

Sur un livre d'Etienne Souriau : *Les Différents modes d'existence* Bruno Latour*

Version 11-09

*“Il n'y a pas d'existence idéale,
l'idéal n'est pas un genre d'existence” (p.187)*

Si nous n'avons jamais été modernes, de quelle histoire devons-nous hériter?

Je m'intéresse depuis une vingtaine d'années à la question suivante : si nous n'avons jamais été modernes, que nous est-il arrivé ? Cette question porte à la fois sur l'histoire, sur l'anthropologie et sur la philosophie de cette période que Whitehead décrit sous le nom de « bifurcation de la nature »¹. Elle commence quelque part entre Galilée et Locke et se clôt enfin, d'après lui, avec William James. Cette courte période que j'appelle « la parenthèse moderniste » —celle durant laquelle nous avons *cru* être modernes— peut être caractérisée par trois traits : la certitude que le monde peut être partagé en qualités premières et qualités secondes (ce qu'on peut appeler le « naturalisme »²) ; la confusion toujours plus intime, dans des ensembles de

* Je remercie le groupe de philosophie constructiviste réuni autour d'Isabelle Stengers (ULB Bruxelles) et la Société rhodanienne de philosophie (Université Jean Moulin, Lyon) de m'avoir offert l'occasion de présenter le livre de Souriau. Un fragment de cet article a paru dans *L'agenda de la pensée contemporaine*, Printemps 2007. Voir Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence. Suivi de « l'Oeuvre à faire »* (précédé d'une introduction « *Le sphinx de l'œuvre* » par Isabelle Stengers et Bruno Latour) (PUF, Paris (2009 (1943)). Toutes les références sont conformes à la pagination de la nouvelle édition française. Je m'intéresse ici moins à introduire Souriau qu'à rechercher comment il peut m'aider dans mon propre projet. Pour une introduction à Souriau, voir « le Sphinx de l'œuvre ».

¹ Alfred North Whitehead (1920) *Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.

² Au sens de Philippe Descola (2005) *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

dimension toujours plus ample, de ces mêmes qualités premières et secondes (ce qu'on peut appeler les « hybrides ») ; enfin, une cloison étanche entre, d'une part, l'affirmation toujours réitérée qu'il faut maintenir la séparation entre les qualités premières et secondes et, d'autre part, la réalité pratique exactement contraire à cette théorie (ce qu'on appellera « l'obscurantisme des Lumières »)³.

C'est ce puzzle anthropologique que je résume par cette phrase attribuée aux indiens des westerns : « Les Blancs ont la langue fourchue »... Et, en effet, « les Blancs » font toujours le contraire de ce qu'ils disent puisqu'ils ont défini la modernisation par un trait exactement contraire à leur pratique. Alors qu'ils affirmaient séparer de façon rigoureuse l'objectivité et la subjectivité, la science et la politique, la réalité du monde et les représentations de ce monde, ils ont aussi, à l'inverse, mêlé les humains et les non humains, les lois de la nature et celles de la politique, à une échelle tellement immense que nous nous retrouvons aujourd'hui, quatre ou cinq révolutions scientifiques et industrielles plus tard, à discuter tranquillement de la politique du réchauffement global ou de l'éthique des cellules souches. Et pourtant cette contradiction chaque jour plus manifeste n'a en rien ébranlé la certitude qu'un front de modernisation a balayé, ou va balayer, la terre. Seul un léger doute, un soupçon tout au plus, est apparu sous la forme du post-modernisme.

Et pourtant cette contradiction ne date pas d'aujourd'hui comme on le voit dans une magnifique page manuscrite de Galilée, à la date du 19 janvier 1610⁴ ; ce folio manuscrit porte en haut à gauche un des premiers lavis des cratères de la lune enfin visible par le télescope, et, en bas à droite, l'horoscope de Médicis calculé par ce même Galilée. Galilée est-il « encore un peu irrationnel » ? Pas du tout, mais, comme tous les modernes, il fait le contraire de ce qu'il dit : il insiste sur l'importance de la distinction entre qualités premières et secondes (qu'il réinvente d'ailleurs presque complètement) tout en découvrant, dans le même souffle, une nouvelle manière de *lier* le mouvement de l'univers avec la mobilité universitaire, la flagornerie de cour et l'exacte manière de peindre en perspective les ombres projetées⁵, produisant ainsi le monstre même que la notion de modernité a pour but de renvoyer à l'archaïsme.

J'en ai dit assez pour situer le problème d'anthropologie philosophique auquel m'a mené la fréquentation assidue de l'histoire des sciences et de ce qu'on appelle les *science studies*. Si nous n'avons jamais été modernes, que nous est-il arrivé ? Et surtout, comment hériter enfin d'une histoire qui comprenne les trois traits que je viens d'esquisser au lieu de faire semblant

³ Bruno Latour (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.

⁴ Owen Gingerich (2004) *The Book Nobody Read: Chasing the Revolution of Nicolaus Copernicus*, Penguin, New York, p. 198.

⁵ Mario Biagioli (2006) *Galileo's Instruments of Credit : Telescopes, Images, Secrecy*, The University of Chicago Press, Chicago; Erwin Panofsky (1954) "*Galilée critique d'art*" traduit par Nathalie Heinich.

de n'hériter que d'un seul ? C'est de *toute* la page manuscrite de Galilée que je veux m'affirmer l'héritier ; je ne serai pas désintéressé de ce legs tant qu'on m'en laissera seulement le haut —l'histoire des Lumières—, ou seulement le bas —la triste déception de voir que Galilée lui aussi « cédait à des tentations irrationnelles »...

La question initiale devient donc celle-ci : existe-il une tradition philosophique alternative qui permette de reprendre l'histoire européenne en situant autrement la question des sciences et de la raison, en refusant la bifurcation de la nature ? Si nous suivons la suggestion de Whitehead, c'est vers James qu'il nous faut nous tourner, vers ce que ce dernier appelle l'empirisme *radical* et que j'appellerai plutôt le deuxième (ou le second ?) empirisme. Le premier empirisme, aux yeux de James, ne considérait, on s'en souvient, que les données élémentaires des sens. Il fallait donc, pour en faire la synthèse, qu'intervienne un esprit humain censé créer les relations que l'expérience initiale ne pouvait donner d'emblée. On se trouve là dans une nature tellement « bifurquée » que tout ce qui est donné dans l'expérience doit maintenant, si l'on peut dire, choisir son camp, et se ranger soit du côté de la chose à connaître, soit du côté de l'esprit connaissant, sans avoir le droit de *mener* autre part ou de *provenir* d'ailleurs⁶.

Or, l'originalité de James, originalité bien reconnue par Whitehead, c'est de s'insurger contre une telle situation non pas, comme on le faisait depuis deux siècles, au nom de la morale, de la beauté, de la transcendance, de la religion, mais tout simplement *au nom de l'expérience* elle-même. Il est indigne, affirme James, de se prétendre empiriste et de priver l'expérience de ce qu'elle donne le plus directement à saisir : les relations. Pour lui, il est scandaleusement inexact de limiter les données de l'expérience aux *sensory data* et d'attendre d'un hypothétique esprit qu'il produise par un mystérieux tour de force des relations dont le monde lui-même serait entièrement privé. C'est la célèbre phrase du *Traité de psychologie*⁷:

« Mais à notre avis, les intellectualistes et les sensationnistes se trompent également. S'il existe vraiment des sentiments, alors, aussi sûrement qu'il existe des relations entre les objets in rerum natura, il existe, et même encore plus sûrement, des sentiments qui connaissent ces relations. Il n'est pas de conjonction ou de préposition, guère de locution adverbiale, de forme syntaxique ou d'inflexion de voix dans le discours humain qui n'expriment une nuance quelconque de la relation que nous sentons exister à certains moments entre les objets les plus importants de notre pensée. Si nous parlons objectivement ce sont les relations réelles qui semblent être révélées; si nous parlons subjectivement, c'est le courant de conscience qui établit les correspondances entre elles en leur donnant une couleur propre. Dans les deux cas les relations sont innombrables et aucune langue existante n'est en mesure

⁶ Isabelle Stengers (2002) *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*, Gallimard, Paris.

⁷ On la retrouve, sous des formes semblables, dans de très nombreux passages de William James (2005) *Essais d'empirisme radical* (préface de Mathias Girel; traduction de Guillaume Garreta), Agone Banc d'Essais, Marseille.

de rendre compte de toutes leurs nuances. Nous devrions parler d'un sentiment de et, d'un sentiment de si, et d'un sentiment de par, **aussi spontanément que nous parlons d'un sentiment de bleu ou de froid**. Pourtant nous ne le faisons pas : notre habitude de reconnaître l'existence des seuls états substantifs est devenue si invétérée que le langage refuse presque d'être utilisé à d'autres fins » (p.118)⁸.

Comme l'explique James avec son humour habituel : certes l'empiriste radical ne veut *que* ce qui est donné dans l'expérience, mais il ne veut pas *moins* ! Or, ce que le premier empirisme a prétendu imposer au sens commun, c'est justement une immense *diminution* de ce qui était accessible dans l'expérience : « Vous n'avez le droit, semblent dire les philosophes, de ne prélever dans la sensation que le rouge, pas le *si*, pas le *et...* ». Et chose vraiment stupéfiante qui ne cesse d'émerveiller James autant que Whitehead, le sens commun accepte cette incroyable censure et, pendant trois siècles, s'oblige à ne discerner en effet dans l'expérience que des taches rouges et des picotements de froid, tout en se grattant la tête pour comprendre d'où il peut bien tirer tout le reste de ce dont il a besoin pour vivre ; il n'a plus alors qu'à se tourner vers sa triste intériorité dont il mesure pourtant trop bien la totale stérilité... A l'inverse, si les prépositions aussi font partie de ce que nous expérimentons, il est peut-être superflu, d'aller chercher dans le seul esprit humain —individuel ou collectif— leur lieu d'origine et, surtout, le type de domaines vers lesquels elles semblent nous mener. Whitehead, on le sait, va tirer de cette leçon de James une conclusion encore plus radicale, en affirmant tranquillement dans le *Concept of nature* : « Natural philosophy should never ask, what is in the mind and what is in nature » (p. 30). C'est par une « fraude », affirme-t-il, que l'on « traîne » (*drag*) la question de la connaissance pour venir interférer avec le passage de la nature.

L'empirisme radical veut remettre l'expérience (à ne pas confondre avec celle des premiers empiristes si gravement amputée) au centre de la philosophie en posant cette question à la fois très ancienne et très neuve : si les relations et en particulier les prépositions nous sont données dans l'expérience *où donc* nous mènent-elles ? Leur déploiement permettrait-elle de reposer tout autrement la question de la connaissance ? Peut-on mettre fin à la bifurcation de la nature ? Pour le dire encore plus simplement : peut-on obtenir de la philosophie qu'elle se mette enfin à compter au delà de un, de deux —sujet et objet— ou même de trois —sujet, objet, dépassement du sujet et de l'objet ?

Deux livres assez oubliés sur les différents modes d'existence

Or, il existe dans le voisinage du pragmatisme de James et de la philosophie spéculative de Whitehead, une tradition qui semble porter précisément sur les prépositions définies comme des *modes d'existence*. On

⁸ William James (1892 [2003]) *Traité de psychologie* (traduit par Nathalie Ferron), Les Empêcheurs, Paris.

trouve ce terme, dans le livre assez bien connu, même s'il n'a guère trouvé de continuateurs, de Gilbert Simondon sur le cas particulier de la technique. *Du mode d'existence des objets techniques* est un livre de philosophie qui sait compter, aucun doute là dessus, au delà de trois⁹. Il va même, comme on le sait, jusqu'à sept, enchaînant les modes d'existence dans une sorte de généalogie — qu'il appelle « génétique » — largement mythique mais qui a l'immense avantage de ne pas réduire à deux (ou à trois) les solutions possibles : pour Simondon, la saisie du monde n'exige pas que l'on commence par partager les réalités en objet et sujet. Une citation suffira pour dessiner la trajectoire qu'il s'efforce de capter :

*« Nous supposons que la technicité résulte d'un déphasage d'un mode **unique**, central et originel d'être au monde, le mode magique; la phase qui équilibre la technicité est le mode d'être **religieux**. Au point **neutre** entre technique et religion, apparaît au moment du dédoublement de l'unité magique primitive la pensée **esthétique**: elle n'est pas une phase mais un **rappel** permanent de la rupture de l'unité du mode d'être magique et une recherche d'unité future (p. 160) ».*

En dehors de l'intérêt qu'il y a pour lui à réhabiliter la magie, à faire de la technique le pendant du religieux, et, plus tard, à extraire l'éthique de la technique, la science du religieux et, enfin, la philosophie de l'esthétique, c'est la notion même d'une pluralité de modes d'existence dont chacun doit être respecté pour lui-même, qui fait toute l'originalité de cette étrange aventure intellectuelle. Bien qu'elle soit restée sans lendemain (la philosophie des techniques continuant à prendre les goûts et dégoûts de Heidegger pour une profonde pensée¹⁰), Simondon a saisi que la question ontologique pouvait s'extraire de la recherche d'une substance, de la fascination pour la seule connaissance, de l'obsession pour la bifurcation, et se poser plutôt en terme de *vecteurs*. Pour lui, sujet et objet, loin d'être au début de la réflexion comme les deux crochets indispensables auxquels il convient d'attacher le hamac où va pouvoir somnoler le philosophe, ne sont que des effets assez tardifs d'une véritable histoire des modes d'existence :

*« Ce déphasage de la médiation en caractères figuraux et caractères de fond traduit l'apparition d'une distance entre l'homme et le monde; la médiation elle-même, au lieu d'être une simple structuration de l'univers, prend une certaine densité; elle **s'objective** dans la technique et se **subjective** dans la religion, faisant apparaître dans l'objet technique le **premier objet** et dans la divinité le **premier sujet**, alors qu'il n'y avait auparavant qu'une **unité du vivant** et de son milieu : l'objectivité et la subjectivité apparaissent entre le vivant et son milieu, entre l'homme et le monde, **à un moment** où le monde n'a pas **encore** un complet statut d'objet ni l'homme un complet statut de sujet (p. 168) ».*

⁹ Georges Simondon (1989) *Du Mode d'existence des objets techniques*. (réédition avec postface et préface en 1989), Aubier, Paris.

¹⁰ L'ustensilité est justement le mode d'existence le plus éloigné de la technicité : Graham Harman (2002) *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court.

Simondon pourtant, demeure classique, obsédé qu'il est par l'unité originelle et l'unité future, déduisant ses modes les uns dans les autres, d'une manière qui pourrait en fait rappeler plutôt Hegel. Il n'aurait compté jusqu'à sept, que pour mener, en fin de compte, jusqu'à l'un... Le multiréalisme ne serait au fond qu'un long détour pour revenir à la philosophie de l'être, le septième des modes dont il a tracé l'esquisse.

C'est vers un autre livre, celui-là tout à fait oublié, par un philosophe qui n'a même pas connu le respect poli qu'on accorde quand même à Simondon, que je voudrais me tourner pour voir si l'on peut vraiment prendre au sérieux cette affaire d'une philosophie des prépositions comme alternative au premier empirisme¹¹. Quand Etienne Souriau publie cet apax *Les différents mode d'existence*, en 1943, en pleine guerre, ce n'est pas pour parler de géopolitique, pour chercher les causes de la défaite ou pour remonter le moral des troupes¹². Non, c'est pour explorer, avec une audace inouïe, une invention métaphysique toute fraîche ainsi qu'une stupéfiante liberté d'expression, la question du multiréalisme : de combien de façons différentes peut-on dire que l'être existe ? Si l'on pouvait faire à nouveau retentir cette expression si banale, on pourrait suggérer que Souriau s'intéresse aux *manières d'être*, en prenant certes très au sérieux le mot « être », mais en conservant aussi l'idée de manière, d'étiquette, de protocole, comme si le philosophe voulait inventer enfin, après plusieurs siècles de bifurcation, une politesse respectueuse des *bonnes manières* de se comporter avec les êtres.

Prépositions et instaurations

Pour comprendre ce qu'il définit explicitement comme une enquête empirique et systématique, il convient de s'armer de deux notions essentielles. La première nous est déjà familière, puisque Souriau rattache directement son projet à la citation de James que j'ai déjà rappelée, dans lequel celui-ci définissait l'empirisme comme un respect de l'expérience donnée par les prépositions :

*« On sait quelle importance W. James attachait, dans la description du courant de la conscience, à ce qu'il appelait 'un sentiment de ou, un sentiment de car'. Nous serions ici dans un monde où les ou bien, ou les à cause de, les pour et avant tout les et alors, et ensuite, **seraient les véritables existences** » ; (...) « Ce serait une sorte de **grammaire de l'existence** que nous déchiffrerions ainsi, élément par élément. » (p. 153)¹³.*

Le point capital, c'est que cette ontologie des prépositions nous éloigne d'emblée du type d'enquêtes si fréquentes jusqu'ici dans les philosophies de

¹¹ Je n'ai trouvé sur lui que Luce de Vitry-Maubrey (1974) *La pensée cosmologique d'Etienne Souriau*, Klincksieck, Paris et de la même auteure en anglais une vive introduction (1985) "Etienne Souriau's cosmic vision and the coming-into-its-own of the Platonic Other" *Continental Philosophy Review*, **18**, 325 - 345.

¹² Etienne Souriau (1943) *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris.

¹³ Sauf indication contraire, toutes les références sont de Modes d'existence. Les italiques sont de Souriau, les passages en gras sont soulignés par moi.

l'être : la préposition ne désigne pas un domaine ontologique, une région, un territoire, une sphère, une substance. Il n'y a pas de région du *si* ou du *et*. Mais, comme son nom l'indique parfaitement, la préposition *prépare* la *position* qu'il va falloir donner à *ce qui suit*, offrant à la recherche du sens une inflexion décisive qui va permettre de juger de sa direction, de son vecteur. C'est pourquoi, j'utilise souvent comme synonyme de mode d'existence, la notion, empruntée à la sémiotique, de *régime d'énonciation*¹⁴. Comme la préposition, le régime d'énonciation prépare ce qui suit, sans empiéter en rien sur ce qui est effectivement énoncé. À la façon des partitions en musique, le régime indique seulement, dans quelle tonalité, dans quel *clef*, il va falloir se préparer à jouer ce qui suit. Il ne s'agit donc pas de rechercher ce qui subsiste *sous* les énoncés, leurs conditions de possibilité, ou leur fondement, mais, chose à la fois décisive et légère, leur mode d'existence. « *What to do next ?* » comme le dirait Austin dont la notion de *force illocutoire* pourrait d'ailleurs servir d'utile synonyme¹⁵. La force illocutoire, on s'en souvient, ne dit rien de l'énoncé mais elle annonce *comment* l'on doit accueillir ses conditions de félicité afin d'éviter les erreurs de catégorie et ne pas prendre par exemple pour une description, ce qui est un récit de fiction, ou pour une interdiction ce qui est une demande. Qu'il s'agisse de préposition, de régime d'énonciation, de mode d'existence ou de force illocutoire, la vection est la même : peut-on enquêter de façon sérieuse sur les relations comme on l'a fait si longtemps sur les sensations, sans les obliger à s'aligner aussitôt dans la seule et unique direction d'avoir à mener soit vers l'objet (en s'éloignant du sujet) soit vers le sujet (en s'éloignant alors de l'objet) ?

Toutefois, en prenant comme synonymes de mode d'existence des termes proches de la sémiotique ou de la linguistique (métaphores que Souriau utilise d'ailleurs aussi), je risque de faire dérapier le projet avant même qu'il ait repris la bonne direction : nous sommes en effet habitués à poser soit des questions de langue soit des questions d'ontologie —habitude qui est évidemment la conséquence de cette bifurcation à laquelle nous souhaitons mettre fin en apprenant à compter sur nos doigts au delà de deux ou de trois. Il faut donc ajouter une précaution : nous devons non seulement différencier la recherche des prépositions de celle des substances ou des fondements, mais aussi chercher un terme qui autorise à joindre les questions de langue et celle d'être, et cela malgré l'interdit qui oblige à les distinguer.

C'est là l'innovation philosophique la plus importante de Souriau, innovation à laquelle il a consacré toute son oeuvre¹⁶, celle qu'il désigne du beau mot d'*instauration*.

¹⁴ Bruno Latour (1998) In *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica.* (Eds, P. Basso and Corrain, L.) Costa & Nolan, Milano, pp. 71-94.

¹⁵ J. L. Austin (1970) *Quand dire, c'est faire*, Le Seuil, Paris.

¹⁶ Malgré son titre c'est moins dans Etienne Souriau (1939) *L'instauration philosophique*, Félix Alcan, Paris que dans (1956) *Bulletin de la société française de*

Ceux pour qui le nom de Souriau n'est pas inconnu lui attribue l'étiquette d'esthéticien. Et, 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 philosophie¹⁷, mais je crois qu'il s'agit là d'une erreur de perspective : Souriau est un métaphysicien qui se sert toujours comme « terrain » privilégié, si je puis dire, de l'accueil de l'œuvre par l'artiste afin de saisir au mieux la notion clef d'instauration. Comment saisir « l'œuvre à faire » en évitant justement de devoir choisir entre ce qui vient de l'artiste et ce qui vient de l'œuvre, voilà ce qui l'intéresse plus que l'esthétique comme telle. Peut-on appliquer à ce domaine si profondément bifurqué ce que Whitehead disait de l'épistémologie : « Il n'est pas de question qui soit clarifiée par le fait d'y introduire l'esprit qui connaît », en demandant : « Il n'y a pas de question esthétique qui soit clarifiée par le fait d'y ajouter un sujet qui la réaliserait... » ?

Pour comprendre l'obsession de Souriau, prenons une des nombreuses descriptions qu'il fait de l'acte de création¹⁸:

*« Un tas de glaise sur la sellette du sculpteur. Existence réique indiscutable¹⁹, totale, accomplie. Mais existence **nulle** de l'être esthétique qui éclore.*

*« Chaque pression des mains, des pouces, chaque action de l'ébauchoir **accomplit** l'oeuvre. Ne regardez pas l'ébauchoir, regardez la statue. A chaque action du démiurge, la statue peu à peu sort de ses limbes. Elle **va vers l'existence** —vers cette existence qui à la fin éclatera de présence actuelle, intense et accomplie. C'est seulement en tant que la masse de terre est **dévouée** à être cette oeuvre qu'elle est statue. D'abord faiblement existante, par son rapport lointain avec l'objet final **qui lui donne son âme**, la statue peu à peu se dégage, se forme, existe. Le sculpteur d'abord la **pressent seulement**, peu à peu l'accomplit par chacune de ces déterminations qu'il donne à la glaise. Quand sera-t-elle achevée? Quand la convergence sera complète, quand la réalité physique de cette chose matérielle et la réalité spirituelle de **l'oeuvre à faire** se seront rejointes, et coïncideront parfaitement; si bien qu'à la fois dans l'existence physique et dans l'existence spirituelle, elle communiera intimement avec elle-même, l'un étant **le miroir lucide de l'autre** » (p. 107-108)*

L'erreur d'interprétation serait évidemment de croire que Souriau décrit ici le passage d'une forme à une matière, l'idéal de la forme passant progressivement à la réalité, comme une potentialité qui deviendrait

philosophie, 4-44. (réédition PUF) que l'on trouve la vision la plus précise de ce terme central.

¹⁷ Etienne Souriau (1999) *Vocabulaire d'esthétique* PUF, Paris.

¹⁸ Il s'intéresse d'ailleurs assez peu à l'art contemporain, ses exemples appartenant plutôt à des types philosophiques qu'à l'histoire de l'art.

¹⁹ « Réique » est le néologisme pour ce nous allons apprendre plus bas à nommer « chose » et qui ne doit pas être confondu avec le phénomène.

simplement réelle à travers le truchement de l'artiste plus ou moins inspiré²⁰. Il s'agit au contraire d'une instauration, d'un risque pris, d'une découverte, d'une invention totale :

« Mais cette existence croissante est faite, comme on voit, d'une modalité double enfin coincidente, dans l'unité d'un seul être progressivement inventé au cours de ce labour. Souvent nulle prévision : l'oeuvre terminale est toujours jusqu'à un certain point une nouveauté, une découverte, une surprise. C'est donc cela que je cherchais, que j'étais destiné à faire ! » (p. 109).

Ce qui fascine Souriau dans l'art (comme ce qui me fascine dans le laboratoire), c'est le *faire faire*, c'est le *faire exister*, c'est-à-dire la réplique, la redondance, le rebondissement de l'action par l'artiste (ou par le chercheur) et le recueil de l'œuvre (ou l'autonomie du fait). Il l'explique encore dans un livre bien singulier dont un chapitre entier préfigure celui que j'étudie ici :

*« D'une façon générale, on peut dire que pour savoir ce qu'est un être, il faut **l'instaurer**, le **construire** même, soit directement (heureux à cet égard ceux qui font des choses!) soit indirectement et par représentation, jusqu'au moment où, soulevé jusqu'à son plus haut point de **présence réelle**, et entièrement déterminé pour ce qu'il devient alors, il se manifeste en son entier accomplissement, en sa vérité propre » (Avoir une âme, p. 25)²¹.*

Instaurer et construire sont évidemment synonymes, mais l'instauration possède l'insigne avantage de ne *pas* réutiliser tout le bagage métaphorique du constructivisme —qui serait pourtant d'un emploi facile et presque automatique dans le cas de l'œuvre si évidemment « construite » par l'artiste²². Parler d'« instauration » c'est préparer l'esprit à engager la question de la modalité à l'envers exact du constructivisme. Dire, par exemple, qu'un fait est « construit » c'est inévitablement (et je suis bien payé pour le savoir) désigner à l'origine du vecteur le savant, selon le modèle du Dieu potier. Mais à l'inverse, dire d'une œuvre d'art qu'elle est « instaurée », c'est se préparer à faire du potier celui qui accueille, recueille, prépare, explore, invente —comme on invente un trésor— la forme de l'œuvre.

Prenons bien garde : malgré le style si daté, il ne s'agit en rien d'un retour à l'Idéal du Beau dont l'œuvre serait le creuset. Dans les deux cas, aucun doute là dessus, aucune hésitation chez Souriau : sans activité, sans inquiétude, sans main d'œuvre, pas d'œuvre, pas d'être. Il s'agit donc bien d'une modalité active. Mais l'accent résonne tout autrement dans le cas du constructivisme et dans celui de l'instauration : l'appel au constructivisme

²⁰ Opposition classique introduite par Deleuze entre le couple potentiel/réel et le couple virtuel/actuel. C'est le second qui intéresse Souriau, ce qui explique d'ailleurs l'intérêt que lui porte Deleuze.

²¹ Etienne Souriau (1939) *Avoir une âme*, Annales de l'Université de Lyon, Lyon. L'âme est ce que l'on risque de perdre pour Souriau...

²² Notons d'ailleurs que les architectes ne parlent pas toujours de « construire » un bâtiment, mais de *l'obtenir*... ce qui prouve à quel point nous ne disposons pas d'un vocabulaire ajusté à la sortie du modernisme. Albena Yaneva (2002) "Scaling Up and Down: Models and Public in Architecture. Case Study of the Extensions of Whitney Museum of American Art".

sonne toujours critique parce qu'on croit entendre derrière la désignation du constructeur ce Dieu capable de créer *ex nihilo*. Il y a donc toujours du nihilisme dans le Dieu potier : si les faits sont construits, alors le savant les construit *de rien* ; ils ne sont eux-mêmes que de la boue saisie par le souffle divin. Mais s'ils sont *instaurés* par le savant ou par l'artiste, alors les faits comme les œuvres tiennent, résistent, obligent —et les humains, leurs auteurs, doivent se *dévouer* pour eux, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'ils leurs servent de simple conduit.

Appliquez l'instauration aux sciences, vous changez toute l'épistémologie ; appliquez l'instauration à Dieu, vous changez toute la théologie ; appliquez l'instauration à l'art, vous changez toute l'esthétique. Ce qui tombe dans les trois cas, c'est l'idée, au fond assez saugrenue, d'un esprit qui serait à l'origine de l'action et dont la consistance serait ensuite reportée par ricochet sur une matière qui n'aurait d'autre tenue, d'autre dignité ontologique, que celle que l'on condescendrait à lui accorder. L'alternative, dite bien à tort « réaliste » n'étant que le ricochet de ce même ricochet ou plutôt son retour par effet boomerang : l'œuvre, le fait, le divin s'imposant alors et offrant leur consistance à l'humain déchu de toute invention²³. L'instauration permet des échanges de dons autrement intéressants, des transactions avec bien d'autres types d'être, et cela en science, en religion aussi bien qu'en art²⁴. Pour Souriau tous les êtres doivent s'instaurer, l'âme aussi bien que Dieu, l'œuvre aussi bien que la physique. Aucun être n'a de substance ; s'ils subsistent, c'est qu'ils sont instaurés. Décidemment, ce qu'on appelle réalité manque encore cruellement de réalisme.

Une enquête systématique et empirique sur les modes d'existence

Avec les deux notions de préposition et d'instauration, nous pouvons maintenant aborder ce que Souriau présente comme une enquête systématique sur le *multi-réalisme*. L'essence du projet, c'est qu'il veut pouvoir différencier les modes d'être eux-mêmes et non pas seulement les diverses façons de dire quelque chose d'un même être. La notion de mode est aussi ancienne que la philosophie, mais, jusque là, on considérait, 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,

²³ Bruno Latour (2001) *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* (traduit par Didier Gille), la Découverte, Paris.

²⁴ Elle est proche de l'opération délicate permise par les « faitiches » : Bruno Latour (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris (réédition La Découverte, 2009) ; toute la difficulté du « réalisme » vient des interférences entre ces trois domaines Bruno Latour et Peter Weibel (sous la direction de) (2002) *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, MIT Press, Cambridge, Mass..

malgré l'emboîtement, parfois vertigineux, des séries de modalisations²⁵. C'est sur ce même modèle du discours que l'on a d'abord pensé la modalisation de l'être, en faisant varier par exemple le degré d'existence de la puissance à l'acte mais sans jamais aller jusqu'à modaliser aussi le « ce qui » passait à l'acte. Aussi nombreux et baladeurs qu'ils soient, les prédicats revenaient toujours se loger comme des colombes dans le même colombier de la substance...

On voit l'abîme qui sépare son projet du vénérable recueil des catégories dont le projet remonte au moins à Aristote : s'il y a bien en effet plusieurs manières de dire quelque chose *de* quelque chose, il n'en reste pas moins qu'il s'agit toujours *de dire*. On reste donc dans la même clef, celle des catégories, justement, qui consiste « à parler publiquement sur quelque chose ou contre quelque chose » selon l'étymologie même du mot grec *cata-goureuo*. Autrement dit, l'antique expression thomiste « *quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur* » ne dépasse pas les bornes étroites du *vouloir dire*. Or, le multiréalisme voudrait explorer bien d'autres modes d'existence que la seule action de dire plusieurs choses d'un même être. Il voudrait qu'il y ait justement plusieurs manières d'être²⁶.

C'est pourquoi Souriau, après avoir reconnu avec beaucoup de modestie, que la philosophie n'a cessé de s'interroger sur cette question de la pluralité des modes — par exemple chez Plotin —, se doit néanmoins d'avouer qu'elle n'a jamais véritablement compté au delà *d'un seul mode*. La raison en est simple : c'est l'identité à soi de la substance qui obsède la tradition depuis le défi de Parménide. Certes, on a bien dû 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 centrale de la substance. D'où sa quête : est-il possible de se poser la question du multiple non plus en partant de l'être *en tant qu'être*, mais de l'être *en tant qu'autre* ? La formule est la mienne mais elle capture exactement l'intention de Souriau :

« Il s'agit (pour parler comme les scolastiques) de l'aséité ou de l'abaliété comme de deux genres d'existence : être en soi et par soi, ou être en et par quelque autre chose » (p. 103).

On le voit, la recherche ne porte plus sur les façons diverses de modaliser un seul et même être, mais sur les différentes façons que peut avoir l'être de s'*altérer*. Dans un étrange passage du livre, quand Souriau s'interroge sur la

²⁵ « Il faut donc supposer que la modalité procure au prédicat qu'elle modifie un autre mode d'existence », Jacques Fontanille (1998) *Sémiotique du discours*, Presses de l'université de Limoges, Limoges (p. 168).

²⁶ Même problème, d'après Souriau avec Spinoza : « *L'esse in alio* doit s'entendre, non du fait d'exister **d'une autre manière** que celle de la substance, mais du fait d'être dans l'existence de celle-ci. Le sens du mot *in* dans cette proposition, est la clef de tout le spinozisme, cet effort non pour dépasser mais pour annuler les spécificités existentielles, avec une instrumentation tout entière empruntée à l'ordre ontique, et efficace seulement dans cet ordre »

rareté des efforts en philosophie pour multiplier les modes d'existence, il a cette formule étonnante : « Absolue ou relative, cette pauvreté [de la philosophie] en tous cas est raison suffisante du besoin de concevoir **et de tenter l'Autre**, comme mode d'existence ». Tout est là défini : peut-on *tenter l'altération* comme mode de *subsistance* au lieu d'aller toujours rechercher la *substance* gisant sous les altérations ? La formule de Souriau est proche de cet autre penseur que la tradition a lui aussi englouti, Gabriel Tarde : « Exister c'est différer, la différence à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu'elles ont à la fois de plus propre et de plus commun »²⁷. Mais Tarde ne s'est pas posé la question : « Combien y a-t-il de façon différentes de différer ? » « Combien y a-t-il de façons distinctes pour l'être de s'altérer ? ».

C'est dans cette tâche, à laquelle je ne connais ni prédécesseur ni successeur²⁸, que Souriau s'engage dans un livre de 168 pages imprimé sur le mauvais papier des pénuries de guerre. Une longue citation résumera ce projet :

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

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

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

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

Rien à voir on le comprend maintenant avec les questions que posent les tenants de la nature bifurquée : ceux-là ne peuvent même pas imaginer qu'il y ait plusieurs modes puisque toute chose se trouve d'avance prise en tenaille

²⁷ Gabriel Tarde (1895/1999) *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris.

²⁸ Sinon la définition de quatre modes par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris.

entre l'objet et le sujet, avant d'être écartelée entre qualités premières et secondes. Mais on comprend aussi les bonnes raisons qu'on pouvait avoir de ne pas se lancer dans un tel projet : absorber la multiplicité des catégories ne portait guère à conséquence tant que l'être en tant *qu'être* assurait l'unité ; mais si l'on veut « encaisser » l'être en tant *qu'autre*, alors il faut se préparer à des altérations autrement profondes et sans aucune garantie d'unification :

*« 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 **épuisé**, quand on a parcouru tout ce qui existe selon un de ses modes, celui par exemple de l'existence physique, ou celui de l'existence psychique ; s'il est vrai qu'il faille encore pour le comprendre l'englober dans tout ce qui lui confère, ses significations et ses valeurs ; s'il est vrai qu'en chacun de ses points, intersection d'un réseau déterminé de relations 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 ; de celles peut-être où l'existence ne se saisit qu'en des expériences fugaces, presque indicibles, ou qui demandent à l'intelligence un effort terrible pour saisir ce à quoi elle n'est pas encore faite, et qu'une pensée plus large pourrait seule embrasser ; s'il est vrai même qu'il faille, pour appréhender l'univers dans sa complexité, non seulement rendre la pensée capable de tous les rayons multicolores de l'existence, mais même d'une lumière nouvelle, d'une lumière blanche les unissant dans la clarté d'une surexistence qui surpasse tous ces modes sans en subvertir la réalité » (p. 82-83).*

On sera d'autant plus effrayé de découvrir ce vaste monde, si l'on se met à compter sur un nombre indéfini d'altérations. Giordano Bruno horrifiait la Sainte Inquisition avec son hypothèse de la pluralité des mondes habités, mais il s'agissait encore d'une infinité de mondes à l'intérieur d'un seul mode. Que faire si nous devons entretenir aussi l'hypothèse d'une infinité de modes ?!

Et pourtant Souriau ne fait pas l'éloge de la multiplicité pour elle-même ; on courrait le danger de revenir au même, à l'indifférencié. C'est le problème des atomistes ou des leibniziens qui multiplient certes les atomes ou les monades mais pour finir par les considérer tous comme produisant des assemblages certes différents mais à partir des mêmes composants²⁹. Une fois de plus le multiple donne finalement dans l'un ; on continue à ne pas

²⁹ « Il est, inversement, des philosophes qui, loin de poser l'unicité de l'être, reconnaissent une multitude d'êtres réellement substantiels. Mais plus ceux-ci deviennent multitude, plus aussi leur statut d'existence devient **semblable et unique**. Voyez les atomistes, que ce soient Epicure ou Gassendi, ou même, à certains égards, Leibniz. Ils divisent l'être jusqu'aux dernières limites de la division. Mais ces êtres sont **semblables**, fondés par exemple sur l'antitypie et l'insécabilité. et, malgré son apparente richesse et sa complexité, l'assemblée innombrable de ces êtres ne témoigne enfin que **pour un seul genre d'existence**, dont on peut présenter comme type unique un seul atome » (p. 3).

compter bien loin. Une enquête sur le multiréalisme, sur ce que James appelle le « plurivers » se doit donc d'échapper aussi bien à l'unité qu'à la multiplicité. C'est pourquoi Souriau a le bon sens de déclarer que son enquête n'a rien de systématique et d'a priori. Il veut « dresser le tableau » oui, mais en évitant comme la peste l'idée folle d'une déduction des modes d'existence : « Tentative trompeuse, fausse clarté », affirme-t-il :

*« C'est pourquoi il nous faut **résister vigoureusement** à la tentation d'expliquer ou de déduire ces modes repérés d'existence. Gardons-nous de la fascination dialectique. Sans doute il serait facile, avec un peu d'ingéniosité, d'improviser et de broser à grands traits une dialectique de l'existence, pour **prouver qu'il ne peut y avoir que justement ces modes-là d'existence** ; et qu'ils s'engendrent les uns les autres **dans un certain ordre**. Mais ce faisant, nous subvertirions tout ce qu'il peut y avoir d'important dans les constatations ici faites » (p.161).*

On voit qu'il aurait critiqué Simondon pour son effort de « génétique » des modes rendus nécessaires à partir de l'unité — dans les citations que j'ai faites plus haut. Bien que le terme puisse paraître étrange appliqué à un philosophe aussi spéculatif que Souriau, l'enquête qu'il propose est bien empirique, en ce sens du moins qu'elle dépend du « terrain ».

*« Il ne s'agit pas de poursuivre l'ontique **au-delà** de ses adhérences au phénomène et à l'expérience, jusque dans le vide ; erreur de tant de métaphysiciens — et sans doute de la phénoménologie. Il s'agit d'inventer (comme on "invente" un trésor), de découvrir des modes positifs d'existence, venant à notre rencontre avec leurs palmes, pour accueillir nos espoirs, nos intentions ou nos spéculations problématiques, **pour les recueillir et les reconforter. Toute autre recherche est famine métaphysique** » (p. 142).*

Pour quelqu'un qui, comme moi, a toujours alterné les livres d'enquête ethnographique et de spéculation, je me sens reconforté par l'idée, si proche à nouveau de James, de suivre l'expérience mais de la suivre jusqu'au bout. Les premiers empiristes sont comme des gens que l'idée de construire un pont entre la rive droite et gauche d'un fleuve aurait tellement obsédée, que jamais il ne se serait proposé de *descendre* le courant pour voir jusqu'où elle mène ni de *remonter* son cours pour découvrir d'où il provient. Et pourtant, il n'est pas absurde de considérer que le suivi *latéral* de ce fleuve fait bien partie intégrante de l'expérience du fleuve au moins autant que la volonté de le traverser. Surtout, que la solution que donne Souriau nous éloigne de toute philosophie transcendantale. La preuve, en effet, que la découverte des modes dépend bien de l'expérience c'est qu'elle demeure fortuite et contingente :

*« 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. » (...)*

« D'une donnée initiale contingente il [l'artiste] tire peut-être par nécessité ses modulations sur l'autre, par rapport à ce donné. Mais le donné initial est

arbitraire. Ainsi en est-il des anodes. Les modes de l'être sont contingents. Chacun pris pour origine ; peut appeler par dialectique, tel ou tel autre. Mais chacun pris à son tour pour origine est arbitraire. » (p. 162).

Pour utiliser mon vocabulaire, disons que ces modes correspondent aux quelques *contrastes* que l'histoire européenne nous a permis de croire pouvoir repérer et dont nous avons fait les *valeurs* les plus précieuses auxquelles nous tenons, au point que nous mourrons si on nous les arrache : « Là où est votre trésor, là aussi est votre cœur ». Voilà peut-être une façon de définir déjà ce legs dont je parlais en commençant : hériter du modernisme ne signifie pas que nous héritons seulement de la Raison, mais des contrastes, oui contingents, oui arbitraires, en tous cas historiques, qui ont fait de nous ce à quoi nous tenons. Je rappelle la citation : « des modes positifs d'existence, venant à notre rencontre avec leurs palmes, pour accueillir nos espoirs, nos intentions ou nos spéculations problématiques, pour les recueillir et les réconforter ». On comprend que Souriau ait cru pouvoir ajouter : « toute autre recherche est famine métaphysique ». Avec Souriau l'ontologie devient historique et le projet d'anthropologie philosophique que je poursuis entretient l'idée, il faut le dire assez folle, d'une « ontologie européenne »³⁰. C'est comme si nous disions aux autres cultures (mais nous savons que ce ne sont plus des cultures), aux « anciens autres » : « Voici les contrastes que nous avons cru pouvoir discerner au cours de notre histoire qui a cessé d'être celle de la modernisation ; à votre tour, vous les autres, de définir les contrastes que vous avez extraits, les valeurs auxquelles vous êtes si attachées que, sans elles, vous aussi vous mourriez ».

Certes, Souriau ne parle aucunement d'anthropologie, il ne se prépare pas à une diplomatie planétaire dans laquelle l'Europe désormais affaiblie (faut-il dire assagié ?), ayant refermé la parenthèse moderne, se demande de quelle histoire elle a vraiment hérité, et comment faire fructifier son héritage. Mais il a saisi le point essentiel : les modes d'existence sont tous d'égale dignité. Ce pluralisme et cet égalitarisme suffisent à le ranger dans la grande tradition anthropologique :

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

Avant de passer à ce qu'il y a de substantiel dans le livre de Souriau —la description des différents modes—, résumons les conditions de l'enquête : la philosophie n'a jamais encaissé les différences qu'à partir de l'être en tant qu'être comme si elle demeurait, au fond, géocentrique ; il doit être possible d'adopter une autre position en « tentant l'Autre » ; cette enquête sur les différentes manières de s'altérer possède bien quelque chose d'empirique, en

³⁰ C'est à Bruno Karsenti que je dois ce résumé de mon projet. Voir le livre en cours *Résumé d'une enquête sur les modes d'existence ou bref éloge de la civilisation qui vient*.

tous cas elle doit coller aussi près que possible à ce qui est donné dans l'expérience (au sens plein du second empirisme et pas de la version censurée du premier) ; les modes sont en nombre supérieur à deux, on va donc ignorer le dualisme sujet/objet et mettre fin à la bifurcation de la nature non pas en la dépassant (on ne ferait que compter jusqu'à trois) mais en la raturant de mille façons ; les modes sont égaux en dignité ; ils sont le résultat d'une histoire —j'ajouterai d'une anthropologie historique— particulières qui ne visent pas à définir une ontologie générale.

Un premier mode toujours injustement traité : le phénomène

L'enquête peut maintenant commencer : chaque mode va se définir par sa propre manière de différer et d'obtenir l'être *par l'autre*³¹. De mode à mode, la comparaison ne doit donc pas se faire en passant par l'intermédiaire d'une substance qui leur serait commune et dont ils seraient autant de variations, mais en donnant à chacun la capacité de produire à sa manière l'ensemble des catégories ontologiques qui lui sont propres. C'est un peu comme si chaque mode possédait un *patron* particulier (au sens de ce mot dans les travaux de couture), patron ontologique qui ne peut pas s'appliquer aux autres modes ou qui, si on s'obstinait quand même à l'appliquer, entraînerait des déformations, des plis, des inconforts, bref des erreurs de catégorie innombrables. Pour prendre une métaphore industrielle empruntée à la procédure des appels d'offre, c'est un peu comme si chaque mode d'existence obéissait à un *cahier des charges* particulier qu'il lui fallait remplir.

Le premier mode abordé par Souriau peut paraître surprenant. C'est le *phénomène*. Souvenons-nous que Souriau, comme James, comme Whitehead, n'évolue pas dans une nature bifurquée ; ce qu'il appelle donc le phénomène n'a rien à voir avec la matière, l'objet brut et vide, qui sert de pendant de cheminée à la subjectivité malade des modernistes. Non, il veut justement capter le phénomène, *indépendamment* de la notion mal composée de matière, sans l'engager aussitôt dans la sempiternelle question de ce qui appartient à l'objet et de ce qui appartient au sujet. L'expérience offerte par le phénomène est tout autre chose que ce que les premiers empiristes appelaient la sensation : « *Dans la sensation, le caractère phénoménique est très intense, mais très mêlé. Les sensations sont en quelque sorte le vacarme du phénomène* » (p. 117). Ce qui va définir ce mode c'est plutôt sa « *patuité* » —Souriau adore les mots démodés empruntés à la tradition médiévale.

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

³¹ En fait, il s'agit là d'un détournement de l'enquête de Souriau à mes propres fins. Voir par contraste la préface à la réédition du livre. Qu'un livre aussi complexe soit susceptible de plusieurs interprétations ne saurait étonner. Ici, je le traite pour avancer ma propre enquête et non la sienne...

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

Le phénomène déroute ! Le phénomène est « rare » parce qu'il apparaît enfin ici dans un mode et dans un seul. Comme avec Whitehead et pour la même raison, nous nous trouvons, pour la première fois depuis le premier empirisme, devant un vecteur, une « vection » dit Souriau, enfin délivrée de la question de la connaissance et, surtout, de l'obligation de n'être que le répondant d'une intentionnalité. Ce phénomène est située 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 Kām » (p. 116). Le phénomène de Souriau ne se trouve plus pris en tenaille entre ce qu'il y aurait *derrière* lui —les qualités premières— et ce qu'il y aurait *devant* lui —les qualités secondes.

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

Le phénomène n'est phénomène de rien d'autre. Les attaches du phénomène ne mènent ni vers le support qui le soutiendrait, ni vers l'esprit qui le viserait : il a mieux à faire ; il est adulte ; il est à soi ; il peut mener tout simplement à d'autres phénomènes, en descendant le long d'une chaîne qui peut se permettre d'ignorer tout à fait la bifurcation des qualités premières ou secondes, chaîne dont le premier empirisme ne nous a jamais rien dit. Voilà le phénomène bel et bien libéré de ce lit de Procuste ; il peut répondre à son propre cahier des charges, il peut enfin mener à des relations que l'on peut dire *latérales* par opposition aux seules relations transversales. On voit donc à quel point il serait mensonger de prendre toujours comme exemple de phénomène l'objet brut, le caillou par exemple pour prouver d'un geste viril qu'on est « réaliste » (les philosophes, on le sait, adorent les histoires de cailloux sans toutefois s'être jamais colletée à la multiplicité géologique des pierres et des pierreries³²).

« Il est vrai qu'on s'embarrasse bien l'esprit en disant : le phénomène implique... il appelle..., il suppose... Il n'existe donc pas indépendamment de ce qui l'entoure, l'instruit, tient à lui ; et sans lequel il n'existerait pas. Mais c'est là l'effet d'une pensée bâtarde, où l'on cherche le phénomène tout en en

³² Voir a contrario le dernier chapitre de Ian Hacking (2001) *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, La Découverte, Paris.

sortant indûment. On suppose le phénomène anatomisé. Exsangue on l'entoure de ses organes. Pour qui le prend dans sa vie, le phénomène pose à l'état phénoménal ses intentions et d'autres facteurs de réalité. Ses vections d'appétition, ses tendances vers l'autre, on peut les suivre en leur rayonnement, tant qu'elles restent encore faites de l'étoffe du phénomène » (p. 116).

James aurait adoré ces « vections d'appétition » pour diriger l'attention vers une étoffe des phénomènes qui ne serait plus chiffonnée par l'obligation de rendre des comptes à l'esprit humain ou d'aller se faire appuyer sur le solide support des qualités premières. C'est bien, dans un registre tout à fait différent, ce que Von Uexküll a cherché à rendre quand il a distingué le « milieu » de « l'entourage ». Les phénomènes définissent, pourrait-on dire, des milieux établissant chacun pour soi leurs propres relations, alors que l'entourage provient, lui, d'un tout autre mode d'existence³³. Mais les « philosophes de la nature » qui n'ont cessé depuis le 19^e siècle de protester contre la confusion de la connaissance et des phénomènes, n'ont jamais vraiment réussi à revenir sur la bifurcation originelle, faute de pouvoir déployer des modes d'existence en quantité et en qualité assez clairement différenciées. Faute surtout de déceler par quel tour de passe-passe on avait confondu dans la matière deux modes distincts. Souriau n'en appelle pas ici à une connaissance supérieure, organiciste, vitaliste ; non, comme Whitehead, il demande tout simplement que l'on respecte le mode de passage particulier des phénomènes. C'est pour lui le plus sûr moyen de respecter ce qu'il y a de si particulier à un deuxième mode d'existence, celui de la connaissance objective.

Un deuxième mode jamais clairement reconnu : la chose

Ce deuxième mode (je ne suis pas ici l'ordre du livre), il le désigne sous le nom de *chose*. Comment peut-on distinguer la patuité du phénomène de la chose, demandera-t-on ? N'est-ce pas désigner deux fois le même objet ? Ces objections n'ont pourtant de sens que du point de vue d'une nature bifurquée, une nature qui a déjà *confondu* sous le nom de matière, deux opérations qui n'ont aucun lien entre elles : le mouvement par lequel un phénomène subsiste et le mouvement, tout à fait distinct, par lequel nous parvenons à transporter à distance quelque chose qui se trouve éloigné de nous sans pour autant le perdre. Rappelons la célèbre phrase de Whitehead :

*« Thus matter represents the refusal to **think away** spatial and temporal characteristics and to arrive at the bare concept of an individual entity. It is this refusal which has caused the **muddle** of **importing** the mere procedure of thought into the fact of nature. The entity, **bared** of all characteristics except those of space and time, has acquired a physical status as the ultimate texture*

³³J. Von Uexküll (1965) *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification*, Gonthier, Paris.

of nature ; so that the course of nature is conveyed as being merely the fortunes of matter in its adventure through space » (Concept of nature, p. 20)

Bien qu'il connaisse Whitehead mentionné plusieurs fois dans son livre, Souriau ne cite pas cette phrase, mais il introduit la même distinction repérant avec une sûreté chirurgicale le fin pointillé qui permet enfin de séparer ces frères siamois que l'histoire avait fait naître monstrueux³⁴. Le cahier des charges des deux modes d'existence n'est donc pas le même : ce qui compte dans le deuxième c'est la possibilité de maintenir une continuité spatio-temporelle malgré toutes les transformations, question qui indiffère le premier mode pour qui la notion de transformation est dénuée de sens. Dans ce deuxième mode, c'est comme s'il fallait tenir deux contraintes opposées : traverser par des transformations continues l'abîme qui nous sépare de l'objet ; mais inversement maintenir quelque chose de constant — la future « chose » justement — à travers ces transformations. Ce que j'appelle pour cette raison les « mobiles immuables » et qui correspondent chez Souriau à l'invention de la « chose »³⁵.

*« 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 **systematique** 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).*

Les phénomènes ne forment pas système ; les choses oui. Les phénomènes ne sont l'apparition de rien ; les choses si. Les deux peuvent se relier, bien sûr, mais ils ne doivent pas se confondre :

*« Une technique du faire-apparaître, telle qu'elle instruit dialectiquement aussi bien l'expérience du physicien que celle du mystique, est un art **d'aboucher** au phénomène n'importe quelle ontique. De manifeste, le phénomène devient alors **manifestation** ; d'apparence **apparition**. Mais c'est en se partageant avec son suppôt, et lui donnant ce qu'il a d'indubitable **patuité**. Telle est la **générosité du phénomène** » (p. 113-114).*

Attention, nous sommes engagés ici dans une entreprise très différente de celle de l'être en tant qu'être ; la continuité dans le temps ou dans l'espace — ce que les sémioticiens appellent *l'isotopie* — ne sont pas assurés subrepticement par la présence souterraine d'une substance, d'une identité à soi. « Nous tentons l'Autre » et, par conséquent, chaque obtention de continuité, chaque subsistance, doit, si j'ose dire, se *payer* en monnaie sonnante et trébuchante. Pas d'altération, pas d'être. C'est cela que je

³⁴ Et comme Whitehead, c'est justement par respect pour les exigences de la raison, qu'il s'interdit de confondre le transport de la connaissance avec les transports de la chose connue. C'est probablement leur commune indifférence pour la politique qui leur permet de ne plus confondre les « matters of fact » et ce que j'appelle les « matters of concern ».

³⁵ Thème que je n'ai cessé d'approfondir depuis Bruno Latour (1985) "Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques." *Culture technique*, 4-30 (repris dans xx) jusqu'à « The Style of Matters of Fact » Spinoza Lectures, 2005, University of Amsterdam.

désigne par l'être *en tant qu'autre*. Pour chaque mode d'existence, il faut spécifier par la dépense de quelles médiations il peut *gagner* son isotopie, sa continuité dans l'être. Or, si le phénomène se prolonge et s'assure par un type propre de « rayonnement », la « chose », quant à elle, ne peut nullement profiter de ce type de véhicule. Elle doit demeurer « numériquement une » à travers « des apparitions multiples ». Il lui faut donc un tout autre truchement pour se maintenir semblable à elle-même malgré la succession des changements qu'elle doit subir pour se rendre d'un point à un autre. Qu'on songe ici à la cascade d'opérations nécessaires, par exemple, à l'obtention d'un scanner du cerveau ou au nombre d'étapes que doit franchir le signal d'une sonde embarquée sur un robot qui sillonne la poussière de Mars. Notre cerveau ne se maintient pas dans l'existence de la même façon que les phases successives d'un scanner ; la planète Mars ne dure pas comme le signal. Évident dira-t-on ? Très bien, alors tirons-en les conséquences.

Bien que Souriau parle peu des sciences, il me semble que son innovation complète et approfondit celle de Whitehead : si ce dernier a découvert que les phénomènes (ce qu'il appelle le « passage de la nature ») pouvait mener leur propre vie sans y ajouter l'esprit qui connaît, innovation capitale qui clôt enfin le chapitre inauguré par Locke, Souriau propose de traiter la connaissance *comme un mode d'existence propre*.

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

Le passage est difficile, certes, mais l'innovation claire : l'objet connu et le sujet connaissant ne *préexistent pas* à ce mode d'existence. Il n'y a pas d'abord une pensée qui se tournerait ensuite vers un objet pour en extraire la forme. Il y a d'abord « liaison et communication », « cohésion systématique », ce qu'il 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 des pensées objectives à des âmes — le troisième mode que nous allons décrire

dans un instant— qui vont se trouver amplifiées, approfondies par cette offre. Pour le dire de façon brutale, un savant commence à penser objectivement parce qu'il est traversé, bombardé de choses, lesquelles ne sont aucunement les phénomènes eux-mêmes, mais un mode d'existence original qui *s'ajoute* aux autres modes sans pouvoir les réduire à son propre cahier des charges. La pensée « n'a d'autre suppôt que la chose même qu'elle assemble et ressent ». Voilà pourquoi Souriau inverse le rapport usuel en faisant de la pensée objective « l'effet » et non pas « le facteur » de ce mode de déplacement inouï des mobiles immuables, inventé au 17^e siècle. Mais au lieu d'y voir un mode d'existence propre, la philosophie de type moderniste a cru devoir s'en servir pour faire bifurquer la nature en inventant la matière, cet amalgame si mal constitué de phénomène et de choses —pour des raisons d'ailleurs essentiellement politique³⁶.

Nous comprenons maintenant pourquoi la philosophie classique n'a jamais pu encaisser la multiplicité autrement qu'en en faisant les prédicats multiples d'une seule et même substance : elle n'a jamais accepté de saisir la connaissance comme un mode d'existence *à part*. C'est pourquoi 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 et sempiternelle *libido sciendi*. On a toujours exagéré la capacité du mode d'existence épistémique en faisant comme si elle connaissait tous les êtres alors qu'elle doit subsister côte à côte avec les autres —et en bonne entente avec elle. Cela n'enlève rien à sa dignité, à son originalité, à sa vérité, mais cela lui enlève assurément le privilège d'arracher leur dignité, leur originalité et leur vérité aux autres modes d'existence.

Avec Souriau, l'amalgame kantien se trouve bel et bien défait : nous n'avons pas d'un côté un esprit qui connaît et de l'autre des choses en soi dont le point de rencontre engendreraient des phénomènes (au sens de la première *Critique*). Nous avons des *phénomènes* (au sens défini plus haut) qui circulent enfin avec leur propre propre « patuité », sans avoir à répondre d'un suppot (derrière eux) ni d'un sujet intentionnel (devant eux). Et nous avons, d'autre part, en plus, par dessus, par surcroît, des *choses* dont la circulation (« le statut réique ») laisse, si j'ose dire, à titre de sillage ou de trace, des pensées objectives dans la tête de ceux qui sont capables de se laisser remorquer par elles... C'est cette innovation fondamentale de Souriau —la connaissance objective est un mode d'existence, elle ne réduit pas les phénomènes—, dont Deleuze et Guattari se sont sûrement inspirés

³⁶ Cela c'est moi qui l'ajoute à la suite d'Isabelle Stengers (1993) *L'invention des sciences modernes*, La Découverte, Paris et, plus récemment, (2005) *La Vierge et le neutrino*, Les Empêcheurs, Paris.

dans leur définition des « fonctifs », reprenant probablement à Souriau cette inversion de ce qui est « effet » et de ce qui est « facteur »³⁷.

Le danger d'avoir une âme

Quand je dis que Souriau défait le kantisme, il s'agit là d'un euphémisme. En effet, il ne se contente pas de libérer les choses en soi —devenues phénomènes— et d'obtenir la pensée objective à partir du mouvement des choses. Si l'on en restait là, on aurait certes démêlé l'amalgame si mal fagoté de la matière, mais on en serait toujours à compter jusqu'à deux... Or, Souriau va pouvoir profiter de l'ouverture permise par le naufrage du kantisme, pour engager la philosophie à *ajouter* d'autres modes d'existence. Et il va commencer par accorder des « enveloppes réiques » à d'autres êtres.

Un tel projet aurait été auparavant systématiquement censuré. 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 ajoute 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 le monde objectivement, monde qu'elle est obligée, finalement, d'abandonner. Que le désastre kantien ait pu passer pour du bon sens, voilà ce stupéfie ceux qui savent à quel point nous n'avons jamais été modernes...³⁸ Il est vrai qu'on avait déjà pris Locke pour un philosophe du sens commun et le premier empirisme pour notre rapport primitif aux données de l'expérience !

Mais Souriau n'a pas de ces limites : tous les modes d'existence ont égale dignité ontologique ; aucun ne peut accaparer l'être et renvoyer à la subjectivité comme seul et unique issue. Et surtout pas ce mode parmi d'autres, capable de laisser dans son sillage des connaissances objectives. Avec Souriau, nous allons pouvoir compter enfin jusqu'à trois, et même au delà : jubilation de la philosophie après des siècles d'abstinence forcée ! Contrairement à Whitehead dont l'effort spéculatif porte essentiellement sur la cosmologie, ce qui intéresse vraiment Souriau ce sont les troisièmes et

³⁷ Rappelons que les « fonctifs », sont avec les « percepts » et les « concepts » les trois modes reconnus par eux. Pour un usage moins philosophique de cette notion voir Latour, B. (2007) In *The Handbook of Science and Technology Studies - Third Edition* (Eds, Hackett, E., Amsterdamska, O., Lynch, M. and Wacjman, J.) MIT Press, Cambridge, Mass, pp. 83-112.

³⁸ Quand il moque ce qu'il appelle les « misérables » antinomies kantiennes, Souriau montre la supériorité de sa méthode : les antinomies ne sont jamais contradictoires car l'une porte sur le monomodal et l'autre sur le plurimodal (p. 146-147). On a donc engagé la raison dans un débat avec elle-même qui n'est qu'un artefact.

quatrième modes. Le patron particulier du troisième (en fait une extension du deuxième), c'est de produire ce qu'il appelle d'un nom bien démodé « des âmes ». Attention, il s'agit là si peu de substances immortelles, que Souriau les définit justement « comme ce qu'on peut perdre, ce qu'il faut instaurer ». « Avoir une âme » n'a rien d'une sinécure : c'est une œuvre à faire et qu'on peut rater — qu'on rate le plus souvent. Mais ces âmes que l'on peut avoir ou pas, ne sont pas non plus ce qui vient peupler l'intériorité d'un sujet — sujet dont nous venons d'ailleurs d'apprendre qu'il ne possède pas non plus la connaissance puisqu'il en est l'effet et non le facteur !

Toute l'originalité du projet commence à se déployer : les âmes elles aussi ont une existence propre, mais on ne doit pas jauger ce mode en utilisant le cahier des charges des autres modes. La politesse ontologique, l'étiquette, dépend maintenant de ce respect nouveau pour d'autres manières d'être.

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

Question impossible à contempler auparavant dans une nature bifurquée : quelle est la monumentalité, oui l'objectivité propre aux âmes ? Même si Souriau reconnaît que la question est « choquante », on ne peut pourtant douter que les âmes ainsi définies s'imposent à nous. Ou plutôt, on en doutait justement du temps du modernisme, puisqu'un psychisme ne pouvait apparaître sur la scène que sous la forme du sujet et pas d'un monument. Il est maintenant possible de définir un type d'exigence adapté à chaque mode : ce qui définit les psychismes, c'est qu'ils vous blessent, qu'ils peuvent s'agrandir, diminuer ou disparaître... Que croyons nous savoir du monde pour décider d'avance, a priori, sans enquête, qu'il s'agit là « bien évidemment » des fantasmes de l'inconscient ? Si nous avons été capables de laisser les phénomènes parcourir enfin le monde à leur manière, ne pouvons-nous pas « risquer l'altérité » une fois encore en lâchant la laisse aux psychismes ? Où iront-ils, si nous les détachons ? Où leur flair infailible saura-t-il nous mener ? Sûrement pas vers la subjectivité.

*« Ce qui est absurde et grossier dans le chosalisme, c'est de considérer l'âme comme analogue à une chose physique et matérielle — notamment dans les conditions de son subsister. Il est déjà plus admissible, mais encore inadéquat, de la concevoir sur le type ontique des êtres vivants et selon leurs conditionnements. Mais c'est à la **psychologie** — à une **psychologie qui n'ait pas peur de l'ontique de l'âme** (qu'elle l'appelle psychisme si elle a peur du mot) — d'en dire les conditionnements*

spécifiques — y compris la pluralité, l'assemblage, le contrepoint des âmes ; tout cet interpsychique qui fait de leur aménagement d'ensemble **un cosmos** » (p. 128).

Hélas, si l'épistémologie s'est si profondément envasée dans la question de la connaissance objective, la psychologie est encore plus éloignée de tout bon sens ontologique. Quelle audace ! Exiger de la plus modernisée des sciences qu'elle « n'ait pas peur de l'ontique »... Comme si l'on pouvait parler de « cosmos » à propos des âmes ? Décidemment ce Souriau dépasse les bornes — eh oui, les bornes étroites qui exigeaient qu'il n'y ait que deux modes d'existence : celui des cailloux et celui de l'inconscient (ou, en comptant jusqu'à trois du réel, de l'imaginaire et du symbolique...). Or pas plus que les pierres-phénomènes ne ressemblent aux pierres-choses (et aucune des deux aux cailloux de la polémique anti-réaliste), pas plus les âmes ne ressemblent aux subjectivités. Si l'âme n'est pas une chose, c'est d'abord parce que les choses ne ressemblent aucunement à la matière — d'où la série d'enchaînements absurdes de ceux qui veulent « résoudre le problème de l'âme et du corps »³⁹. Non, les âmes ont leur propre enveloppe réique, leur propre définition de l'isotopie, leur propre intelligence de la subsistance.

*« N'oublions pas, en effet, que le statut de l'existence ontique n'exclut en aucune façon **la labilité** de l'existence. Son ubiquité de base ne suppose jamais un **subsister temporel** assuré **pareseusement** et lourdement, ou mécaniquement, ni même **en continuité**. Bien plus, nous observons perpétuellement, particulièrement dans l'ordre psychique, des instaurations tellement rapides, tellement fugaces, qu'à peine les saisit-on. Ainsi nous posons parfois pour nous (ou il se pose en nous) des **âmes momentanées**, dont la rapidité et la succession kaléidoscopique contribuent à l'illusion d'une existence **moindre et faible** ; bien qu'elles puissent avoir plus de grandeur et de valeur que celles que nous instaurons le plus facilement et le plus quotidiennement »* (p. 128).

« Des âmes se posent en nous » ! J'ignore qu'elle fut l'expérience à laquelle Souriau fait ici allusion — probablement aux délicats scrupules du mariage, comme on le voit dans les anecdotes délicieusement démodées de son livre *Avoir une âme !* — mais j'ai été quant à moi frappé de plein fouet par la chosalité des psychismes travaillés, manipulés, déviés, renvoyés, déplacés par Tobie Nathan au cours des séances d'ethnopsychiatrie auxquelles j'ai eu le privilège d'assister⁴⁰. Et je puis en témoigner, j'ai eu peur, moi aussi, d'attribuer une ontologie propre à ces êtres parce qu'ils ne cessaient justement de conjointre la « monumentalité » avec la « labilité », n'ayant aucune « continuité » et ne se posant jamais assez longtemps pour définir une subjectivité et une intériorité, tout en étant bel et bien réels mais à *leur manière*. Oui, il y a plus d'une demeure dans le royaume du réalisme. Et

³⁹ Relation rejouée par Souriau sous la forme étonnante « d'une certaine habitude d'être ensemble » dans une situation clairement plurimodale (p. 129).

⁴⁰ Tobie Nathan (1994) *L'influence qui guérit*, Editions Odile Jacob, Paris.

chaque maison est construite dans son propre matériau. Comment a-t-on pu subsister si longtemps dans cet état de misère qui obligeait à construire toutes les demeures soit en cailloux soit en intériorité, les premières glaciales et stériles, les secondes sans solidité, sans monumentalité ? On comprend que les modernes n'aient pu survivre qu'en pratiquant l'inverse exactement de ce qu'ils affirmaient et en multipliant les modes dont ils interdisaient pourtant toujours d'en dresser le tableau. Est-il possible enfin de dessiner la carte de ce qu'ils ont été vraiment capables de construire ou plutôt d'instaurer ? Une anthropologie philosophique des modernes seraient-elles enfin devenues possibles ?

Un quatrième mode : comment les êtres de fiction existent-ils ?

Souriau, lui, pour des raisons idiosyncrasiques dont j'ignore tout, ne connaît pas les limites étroites du modernisme. La négativité n'est pas son fort ; la conscience non plus ; la question du sujet et de l'objet l'indiffère entièrement. On ne lui a pas dit apparemment que la philosophie ne devait pas compter au delà de trois —et il ignore d'ailleurs superbement la dialectique, conforme en cela à cette tradition française (d'où vient-elle ?) qui va de Bergson à Deleuze. Voilà pourquoi, très tranquillement, comme si de rien n'était, il se met à repérer un *quatrième* mode d'existence aussi différent des âmes que celles-ci le sont des choses, et celles-là des phénomènes. Qu'en est-il en effet des *êtres de fiction* ?

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

Question dénuée de sens auparavant puisque les fictions, comme les âmes, comme les pensées, comme les valeurs, se trouvent toutes « dans le sujet » et toutes également privées de débouchés vers l'être. Mais question que Souriau rend pleine de sens à partir du moment où la ci-devant intériorité s'est trouvée dissoute et raturée (nullement « dépassée ») autant que la ci-devant matérialité. Aucun doute là dessus, les êtres de fiction n'ont pas la même densité, continuité, discontinuité, que les âmes, et pourtant peut-on affirmer qu'ils n'existent pas ?

« Leur accorder une existence spécifique, y voir un mode de l'être, n'est-ce pas bien gênant, tant à cause de leur caractère fantomatique que de leur acosmicité ? Ce sont, au fond des êtres chassés les uns après les autres de tous les cosmos ontiques contrôlés et conditionnés. Leur seul malheur commun les rassemble, sans pour cela faire de leur ensemble un plérôme, un cosmos.

Il est exclu, bien entendu, de les caractériser existentiellement par ce fait que, comme représentation, ils ne correspondent pas à des objets ou à des corps. Considération relative à un problème du second degré ; et d'ailleurs purement négative.

*Ils n'existent – à leur manière – que s'ils ont un positif d'exister.
Or ils l'ont » (p. 131-132).*

Comment définir leur cahier des charges ? On va voir que l'enquête prend un tour systématique et que le tableau qu'il s'agit de dresser ne se remplit pas au petit bonheur. Nous le savons, la continuité des constantes n'est pas une propriété générale, c'est au contraire l'exigence d'isotopie particulière aux « choses », aux « mobiles immuables » mais qui n'oblige ni les phénomènes, ni les psychismes. Il n'y aurait donc aucun sens à définir la fiction par le « mentir vrai » ou « *the suspension of disbelief* » ce qui reviendrait de nouveau à les jauger à l'aune des autres modes ou, ce qui aurait encore moins de sens, à partir des intentions du sujet récepteur⁴¹. Il y a une chosalité propre aux êtres de fiction, une isotopie objective 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. Les psychismes peuvent apparaître et disparaître : les êtres de fiction non.

« Napoléon à Saint 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 fictions que Greimas, ami de Souriau, avait emprunté à la physique l'expression d'isotopie⁴². Un récit ne peut obtenir la continuité de ses personnages que par des redondances qu'il faut aller extraire de l'altérité même puisque chaque page, chaque instant, chaque situation est différente d'une autre. Dans un récit de fiction, il faut là encore, refaire tout un cosmos. « En quel sens peut-on dire que, dans *Don Quichotte*, l'aventure des moulins est antérieure à celle des galériens ? » (p. 132). Dans une philosophie de l'être en tant qu'autre, la continuité n'est jamais un droit acquis, un statut, l'effet d'un substrat, mais toujours un résultat dont il convient à chaque fois de chercher par quel truchement on est parvenu à l'obtenir. L'isotopie c'est Parménide qui doit tirer sa substance du fleuve d'Héraclite.

Or, pour Souriau, ce truchement a ceci de particulier qu'il dépend aussi de la façon dont nous accueillons les œuvres :

⁴¹ Thomas Pavel (2003) *La pensée du roman*, Gallimard, Paris.

⁴² Dans Algirdas Greimas (1968 [1986]) *Sémantique structurale*, PUF, Paris, Greimas cite un curieux livre de Souriau *Les deux cent mille situations dramatiques* xx. L'isotopie est définie dans le TLFi : « 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 ».

« Donc, par un côté, ce monde tend à prendre une existence syndoxique, sociale bien positive. Il y a, pour parler comme Lewis, un "univers du discours littéraire". Mais sur son autre frontière, **ce monde se dissipe et s'effrange**. (...) C'est précisément à ce caractère transitif et transitoire que les imaginaires doivent leur situation dialectique particulière. » (p.132-133)

On dirait aujourd'hui qu'il parle de « l'esthétique de la réception ». Peut-être, mais ce serait imaginer des êtres sociaux, en quelque sorte tout fait, et dont l'existence serait déjà assurée, comme s'ils allaient prêter leur subjectivité à ce qui n'aurait pas en soi de solidité. Or, comme tous les modes ils doivent être instaurés, et la notion de « réception » prend dans les mains de Souriau une tout autre dimension ontologique :

« 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 œuvres ont l'objectivité syndoxique d'un côté, mais elles dépendent d'un autre côté de notre *sollicitude*. Les humains ne produisent pas pour autant les œuvres 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 penchaient sur nous ; qu'elles chuteraient sans nous, 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 son cahier des charges aussi bien sa solidité —« c'est toujours le même Don Juan »— que son manque d'être —« sans interprète, Don Juan disparaît ».

Les psychismes eux n'ont besoin ni de cette même syndoxie, ni de notre sollicitude ; au contraire, ils nous saisissent, nous violentent, nous détruisent, nous obsèdent et aucun effort ne permet qu'ils lâchent prise et cessent de nous attaquer. En revanche, si vous éteignez la radio, si vous quittez la salle de projection, si vous refermez le livre, les êtres de fiction s'évanouissent aussitôt. S'ils vous obsèdent encore, il faut que vous le vouliez bien. Faut-il affirmer que les uns existent et les autres non ? Pas du tout, car c'est de tous les êtres qu'il faut dire qu'ils peuvent varier d'intensité : « Avant de demander : ceci existe-t-il, et de quelle manière ; il faut savoir s'il peut être répondu par oui ou non, ou si l'on peut exister — un peu, beaucoup, passionnément, pas du tout » (p. 87). On voit quelle injustice on commettrait, en limitant Souriau à n'être qu'un philosophe de l'esthétique alors que les êtres de fiction ne l'occupe ici que pour quelques pages. Ce qui

lui importe c'est de comparer aussi exactement que possible les êtres de fiction à tous les autres modes.

*« Mais on peut exister par la force d'autrui. Il est certaines choses — poèmes symphonies ou patries — qui ne possèdent pas par elles-mêmes l'accès à l'existence. Il faut que l'homme **se dévouent** pour qu'elles soient. Et peut-être en ce dévouement peut-il d'autre part trouver une véritable existence » (p. 110).*

Un cinquième mode : parler Dieu dans sa langue, si vous l'osez

Pour résumer ce petit livre de Souriau, il faudrait plusieurs gros volumes... Je ne veux pourtant pas le quitter avant de lui avoir fait passer deux tests qui permettront de saisir mieux encore l'étonnante originalité de son projet. Le premier test concerne le mode d'existence associé le plus souvent à l'idée de Dieu ; le second porte sur les situations qui mêlent plusieurs modes et que Souriau appelle *synaptiques* — et qui sont pour moi les plus intéressantes.

Rappelons la phrase déjà citée : « L'ubiquité de base » d'un mode d'existence « ne suppose jamais un subsister temporel assuré paresseusement et lourdement, ou mécaniquement, ni même en continuité ». Si cela est vrai de tous les modes, ce l'est plus encore des êtres saisis par le religieux. Leur subsistance, leur isotopie, leur anaphore, ne peut être obtenue « paresseusement, mécaniquement et lourdement ». Pourquoi parler de Dieu, objectera-t-on ? Parce qu'il est là tout simplement ou que, du moins, notre tradition en a formé l'idée. Souvenons-nous que les modes ne sont pas déduits a priori, qu'ils ne sont pas nécessaires. On les trouve, comme dit Souriau, dans notre « entour », à la manière d'un peintre du paléolithique qui se saisit de « l'ocre rouge » qu'il a ramassé dans la grotte dont il a fait son séjour, ou du « noir de fumée ». La découverte est arbitraire, contingente, mais elle fait dorénavant partie des contrastes avec quoi nous allons devoir nous débrouiller pour la suite de notre histoire.

Certes, mais prétendre que Dieu, lui aussi, est un mode d'existence, n'est-ce pas aussitôt révéler que Souriau commet le péché de « spiritualisme », accusation dont on sait qu'elle suffit à mettre un terme à la conversation aussi bien qu'à la réputation. Cette accusation pourtant ne saurait prospérer contre quelqu'un qui vient de montrer que son vis-à-vis, le « matérialisme », n'est lui-même que l'amalgame, passablement confus, de deux modes : le phénomène et la chose, et qu'on y a mélangé deux types de déplacement, celui de la « patuité » et celui des « mobiles immuables », comme nous l'avons vu plus haut. D'ailleurs le matérialisme est une théologie particulièrement hypocrite puisque, comme l'a si bien dit Tarde, elle suppose une voix venue du Ciel et qui énoncerait, mais sans bouche et sans larynx, les fameuses lois de la nature auxquelles les phénomènes devraient se plier, sans qu'on comprenne comment. Souriau, n'a rien d'un hypocrite et s'il y a une chose dont il n'a pas peur c'est de faire de la métaphysique et,

rappelons-le, de « risquer l'Autre ». S'il faut parler de Dieu, alors faisons-le carrément. Ou plutôt faisons-mieux : « parlons Dieu ».

Comprenons bien son projet : il n'y a plus d'une part un bas monde, immanent, en manque d'âmes, d'esprit, de sens, auquel il conviendrait, d'autre part, de rajouter, par quelque saut vertigineux, une transcendance quelconque. Non, chez Souriau, les transcendances abondent, quel que soit le mode considéré, puisque c'est toujours *par l'autre* que l'être s'extrait. L'immanence, laissons ce fantasme aux tenants de l'être en tant qu'être. Quant à l'identité à soi, même une pierre ne la possède pas : n'avons-nous pas appris de Whitehead qu'il existe aussi une transcendance des pierres puisque celles-ci forment des sociétés durables⁴³ ? Durer sans s'altérer, voilà ce qui est impossible, pour les pierres comme pour Dieu. Mais si tout s'altère, tout pourtant ne s'altère pas de la même façon, en extrayant de l'autre la même différence, la même tonalité d'altérité. S'il convient de parler de Dieu, c'est *dignement* et *poliment* et donc sans lui ajouter aucun autre privilège que celui de *parler dans sa langue* mais sans non plus lui refuser le droit « d'ester » en son nom propre. L'expression peut choquer s'agissant de théologie, mais le meilleur moyen de respecter le « parler Dieu » c'est de recueillir son témoignage en acceptant qu'il remplisse son propre « cahier des charges » et non pas celui de ses voisins : phénomène, choses, âmes ou fictions dont aucun ne peut servir, exactement, à le juger.

*« 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. **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 coeur de l'argument ontologique. »*

*« Cela est indéniable. On peut l'exprimer d'ailleurs autrement. 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.143-144).*

Quoi ? Cette vieille lune de la preuve ontologique à nouveau recyclée ? Comment cette prétention apologétique pourrait-elle nous servir ? En quoi le recours à la notion de preuve pourrait-elle aboutir à autre chose qu'à une rationalisation de très mauvais aloi ? Écoutons pourtant comment Souriau rejoue ce coup de la tradition. On se souvient de l'argument du vénérable St Anselme : ou bien vous pensez à Dieu, et il existe puisque l'existence fait partie de son essence ; ou bien vous dites « comme un insensé » que Dieu n'existe pas, mais c'est parce que vous pensez à tout autre chose, l'idée que

⁴³ Didier Debaise (2006) *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et Réalité*, Vrin, Paris.

vous avez en tête n'impliquant pas son existence. Or le génie de Souriau consiste à reprendre cet argument, nullement pour en faire une preuve selon le mode d'existence défini par ailleurs pour les « choses », mais selon un mode propre, unique, qui définit justement ce mode d'existence particulier qu'on appelle Dieu : c'est un être *sensible à ce qu'on dit de lui* ; un être qui apparaît ou disparaît selon la façon dont on l'énonce, le proclame, le prononce, le parle. Oui, il est de ces êtres particuliers qui sont dépendants de leur condition précise d'énonciation, de la tonalité, juste ou fausse, dans laquelle on les fait résonner.

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

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

Cent millions de pages de théologie, mais cinq pages où Dieu lui-même figure parce qu'on s'est adressé à lui *dans sa langue* ! Même St Anselme ne se rendait probablement pas compte que son argument pouvait impliquer d'aussi terribles exigences. Peu importe ce misérable lien des prédicats et de la substance ! Il s'agit de la création d'un champ de bataille, d'un lit de justice, plus violent que ce ring où Jacob se bat avec l'ange, dans lequel l'adresseur et l'adressé se trouvent convoqués selon le même mode d'existence, absolument spécifique. « Car qu'on y songe bien, le problème [de la preuve ontologique] n'est posé que si le sujet dont on affirme : il existe, a comparu. Que de spéculations théologiques ou métaphysiques où il ne figure en aucune manière ! » (p. 146). Et on accuserait Souriau de spiritualisme ? Alors qu'il affirme que pratiquement personne n'a été capable de supporter « la charge de la preuve » et que la plupart des propos « sur Dieu » ou « de Dieu » ne sont que de déplorables erreurs de catégories, appliquant à un mode d'existence précis les patrons découpés à partir d'autres modes. Oui, bien sûr, on *manque* de Dieu, mais nullement parce que les pauvres humains ensevelis dans la fange de l'immanence devraient croire les religieux et tourner enfin leurs yeux vers le ciel : on manque de Dieu, comme on *manque* le phénomène, comme on *manque* la connaissance, comme on *manque* l'âme, comme on *manque* la fiction même : parce qu'on est

incapable de reconnaître que chaque mode d'existence possède sa propre tonalité, sa propre clef d'énonciation et que le modernisme a si bien confondu ses propres découvertes qu'il ne parvient même pas à nous faire hériter de ses trésors.

S'il y a un magistral raté dans la façon dont nous avons hérité des contrastes découverts au cours de l'histoire européenne, c'est bien la théologie. Il faut attendre Whitehead et Souriau, pour commencer à discerner enfin une innovation quelconque dans le respect, dans la politesse, avec laquelle on doit parler de Dieu⁴⁴. Tout le reste, si l'on en croit le Décalogue n'est au fond qu'une forme du blasphème : « Tu ne prononceras pas en vain le nom de Dieu ». Hélas, que faisons-nous d'autre, quand notre bouche vocifère, bave ou vomit l'imprononçable ?

« Vivre en fonction d'un Dieu – cela a été dit – 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).

Respecter l'exact enveloppe ontologique des êtres religieux, comme, par exemple, Elizabeth Claverie a tenté de le faire avec les apparitions de la Vierge⁴⁵, voilà ce qui est aussi rare en ethnographie qu'en théologie — et je n'ai pas la cruauté de mentionner les prêches du dimanche...

Cette rareté s'explique par la difficulté de préciser les conditions exactes de ce mode d'existence bien qu'elle ne soit pas plus grande que pour définir le phénomène ou la chose connue objectivement, ou l'âme ou la fiction — Dieu n'a rien, en ce sens, de particulièrement irrationnel, il est simplement dans une autre clef (mais le rocher aussi, et le scanner tout pareillement...). C'est en effet que Souriau ajoute un trait : l'être religieux est sensible à la parole et produit, paradoxalement, l'effet « d'une existence pour soi » (p. 156). Paradoxe évidemment dans une philosophie du « parlautre » et pourtant « N'est-ce pas la façon dont l'amour les pense ? ». Le contraste extrait par notre histoire de Dieu, tient à la découverte d'une curieuse forme d'achèvement des temps, comme si l'être en tant qu'autre avait fini par mimer les vertus de l'être en tant qu'être, par de tout autre truchement :

*« C'est dans l'ordre psychique que nous avons rencontré cette existence. En tant que nous sommes des personnes, nous existons **pour nous-mêmes**. Et si nous savons nous constituer dans ce mode d'existence, nous sommes **guéris** de toute dépendance de l'autre et de l'ailleurs, de toute abaliété. Or dans une vision universelle de ce mode d'existence, nous sommes conduits à le reconnaître aussi aux autres personnes, en tant que nous les pensons, non pour nous mais pour elles. N'est-ce pas la façon dont **l'amour les pense** ? Dans le tête à tête avec Dieu, sans sortir de notre expérience nous en réalisons la transcendance, si nous savons ressentir ce pour-soi de Dieu, dans notre dialogue ; ou bien un*

⁴⁴ Sur l'originalité du Dieu de Whitehead voir la seconde partie de Isabelle Stengers (2002) *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*, Gallimard, Paris.

⁴⁵ Elizabeth Claverie (2003) *Les Guerres de la Vierge: Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris.

pour lui de nous-mêmes, qui change pour ainsi dire le centre de gravité de ce tête-à-tête, d'un point de vue architectonique » (p. 147).

Et en note il ajoute « Nous croirions assez volontiers que la véritable foi s'exprime, non en: Dieu pour moi, mais en: moi pour Dieu ». Le « divin objecté » (au sens d'objection et non de chose), doit enfin, lui aussi, être instauré. Sans instauration, pas plus de Dieu que d'œuvre, de fiction ou de connaissance objective. Dire que l'homme « construit » ou « fabrique » ses dieux n'a donc pas du tout la portée critique qu'imaginait ceux pour qui, dans un monde bifurqué, il faut toujours choisir entre la réalité et la médiation : la seule question qui vaille est celle, en théologie comme en art, comme en science, de la *bonne* fabrication, celle qui permet alors d'inverser le rapport initial et d'autoriser l'émergence des êtres qu'on a su d'abord accueillir :

« Plus que jamais, il ne s'agit pas d'argumentation et de spéculation : c'est la réalisation effective de ces actes ou de ces moments dialectiques qui réaliserait, moins une transcendance qu'une transcendantalisation (si l'on ose dire) du divin objecté. Elle réside tout entière, comme on voit, dans cette transformation architectonique du système ; qui substitue à un couple où Dieu dépend de l'homme, un autre couple formé des mêmes éléments sémantiques, mais où, morphologiquement (pour parler avec précision) c'est désormais l'homme qui dépend de Dieu » (p. 148).

L'originalité de Souriau, on le comprend maintenant, n'est pas de rajouter de l'esprit à la matière, comme s'il n'y avait que ce seul choix d'ouvert. Elle est ailleurs : Souriau fait, d'une part, proliférer les modes d'existence, mais en même temps, dans chaque mode, il en *raréfie* les productions. Souvenons-nous : le phénomène lui-même est « rare » disait-il. En théologie, il n'y a que « cinq pages » qui témoignent de Celui qui y a comparu. L'œuvre d'art ? Elle peut rater. L'âme ? On risque surtout de la perdre... Comme les tenants d'une philosophie de l'être en tant qu'être avait de chance ! Il leur suffisait de découvrir le fondement, la substance, la condition de possibilité, et voilà, plus rien ne pouvait rater, la continuité était assurée par l'identité à soi. En cas de doute, ajoutez-y la dialectique : l'histoire même, aussi pleine de bruits et de fureurs qu'on la voudra, vous amènera quand même inéluctablement au « pour soi » de cet « en soi » qui était déjà au début et se retrouve, ô miracle ! à la fin. Mais pour les philosophes de l'être en tant qu'autre (où sont-ils ? qui sont-ils ?), l'histoire n'a pas de ces gentilleses, elle n'a pas de ces appuis, de ces « supports » comme dit Souriau. Elle peut manquer, elle peut rater, on peut tout perdre. L'être demeure à faire, oui, à instaurer.

Du modal au pluri-modal : les synaptiques et la question de la surexistence

On pourrait dire, pour résumer, que l'enquête sur les différents modes d'existence revient à construire une espèce de spectrographe, la composition d'un corps lointain se révélant par une certaine distribution de ses *raies* qui forment, en quelque sorte, sa signature unique, comme les astronomes

savent si bien le faire pour les étoiles. Inutile de le dissimuler, la « signature » de l'étoile Souriau se caractérise aussi par les raies *manquantes*⁴⁶: rien sur la technique qui signalerait pourtant la présence d'un Simondon ; rien non plus sur le droit, l'économie ; rien sur la politique malgré (ou à cause ?) de la tragique situation historique dans laquelle ce livre est écrit. Quelques raies sont présentes mais à peine peut-on les discerner, ainsi de la morale⁴⁷.

Pourtant, dans la dernière partie de l'ouvrage, Souriau s'applique justement à l'enchaînement des modes. Jusqu'ici, en effet, nous n'avons parlé que des modes d'existence qu'il appelle « purs », expression ambiguë à laquelle il faut préférer, à mon sens, celle de monomodale. Or, toute situation, tout corps réel, toute entité, est évidemment *multimodale*. Passer de la question des modes d'existence saisis un par un, aux modes d'existence qui enchaînent plusieurs modes, c'est un peu comme de passer d'un accordeur de piano qui essaye ses notes une à une, au pianiste qui les fait résonner dans une mélodie. Or ce qui étonne Souriau, c'est la continuelle exagération des philosophes pour leur mode d'existence préféré. C'est comme s'ils voulaient jouer de la musique par une seule note tenue tout au long, comme s'ils faisaient de la musique répétitive. Il semble que les penseurs n'ait jamais la politesse nécessaire à un véritable multiréalisme : une fois extrait le cahier des charges d'un mode particulier, c'est par lui et par lui seul qu'ils prétendent évaluer la qualité de tous les autres, ce qui va, bien sûr, entraîner des cascades de distorsions, d'artefacts et d'erreurs de catégorie. Pour rappeler les règles de politesse philosophique, Souriau a cette phrase étonnante dans cet autre livre que j'ai déjà cité :

*« On n'a pas le droit de parler philosophiquement d'un être comme réel, si en même temps que l'on dit l'espèce de vérité directe ou intrinsèque qu'on lui a trouvée (je veux dire sa manière d'être à son maximum d'état de présence lucide) on ne dit pas aussi sur quel plan d'existence on a pour ainsi dire, **sonné son hallali**; sur quel domaine on l'a atteint et forcé »* (Avoir une âme, p. 23).

Je laisse au lecteur le soin de détecter s'il existe un seul philosophe qui aie su précisé ainsi son territoire de chasse... Pour éviter cette continuelle

⁴⁶ Comme Souriau je pourrais dire « Bien que nous n'ayons pas compté sur nos doigts les genres d'existence, nous espérons ne rien avoir omis d'essentiel » (p. 131)... il est toutefois possible que j'ai raté la détection de certains spectres, d'abord parce que mon spectrographe est réglé sur d'autres longueurs d'onde, ensuite parce que la dernière partie du livre de Souriau est, je l'avoue, si allusif qu'il en devient pour moi d'une affreuse difficulté.

⁴⁷ « A la vérité, nous croyons qu'on peut rendre raison autrement du bien et du mal, comme du beau ou du laid, du vrai ou du faux; c'est à dire qu'à la question: comment existent-ils? on puisse répondre: ils existent **en autre chose**, ils résident en certains conditionnements de réalité, dont nommément l'idée de **perfection** peut nous donner un exemple. Sans soulever ce grand problème, concédons qu'on puisse dire qu'ils existent en soi, cela reviendrait seulement à reconnaître, *l'existence moralement qualifiée* comme un **nouveau mode pur d'existence**, à ajouter à ceux que nous avons déjà reconnus » (p. 135-136).

exagération, pour permettre aux modes de « garder leur distance », de respecter mutuellement leur types distincts de véridiction, il faut donc définir encore un autre mode, de « second degré » dit-il et qui se définit, cette fois, comme le passage et la variation ou la modulation d'un mode à l'autre : c'est ce qu'il appelle les *synaptiques*. Eux seuls vont rendre enfin « compossibles » la superposition de ces « raies » et donner à la métaphysique l'ampleur qu'elle doit avoir.

« Pour réaliser complètement, à la fois l'écartèlement des êtres et l'innovation du statut d'existence que représente la considération des seuls morphèmes⁴⁸ ; il faudrait par exemple s'entraîner imaginativement comme il suit.

*« Qu'on songe d'abord à une vision détachant l'être d'un statut ontique déterminé, en le transposant successivement dans **différents modes**, de niveaux différents ; par exemple, une personnalité humaine transposée successivement dans une existence physique, à titre de corps présent dans le monde des corps, puis dans une existence psychique, à titre d'âme parmi les âmes, puis dans une existence toute spirituelle hors des temps et du monde (...) Enfin, sans poser le problème de la correspondance de ces êtres et de leur unité (ce qui passerait au second degré de l'existence) qu'on prenne pour **seules réalités ces passages mêmes**. Qu'on évoque un univers de l'existence, où les seuls étants seraient de tels **dynamismes ou transitions** : morts, sublimations, spiritualisations, naissances et renaissances, fusions avec l'Un et séparation d'avec lui ou individualisations. »* (p. 151).

Le pas, on le voit, est considérable : Souriau avait déjà eu l'insigne audace de définir plusieurs modes dont chacun pouvait circuler librement à travers le monde sans empiéter sur son voisin. Mais c'est maintenant la *variation même* qu'il faut considérer comme des êtres véritables. L'altérité s'altère encore d'un degré. La différence diffère encore davantage.

Au début de cette présentation, j'ai cité les phrases où Souriau rattachait son projet à celui de James sur les prépositions dont nous avons l'expérience directe bien que le premier empirisme l'ait toujours nié. « Nous serions ici dans un monde où les *ou bien*, ou les *à cause de*, les *pour* et avant tout les *et alors*, et *ensuite*, seraient les véritables existences » (p. 154). Écoutons maintenant la suite que donne Souriau à ce passage :

*« Les **modulations d'existence** pour, d'existence devant, d'existence avec, sont autant d'espèces de ce mode général du synaptique. Et par ce moyen on peut aisément se guérir du trop d'importance donné dans certaines philosophies au fameux homme-dans-le-monde ; car l'homme devant le monde, et même l'homme contre le monde (adversus : le contre en tant que conflit, que heurt et choc violent, qu'essai d'une prise d'ascendant toute offensive) sont aussi réels. Et inversement il y a aussi le monde dans l'homme, le monde devant l'homme, le monde contre l'homme. L'essentiel est de bien sentir que*

⁴⁸ Dans la métaphore philologique de Souriau, les « morphèmes » s'opposent aux « sémantèmes » comme les verbes ou les relations s'opposent aux substantifs ou aux adjectifs (p. 101).

*l'existence dans toutes ces modulations s'investit, non dans l'homme ou dans le monde, ni même dans leur ensemble, mais **dans ce pour, dans ce contre**, où réside le fait d'un genre d'être, et auxquels, de ce point de vue, sont suspendus aussi bien l'homme que le monde » (p. 156).*

Heidegger offre le cas typique d'une mélodie jouée sur une seule note, mais le danger ne serait pas moins grand si l'on voulait trop vite définir l'unité de la mélodie par un ensemble plus grand ou plus élevé que les modes. C'est pourquoi Souriau consacre tout son dernier chapitre à mettre en garde contre le danger de revenir trop vite à l'unité. : « Gardons-nous donc, en voulant nous guérir de cette plurimodalité, condition inhérente à l'existence, de nous guérir à la fois de l'existence et de la surexistence, et cherchant l'Un, d'aller vers le Néant » (p. 175). L'unité, là encore, serait comme la substance, un nihilisme. Rien d'étonnant à cela, puisque l'être en tant qu'être, par définition est impossible : il lui manque justement l'autre par lequel seul il peut parvenir à la subsistance. Voilà un « renversement des valeurs » autrement radical que celui de Nietzsche. Toute persistance de l'identité recherchée pour elle-même — au niveau des parties comme au niveau du tout — ne témoigne que d'une volonté d'aller vers le néant.

*« Ce n'est nullement en tant qu'elle assemble ou qu'elle unit, qu'une totalisation comporte un plus de réalité. Celle qui nous intéresse, c'est celle qui, au delà de la pluralité des genres d'existence, fait apparaître quelque chose qui non seulement les embrasse, mais s'en distingue et les surpasse. S'il faut définir la surexistence, ce n'est donc par aucune considération axiologique, ni comme un degré plus haut, plus sublime de l'existence (encore qu'elle puisse avoir cette sublimité) ; c'est par l'idée stricte et sévère d'un **passage à des problèmes du second degré** concernant l'existence, mais prononçant saillie hors de son plan » (p. 175-176).*

De même que chaque mode a la même dignité que tous les autres, de même pourrait-on dire, chaque composition a la même dignité que toutes les autres, sans que l'harmonie ou la totalité puisse prédominer. Ou plutôt, de même que dans chaque mode on peut rater l'existence qui lui est propre, de même chaque totalisation risque d'écraser « cet Arbre de Jessé ou cette échelle de Jacob : l'ordre des surexistences » (p. 183)⁴⁹.

La tentation serait de multiplier les possibilités. Mais Souriau, une fois encore, se garde de la prolifération autant que de l'un, cette alternative n'étant d'ailleurs que la conséquence de l'incapacité où nous sommes de qualifier précisément les modes et leur combinaison. Si l'un n'a pas de privilège, le multiple non plus. Souriau le signale par une remarque pleine d'humour : qui irait conseiller à un jeune homme d'être *à la fois* un Don Juan et un saint sous prétexte qu'il y aurait là deux possibles au lieu d'un seul (p. 182) ?! Le Père de Foucault fut un viveur *puis* un ascète, mais jamais il n'aurait pu être l'un et l'autre en même temps... Le compossible engage tout autrement que par simple accumulation. Là encore la différence vient

⁴⁹ Métaphore reprise plus tard : « Arbre de Jessé et échelle de Jacob : il y a un ordre et comme une généalogie de la surexistence » (p. 155).

de la bonne et mauvaise manière de protéger la multiplicité contre le danger de l'unité aussi bien que de la dispersion.

Si le philosophe est « le berger de l'être », le métier de berger, chez Souriau, exige plus de soin, plus d'attention, plus de vigilance, plus de politesse aussi. D'abord parce que chaque être doit être instauré selon une procédure bien à lui et qui peut toujours rater ; ensuite, parce que le troupeau se compose d'animaux de toutes sortes et qui s'égaient dans toutes les directions... Aucun doute là dessus, le berger de l'être en tant qu'autre a plus de travail que celui de l'être en tant qu'être : « Prends garde pour quelle réalité tu témoignes, riche ou pauvre, allant vers le plus réel ou vers le néant. Car si tu témoignes pour cette réalité, elle te juge » (p. 191).

Conclusion : quelle philosophie témoigne pour les modernes ?

Nous avons vraiment affaire à un problème d'héritage. Comment avoir confiance dans une tradition académique capable d'enfouir aussi profondément des philosophies d'une telle force ? Souriau mérite-t-il donc l'oubli dans lequel il est tombé ? Et que dire de Tarde — récemment désenfoui ? Ou de James, ou de Dewey, ou de Whitehead dont on a failli nous priver tout à fait ? Mais il y a plus grave : quand nous héritons du modernisme de quoi et de qui héritons-nous ? L'anthropologie connaît bien les difficultés qu'il y a, dans les autres cultures, pour détecter l'informateur fiable. À qui l'anthropologue des modernes doit-il se confier pour traquer enfin ce qu'ils ont été, ce qu'ils ont cru être, ce qu'ils peuvent devenir ? Selon qu'il choisit John Searle ou Etienne Souriau, ne va-t-il pas recréer des versions de sa culture entièrement différentes ? J'espère en avoir assez dit pour donner le goût de Souriau, pour montrer qu'il n'est pas impossible de donner des anciens modernes une version infiniment plus riche que le malheureux naturalisme. L'exotisme est toujours détestable, pour les Blancs également. S'ils « ont la langue fourchue », c'est parce qu'ils demeurent philosophiquement et anthropologiquement plus intéressants qu'ils ne le croient eux-mêmes, soit qu'ils s'enorgueillissent de vertus qu'ils ne possèdent pas, soit qu'ils se désespèrent de péchés qu'ils sont bien incapables de commettre. Je ne crois pas pouvoir mieux terminer ce trop long article que par la dernière phrase du livre de Souriau. Voilà le cosmos dont il faut parvenir à faire l'anthropologie :

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