau a-t-il mené 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 pointille 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, sonne 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'Etienne 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'aneantissement : le fantôme s'évanouit ; le naufrage 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 naufrage 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 *serieusement* 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 transcendence – et c'est ce qui se vérifie dans ce qui est sans doute son

livre le plus abouti, *L'ombre de Dieu*¹. L'homme de la vocation religieuse ne « perd pas la foi », au sens ou, 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 Pere Noel. Ce n'est pas un « autre » monde, sans Dieu, qui s'offre a lui, ni non plus la decouverte d'une liberte existentielle dont les evidences du monde l'avaient prive. L'interrogation est serieuse, elle est meme terrible, et pourtant il ne s'agit pas pour Souriau d'un chemin vers la liberte, mais d'une approche de ce que signifie un mode d'experience « pur », dont le personnage conceptuel doit temoigner. L'homme de foi n'a pas perdu la foi, il fait l'experience de cette foi « pure », depouillee des evidences de la realite religieuse. N'etant plus embarque dans un monde qui repond pour lui et le soutient, il n'est plus soutenu que par l'appel de Dieu, auquel il est reponse, instrument pour Dieu qui lui a donne mission. Dieu, en ce sens, repond pour lui, lui donne sa raison d'etre, le soutient, quitte a le juger, a le renvoyer au neant s'il repond mal ou faiblement. Mais qui l'assure de cela ? Car il est tout aussi exact – et c'est la vraie bascule de la responsabilite existentielle –, que Dieu a besoin de lui pour cette mission, c'est-a-dire qu'Il depend de lui. « Terrible pouvoir de renverser la question » (p. 104). Dieu, qui etait sa raison d'etre, qui repondait pour lui, est maintenant *ce pour quoi lui-meme doit repondre*. La question n'est plus de savoir s'il sera capable d'accomplir sa mission, mais s'il est de force a soutenir cette mission, alors qu'il n'a que lui-meme pour se soutenir. C'est a lui de repondre. Est-il fort ou faible ?

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

1. Souriau, 1955. « Ombre », car il faut le preciser a l'adresse de ceux qui ricaneraient trop vite, la question de Souriau n'est pas du tout celle de l'existence de Dieu, ni non plus l'experience de l'aide recue dans les variations anaphoriques d'une vie. Ferveur et lucidite ne sont pas les privileges du croyant, ni ne sont specifiquement nourris par la foi. La difference est que le croyant demande et cherche un rapport de reciprocite qui soit actif et sensible. Le vœu spirituel du croyant, « c'est qu'a tout ce qui se passe en lui et qui engage sa vie spirituelle [...] reponde immediatement quelque chose, sans doute de tout different, peut-etre amour, peut-etre pitie, peut-etre colere, qui soit du moins immediat, correlatif et au moins du meme ordre ; que, si on peut user de mots si faibles, tout ce qui se passe en lui de spirituel "interesse" aussitot ce qui est a l'autre extremite de ce diametre infini, et reciproquement » (p. 308).

A chaque fois qu'il sera question d'existence pure, on ne mesurera pas l'existence en reference a quoi que ce soit de plus intense, de plus fort ou de plus faible – ces termes ne conviennent que pour la realite. Lorsque le missionnaire etait assure de repondre a Dieu, lorsque le monde, et ses propres habitudes religieuses le soutenaient et confirmaient le bien-fonde de sa mission, il suffisait pour le definir de pointer du doigt cet assemblage solide et consistant. On pouvait meme etre tente d'expliquer la vocation par le monde qui la stabilise et la nourrit, de meme que le rivage au loin pourrait declencher l'effort du nageur. Mais le moment de l'interrogation terrible appartient au genre pur de la foi : repondre *a* Dieu ou repondre *pour* Dieu, c'est-a-dire etre, par soi-meme, de force a supporter cette mission.

Ici encore il ne faut pas s'y tromper, c'est l'experience anaphorique qui mene Souriau, et pas du tout quelque fascination romantique ou quelque privilege tendancieux confere au vacillement existentiel, a l'epreuve qui ebranle la foi ou au sentiment de vanite qui envahit le nageur. Ces experiences sont la signature de l'existence pure, de la tenuite ou elle nous reduit lorsqu'on s'y reduit. L'experience anaphorique ne traduit donc nulle tentation existentialiste et surtout nul mepris pour la realite et l'appui qu'elle donne. Elle demande simplement de ne pas confondre « facteurs de realite (a analyser pour chaque mode d'existence) et pretendus facteurs d'existence » (p. 106). Un genre pur d'existence n'a pas de facteurs et ne delivre, en tant que tel, aucun message.

C'est donc la distinction entre realite 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 realite et reussite et le Souriau qui met en probleme l'instauration a 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 analyse plus haut (p. 4-5). Souriau nous previent : le probleme a change. « Ne regardez pas l'ebauchoir, regardez la statue » : cette statue qui va vers l'existence a condition que le sculpteur reponde pour elle et qu'elle reponde, ou non, pour lui.

Nous arrivons au terme de la transformation du probleme pose par les modes intensifs : l'experience anaphorique en redis-

tribue les termes. La *doxa* opposait ceux qui affirment qu'on existe tout a fait ou pas du tout a 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 ou 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 a 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 a l'œuvre a 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 a agencer plusieurs modes d'existence : la glaise bien sûr, mais aussi l'âme de l'artiste, sans oublier la statue a la recherche de sa forme – les trois en grand danger d'être rates. Comme cela fait déjà trois modes, il nous faut passer de la question du « comment ? » a la question du « combien ? ».

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

« Chaque mode est a soi seul un art d'exister » (p. 111). « A 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 a chaque mode quelle est sa propre manière de « faire réalité ». De mode a 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 a chacun la capacité de produire a 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 meme a l'appliquer, entra nerait des deformations, des plis, des inconforts, brefs des erreurs de categorie innombrables.

Le troisieme chapitre est le plus long du livre et celui qui para t le plus logiquement organise, meme si cette organisation est tout a fait trompeuse. Puisque l'œuvre a faire oblige, en quelque sorte, a croiser plusieurs modes, il est capital de considerer maintenant les differences qui existent entre eux (c'est apres tout le titre du livre !) dont depend la qualite de l'existence, question cle 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 eventail de modes (attention les termes sont etranges) : les phenomenes d'abord, puis les « reiques » (y inclus les concepts et les ames !), puis les « sollicitudinaires » (en fait les etres de fiction), ensuite les virtuels avant d'aborder les « synaptiques ». Mais en meme temps, le trebuchet auquel on va peser successivement ces modes, c'est leur rapport a l'instauration : chacun represente un degre distinct de risque, risque ou se manifeste de plus en plus clairement la reussite ou l'echec de l'experience anaphorique. Dans le phenomene on ne peut pas sentir le risque couru par leur existence ; dans le virtuel on le sent totalement ; alors que dans les elements intermediaires on commence a le deviner. C'est qu'en allant d'un mode a l'autre le risque de rater l'ebauche se fait de plus en plus grand puisque l'on va peu a peu de l'aseite (existence en soi) a l'abaliete (existence dans la dependance d'un autre).

Les phenomenes en patuite

Le premier mode aborde par Souriau, celui du phenomene, n'a jamais eu de chance avec les philosophes. On l'a eleve trop haut en lui donnant le douteux statut de fournir la seule source legitime a toute connaissance possible ; on l'a rabaisse trop bas, en faisant du phenomene la simple apparence trompeuse qui dissimulerait les vraies realites – qualites secondes dont il faut se detourner s'il s'agit d'acceder aux qualites premieres, seules reelles. Mais, Souriau, pas plus que Whitehead, n'evolue dans une nature qui aurait bifurque en qualites premieres et

secondes¹. Le phenomene ne merite donc a ses yeux ni cet exces d'honneur, ni cette indignite. Non, Souriau veut capter le phenomene *independamment* de la notion mal composee de matiere, sans l'engager aussitot dans la sempiternelle question de ce qui appartient a l'objet et de ce qui appartient au sujet. Il ne va pas s'en servir comme pendant de cheminee a la subjectivite. Autrement dit, il n'y a pas d'au-dela ni d'en-deca du phenomene. Il possede son mode propre.

« Pour saisir l'existence phenomenique, il faut eviter avant tout, redisons-le, de concevoir le phenomene comme phenomene *de* quelque chose ou *pour* quelqu'un. Cela, c'est l'aspect que prend le phenomene, lorsque ayant aborde la consideration de l'existence par quelque autre modalite, on le rencontre apres coup, et par exemple dans son role de manifestation. [...] On ne le concoit bien dans sa teneur proprement existentielle, que lorsqu'on le sent comme soutenant et posant a soi seul ce qui peut s'appuyer et se consolider en lui, avec lui et par lui. Et c'est a ce titre qu'il appara t comme un modele et un etalon d'existence » (p. 119).

De fait, l'experience offerte par le phenomene pur est tout autre chose que ce que les premiers empiristes appelaient la sensation : « Dans la sensation, le caractere phenomenique est tres intense, mais tres mele. Les sensations sont en quelque sorte le vacarme des phenomenes » (p. 117). Pour la premiere fois depuis le premier empirisme, nous nous trouvons devant un vecteur, une « vection » dit Souriau, enfin delivree de la question de la connaissance ou alors de l'obligation de n'etre que le repondant d'une intentionnalite. Le phenomene de Souriau ne se trouve plus pris en tenaille entre ce qu'il y aurait *derriere* lui – les qualites premieres – et ce qu'il y aurait *devant* lui – les qualites secondes. Ce qui va definir ce mode completement original et rarement qualifie comme tel par la philosophie, c'est sa patuite :

« Il est presence, eclat, donnee non repoussable. Il est, et il se dit pour ce qu'il est.

« On peut sans doute travailler a l'exorciser de cette irritante qualite de presence par soi. On peut le denoncer tenu, labile et fugace. N'est-ce pas la simplement s'avouer deroute devant une existence pure, d'un seul mode ? » (p. 113).

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

Le phenomene pur, d'un seul mode, « deroute » ! Pourquoi ? Parce que nous sommes rarement arretes par lui ; nous ne sommes que rarement empeches de le concevoir comme phenomene de quelque chose ou *pour* quelqu'un, acces a un suppot ou repondant d'une intentionnalite. Mais il ne s'agit pas de battre notre coulpe, plutot de reconna tre ce que nous lui devons. Car « telle est la generosite du phenomene » (p. 114) : il se donne a tous les autres modes et ne recoit rien d'eux. Dans quel cas pouvons-nous pourtant le capter dans toute sa purete ? La langue le dit, on se « laisse captiver », et elle temoigne ainsi pour le phenomene, pour « ses vections d'appetition, ses tendances vers l'autre », que l'on peut suivre, precise Souriau, « en leur rayonnement tant qu'elles restent encore faites de l'etoffe du phenomene » (p. 117). C'est bien sur le privilege de l'œuvre et meme de l'objet d'art, selon Souriau, que de conferer au phenomene cette puissance de suspendre le glissement existentiel qui va du manifeste a la manifestation « de », de s'imposer dans sa teneur existentielle propre.

Si le phenomene appara t « comme un etalon d'existence » pour tous les autres, c'est du fait de sa generosite, non parce qu'il frapperait de faiblesse les autres modes d'existence. Souriau n'est pas un romantique, ni non plus un mystique, celebrant la verite ineffable falsifiee par l'affairement humain. Ou s'il est mystique, c'est un mystique de la monumentalite. Le spectacle sensible possede une tout autre qualite que d'etre ineffable : il se dit pour ce qu'il est. D'ou son aseite : il ne tient que de lui-meme son mode d'etre ; c'est le spectateur qui est pose en lui, avec lui et par lui. Si le promeneur se met a savourer un spectacle printanier, c'est a la composition de ce spectacle qu'il devient sensible : ce spectacle captive a la maniere 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 indifferente, disponible pour toute signification, c'est le spectacle qui *soutient* son spectateur. On se souvient que dans sa these, Souriau avait souligne que si le spectateur veut garder memoire de ce qu'il a senti (ne serait-ce, s'il est phenomenologue, que pour en operer la reduction), il

aura à refaire, à en conquérir la forme – ou l'âme, écrit-il ici. Et ce faisant, c'est également de la conquête de sa propre âme 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 reïques : qu'est-ce qu'une chose ?

C'est quand Souriau passe au deuxième mode pur, celui qu'il appelle reïque (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 âme qui répondait pour lui – ne dit-on pas d'un paysage qu'il « a une âme », d'un spectacle qu'il est « captivant » ? S'il y avait un art d'exister pour une âme, prise au sens de « Je phénoménique », nous allons maintenant découvrir qu'il y a aussi un art d'exister du reïque 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 reïques 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 âme ». 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* à 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 requise s'impose, lui, en tant que

« présence indifférente à la situation ici ou 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 patuite, 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 noétiques » (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 ou 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. Galilee 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 »¹.

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. Grâce 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 sur 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 agent². 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 chose³.

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 reticence 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 » suivis 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 definir la reussite propre au mode reique, Souriau nous propose une experience de pensee : il nous demande de chiffonner une vaste feuille de papier, ou alors de replier sur lui-meme un long ruban ; ensuite on les percera d'une aiguille ; a la fin, une fois la feuille ou le ruban deployes, ils appara tront (apparition phenomenale) cribles de trous – au hasard pour la feuille, tout au long pour le ruban, chaque trou representant l'evidence phenomenique d'un « ici maintenant ». Puis il va appliquer cette drole de comparaison a deux exemples apparemment sans relation : un theoreme et M. Durand, c'est-a-dire l'objet platonicien d'une part, l'individu particulier d'autre part ! Mais aux deux il pose la meme question : comment comprendre qu'ils deviennent « numeriquement 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 reique c'est comme l'unite du trou ou de l'aiguille. Comme mode pur d'exister, le mode reique est presence possessive de soi-meme en cette indivision » (p. 123). S'il faut admettre qu'il y a indifference du theoreme par rapport a sa situation, par rapport a l'endroit de la feuille qui a ete troue, il faut donc l'admettre aussi non pour M. Durand, mais pour le mode d'existence pur dont la conquete assure qu'il « y a une durandite ». Mais on ne peut dire que le theoreme et M. Durand sont tous deux « numeriquement un » que dans le respect de conditions distinctes, des conditions qui correspondent aux cas respectifs du papier chiffonne et du ruban.

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

a identifier a la definition meme du statut d' « exister vraiment », est en fait le seul lot des choses, dont la condition humaine dit le caractere astreignant : « N'etre jamais a deux endroits a la fois, c'est triste. Etre toujours quelque part, la condition est plus dure encore » (p. 124).

Mais a quoi correspond le cas du papier chiffonne, le cas d'entites « une » non soumises a de telles conditions ?

« Le triangle equilateral en soi est l'essence une de diverses apparitions phenomenales, de triangles concrets qui peuvent etre repartis au hasard dans le monde, et separe les uns des autres, comme sont repartis au hasard les hommes qui participent en commun a une humanite identique en eux tous » (p. 124).

Il ne s'agit aucunement de faire comme si, avec le mode reique, l'on avait decouvert enfin le monde reel. L'equilateralite a du etre instauree, et l'instauration de l'humanite (un leitmotiv de Souriau) est, disons, a peine ebauchee. Quant aux choses singulieres, l'experience proprement anaphorique du trou d'aiguille nous interdit d'en confondre le mode d'existence pur avec un quelconque « subsister temporel assure paresseusement et lourdement » (p. 128). Si l'indifference peut etre transversale a des ordres que nous aimons a tenir separees, c'est parce que cette indifference, il va falloir l'obtenir sans jamais pouvoir s'assurer sur un espace-temps qui servirait de cadre aux choses a connatre comme a l'esprit connaissant. Sans jamais non plus conferer aux choses le pouvoir d'agir, c'est-a-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 evenements. Adieu a l'opposition si confortable entre realite objective et sujet connaissant.

Le tournant que donne Souriau a l'epistemologie est assez stupefiant : puisqu'a chaque mode d'existence il convient de demander quels sont ses facteurs propres de realite, tout se passe comme si chaque type de spectacle engageait un nouveau type de spectateur. Deja l'ame du promeneur, captivee par un spectacle printanier, temoignait pour les « vections d'appetition » d'une realite phenomenale concue comme un assemblage harmonique, facteur de realite de ce monde. Mais lorsqu'il s'agit de la pensee comme liaison du systeme 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 reïques, 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 reïquement conçu, distinct de la chose assemblée, et qui soit sujet ou suppot séparé, de la pensée. Celle-ci n'a d'autre suppot 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 reïque 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 *preexistent 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 suppot 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 reïques laisse derrière soi une conscience *more geometrico*.

Les modes reiques : comment faire pour avoir une ame ?

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

« Si le mot de statut reique para t choquant, et cette "chosolite" inapplicable a l'ame, reservons le mot de reite aux cosmos speciaux de l'experience physique ou pratique ; parlons plus generalement d'un mode ontique d'existence, qui conviendra aux psychismes aussi bien qu'aux reismes. Tout ce que nous affirmons des psychismes, en y constatant, ce meme mode d'exister, c'est qu'ils ont une sorte de monumentalite, qui fait de leur organisation et de leur forme la loi d'une permanence, d'une identite. Loin d'en compromettre la vie en la concevant ainsi, c'est autrement qu'on la manque, si on ne conçoit l'ame comme architectonique, comme systeme harmonique susceptible de modifications, d'agrandissements, de subversions parfois, et meme de blessures... en un mot un etre » (p. 127-128).

Qu'en est-il alors de ces etres psychiques eux-memes ? Qu'en est-il de M. Durand identique a lui-meme a travers ses differentes apparitions phenomenales ? Non pas du « Je phenomenique » durandien captive par le paysage, ni non plus de M. Durand rayonnant du bonheur d'un nouvel amour, suscitant l'emotion d'un amour perdu ou l'effroi d'un amour trahi. Nous parlons ici de la « durandite » qui fait communiquer ces differentes apparitions, qui traduit la « monumentalite » propre a M. Durand et fait de son organisation et de sa forme « la loi d'une permanence, d'une identite ». Cette durandite est ce que Souriau appelle une ame, ou un « psychisme ».

Il est possible qu'Etienne Souriau ait fait l'experience de ce qu'il entend par sa propre « souriauite », de la « possession de soi en l'indivisible de l'identite personnelle ». On se souviendra de la maniere dont, a la fin de sa these, la question de la forme entraine en communication avec la necessite de « prendre acte de soi ». Mais il appartient au philosophe de l'œuvre de faire communiquer l'accomplissement de ces nobles vœux avec l'ubiquite de base qui caracterise le « mode ontique d'existence », incluant reisme et psychisme, et avec la possibilite d'une psychologie positive :

« Ce qui est absurde et grossier dans le chosalisme, c'est de considerer l'ame comme analogue a une chose physique et materielle – notamment dans les conditions de son subsister. Il est deja plus admissible, mais encore inadequat, de la concevoir sur le type ontique des etres vivants et selon leurs conditionnements. Mais c'est a la psychologie – une psychologie qui n'ait pas peur de l'ontique de l'ame (qu'elle l'appelle psychisme si elle a peur du mot) – d'en dire les conditionnements specifiques – y compris la pluralite, l'assemblement, le contrepoint des ames ; tout cet interpsychique qui fait de leur amenagement d'ensemble un cosmos » (p. 128).

Etienne Souriau a ete ce psychologue qui n'avait pas peur de l'ontique, pour qui « avoir une ame » c'est d'abord etre expose a la « rater », a la laisser s'etiolier, a se tromper sur ce qui peut l'agrandir ou la subvertir, et c'est aussi etre pret a repondre de la blessure infligee a l'ame d'un autre. Alors que l'art d'exister propre au phenomenique demandait l'eclat lucide, sans reference a quoi que ce soit d'autre que lui-meme, l'ame de M. Durand ne se resume pas a un plerome de points de lucidite, elle demande un cosmos. Si l'experience amoureuse peut avoir « le caractere discret et ferme sur soi, stellaire et limite microcosmiquement, du phenomene » (p. 118), M. Durand amoureux requiert, lui, que l'objet de son amour ne surgisse pas inopinement comme venu de nulle part. Et comme le dit drolement Souriau, il en est de meme pour la pipe qu'il machonne, et qu'il compte bien retrouver la ou il l'avait laissee. Le psychologue qui s'attacherait a saisir ce qui s'affirme identique a travers les manifestations phenomenales de M. Durand, ne pourra faire abstraction d'un ensemble parallele et coherent d'autres histoires, d'un « plerome d'existences reiques specifiees, harmoniques dans leurs histoires, dans leur canon d'ensemble » (p. 126). Nous avons affaire ici a

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 prise littéralement.

Avec cette stupefiant définition des reiques 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 definissait *tous* les modes d'etre alors qu'elle offre un mode d'etre qui subsiste cote a cote avec les autres. Cela n'enleve rien a la dignite, a l'originalite, a la verite de la connaissance mais cela lui enleve assurément le privilege d'arracher leur dignite, leur originalite et leur verite aux autres modes d'existence.

Avec Souriau, l'amalgame kantien se trouve bel et bien defait. Nous avons des phenomenes (au sens defini plus haut) qui circulent enfin avec leur propre « patuite », sans avoir a repondre d'un suppot (derriere 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, a titre de sillage ou de trace, des pensees objectives dans la tete de ceux qui sont capables de se laisser informer par elles. Et nous avons aussi des etres 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'experience.

Souriau, on s'en doute, ne va pas s'en tenir la. D'autres modes d'existence sont encore a venir, tous d'egale dignite ontologique. Avec lui, nous allons pouvoir compter enfin jusqu'a trois, et meme au-dela : jubilation de l'ontologie apres des siecles d'abstinence forcee ! Fin de la « famine metaphysique » !

Les etres de fiction ont besoin de notre sollicitude

Aurons-nous enfin le droit d'accorder l'existence a des etres jusque-la rejetes dans le « purement subjectif », par exemple, aux etres de fiction ? A ces fantomes, chimeres et imaginaires parfois si inconsistants que nous avons bien de la peine a en retrouver ou refaire l'experience, mais qui semblent parfois dotes d'une insistance telle qu'ils semblent plus « vrais » que MM. Durand, Dupond ou Dufour avec qui nous sommes appeles a cohabiter ?

« Il est inversement des entites fragiles et inconsistantes, et, par cette inconsistance, si differentes des corps qu'on peut hesiter a leur accorder une maniere quelconque d'exister. Nous ne songeons pas ici aux ames ; mais a tous ces fantomes, a ces chimeres, a ces morganes que sont les representes de l'imagination, les etres 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 antiques contrôlés et conditionnés. Leur seul malheur commun les rassemble, sans pour cela faire de leur ensemble, un plectre, 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*¹. Un récit ne peut obtenir la continuité de ses personnages

1. Dans *Semantique structurale* (Greimas, 1968), Greimas cite le curieux livre de Souriau *Les deux cent mille situations dramatiques* (Souriau, 1959). L'isotopie est définie dans le TLF : « 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 transformations¹. 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 devoue 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 réel », même s'il existe toujours une frontière ou 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 ou nous l'avons laissée ?

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 la 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'abaissement 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 inexplic-

quable et restera inexplicable. Herge, 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. Herge 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 etres 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 Herge 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 imagine. Il a discerné un lectorat virtuel dont le lectorat actuel constituait alors la « formule évocatoire ».

« L'existence virtuelle est donc d'une extrême pureté, d'une extrême spiritualité. À 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, caractérise ici en trois pages, pourrait échapper au lecteur, il nous faut faire un bref détour vers cette œuvre antérieure *Avoir une âme : 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'âme d'Herge 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 patuite 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'épee". Au contraire il faudrait savoir cette pointe plus réelle en son acuite (toute immatérielle qu'elle soit) que l'épee qu'elle dessine en quelque sorte par choc en retour. »¹

Le lectorat d'Herge, surpris, decu peut-être, mais conservant aux personnages fidelite et attention, se dessine comme par « un choc en retour ». Et le moment aigu ou il se dessine n'est pas conditionne par l'ame d'Herge. Au contraire, il la conditionne. Attention, il ne s'agit pas ici de l'ame ontique, a la monumentalite de laquelle convenait le triangle equilateral, le « *more geometrico* ». Il s'agit d'une autre sorte d'ame, de l'ame qui « se pose en nous », de ces pensees singulieres que parfois nous avons « bien de la peine a retrouver et a refaire », mais qui, telles qu'elles se manifestent,

« ont en elles quelque chose qui les fait notes ; une certaine qualite individuelle du "Je pense", celle par laquelle mon "Je pense" a moi se discerne de celui de l'homme le plus voisin. Mais gardons-nous de croire que d'abord je suis ; et que cette pensee est mienne, ensuite, parce qu'elle a recu 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 integree. 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 pensees singulieres ; ce sont toutes ces pensees singulieres qui integrent ce moi [...] Il en depend en tant que realite. Et de fait la ou il n'y a aucune telle pensee, ce moi est absent »².

C'est pourquoi, dans *Les differents modes d'existence*, Souriau peut affirmer que les richesses les plus precieuses de la vie interieure appartiennent au monde de ces presences qui sont absence, toujours suspendues a un fragment de realite qui, etranger a son être propre, en constitue comme la « formule evocatoire ». Et a nouveau, nous allons mesurer ici a 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 pensees singulieres qui nous viennent sans que nous les engendrions. Ce qui est dramatise

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 evocations auxquelles nous demeurons sourds :

« Nous vivons au milieu d'une foret de virtuels inconnus dont quelques-uns peut-etre admirables, propres a nous combler, et que nous ne songeons meme pas a regarder, a realiser ne serait-ce qu'en reve, 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 derniere phrase, ce cri du realisateur qui resonance a nouveau dans le texte de 1956, avec le grand theme de l'inachevement existentiel :

« Le pont que personne ne songe a construire, dont on ignore meme la possibilite ; mais dont tous les materiaux sont la, et dont la nature, la portee, la forme sont parfaitement determinees a titre de seule solution d'un probleme dont toutes les donnees sont parfaites et ignorees, existe d'une existence virtuelle plus positive que celui qu'on a entrepris et dont un vice ou une insuffisance de conception rend l'achevement impossible » (p. 137).

Souriau ne designe pas, on s'en doute, le demiurge, le Dieu createur ; nul fantasme prometheen n'habite ce philosophe de l'œuvre a faire. La question n'est pas de realiser a tout prix. Le virtuel opere plutot une dramatisation du « faisable ». Souriau est le penseur de l'instauration, pas de l'œuvre impossible, du createur seduit par un imaginaire chimérique. Ce qui est « faisable » est ce que, a chaque moment du trajet, l'agent de l'instauration doit discerner. Avec Souriau, tant la fleche que la cible de l'intentionnalite se trouvent toujours inversees. Aucune tentation phenomenologique. Aucun anthropocentrisme. La question du « faisable » fait divorcer l'instauration de la manifestation d'une volonte du createur ou de son intentionnalite. Jamais de *ex nihilo*, jamais de « *Fiat* » decidant 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'enquete. Car si « la courbe des ogives interrompues, en haut des colonnes, desine dans le neant la clef de voute absente » (p. 136), la formule evocatoire de la clef que constituent ces ogives se courbant l'une vers l'autre n'a pas en elle-meme l'efficace d'un appel, celui de la

voute a restaurer. Le virtuel, comme mode d'existence pure, n'a pas le caractere imperatif qui differencie le jeu kaleidoscopique des pensees singulieres du trajet de celui qui fait œuvre. Il faut que la virtualite soit dotee d'une vexion, que la courbe interrompue accueille ce qui transformera l'evocation en un « a faire ». Et bien sur, Souriau ne fera pas appel ici a la volonte du createur venant, a la maniere d'un *deus ex machina*, suppleer a la faiblesse de l'intrigue. Nous avons affaire a ce qu'il definit comme un probleme de second degre par rapport a l'existence pure, un probleme que celle-ci permet de poser, mais non de resoudre : le probleme de la progression anaphorique. Voila pourquoi nous ne sommes pas au bout de nos peines.

Et c'est la que nous allons retrouver cet etrange plan en quinconce. Depuis les phenomenes jusqu'aux virtuels, Souriau a deploye comme un eventail de modes d'existence qui vont de l'aseite la plus complete a l'abaliete la plus risquee. On pourrait croire qu'il va enfin poser le probleme de cette progression anaphorique dont le virtuel semble constituer la formule evocatoire. Mais tous les elements du probleme, nous allons le comprendre, ne sont pas reunis. Les modes ontiques d'existence n'en permettent pas la formulation.

LA FIN DU CHAPITRE III ET LA QUESTION DES SYNAPTIQUES

Comme si les epreuves passees ne suffisaient pas, Souriau va en tenter une autre, encore plus difficile. Comme si respecter la patuite des phenomenes, abandonner toute l'epistemologie du sujet et de l'objet, saisir les ames dans leur monumentalite, avoir de la sollicitude pour les etres de fiction, remplir le monde de virtualites non saisies, n'avait pas suffi a definir le trajet de l'anaphore. Et non, tout cela ne suffit pas, car ces modes demeurent chacun en lui-meme alors que l'experience exige de toujours les agencer – de meme que la statue dans l'atelier du sculpteur exigeait de conjoindre les phenomenes, les ames, les virtuels. S'il est donc vrai que l'œuvre a faire requiert le multimodal, il faut bien

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

Pour faire comprendre la transition comme mode pur, Souriau utilise une comparaison qu'il dit lui-meme etre bancal : celle entre les mots (les semantemes) et les verbes (les morphemes). 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 semantemes, c'est-a-dire les modes ontiques, sont requis par la question de l'instauration, par la mise a l'existence de l'œuvre puisque la reussite dans l'art d'exister se jouera toujours sur le plan d'existence defini par l'un de ces modes purs. Et pourtant ils sont insuffisants car ils restent muets sur la transition, le changement actif et reel, l'innovation modale – sur les morphemes. Produire la mise au point que demande la transition, telle est l'épreuve a laquelle Souriau se soumet lui-meme, entra nant son lecteur dans cette allee de Sphinx qui murmurent : « Tu ne passeras jamais ! » – sans qu'on sache si cette menace s'adresse a lui, aux lecteurs, a la philosophie, a ce livre tellement ramasse (a moins qu'il ne s'adresse a ses commentateurs !).

L'ombre de Dieu

Comment Souriau va-t-il nous faire sentir la necessite du passage (ce qu'il va bientot nommer synaptique) ? Ne comptons pas sur lui pour nous faciliter la tache et prendre un exemple facile. Non, ce qu'il choisit c'est l'exemple de Dieu ! Il va s'en prendre, ou plutot nous demander de nous en prendre a Dieu meme... Voila comment il va commencer ce nouveau cycle d'exploration qui debute avec la defaillance de tous les semantemes a penser le passage. Si nous passons cette epreuve, alors nous aurons peut-etre 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 nouménal, 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 à 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 problématiquement) à 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 à 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. A 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 lui¹. Ce qui *constitue* l'argument, ce qui est sa force, ne peut se résoudre à l'insistance d'un problème pose « 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 patuite des phénomènes n'a déjà rien à voir, par exemple, avec la quasi-transcendance des reiques 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 a l'existence ou de l'existence a l'essence, mais d'un mode d'existence a 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 a l'autre qui *constitue* l'argument. De toute maniere, il suppose qu'une reponse positive, sous forme d'une proposition concrete, reelle, a ete faite a cette question : De quoi s'agit-il ? qu'est-ce que le divin ? et qu'il en a ete prononce – au moins – un modele, une entrevision, une conception, un exemple ; qu'il a ete mis, d'une maniere quelconque, en cause, en mouvement, en action, en presence ; qu'il a compare ; qu'il a “este” 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 precaution l'argument ontologique comme si l'on parlait de theoremes ou de choses.

« Exigence terrible. Seuls y repondent, parmi les philosophes – seuls s'objectent le divin – ceux qui osent (un saint Augustin, un Malebranche, un Pascal) faire parler le Verbe. D'une facon generale, 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 Ecritures de toutes les religions, ou l'on peut avoir l'impression d'entendre un Dieu parler en Dieu. Et vingt c'est beaucoup. Peut-etre y en a-t-il cinq en tout » (p. 145).

Cent millions de pages de theologie, mais cinq pages ou Dieu lui-meme figure parce qu'on s'est adresse a lui *dans sa langue* ! Meme saint Anselme ne se rendait peut-etre pas compte de ce que son argument, litteralement, *impliquait*. Que nous importe ce miserable lien des predicats et de la substance ! Il s'agit de la creation d'un champ de bataille, d'un lit de justice, plus violent que ce ring ou Jacob se bat avec l'ange, dans lequel l'adresseur et l'adresse se trouvent convoques selon le meme mode d'existence, absolument specifique. Que l'on n'accuse surtout pas Souriau de reacter une forme de « philosophie chretienne », alors qu'il affirme que pratiquement personne n'a ete capable de supporter « la charge de la preuve » et que la plupart des propos « sur Dieu » ou « de Dieu » ne sont que de deplorables erreurs de

categories, appliquant a un mode d'existence precis les patrons decoupees a partir d'autres modes. Oui, bien sur, 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 phenomene, comme on *manque* la connaissance, comme on *manque* l'ame, comme on *manque* la fiction meme : parce qu'on est incapable de reconnaitre que chaque mode d'existence possede sa propre tonalite et qu'elle produit ce choc en retour, a chaque fois different, d'avoir un genre different d'ame.

Mais nous ne sommes pas au bout de la difficulte, car la ou le passage est effectif, temoigne-t-il d'une transcendence, au sens d'une veritable exteriorite existentielle ? Oui, peut-etre, si le patir divin, celui de l'homme s'objectant le divin, implique un agent. On peut le discuter, mais cela autorise, en tout etat de cause, la conclusion vers laquelle Souriau nous dirige : c'est dans le passage qu'est « investie l'existence qui fait la realite de cette transcendence » (p. 146), et cela meme si l'experience de ce passage peut comporter celle d'un « pour soi de Dieu » :

« En tant que nous sommes des personnes, nous existons pour nous-memes. Et si nous savons nous constituer dans ce mode d'existence, nous sommes gueris de toute dependance de l'autre et de l'ailleurs, de toute abaliete. Or dans une vision universelle de ce mode d'existence, nous sommes conduits a le reconnaitre aussi aux autres personnes, en tant que nous les pensons, non pour nous mais pour elles. N'est-ce pas la facon dont l'amour les pense ? Dans le tete-a-tete avec Dieu, sans sortir de notre experience nous en realisons la transcendence, si nous savons ressentir ce pour-soi de Dieu, dans notre dialogue ; ou bien un pour lui de nous-memes, qui change pour ainsi dire le centre de gravite de ce tete-a-tete, d'un point de vue architectonique » (p. 147).

La singularite de la demarche de Souriau est qu'il parvient a souligner que cette experience n'implique pas une existence transcendante tout en ne la rabaissant pas a quelque illusion que ce soit. Le fait d'existence vient s'investir dans un rapport interontique – penser la personne aimee non pour nous mais pour elle. Il en dit les perils dans une note :

« [l'opération] aboutit pour une âme 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 la 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'être, selon les façons de penser de la théologie rationnelle. Il permet de donner une dimension autrement plus risquée 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 la 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 sémantèmes. 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 la encore, comme dans la première partie du chapitre, une évidence sur laquelle nous appuyer. À 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'événement* 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'événement, 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 la comme une nouvelle patuite, 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 patuite 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 cristal¹. Coup de canne « irréparable, insuppressible, inescamotable », geste qui n'a pour lui que son efficace, que le bris d'un vase admire – « injustement assassine » comme Desdemone. Mais la plainte n'a pas d'écho dans le monde synaptique. L'événement avec sa patuite 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 *a cause de*, les *pour* et avant tout les *et alors*, *et ensuite*, seraient les véritables existences [...] Ce serait une sorte de grammaire 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 démembrement, 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 captives. La patuite des phénomènes et celle des événements tissent comme

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

une natte. La complexite de l'experience est restituee, mais sans qu'on abandonne la differenciation fine des modes.

Et pourtant, les lecteurs qui pourraient se croire en terrain de connaissance et qui penseraient retrouver la grande tradition pragmatiste – renovee recemment en France – en seraient pour leurs frais. A peine a-t-il indique la richesse de ce monde, ce cosmos alternatif du synaptique, que Souriau change a nouveau de piste. Il fonce a travers deux douzaines d'énormes problemes philosophiques, notamment ceux de la fuite du temps, du statut du futur, et de cette causalite qui etait etrangere au reique, comme si deja il etait urgent de passer au vrai probleme, celui que depuis le debut il s'emploie a construire.

On s'etonnera moins du caractere quelque peu precipite de ces considerations si l'on se rend compte que Souriau veut eviter avant tout le projet d'une metaphysique systematique qui lui ferait oublier que c'est le passage, le trajet de l'ebauche a l'œuvre qu'il veut pouvoir qualifier. S'il a depie les modes purs ontiques, s'il s'est lance dans les synaptiques ce n'est pas pour dire ce qu'ils sont, c'est bien plutot pour imposer une option existentielle. Il faut choisir : l'etre ou l'action, poser (ou rever) un monde d'etres ou sacrifier toute cette ontique stable pour un genre de vie ou les liens avec tous les etres seront « uniquement transitifs et situes ou constitues dans l'action meme, et selon son mode » (p. 158)¹.

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

1. Le traitement de la causalite est typique de cette option, car Souriau la definit comme « plus existante en tant qu'operant synthetiquement – en tant que tiret – que les elements mesurables des phenomenes, qui sont suspendus, quant a leur realite, a elle » (p. 155). Quand il moque ce qu'il appelle les « miserables » antinomies kantienues, Souriau montre la superiorite de sa methode : les antinomies ne sont jamais contradictoires car l'une porte sur l'ontique et l'autre sur le synaptique (§ 103). Ajoutons que la these de Souriau selon laquelle la question de la causalite et celle de la substantialite ontique ne peuvent etre associees, comme si le fait d'etre cause de quelque chose d'autre que soi n'etait autre qu'un attribut venant completer la realite substantielle, trouve une confirmation dramatique dans l'histoire de la mecanique rationnelle. Le tiret est ici remplace par le « egal », qui autorisera la savante desinvolture avec laquelle le physicien ne cessera de redefinir les termes de l'egalite, leur niant toute possibilite de revendiquer une pretention a etre de veritables 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 la ou ne gisait qu'un simple tas de glaise. Et nous venons encore d'en passer par la question du risque et du ratage. Bien sur 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 Penelope 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 clarte. 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 otez cet arbitraire qui est une de ses absolues » (p. 163).

Les modes sont tous d'egale dignite, tous egaux des lors qu'ils sont pris chacun en soi. C'est le « il faut tailler » qui met en tension le probleme du second degre, celui de leur unification. Des son premier chapitre, Souriau utilisait l'analogie des couleurs et en appelait a une

« pensee capable de tous les rayonnements multicolores de l'existence, mais meme d'une lumiere nouvelle, d'une lumiere blanche les unissant dans la clarte d'une surexistence qui surpasse tous ces modes sans en subvertir la realite » (p. 83).

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

LE CHAPITRE IV ET LES QUESTIONS DE SUREXISTENCE

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

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

entierement differentes 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-dela 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 a l'ecueil du systeme avant de montrer comment, d'un violent coup de barre, il y echappe.

La surexistence contre toute idee de totalite

Les modes d'existence purs doivent etre compris, nous a appris Souriau, comme des « elements », a la maniere de la gamme arbitraire des terres colorees avec laquelle faisait œuvre le peintre primitif – a ceci pres, bien sur, qu'il n'y a pas ici de peintre. Ou plus precisement, a ceci pres que c'est de la vie du peintre ou de la notre qu'il va s'agir ici – d'une vie qui n'aurait pas la tenuite propre aux modes purs, d'une vie qui demande a se realiser non a etre analysee. La position du probleme va donc etre definie par cette demande de realisation confrontee a la pluralite des modes purs, et Souriau envisagera d'abord la possibilite de conferer a la *valeur* le pouvoir de conferer a une vie un statut superieur a celui des elements avec lesquels elle doit composer.

Comme avec la question de l'intensite des modes que nous avons rencontree au chapitre II, la reponse fait appel a des personnages conceptuels qui tentent de conferer ce pouvoir a la valeur.

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

Et puis il y a celui qui cherche :

« une facon d'etre si complete, si riche, si patente a la fois, comme en mille facettes, sur le plan du sensible et sur le plan de l'intelli-

gible, sur le present et sur l'intemporel, sur le demeurer et sur l'agir, qu'elle reside a la fois en tous ces domaines et qu'elle ne tienne entiere 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 realite, vers l'enrichissement, vers la plenitude d'un assemblage. Toute la question, alors, est de savoir s'il y a moyen d'éviter l'ecartèlement. Peut-on prendre parti pour un mode d'existence sans s'arracher a quelque chose de plus precieux ? Peut-on aller chercher vers une realite superieure la guérison de la plurimodalite sans s'ecarter de l'existence ? Mais Souriau rompt la symetrie. Il mettra plus tard « grossierement les points sur les i » (p. 182). L'imperatif d'avoir a actualiser toutes ses virtualites, a les unifier dans une vie est abstrait, denue du virtuel qui en dessinerait la faisabilite. Qui irait conseiller a un jeune homme d'être *a la fois* un Don Juan et un saint sous pretexte qu'il y aurait la deux possibles au lieu d'un seul (p. 182) ? ! Le pere de Foucault fut un viveur *puis* un ascete, mais jamais il n'aurait pu être l'un et l'autre en meme temps... La surexistence engage tout autrement que par simple accumulation. La encore la difference vient de la bonne et mauvaise maniere de proteger la multiplicité contre le danger de l'unite aussi bien que de la dispersion. Et il faut d'abord pour cela ne pas designer la pluralite des modes comme ce dont il faut guerir !

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

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

sublimate) ; c'est par l'idée stricte et severe d'un passage a des problemes de second degre concernant l'existence, mais prononcant saillie hors de son plan » (p. 175-176).

Mais nous n'en sommes pas encore la. L'idée de possible demandant realisation doit etre affrontee, car avec elle se profile le theme puissant (a l'epoque de Souriau) de l'Homme le plus reel, l'Homme par rapport auquel nous sommes comme des adolescents que l'on exhorte a developper toutes leurs « potentialites ». Mais cet Homme qui serait le Ma tre de tous les genres d'existence, n'est-il pas une chimere ? Il ne suffit pas de poser problematiquement la possibilite d'une existence pleniere, assemblant et surpassant tous les modes d'existence, faisant de nous des ebauches desirant l'accomplissement, il faut que le probleme pose par cette existence ait une solution positive, efficace au sens ou elle engage un trajet d'accomplissement.

« On peut dire [que cet Homme] n'existe pas, meme d'une existence virtuelle, si ces divers modes d'ebauchement ne dessinent pas par leur harmonie un achevement qui soit comme le contour mysterieux d'un etre unique ; et qu'il n'existe meme pas d'une existence ideale, si ce contour mysterieux reste indetermine et vacant dans ce qui serait l'essentiel, c'est-a-dire dans un mode defini d'accomplissement existentiel » (p. 179).

Foin d'ideal chimerique donc, mais aussi de l'idée d'une solution qui serait posee sur un mode problematique a la maniere d'une inconnue. C'est precisement a cet « au-dela de soi-meme » que le concept de mode d'existence a permis de resister.

Le lecteur peut, a juste titre, s'interroger. Pourquoi ce long trajet critique (16 paragraphes sur les 22 que comptent le chapitre) pour en venir a la question qui avait deja ete formulee a la fin du chapitre precedent ? S'agit-il d'une demarche pedagogique ou bien d'une effective progression anaphorique ? Souriau, alors, devait pour lui-meme determiner ce que peut la surexistence, mais sans renier pour autant l'effort vers l'unite pleniere dont il la separe. En tout etat de cause, c'est sur l'evocation d'une question du troisieme degre qu'il termine le trajet, la question de « l'unification de tous les modes possibles d'unification ». Mais

cette question, qu'il n'abordera pas¹, n'a pas à interférer car elle suppose résolue 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 plerome, hiérarchique et ordonne. 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. Instauration, 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 Jesse 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 « a faire ». Tout ce qui est « a 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 temoigne la preposition « a » de « a 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 voutes, des places pour des occupants » (p. 186). Et Souriau d'ajouter cette precision capitale quand on sait la tentation qu'a represente l'ideal en philosophie aussi bien qu'en morale : les « occupants » ne sont pas des existences ideales. « Il n'y a pas d'existence ideale » (p. 187). L'ouverture de l'existence a la surexistence n'a rien a voir non plus avec un ideal problematique eternellement insistant, eternellement sans reponse. Si Souriau est un mystique, c'est un mystique *de la realisation*. « Ce dont il s'agit, c'est du probleme resolu, dans la realite de sa solution. Non pas cet ideal, mais la realite de cet ideal, voila ce qui est en cause » (p. 187).

Mais comment une solution qui realise 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 refleter sur quel-qu'un de ces modes – *per speculum in aenigmate* ; et meme alors il n'a d'autre existence que cette existence modale et speculaire » (p. 187).

Ne nous y trompons pas, ce qui est en jeu ici n'est autre que la clef de voute de la demonstration ou plutot de la progression anaphorique proposee par Souriau. S'il rate, si aucune experience sensible, aucun « fait existentiel », ne peut etre produit qui temoigne pour ce reflet, qui le fasse sentir sur le mode du virtuel, il aura poursuivi une chimere et de son etonnante construction ne resteront que des colonnes ruinees.

Et c'est vers la venerable idee de connaissance vraie que Souriau va se tourner, pour demander qu'on n'oppose pas trop vite une fin de non-recevoir a la caracterisation d'une telle connaissance comme similitude de la pensee 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 reiques 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 instaure. 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 pointille. C'est ce qui fait la différence entre un trajet qui, comme l'écrivait 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 ma prise à la fois de l'un

et l'autre mode qui se repondent » (p. 189) ? Ne pourrait-on objecter que cette implication d'une realite qui n'existe pas, d'une ma trise a laquelle ne rend temoignage que l'effort de parvenir a une connaissance vraie, n'est qu'une version de l'ideal transcendantal, au sens de Kant ? N'est-elle pas suspendue a l'echo comme realite psychique ? En d'autres termes l'echo est-il vraiment un fait existentiel, comme le sont la patuite ou l'efficace ? Ou encore : y a-t-il synapse, transformation effective de celui qui temoigne ? Et c'est ici que Souriau va faire appel au type d'experience evoque a la fin de sa these, a cette prise acte de soi en une forme qu'il s'agira de maintenir ouverte a toute aventure, a toute survenance. L'efficace d'une telle synapse

« c'est de ressentir, comme une passion reelle, comme un subir qui me modifie sans me changer, le fait d'etre sous un regard, d'etre illumine par cette vision de moi ; – et vraiment pose dans un nouveau genre d'existence, car cet etre ne serait pas tel que moi je suis. Celui qui est evoque est bien celui qui participerait a la fois a ces deux modes et en surmonterait la diversite constitutive. Il n'existe pas, mais je puis, moi, lui repondre, par un patir du genre de celui qui est ainsi defini. Patir du surexistentiel, en eprouvant une modification qui lui reponde, et dont il soit la raison (au sens ou raison c'est rapport), c'est la sans doute la seule maniere dont nous puissions temoigner pour lui, et etre en rapport d'action-passion avec lui » (p. 189).

Toute reponse, bien sur, n'est pas reponse de l'existence a la surexistence, de meme que, pour Souriau, toute vie n'est pas veritablement digne d'etre vecue. Mais aucun critere exterieur, aucune reference ne joue ici, comme c'etait le cas avec les modes intensifs d'existence. Il faut et il suffit que le mode de reponse de l'existant a l'existant soit fonction du surexistentiel, c'est-a-dire le mette en jeu ou l'implique « a titre de raison ou de loi de reponse » (p. 189). Et c'est bien, evidemment ce dont temoigne l'action instaurative.

« Ce qui a fait grands Michel-Ange ou Beethoven, ce qui les a fait geniaux, ce n'est pas leur propre genie, c'est leur attention a la genialite, non en eux-memes, mais en l'œuvre » (p. 190).

Redoutable coherence. La clef de voute tient en effet. L'epreuve a ete passee. Peut-etre, apres tout, ne serons-nous pas

devores. 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, dans sa première œuvre, comme une vie véritable. Voilà qui ne le gêne 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 âme. 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 rapporté 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* œuvre, 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 idealisante, reintroduisant en sous-main un etalon de valeur, une perfection, le point fixe d'un devoir. Il faut oser interroger le miroir, poser la question de la realite a laquelle nous offrons une prise dans l'existence.

« Tel amour est aneantissement dans une communion avec une fausse realite, faite au fond de neant. Tel autre est une œuvre veritable, creatrice et feconde. On peut s'y laisser prendre. Confusion tragique. Savoir demeler ce qui est reellement plenitude et richesse, par la nature meme de l'œuvre a laquelle on rend temoignage en travaillant a l'instaurer en fait, et par l'experience directe de l'instauration, c'est connatre ce qui, dans l'existence meme, 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 arrives a cette derniere phrase du livre, qu'en guides attentifs et compatissants nous avions designee au lecteur comme la cime a atteindre ? Ne comprend-il pas enfin par lui-meme pourquoi le monde deploye par Souriau est devenu capable de « faire sentir, peut-etre, meme aux Dieux, dans leurs intermondes, la nostalgie de l'exister ; – et l'envie de descendre ici, a nos cotes, comme nos compagnons et nos guides » (p. 193). Le monde reduit a deux modes – l'objet et le sujet – quel dieu serait assez fou, masochiste ou ascete pour nous l'envier ? Mais celui de Souriau, avec ses modes purs, avec sa patuite et son efficace, et avec cette surexistence, n'est-il pas plus digne d'etre habite ?

D'ou la question qu'on ne peut s'empecher de poser : Souriau merite-t-il l'oubli dans lequel il est tombe ? Est-ce un philosophe rate ? Il est legitime de poser la question puisqu'il n'a cesse de mediter sur les conditions memes de l'echec. A-t-il doute, lui qui fut en son temps un maitre de Sorbonne, l'exemple d'une reussite institutionnelle mais aussi de l'assurance du vieux monde, avec son approche patrimoniale, son style suranne et son attachement au monumental aussi bien

qu'a l'idée d'un artiste a l'œuvre ? S'est-il senti vaciller lorsque les coups successifs de l'existentialisme, de la phenomenologie, 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 repartition du risque et de l'academisme ait profondément change. Ce sont les iconoclastes qui semblent compasses 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 âme.

Nous pourrions être tentés de passer devant l'étonnante architecture conceptuelle déployée par Etienne 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 » ; ou l'on plaindrait l'effrayante solitude de ceux qui se vouèrent 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* (numero special de la *Revue d'esthetique*, n° 3-4), Paris, Union generale d'editions (10/18).
- De Vitry-Maubrey Luce (1974), *La pensee cosmologique d'Etienne Souriau*, Paris, Klincksieck.
- Deleuze Gilles (1968), *Difference et repetition*, Paris, PUF.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix (1992), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Ed. de Minuit.
- Eco Umberto (1985), *Lector in fabula. Le role du lecteur ou la Cooperation interpretative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset.
- Fontanille Jacques (1998), *Semiotique du discours*, Limoges, Presses de l'Universite de Limoges.
- Greimas Algirdas (1968), *Semantique structurale*, Paris, PUF.
- Haumont Alice (2002), « L'individuation est-elle une instauration ? Autour des pensees 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 Decouverte.
- Musil Robert (1973), *L'homme sans qualites*, Paris, Le Seuil, 2 vol.
- Netz Reviel (2003), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics : A Study in Cognitive History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peguy Charles (1987), *Œuvres en prose completes*, Paris, Bibliotheque de la Pleiade.
- Simondon Georges (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- Souriau Etienne (1925), *Pensee vivante et perfection formelle*, Paris, Hachette (2^e ed., PUF, 1952).
- Souriau Etienne (1925), *L'abstraction sentimentale*, Paris, Hachette (2^e ed., PUF, 1951).
- Souriau Etienne (1938), *Avoir une ame : essai sur les existences virtuelles*, Paris, Les Belles Lettres / Annales de l'Universite de Lyon.
- Souriau Etienne (1939), *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan (2^e ed., PUF).
- Souriau Etienne (1943), *Les differents modes d'existence*, Paris, PUF.
- Souriau Etienne (1955), *L'ombre de Dieu*, Paris, PUF.
- Souriau Etienne (1956), « Du mode d'existence de l'œuvre a faire », *Bulletin de la Societe francaise de philosophie*, 50 (1), p. 4-24.
- Souriau Etienne (1959), *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, Flammarion.
- Souriau Etienne, Souriau Anne (dir.) (1999), *Vocabulaire d'esthetique*, Paris, PUF.
- Stengers Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage creation de concepts*, Paris, Le Seuil.
- Stengers Isabelle (2003), *Cosmopolitiques*, I, Paris, La Decouverte.
- 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. franc. J. Douchement, Paris, Vrin.

