

Métaphysiques

Collection dirigée par
Élie During, Patrice Maniglier,
Quentin Meilhanoux et David Rabreau

BD
331
S724
2009

Étienne Souriau

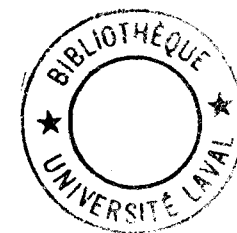
Les différents modes d'existence

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

Présentation
Isabelle Stengers et Bruno Latour



Presses Universitaires de France



CHAPITRE PREMIER

Position du problème

Monisme ontique et pluralisme existentiel. Pluralisme ontique et monisme existentiel. – Leurs rapports, leurs combinaisons. – Conséquences philosophiques : richesse ou pauvreté de l'être ; les exclusions souhaitées. – Aspects métaphysiques, moraux, scientifiques et pratiques du problème. Questions de méthode.

§ 1. La pensée existe-t-elle, en elle-même et par elle-même ? La matière existe-t-elle, et de la même manière ? Dieu existe-t-il ? Hamlet, la *Primavera*, Peer Gynt ont-ils existé, existent-ils, et en quel sens ? Les racines carrées des nombres négatifs existent-elles ? La rose bleue existe-t-elle ?

Répondre à chacune de ces questions (par oui, par non, ou par quelque sorte ; et ce n'est pas déjà si aisé) cela suffit-il ? assurément non. Par leur accumulation même, ces questions en posent une autre, plus vaste et qui les contient toutes : y a-t-il plusieurs manières d'exister ? L'exister est-il multiple, non dans les êtres où il s'actualise et s'investit, mais dans ses espèces ?

§ 2. Cette question, la philosophie l'a toujours tenue ouverte. Mais les réponses des philosophes sont tendancieuses. En même temps qu'ils affirment, ils désirent. Et selon ce qu'ils désirent on voit l'existence tantôt s'épanouir en modes multiples, tantôt redevenir une.

Si, lorsqu'on parle de l'être, l'espoir est de le voir siéger numériquement seul, aussitôt la multitude des êtres que croyait distinguer le sens commun devenant fantômale, ces prétendus êtres, pour se réunir à l'être et se fondre en lui, s'assemblent par tribus, qui suivent chacune la bannière d'un genre particulier

d'existence. Ainsi s'assemblent entre eux tous les corps, puis toutes les idées. Ou bien, les possibles, les contingents, les nécessaires. Et l'être unique, pour englober cette multitude, se fait synthèse de tous les genres d'existence, unit en lui tous ces rayonnements. Spinoza « s'enivre » de l'unicité de la substance. Mais aussitôt il la clive, et montre un ordre, une connexion des choses, selon l'attribut de l'étendue ; ordre qui se redouble selon l'attribut de la pensée, puis selon une infinité d'autres attributs, chacun éternel, chacun infini en son genre ; aucun ne suffisant à rendre compte de la richesse de réalité que possède la substance, car, « à proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent ».

§ 3. Supprimez la clef de voûte, ôtez l'unité panthéistique de la substance, ce n'est pas le monde qui se divise en parties plurielles (puisque les modes selon Spinoza se correspondent d'un attribut à l'autre), mais c'est l'exister qui se scinde irrémédiablement en une multiplicité d'espèces. Même multiplicité si, sans supprimer l'unique, on le place au-dessus de l'existence. « Je prie Dieu, dit Maître Eckhart, qu'il me rende quitte de lui-même ; car l'être sans être est au-dessus de Dieu. Que pourrait-on sacrifier de plus cher à Dieu que lui-même par lui-même ? » Plotin, qui n'admet pas l'homonymie du verbe être, appliqué à l'Un ou aux êtres qui le suivent, compte neuf genres d'exister.

§ 4. 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 Épicure 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. Tout au plus peut-on reconnaître encore, de ce point de vue (et c'est ce que fait Leibniz), comme deux manières différentes d'exister, celle des simples et celle des composés.

§ 5. Leibniz, d'ailleurs, est ici bien intéressant. On vient de le voir cité comme atomiste. Mais loin de l'être uniquement, il

alterne les deux mouvements dont il vient d'être question. Après avoir suivi la voie des atomistes, réduit l'existence au type monadique, et fait de Dieu même une monade parmi les monades il repart en sens contraire. Parmi les monades, il se prend à considérer une différence profonde entre celles qui sont créées, qui n'existent que par dieu, et la monade incréée, l'Être nécessaire. Puis, outre ces êtres créés, qui n'ont qu'une existence de fait ou contingente, il discerne des essences et des vérités, éternelles et immuables. Et quel est leur statut d'existence ? Toutes ensemble, elles font le règne du possible, lequel doit avoir aussi quelque réalité. Au reste, à l'Être nécessaire, « il suffit d'être possible pour être actuel », et la possibilité fonde l'existence, donc la possède éminemment. À la lueur répandue par lui sur le monde, on distingue « un monde moral dans le monde naturel », un règne des causes efficientes et un règne des causes finales, un règne physique de la nature et un règne moral de la grâce, qui font comme deux ontologies distinctes reposant sur des principes différents. Ainsi, lorsqu'il parlait de la multitude des êtres, Leibniz tendait à affirmer l'unicité de leur genre d'existence, dont la seule monade humaine pouvait être l'exemple. Mais lorsque inversement il part de l'« unité primitive » (*Monadologie*, § 47), aussitôt commence le clivage du réel selon des genres différents d'existence. Bref, il présente à lui seul, comme un balancement double, les deux mouvements de pensée entre lesquels se répartissent généralement les philosophes, dont les uns tendent à reconnaître, les autres à nier la pluralité existentielle en même temps qu'à nier ou à reconnaître en raison inverse la pluralité des existants.

§ 6. On voit donc quelle profonde différence il y a entre un pluralisme ontique (posant la multiplicité des êtres) et un pluralisme existentiel (posant la multiplicité des modes d'existence). Le monisme ontique peut, comme le panthéisme nous l'atteste, s'accommoder d'un pluralisme existentiel. Et le pluralisme ontique peut s'efforcer de valoriser un monisme existentiel, comme le font les atomistes.

§ 7. Mais s'il y a quelque apparence d'opposition et d'inversité entre cette pluralité existentielle et cette pluralité ontique, on vérifiera aussitôt que cette opposition, bien que fréquente, n'est pas nécessaire. Il peut exister, rare à la vérité, un monisme inté-

gral qui proclame à la fois l'unité de l'être et l'unicité de l'existence : c'est le cas des Éléates, et surtout des Mégariques.

Et d'autre part, il est un pluralisme en quelque sorte hyperbolique, reconnaissant à la fois différents êtres et différents genres d'existence, sans lien entre eux. C'est ce qu'on nomme polyréalisme. Tels sont certains fidéismes qui posent, comme celui de Schleiermacher, une sphère sentimentale de la religion et une sphère rationnelle de la science, parfaitement indépendantes l'une de l'autre.

§ 8. Idées de derrière la tête ! Aspirations secrètes ! Qu'espèrent les atomistes, qui sont « libertins », sinon d'abolir les êtres pour lesquels il n'est plus ainsi de genre d'existence – ceux de l'expérience seulement morale ou de l'espérance seulement métaphysique. Et les tenants du pluralisme existentiel se donnent au contraire un univers à deux ou trois tiroirs, un univers à double fond, pour restaurer les êtres ainsi contestés. Pour les pluralistes intégraux, les polyréalistes, leur espoir est de montrer existantes les choses de la religion, sans avoir à offusquer celles de la science ; comme les monistes intégraux, les Éléates veulent abolir le mouvement, le devenir, sans être obligés de nier le monde.

§ 9. On voit alors comme notre problème est au centre de la philosophie en ce qu'elle a non seulement de plus vivant, mais peut-être de plus tendancieux. Sur cette seule proposition : « il y a plus d'un genre d'existence » ; ou inversement : « le mot d'existence est univoque », s'affronteront non seulement les conceptions métaphysiques, mais, comme il est juste, les conceptions pratiques de l'existence les plus opposées. Selon la réponse, tout l'univers et la destinée humaine changent d'aspect ; surtout si on les combine en les croisant avec ces deux propositions : « Il y a plus d'un être », ou bien « l'être est unique ». Portes de bronze ouvrant et fermant, de leur battement fatidique, dans la philosophie de grands espoirs, dans l'univers de vastes régions.

§ 10. 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 ou ses valeurs ; s'il est vrai qu'en chacun de ses points, intersections

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.

§ 11. Et inversement, le monde est bien intelligible et bien rationnel, si un seul mode d'existence peut rendre raison de tout ce qu'il contient, s'il est possible de le mettre en ordre selon une seule détermination fondamentale, ou un seul réseau relationnel. Mais qu'on ne s'y trompe pas : pour que cette simplification méthodique devienne illégitime, il suffit d'un seul craquement de ce réseau. Il suffit, par exemple, si tous les êtres ont été décrits en relations quantitatives, que le qualitatif s'avère indispensable pour rendre raison d'existants véritables, ou de variations dans les degrés de leur existence.

§ 12. Et la réalité humaine aussi deviendra bien riche, s'il apparaît qu'elle implique plusieurs genres d'existence ; qu'un homme pour exister pleinement, pour conquérir toute sa vérité d'être, doit occuper aussi bien (pour suivre l'analyse biranienne) son existence biologique que son existence sensitive, perceptive et réflexive, puis enfin son existence spirituelle. Elle apparaîtra au contraire bien simple et bien rationalisable si, de ces genres d'existence, un seul est réel ; si, par exemple, une dialectique matérialiste suffit à poser l'existence totale ; ou si l'individu n'a à se composer qu'une existence temporelle, sans se préoccuper des « points à l'infini » (pour ainsi parler) de son être ; s'il n'y a pour lui aucune existence hors du temps que son ignorance à cet égard puisse méconnaître ou laisser vacante. Et une seule petite phrase : « il n'y a qu'une seule manière d'exister » ; ou bien : « il y en a plusieurs », décidera de tout cela.

§ 13. J'ai observé, dit le physicien ou l'astronome, des positions et des neutrons, des électrons représentables par intermittence, et qui dansaient le Ballet des Quanta sur la scène de l'espace et du temps, en rentrant parfois dans les coulisses de l'Indéterminé ; j'ai vu des galaxies en expansion, de dimensions épouvantables à ma petite pensée humaine. Mais tout ceci avait-il une existence physique, objective et cosmique ; ou une existence de raison et de représentation ; ou enfin une existence microscopique et télescopique ; je dis, qui soit substantiellement liée à celle de la chose microscope ou de la chose télescope ?

J'ai rêvé de toi, disent Goethe à Ennoia-Hélène ou Vigny à Éva. Mais (devront-ils dire encore), y a-t-il place pour toi dans le monde réel, ou bien l'être qui t'incarnerait ne serait-il pas, par sa manière essentielle d'être, indigne de toi ? Es-tu, dans ta substance, un être de rêve, et « fait de l'étoffe dont sont faits les rêves », comme dit Shakespeare, donc labile et précaire ; ou bien, procédant en moi de causes profondes et de raisons véritables, es-tu un être nécessaire ? Est-ce simplement une fermentation physiologique qui te soutient ? Es-tu l'Éternel Féminin, l'Éternel Idéal, ou l'Éternel Mensonge ? Es-tu une nécessaire et constante présence, ou faut-il te chercher du côté de ce que jamais on ne verra deux fois ?

J'ai rêvé de moi, meilleur que moi-même, plus sublime. Et cependant c'était moi, moi plus réel. Ce moi sublime est-il un être de vérité ou d'illusion ; de vie objective transcendante ou de vie psychique contingente et subjective ? Une essence, une entéléchie ; ou l'extrapolation illégitime d'une tendance ? Et de quelle manière serai-je le plus sage et le plus positif ; en disant : cela n'existe pas ; ou en m'attachant à cela pour en vivre ?

§ 14. Tel est le problème. Ou plutôt telles sont les questions auxquelles une droite discussion du problème devrait permettre au philosophe de répondre avec tranquillité.

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

§ 15. Faut-il y introduire en présentant exemplairement une glane de distinctions existentielles ramassées au hasard : être en acte et être en puissance ; existences explicite, implicite et complicité ; modes de l'aséité et de l'abaliété, de l'ipséité et de l'altérité ; exister formellement, objectivement, éminemment ; existence *an sich*, *für sich*, *bei sich* (Hegel) ; existence immédiate primaire (*Urerlebnis*), ou médiate et de réalité appréciée (Reininger) ; existence cognitive-réelle et émotive-imaginaire, divisible en affective et volitionnelle (H. Maier) ; *Dasein*, *Zuhandensein*, *Vorhandensein*, etc. (Heidegger) ? Qu'importent de telles distinctions si on ne sait de quels points de vue elles résultent, lesquelles sont compatibles ou non entre elles, quelle portée exhaustive elles peuvent avoir ?

Une revue historique des positions successives du problème serait plus utile ; mais les proportions de ce petit livre la réduiraient à un raccourci insupportable ; et l'essentiel s'en retrouvera ultérieurement. Elle nous montrerait du moins : comment la pensée des primitifs, ou du moins la pensée antérieure à la philosophie, fut surtout sensible à des distinctions existentielles axio-

logiques, qui s'inscrivent souvent dans des témoignages philologiques (profane et sacré ; genres « fort » et « faible » de la langue des Masai, animé et inanimé, fictifs, de l'algonquin ; principes *yin* et *yang* de la pensée chinoise). Comment, au stade philosophique, la distinction ionienne du paraître et de l'être aboutit (partant de l'opposition existentielle du phénomène à la substance) au monisme éleatique, basé sur la valeur ontologique accordée au principe du tiers exclus. Comment Platon renouvelle la question par cette idée géniale : le non-être, ce n'est pas privation d'existence, c'est, par rapport à tout mode déterminé d'existence, l'être-autrement. Comment il en résulte un pluralisme existentiel auquel Aristote a donné certains thèmes essentiels (être en acte et être en puissance ; problème du statut des imaginaires ; du statut des futurs contingents...), et qui se développe au Moyen Âge, dans un consentement unanime à une pluralité extrême des modes d'existence (qu'on songe à l'importance du seul problème de l'existence du singulier et de celle de l'universel), auquel la seule dissidence importante est celle de Duns Scot, soutenant l'univocité de l'être contre la théorie thomiste de l'analogie. Comment, entre Aristote et la scolastique, s'interpose une importante action de Plotin, proposant d'une part l'unification des modes d'existence, au-delà de l'existence même ; d'autre part l'idée de degrés intensifs de l'être, qu'il estime omis par les péripatéticiens, idée qui se retrouvera tant chez les gnostiques (Basilide) que chez les chrétiens (Origène, saint Augustin, Némésius, Énée de Gaza, Denys l'Aréopagite) et jusqu'à nos jours (Bradley ou Marvin, degrés ou niveaux) après avoir pris une signification particulière à la Renaissance avec G. Bruno (théorie d'un minimum et d'un maximum de chaque existence singulière). Comment Descartes a voulu réduire autant que possible les modes d'existence, et a dû pourtant reconnaître la non-univocité des substances créées et incréées, la différence du principe existentiel de l'union des deux substances et de chacune d'elles isolément. Comment Berkeley, tout spécialement, a pris parti contre la possibilité d'une « idée générale de l'être », et a signalé certaines de ses espèces (les âmes et les idées, la relation et la signification) comme irréductibles et radicalement hétérogènes ; les corps enfin n'existant « que dans un sens secondaire et relatif ». Comment Kant a non seulement proposé le thème : existence phénoménale

et existence nouménale ; mais reconnu quantité d'autres modes, plus ou moins traditionnels¹. Comment Hegel a transformé les modes les plus importants de la tradition en moments dialectiques successifs. Comment enfin la continuité du mouvement qui passe par Krause, Lotze, Meinong, Baldwin, aboutit aux écoles phénoménologiques et existentialistes, dont les principales caractéristiques sont d'une part, de postuler le droit de considérer l'existence à part de ses investissements, provisoirement mis entre parenthèses ; d'autre part de tendre à multiplier presque indéfiniment ses modes, en intégrant indissolublement l'un à l'autre, l'attribut et la copule ; si bien que : être homme, être dans le monde, être passé, être présent, être futur, être appartenant, être disponible, être lointain, etc. ; autant de manières d'être, moins au sens faible de l'expression (modes de détermination d'un supposé) qu'au sens fort : moyens d'exister, conditions spécifiques d'existence, voies parcourues ou à parcourir pour obtenir accès à l'être, modes de l'intentionnalité constituante.

§ 16. Une telle revue historique mettrait surtout en évidence : d'abord la solidarité d'un butin qui unit les plus récentes instances aux expériences incartables de la *philosophia perennis* ; ensuite, l'urgence de classer, d'ordonner tout cela, de chercher s'il se dispose en tableaux complets, d'où l'on puisse tirer quelque vue d'ensemble, quelque coup d'œil synoptique sur l'existence dans sa totalité ; enfin, la division du problème en trois questions principales.

La première est celle des modes intensifs de l'existence. 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...

La seconde, celle des modes spécifiques proprement dite, est dominée par l'opposition de deux méthodes. On peut considérer

1. Rien que dans la discussion des paralogismes de la raison pure, Kant fait intervenir successivement ces distinctions : existence comme sujet et existence comme prédicat ; existence propre du moi et existence des choses hors du moi ; existence *a priori* et existence déterminée au point de vue sensible ; existence diversifiée selon la modalité (existence de fait, ou possible, ou nécessaire), différente de l'existence comme catégorie. Enfin existence intensive, considérée comme « degré de réalité par rapport à tout ce qui constitue l'existence » (plus loin : « pluralité non de substances mais de réalités formant un *quantum* d'existence »).

l'existence investie, et prendre en charge le contenu ontique total de la représentation humaine, pour en classer les modes et en soupeser la teneur existentielle positive ; ou bien (considérant que l'existence peut se trouver, non seulement dans les êtres, mais entre les êtres) partir d'une donnée ontique aussi restreinte que possible, et chercher par quels glissements, par quelles liaisons (représentant des modes nouveaux d'existence) on peut passer du même à l'autre.

Ces deux méthodes donnent des résultats différents. L'une et l'autre sont également valables. Nous verrons qu'on peut en coordonner les résultats, et reconnaître dans l'existence, tant les manières d'être des divers étants que les modulations diverses du fait d'exister, ses échos et ses appels de proche en proche ; distinguant ainsi (pour user d'une comparaison philologique), des « sémantèmes » et des « morphèmes » de l'existence (voir plus loin § 73 et 76).

La dernière question est celle de la recherche des unifications possibles, mettant en cause la notion de surexistence.

Ce triptyque fournira ses cadres au plan général de notre enquête.

CHAPITRE II

Les modes intensifs d'existence

Esprits durs et esprits tendres. – Tout ou Rien. – Le devenir et le possible comme degrés d'existence. – Entre l'être et le non-être : niveaux, distances et effets de perspective. – L'existence pure et l'existence comparée. – L'occupation ontique des niveaux. – Existence pure et aséité. – Existence et réalité.

§ 17. Exister pleinement, intensément, absolument, quel idéal ! Sortir de cette incertitude de soi-même où l'on se cherche en vain dans un brouillard d'irréalité, aux rives du néant ! Siéger, en tout arroi de l'acte d'être ! Quel idéal ; mais aussi, comme tout idéal, peut-être quelle rêverie ! Peut-être quelle absurdité ! Est-il vrai qu'on peut n'exister qu'à moitié ? Toutes choses, aussi bien cette pierre que cette âme, dès qu'elles existent, ne sont-elles pas égales dans l'existence ? Est-il des existences fortes et faibles ? L'exister est-il susceptible de plus ou de moins¹ ?

Oui, répondront ceux qui ont éprouvé ou qui savent imaginer fortement cette impression de demi-existence ; ceux aussi pour qui le mot d'existence représente moins un fait qu'une valeur ;

1. D'un point de vue philologique on pensera aux deux « genres », faible et fort, de la langue des Masai, dont il vient d'être question (§ 15). D'un point de vue logique, on pensera à l'opposition des classifications par classes et des classifications par types, ces dernières, sous leur aspect logistique, visant à saisir « les propriétés graduables des choses, c'est-à-dire les qualités qui ne sont pas propres ou non à un certain objet, mais qui lui sont propres à un degré plus ou moins élevé ». Cf. C. G. Hempel et P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leide, 1936. V. leurs conclusions sur le remplacement de « l'opposition statique ou-ou » par « l'opposition dynamique plus ou moins » ; et appliquer cela à l'idée de l'existence comme « propriété graduable ». C'est à Benno Erdmann que remontent principalement ces spéculations.

ceux pour qui l'existence est un acte, susceptible de tensions diverses¹.

Non ! répondront au contraire certains esprits rigoureux et même rigoristes, dressés dès l'enfance à fonder la vertu de vérité sur une stricte séparation de la chose qui est d'avec la chose qui n'est pas. Âmes rudes, peu enclines à l'indulgence pour ces limbes intermédiaires où se jouent confusément l'insincérité et la mythomanie aussi bien que le vague à l'âme et les aspirations existentielles troubles et confuses. On a l'existence, ou on ne l'a pas, diront-ils. On est dans l'être, ou au dehors. Et fût-on à cheval sur la limite, moitié dans l'être et moitié au dehors, il ne faudrait pas dire qu'on existe d'une existence faible ; il faudrait dire qu'une partie de soi existe, pleinement, réellement, totalement, et que l'autre n'existe pas.

§ 18. Donnons d'abord la parole à ces rigoristes.

Ils reconnaîtront qu'une existence peut être plus ou moins riche ; qu'elle peut assembler en soi beaucoup d'être. Mais, diront-ils, ce quantitatif est extensif. On peut occuper des dimensions cosmiques étroites ou vastes, comprendre en soi peu ou beaucoup d'idées ou d'atomes ; embrasser plus ou moins d'espace ou de temps ; enfermer une plus ou moins grande multiplicité. Un genre sera riche d'existence qui rassemble un grand nombre d'individus. De même une pensée paraît intense qui en

1. Dans les philosophies auxquelles on attribue, un peu trop globalement, l'étiquette d'existentialistes, on observe à cet égard deux attitudes fort opposées. L'une (la plus authentique peut-être, en tant que l'existentialisme se réclame de Kierkegaard) prend l'existence comme possédée en fait, antérieurement à tout effort (vain peut-être, dit Jaspers ; v. *Vernunft u. Existenz*) pour en prendre connaissance philosophique. Cf. Berdiaeff, *Cinq Médit. sur l'exist.*, tr. fr., p. 62-64 ; ou S. Frank, *La Connais. et l'Être*, tr. fr., p. 127. L'autre, issue de la phénoménologie et teintée de romantisme, considère l'existence comme fait facile peut-être à connaître, mais toujours à atteindre, à accomplir et à conquérir, et toujours lointain. C'est l'attitude de Heidegger. On observera que G. Marcel, qui semble d'accord avec Berdiaeff dans *Être et Avoir* (p. 227) ou dans la Première Partie du *Journal métaphysique*, où l'idée d'existence est étroitement liée au type de l'existence corporelle, tend vers la seconde attitude dans la Deuxième Partie, où l'idée d'existence est identifiée à celle de salut. Chez cet auteur, l'opposition de l'être et de l'existence est marquée au point de lui faire dire que « l'expression l'être » est elle-même détestable et vide de sens (*ibid.*, p. 181 ; à propos de la question du « vouloir être »). — Quant à L. Lavelle, dont la situation est plus complexe, on rapprochera avec intérêt, de tel passage d'un ouvrage plus ancien (ex. *Présence totale*, p. 88) une longue note sur l'univocité dans un article récent (« De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée », *Tijdschrift voor Philos.*, nov. 1941, p. 728). — Voir enfin Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, p. 11, 23, 102, etc.

réalité est multiple, parce qu'elle forme en peu de temps beaucoup d'idées¹.

Ou bien encore cette richesse s'appuiera sur une quantité, non ontologique, mais logique. Un genre biologique paraîtra plus riche d'existence, plus réel, parce qu'il renferme beaucoup d'espèces (sans tenir compte du nombre des individus)² ; une pensée paraîtra existentiellement pleine, et fortement réelle, parce qu'elle se module à travers des formes très diverses³.

Même en ce qui concerne les valeurs, le bien et le mal (ce domaine privilégié, selon une certaine tradition, de la privation ou de la plénitude) nos rigoristes récuseront toute possibilité de les interpréter en degrés d'être ; et ne leur accorderont d'existence réelle qu'autant qu'on peut les réduire au : ceci est ; par exemple en les considérant comme des jugements, ayant une plus ou moins grande extension comme fait social⁴.

De même en ce qui touche le devenir. On se refusera par exemple à considérer dans l'enfant l'ébauche d'un adolescent, dans l'adolescent l'ébauche d'un homme, ébauches plus ou moins éloignées d'une *acmé*, c'est-à-dire de l'état de l'être parfait qui leur sert de terme. On nous conviera à voir dans l'enfant de 3, de 7, de 12 ans, autant de réalités à prendre telles quelles, comme se suffisant à elles-mêmes ; et sans rien de virtuel, sans rien qui soit à mi-chemin entre le néant et cet être parfait auquel on prétend le référer.

1. Rien n'est plus frappant que la manière dont Spinoza tend à réduire les intensités existentielles à des questions de pluralité. Cf. *Éthique*, I, prop. IX ; IV, prop. XXXVIII, V, prop. XI, XIII, XXXVIII, XXXIX ; etc.

On sait d'autre part que Bergson veut substituer aux intensités des diversités, mais qualitatives, où la pluralité ne joue que d'une manière presque indéfinissable. On peut regretter à certains égards pour sa philosophie que sa critique initiale de la notion de quantité intensive l'ait conduit à se détourner des problèmes de l'existence intensive. Pour lui, en somme, il est deux modes d'existence, l'existence « en position serrée » et l'existence « en position dispersée » (comme parlent les harmonistes). Par ailleurs, tout « plus ou moins » est extensif.

2. V. p. ex. É. Rabaud, « Adaptation et statistique », *Rev. phq.*, 1937, II, p. 28 sq.

3. Cf. textes, notamment d'Amiel, rassemblés dans C. Saulnier, *Le Dilettantisme*, p. 123, etc.

4. C'est ainsi que la question d'existence, sous la forme de la modalité assertorique du jugement, opposée à l'optatif ou à l'impératif, est à la base des idées de L. Lévy-Bruhl sur *La Morale et la science des mœurs*. On peut en rapprocher certaines idées de Calliclès ou de Thrasymaque dans Platon, quant au problème de savoir si la morale est, notamment comme fait naturel.

Point de vue qui, niant l'acheminement graduel du néant à l'existence, postule plus ou moins l'accomplissement complet de tout être, l'impossibilité d'un arrêt à mi-chemin. « Il n'est pas au pouvoir du non-être d'empêcher l'être de se constituer tout entier ; il n'est pas au pouvoir de l'être, de faire qu'il y ait ici ou là plus ou moins d'existence » (Parménide, v. 103 sq.).

Une loi du Tout ou Rien oblige alors à poser sous la forme de l'*oppositio medio carens* tous les problèmes d'existence. Ainsi Pascal nous presse : Dieu est, ou il n'est pas. En vain le libertin, contemporain de Pascal ou futur renaniste, voudra s'évader vers l'idée d'un Dieu existant plus ou moins, ou en quelque sorte ; par exemple à titre d'idéal¹ ; ou de donnée réflexive immanente ; ou parce qu'on identifiera son existence douteuse à une sorte de faiblesse d'existence. Non, dit Pascal, il faut parier. Croix ou Pile.

§ 19. Qu'ils sont plus souples, plus nuancés, plus aimables, ces philosophes qui reconnaissent bien des intermédiaires entre l'être et le non-être ; pour qui le possible, l'en-puissance, l'infini même (comme chez Aristote)² s'approchent seulement de l'être et font milieu entre le non-être et lui ; ou encore ces hommes de science qui, étudiant une évolution, y discerneront sous le présent le futur déjà à moitié route de l'être, et n'ayant besoin, pour émerger, que d'un peu de maturation³.

1. Nous pensons à Renan, parce que cette âme tendre, ironique, fuyante, s'est expressément élevée contre l'idée de faire tenir dans le Tout ou Rien existentiel le problème religieux. Cf. *Drames philosophiques*, p. 78 : « Tout ce qui est idéal non substantiel n'existe pas pour le peuple. Quand il dit : ceci n'existe pas, tout est fini. Je tremble pour le jour où cette terrible façon de raisonner touchera Dieu. »

2. « Puis donc qu'on ne peut se passer de l'infini, et qu'il ne peut non plus exister au sens plein, il faut lui reconnaître une existence inférieure à l'existence pleine, et cependant distincte du néant. Ce mode intermédiaire d'existence qu'Aristote reconnaît d'une manière générale et dont la solution du problème de l'infini n'est qu'une application particulière, c'est la puissance » (Hamelin, *Système d'Aristote*, p. 284).

3. V. sur la notion d'émergence, en rapport avec l'idée de développement : Newman ; avec les degrés de réalité : Bradley ; d'un point de vue réaliste : Whitehead, Hobhouse, Broad. Songer à l'« évolution émergente » de Lloyd Morgan ; et à son rôle dans la construction de l'univers selon Alexander. D'un point de vue biologique et psychologique expérimental, consulter p. ex. les documents qu'on trouvera réunis dans l'*Année psychologique*, p. ex., 1926, n° 576 sq. ; 1931, n° 269 sq. ; etc. ; études de Coghill, Carmichael, Shephard et Breed sur la maturation des schèmes de comportement (*maturing behaviour patterns*) et sur leur émergence successive et spontanée à divers stades de développement. – Bergson a employé la notion de maturation (cf. *Évol. cr.*, p. 31).

Soit. Mais n'y a-t-il pas là une cote mal taillée, une idée trouble évoquant à la fois, dans un statut bâtard, deux idées entre lesquelles il faudrait savoir choisir ? C'est d'une part, l'idée de genres différents d'existence – le possible, l'en-puissance, le prêt à émerger étant à côté de l'actuel, du réel, et comme vus en transparence à travers lui dans un autre ordre de réalité. C'est d'autre part l'idée d'une sorte d'existence faible, balbutiée en dessous du seuil intègre de l'être¹.

La vérité est qu'il y a, c'est certain, quelque chose d'implexe dans ces idées de possibilité, de futurité prête à l'émergence, dont se contamine facilement le problème des degrés d'existence. Mais ce n'est point à dire que celui-ci soit un faux problème. La difficulté est de bien voir sur quel juste terrain il se pose, et de débayer ce terrain de toutes sortes de végétations parasites. Pour y parvenir, il faut suivre le mouvement dialectique qui l'engendre à partir d'une affirmation existentielle.

Aussi bien, jusqu'ici, en opposant les deux thèses extrêmes qui s'y affrontent, nous avons trouvé surtout deux attitudes spontanées de pensée, qu'on peut référer à l'opposition chère à James des esprits durs et des esprits tendres. Nous sommes encore dans le domaine de l'opinion, de la *doxa*.

*
**

§ 20. Je pense, j'existe. Cela peut être donné d'un coup, comme indissoluble et tout fait. Mais dès que l'existence se distingue tant soit peu de la pensée, qui lui sert de preuve et de témoignage, la possibilité du doute et la nécessité de modulations intensives s'introduisent avec l'idée de mesure : j'existe dans la mesure où je pense.

1. On sait que la critique bergsonienne de l'idée de possible (*La Pensée et le mouvant*, p. 115 sq.) – outre l'idée d'une non-impossibilité pratique, sur laquelle nous reviendrons – consiste surtout à y montrer une illusion venant du rejet sur le passé d'un présent déjà fait, et qui alors apparaît rétrospectivement comme ayant été antérieurement possible, puisque effectivement advenu. Spinoza avait présenté l'idée du possible comme relative à notre ignorance de la détermination des causes à produire ou non une chose (v. *Éthique*, éd. Appuhn, p. 93, 427 et 447). Comme étude récente mettant l'idée de possible surtout en rapport avec la pluralité des genres d'existence, v. dans le vol. XVII (*Possibility*) des *University of California Publications in Philosophy*, particulièrement l'étude de G. P. Adams. – Sur ce qu'il peut y avoir de positif dans l'idée de possible, sans que cela en fasse pourtant un véritable mode d'existence, v. plus bas § 60.

Descartes hésite. S'il prend, sans déférer à l'attitude réflexive, la pensée et l'existence comme données ensemble (je suis, je pense, je suis pensant ; c'est tout un), l'existence lui paraît suffisante, et le problème même du tout ou rien ne se pose pas : le tout est seul donné. Je suis dans l'existence, initialement et complètement. Puis-je même concevoir mon néant ? En fait, aucun effort n'a été fait pour cela. Le Cogito n'est pas une vérité qui se rétablit, qui s'instaure, après un instant tragique de totale dissolution dans le doute universel. Il n'a pas été compromis, même par l'hypothèse du malin génie. C'est une vérité qu'on trouve subsistante, seule inatteinte par le doute. Un pilier de marbre intact après l'incendie ; non une colonne à construire.

La conception corrélatrice du néant et de l'existence intégrale, et mon statut intermédiaire entre les deux, viennent de la réflexion sur les rapports de l'existence et de la pensée, réflexion qui sépare les deux termes en saisissant leur rapport. Je suis pensant. Mais que suis-je ? Qu'est-ce Je ? C'est une chose qui pense. Et qu'est-ce que penser ? Car ce Je n'existe, pensant, que si c'est ici une vraie pensée.

Du coup, mon existence n'est plus absolue ; elle est référée à autre chose¹. L'essence de la pensée devient l'origine d'une absence, son existence complète celle d'une ordonnée. Autant ma pensée actuelle est éloignée de la perfection absolue de la pensée, autant je suis éloigné de la perfection absolue de l'existence. L'un est fonction de l'autre.

D'où toute une construction. L'existence se mesure. Elle a son zéro et son infini ; et j'y occupe une position. C'est une grandeur, et une grandeur mesurable.

Mesurable ? assurément cela manque de précision. Que signifie au juste cette distance de ma pensée à l'archétype ? S'agit-il d'une différence de nature, ou de valeur ? S'agit-il d'une ressemblance plus ou moins grande ? Et cet archétype même est-il un étalon abstrait, notionnel ; une pure essence de la pensée ; ou s'agit-il d'une autre pensée, servant de type ; pensée

1. Il y a accord sur ce point entre le cartésianisme et la thèse phénoménologique-existentialiste brièvement rappelée plus haut (§ 15) : inséparabilité du prédicat et de la copule dans les jugements de subsomption. Être homme, c'est exister dans la mesure où l'on est vraiment homme. À rapprocher de la théorie thomiste de la *veritas in essendo*.

substantiellement différente de la mienne, mais également actuelle ? Ou enfin, s'agit-il d'autres moments de ma pensée, comparée à elle-même en ses instants divers, plus ou moins lucides, plus ou moins achevés ? Enfin, cette double distance de moi à l'archétype de la pensée et de moi à l'existence complète répond-elle à deux ordres distincts de faits, ou s'agit-il d'un seul et même fait, considéré sous deux points de vue différents ?

Autant de questions auxquelles on peut répondre diversement ; auxquelles historiquement on a diversement répondu. Lorsque Kant reprend la question, lorsque, dans son importante discussion du *Phédon* de Mendelssohn, il introduit cette idée : pour un être conscient, les degrés de conscience impliquent des degrés d'existence ; il conçoit ces degrés de conscience comme introspectivement saisissables par l'observation. L'éloignement de la pensée à sa perfection est conçu sur la base d'une comparaison entre les divers moments d'une même pensée, entre les divers états de lucidité d'une même monade. Lorsque l'existentialisme phénoménologique réfère cette distance à celle d'une pensée mondaine par rapport à une pensée transcendante, il s'agit d'un archétype inactuel, situé dans un autre genre d'existence que ce qui s'y étalonne, bien qu'il n'en soit pas substantiellement distinct.

Mais Descartes lui-même avait pris parti. Pour lui, l'archétype est transcendant, mais substantiel et actuel. C'est Dieu qui sert de terme de référence. Quant à ma distance à lui, elle est question de ressemblance. Par ma volonté je suis fait à son image, et vraiment son égal ; par mon intelligence, l'image est imparfaite. Il y a des degrés de ressemblance. Ma ressemblance intellectuelle à Dieu est à la fois positive et médiocre. Corrélativement, entre le zéro et l'infini de l'existence, ma situation est intermédiaire. Elle est fonction de cette ressemblance imparfaite, et se mesure à elle. Toutefois, bien que ma distance à Dieu et ma distance à l'être soient distinctes en raison, en tant que l'une mesure l'autre, à d'autres égards elles représentent un seul et même fait, puisque c'est par Dieu que j'ai l'être, et que j'en suis substantiellement dépendant¹.

1. « Lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit... Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant... Si je me considère comme participant en quelque sorte du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis

Le dernier point réintègre à certains égards le degré d'existence au sujet même, en tant qu'il trouve en lui un certain degré d'aséité, une puissance forte ou faible de se soutenir dans l'être et d'exister en soi et par soi. Mais Descartes nie en somme cette aséité, et pose que je n'ai par moi-même aucune puissance de me soutenir. On peut donc, au moins provisoirement, faire abstraction de ce point de vue immanentiste entrouvert et aussitôt refermé et considérer les deux distances, chez Descartes, comme si elles étaient deux ordres distincts de faits.

§ 21. Qu'en résulte-t-il ?

Une chose bien importante.

On peut se demander en effet si Descartes ne dépasse pas pour ainsi dire le but ; si, dans la construction où il s'arrête, subsistent encore vraiment des degrés intensifs d'existence.

Les degrés de ressemblance avec Dieu s'apparentent à cette grande vision du monde en degrés hiérarchiques qui appartient généralement au courant platonicien, et qui reste en son fond bien distincte de l'idée d'un monde en degrés d'existence. Chez Basilide, Énée de Gaza, saint Augustin, Origène, Denys l'Aréopagite (cf. plus haut § 15) nous trouvons de même un monde par échelons, avec des degrés d'éloignement par rapport à Dieu. Par exemple cet éloignement se marquera par une diminution progressive des effets de la bonté divine (*Bonum sui diffusivum*), résultat de sa justice distributive¹.

Le bien et le mal seront ainsi quantitativement répartis, et chaque créature en participera plus ou moins, en recevra une part

pas moi-même le souverain être... je me trouve exposé à une infinité de manquements » Descartes, *Méditations*, IV, 1-3. Voir aussi *Réponses aux premières objections*. L'interprétation de cette participation comme constituant effectivement des « degrés de réalité » est formellement affirmée dans *Rép. aux secondes obj.*, ax. IV et VI.

Il est intéressant de rapprocher de tout cela les idées exprimées par Pascal dans le fragment des Deux Infinis (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 72). Pascal y présente le « milieu » entre l'être et le néant comme nous étant « échu en partage ». Le rang de l'intelligence dans l'ordre des choses y est spécifié par « le rang de notre corps dans l'étendue de la nature ». Et pour celui-ci, le néant est la limite de l'infiniment petit, l'être est l'infini en grandeur. La nécessité de considérer ces rapports comme existentiels est nettement affirmée. « Le peu que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant. » Mais l'infini d'en haut équivalait pour nous à un néant, les extrêmes étant vis-à-vis de nous dans une même situation : « Nous ne sommes point à leur égard. » En Dieu seul se retrouvent et se réunissent les deux extrémités.

1. Denys Ar., *De div. nom.*, IV, 20.

évaluable. Corrélativement, l'être et le non-être leur seront quantitativement mesurés et dosés. Tel l'échanson mesure le vin et l'eau dans le cratère ; tel le potier mesure le sable et l'argile pour faire sa pâte ; tel le Demiurge mesurera à chacun la part d'être et de non-être qui lui revient. Recette (si l'on ose dire) pour une pierre : trois quarts de non-être, un quart d'être. Pour un bœuf : *half and half*. Pour un homme, un quart de non-être, trois quarts d'être. *Homo duplex*. Une double nature lui est impartie, en juste proportion. Cela n'a rien d'intensif, cela est purement du domaine de la quantité arithmétique et partant extensive. Le non-être, ici, c'est bien toujours, selon la vraie tradition platonicienne, l'Autre. La quantité de non-être qu'enferme la nature humaine, c'est la quantité d'Autre qu'il renferme. Au lieu de mettre d'abord en présence le tout et le zéro, puis d'engendrer l'homme en raison proportionnelle, on peut bien se placer d'abord en face de l'homme, comme le feront Némésius, et puis Pascal, et le soupeser en être. S'il paraît vide et creux, peu dense en être, c'est qu'on ne considère momentanément que ce qu'il contient d'être. Mais la raison est toujours proportionnelle. Elle fait l'homme avec du même et de l'autre, qui l'un et l'autre contribuent à sa nature, à la plénitude totale accomplie par les deux principes.

Descartes, dans le texte cité plus haut, s'exprime bien selon cette forme de pensée. Et dans la mesure où, algébriste et géomètre, il pense un peu autrement, dans la mesure où il conçoit plutôt la situation humaine entre l'être et le néant comme une distance sur un axe, cette évaluation, pour être géométrique, n'en reste pas moins du domaine de la quantité extensive.

§ 22. Et tout cela, qu'on ne l'oublie pas, reste valable pour les conceptions kantienne, husserlienne ou heideggérienne, en tant qu'elles évaluent les degrés d'existence de l'être conscient, de l'être pensant ou de l'être humain comme des distances par rapport à une conscience lucide, ou une essence de pensée, ou un accomplissement des intentions ; et partant, qu'elles conçoivent la distance de l'être qui s'interroge et de l'être pleinement existant comme un éloignement de lui par rapport à lui-même ; éloignement métaphysique, gnoséologique ou même simplement temporel. Combien de temps me faut-il, ou quelles démarches dois-je faire, et quelles apories dialectiques dépasser, pour me trouver et m'instaurer moi-même dans mon existence plénière ?

Les trois degrés que doit franchir l'homme, selon Maine de Biran (le passage de l'existence biologique à l'existence psychique, puis, à l'existence spirituelle) sont un passage par trois plans, par trois grades existentiels qui sont à la fois trois genres d'existence, et trois degrés hiérarchiques ; pour un hégélien, ce seront trois moments dialectiques. Mais aucun n'est en soi plus ou moins réel qu'un autre. Et l'intensité d'existence n'apparaît pour ainsi dire que comme un effet de perspective, comme l'éloignement d'un être, donné dans un statut d'existence, par rapport au même être dans un autre statut d'existence, auquel on le réfère. Éloignement soit qualitatif (c'est une perspective aérienne), soit quantitatif et même mesurable ; nombrable par les moments dialectiques ou les genres différents d'existence à traverser pour l'atteindre.

*
* *

§ 23. Nous venons d'être mis, par cette analyse, en présence de faits dont la portée est difficilement récusable. Le plus souvent, sinon toujours, les théories philosophiques qui font apparaître des degrés intensifs d'existence ne les trouvent pas immanents à une existence considérée en elle-même. Ils les font sortir d'un effet de perspective qui les situent entre des modes différents. Ils sont relatifs, non à l'existence pure (en un genre donné) mais à l'ordre, de l'existence comparée. Ils sont au-delà de l'existence pure, pour laquelle l'instance élatique reste valable. Ils sont dans l'intervalle entre deux plans ou modes d'existence. C'est même exactement le passage de l'un à l'autre qui les fait apparaître. Pris chacun à part, ou dans leur rapport statique, ce qui s'actualisait comme intensif dans l'étape dynamique peut se résoudre en considérations extensives.

Car si les deux genres comparés entre eux peuvent finalement apparaître comme pleinement réels, l'étape de passage, le lien transitif est réel aussi ; et se manifeste par l'expérience positive de l'intensité existentielle.

§ 24. On hésite pourtant à annuler, pour ainsi dire, tout paramètre d'intensité dans un seul mode d'existence ; à refuser à une existence pure toute possibilité de plus ou de moins. Faut-il accepter intégralement dans ce domaine l'instance élatique ? Et

si oui, d'où viendrait une telle différence de traitement entre l'existence pure et l'existence comparée ? L'une des deux mériterait-elle plus ou moins que l'autre le nom d'existence ? Problèmes à creuser.

§ 25. Toutefois, une ressource s'offre encore, et dont il faut dire au moins un mot, pour donner consistance à l'intensité modale pure : c'est la thèse du peuplement ontique de l'intervalle¹.

Entre moi et Dieu, la distance serait concrète et substantielle, non par le nombre des nuits d'ascèse et de purification, mais par la réalité d'une « hiérarchie céleste », par la présence, en chaque degré, d'êtres spirituels ou mystiques qui en seraient les paradigmes (thèse leibnizienne). Entre moi et la cellule originelle, au-delà de laquelle il n'y aurait plus que néant biologique, une série positive de vivants me soutient, et donne plénitude et consistance à l'intervalle qui me sépare du néant (thèse biologique et évolutionniste)².

Positions historiquement considérables, mais qui, il est à peine besoin de le dire, ne modifient en rien les positions déjà acquises. Illustrer, concrétiser des degrés perspectifs et des inter-

1. On sait que L. Lavelle a fortement insisté (cf. notamment *L'Acte pur*, p. 200 sq.) sur cette notion d'intervalle. Nous insistons, quant à nous, sur l'impossibilité de le concevoir autrement que comme intervalle métaphysique entre deux modes d'existence. Pour M. Lavelle, « l'intervalle absolu serait l'intervalle même qui sépara le néant de l'être » (*ibid.*, p. 202). Mais, si ce qui précède est vrai, il n'y a d'intervalle entre l'être et le néant que dans ces constructions qui mettent en jeu le même et l'autre, en tant que modes d'existence.

On sait d'autre part l'effort fait par Heidegger pour existentialiser le néant (cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Corbin, p. 27) : « Le néant est originairement antérieur au non et à la négation. » L'angoisse en est la révélation. Tout cela est intéressant à comparer, dans la littérature française, avec les précises propositions du poète du néant, Leconte de Lisle :

« L'angoisse du néant te remplira le cœur...
... Ce qui n'est plus n'est tel que pour avoir été,
Et le néant final des êtres et des choses
Est l'unique raison de leur réalité... », etc.

2. Remarquer la tendance des divers esprits à considérer comme plus réel soit l'intervalle d'en dessous soit l'intervalle d'en dessus (et aussi, par contamination, le passé et l'avenir) selon le genre de réalité attribué aux êtres qui en font le peuplement et l'*Erfüllung*. Consulter les pages importantes de Bergson (*Évol. cr.*, p. 350-354) sur ces philosophes grecs pour qui toute position de réalité implique la réalité des degrés inférieurs (ou antérieurs). Comparer ces pages avec la curieuse discussion de H. G. Wells (*Découverte de l'avenir*, conf. à la Royal Institution, avr. 1902) sur la réalité des êtres du futur. Rapprocher cela du problème des rapports existentiels du grand et du petit, évoqué plus bas (§ 95).

valles théorétiques par la considération des êtres concrets (imaginaires ou réels) qui leur servent de paradigmes, c'est encore passer d'un mode à un autre ; c'est substituer à mon intensité propre une sorte d'échelle extérieure, un escalier aux marches duquel siègent, anges ou animaux, des créatures d'un statut existentiel absolument différent de celui qui me fait, moi, pleinement ou à demi existant. Ce n'est pas mon existence propre, c'est celle de ces êtres que je mets alors en discussion, et qui prête illusoirement sa consistance à la mienne. Il y a toujours circuit de la pensée à travers d'autres modes, d'un caractère ici purement exemplaire.

§ 26. Il faudrait donc, pour éprouver véritablement l'intrinsèque de cette plénitude existentielle au sein d'un seul mode d'existence, arriver à se débarrasser définitivement de tous ces systèmes de référence, de tous ces circuits par d'autres plans. Il faudrait se mettre en face ou au sein de l'existence spécifique d'un étant ; l'éprouver pour savoir jusqu'à quel point, dans ce statut isolé, elle se soutient elle-même et se manifeste intensive.

Mais ce n'est pas sans une assez difficile ascèse de pensée que nous pouvons réaliser cette pureté existentielle.

Le Cogito lui-même, disions-nous tout à l'heure, n'y est pas parvenu, n'ayant pas réalisé un véritable motif de doute existentiel. Il faudrait plutôt se mettre dans la perspective ouverte par G. Bruno lorsqu'il parle de l'oscillation d'un être entre son maximum et son minimum. Mais c'est là tout le problème : comment le mode moyen pris comme point de départ sera-t-il assuré de n'être pas un donné pleinement réalisé ; comment sentira-t-on des oscillations réelles autour de ce médium ? Il faudrait les prendre dans un doute réel de l'homme sur sa propre existence, doute fondé sur l'examen direct de celle-ci ; sur une interrogation si tremblante, si vraiment pénétrée de perplexité, que posant la question : suis-je ? elle accepte la possibilité de répondre non.

Insistons. Il ne faut pas soumettre la question : suis-je ; à la question : que suis-je ? Il ne faut pas que la réponse : je ne suis pas, ou, je suis à peine ; signifie : je ne suis pas moi-même ; ou bien : ce n'est pas moi qui suis, mais quelque chose est, et je ne fais qu'y participer. C'est Dieu, par exemple qui est ; ou (transposition du *Ich denke* au *Es denkt in mir*) c'est le *Denken* qui est. Il faut que la réponse : non ; ou : à peine ; signifie : il n'y a, là où

je regarde, là où j'éprouve l'existence, que peu ou pas du tout d'existence. Ailleurs et pour autre chose, il n'importe.

Pour bien concevoir cette interrogation terrible, mettant vraiment en question l'existence, faudra-t-il évoquer le mourant, sur un champ de bataille, reprenant un instant conscience et se demandant si vraiment il existe ? Tolstoï a été hanté, littérairement, par cette donnée. Mais ou bien elle est trop littéraire, ou bien indicible et par trop tragique en sa réalité. Nous préférons emprunter au folklore une affabulation quelconque et plus commode.

§ 27. « Un an après, l'homme mort revint sur terre, pour revoir ce qu'il avait tant aimé. Il revint assoiffé de vengeance ».

Le voici à nouveau existant ; et, par exemple, marchant sur une route, au bord de la mer, au crépuscule. Il est comme un homme sortant d'amnésie. Il a de vagues souvenirs, comme d'une existence antérieure. Existé-je vraiment ? Il se pose la question : où suis-je ? Comment suis-je ? Ces questions, ne peut-on les renvoyer à plus tard ? Tout cela se clarifiera, s'ordonnera, se consolidera. Mais voici des indices. Ce chemin creux. Cela mène quelque part... Pressentiments¹.

Ceci serait-il un songe ? question mal posée. Si c'était un songe, il y aurait quelque part un homme dans un lit, et dormant. Il me semble, dit-il, que je suis un homme qui marche. Sable où mes pieds peinent. Lueurs à l'horizon. Vent hagard et tiède. C'est l'arbitraire de cette donnée qui met en déroute mon esprit, et qui pourtant me confirme, m'empêche de croire au néant... Il y a quelque chose. Un monde à peine déterminé par quelques indices, imparfaits et précaires. Je ne suis pas compris, pour m'y consolider, dans quelque ensemble énorme et indubitable, que je sache et qui réponde pour moi. Il faut que je réponde à moi seul, si faible et dépouillé que je me sente, pour ce monde à poser, peu à peu, autour de moi. Et en moi, qu'y a-t-il ? Cet amour, ce désir de vengeance. Une mission. J'ai été envoyé ici pour quelque chose. Je suis un homme qui va vers quelque

1. Naturellement, le lecteur gêné par la fantasmagorie peut supposer qu'il s'agit en réalité d'un amnésique. Mais si celui-ci se pose réellement ainsi son problème, cela revient au même et à ce que nous cherchons : la question est posée sous les espèces concrètes d'un doute réel.

œuvre à accomplir... Je suis, en tant que cet Envoyé. Je suis instrument dans la main d'un Dieu, qui m'a accordé la vie en me donnant mission ; mais ce Dieu aussi avait besoin de moi – il avait besoin d'un tel Envoyé. Je le suis, si je trouve en moi, suffisamment forte, la volonté qui légitime ma présence ici, marchant vers une maison que j'aperçois, que je devais apercevoir...

Ne poursuivons pas trop longuement la fable. Imaginons, suivant la légende, le fantôme dans la maison, assistant invisible au repas de la femme et du petit enfant de l'autre, sentant, à ce spectacle, peu à peu fondre en lui et s'anéantir le désir de vengeance et s'évanouissant lui-même, au chant du coq, à mesure que s'évanouit en lui ce désir de vengeance qui était sa raison d'être à la fois et son être.

§ 28. Pourquoi raconter cette histoire de fantôme ? Parce que chacun de nous est, plus ou moins, dès qu'il s'interroge *sérieusement* sur son être, ce fantôme. Parce que lui aussi, au lieu, comme de coutume, de se sentir compris et embarqué dans un monde qui répond pour lui et le soutient, qui lui interdit de poser la question suis-je, ne vient à se poser cette question que pour quelque raison. Et laquelle ? C'est qu'un instant il a accepté de répondre pour le monde, au lieu que le monde réponde pour lui. Et aussitôt ses forces défaillent. Tel un naufragé a d'abord et longtemps nagé, rageusement, tranquillement, à grands efforts rythmiques de ses bras et de ses jambes, par instinct, par entraînement, parce qu'il était pris et soutenu par l'élan et la réalité de la catastrophe. Et puis, tout à coup, se rend compte qu'il est seul, dans le vaste océan, à la nage. Du coup il perd toutes ses forces, au moment où il prend conscience ; et ne peut que se laisser couler¹.

Là est tout le drame ; dans ce renversement du point de vue, toujours possible en droit, toujours effectuable en fait, et à tout moment. Il ne s'agit pas de l'homme dans le monde (évitons de lancer le lecteur sur une fausse piste) ou hors du monde. Il ne

1. Notons ici un point dont l'importance se vérifiera par la suite : c'est qu'une partie de ce sentiment de vacillement, de diminution de l'être, tient précisément à ce dépouillement, à cette réduction à un genre d'existence. Nous le retrouverons, ce sentiment, tant chaque mode d'être, réduit à ce qu'il est intrinsèquement, apparaît ténu et fragile, pour qui s'est habitué surtout à la considération de complexes d'existence ; d'êtres établis à la fois dans plusieurs modes, s'y correspondant et les assemblant en soi.

s'agit pas non plus de l'objectif ou du subjectif, de l'idéalisme ou du réalisme. Ce ne sont là que des aspects partiels ou techniquement spéciaux du problème général et fondamental. 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. Dans ce rapport du même et de l'autre, qu'on peut discerner en tout être et que je peux discerner en moi-même, la responsabilité existentielle peut être portée soit par l'un soit par l'autre, et se reporter toute d'un côté ou de l'autre, changeant l'équilibre de l'être.

Cet autre, quel est-il ? Avec l'aséité, il s'agit d'existence propre, indépendante, absolue en son mode ; avec l'abaliété, d'existence référée.

Notre fantôme de tout à l'heure existait en tant que missionnaire d'une mission de vengeance, en tant qu'envoyé. Tel homme se sentira constitué existentiellement et consolidé par un appel, une vocation. Envoyé d'un Dieu, ce Dieu répond pour lui, à certains égards ; ou encore, c'est le monde qui répond pour lui, le monde sur lequel il se sent appelé à donner témoignage. Mais qui nous assure que Dieu répond pour nous ? Qui répondra pour lui, affirmant que je n'usurpe point cette mission, et qu'il la confirme ? N'est-il pas vrai qu'au fond, il restera toujours que c'est à moi, à certains égards, et à moi seul qu'il est donné, en m'interrogeant sur moi-même, de sentir si je réponds pour Dieu ou Dieu pour moi¹. Répondre pour Dieu, ou répondre à Dieu ? Je réponds à Dieu, si je réponds à l'appel et à la vocation du dehors par une vocation du dedans, par une réalité intérieure de la vocation. Et si j'y réponds mal et faiblement, Dieu d'autre part cesse de répondre pour moi, pour mon existence. Il m'abandonne, et le fantôme à nouveau se dissipe, parce qu'en tant qu'instrument, il n'est qu'un mauvais et faible instrument. S'il trahit tout à fait, il s'anéantit tout à fait, en tant qu'il n'était que cela.

1. Penser au problème de la prière. Cf. p. ex. Ménégoz : d'un certain point de vue, le croyant se suspend à Dieu par la prière ; il croit en Dieu. D'un autre point de vue, il pose le divin par sa prière ; il croit Dieu. De même pour l'intentionnalité husserlienne. D'un certain point de vue, l'intentionnalité d'une pensée réfère cette pensée à son transcendant, l'intention achevée. D'un autre point de vue, cette pensée pose et contient l'intention, comme immanente à l'acte de penser.

Mais d'autre part, je réponds pour Dieu, ou pour le monde, ou pour l'objet de ma pensée, en tant que Dieu avait besoin de moi, pour cette mission ; en tant qu'il avait besoin d'un fort et non d'un faible en cela ; en tant qu'il est en moi de le décevoir, ou non, par cette force ou cette faiblesse personnelle. Et ramené ainsi à moi-même, je n'ai que moi pour me soutenir. Est-ce assez ? En tout cas, il faut que cela seul y subviennne – cela qui est ici, peu importe que je l'appelle ou non moi ; – que cela y subviennne tant bien que mal ; ou rien n'y subviendra.

Assurément, sous le premier aspect, j'étais à la fois jugé et soutenu. Mais cela ne me dispensait pas du terrible pouvoir de renverser la question, de me considérer comme faisant à moi seul ma quiddité propre, et à certains égards de supporter, de soutenir Dieu en tant que Dieu a besoin de moi. Par moi-même, suis-je de force à supporter ma mission ? En tant que référé à ma raison d'être, j'étais faible, comparé à l'accomplissement, à la perfection en soi de cette raison par rapport à laquelle je suis jugé. En tant que je pèse ma force – la force avec laquelle je réponds à cette raison – suis-je fort ou faible ? À la fois l'un et l'autre. J'ai cette force. Est-elle vraiment force ou faiblesse ? Qui le dira ? Cela même a-t-il un sens ? Je suis cette force telle qu'elle est, elle-même en elle-même.

M'assurerai-je d'être sur l'intensité de ma joie ou de ma douleur ? J'ai cette douleur ; elle m'assure d'être. Je puis (comme ce fou de Cardan) me délecter à me faire souffrir pour m'assurer d'être. J'existe ; je le sais par ma poignante douleur. *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus !* – Insensé, enfant, qu'appelles-tu douleur ? Que viens-tu nous montrer tes souffrances puériles ? As-tu perdu des enfants bien-aimés, et refuses-tu toute consolation, comme Rachel ou comme Niobé ? As-tu vu s'évanouir toute espérance, et se défaire tout ton orgueil ? As-tu vu renverser Jérusalem pour toujours ? Pleures-tu, comme Jésus au Jardin des Oliviers, les larmes de toute l'humanité, et pour toute humanité ? Ta douleur sera toujours faible, si tu la compares à la Douleur même, au terme et à l'essence même de toute douleur. Oui, mais cette douleur est la mienne, elle est, pour moi et en cet instant, toute la souffrance. Qui sera douleur, si ceci n'en est pas une ? Ne rendé-je pas, témoignage pour la douleur même,

en son essence, si faible soit la mienne ? Ne serait-ce ici qu'un chagrin d'enfant, il est, avec sa force ou sa faiblesse ; et sa force ou sa faiblesse résident en lui, et le constituent.

* *

§ 29. Nous en savons peut-être assez pour répondre, et définitivement cette fois, à la question posée.

Une douleur réelle, référée à l'essence de la douleur, sera toujours faible. Mais considérée elle-même en elle-même, après ce vacillement existentiel, encore relatif, qui lui vient de ce détachement de l'autre, de sa réduction à elle-même ; sa force ou sa faiblesse intrinsèques deviennent constitutives. Elles ne sont plus force ou faiblesse d'existence, elles sont force ou faiblesse existantes, et à l'intérieur d'une existence qu'elles accomplissent ou parfont pour ce qu'elle est. À titre d'éléments intégrants ou analysables de cette existence, elles ne divisent pas l'existence, qui ne résulte que de leur assemblément dans une même présence. L'existence ce n'est pas analysable. Ce qui paraît éléments de l'existence, appelons-le d'un autre nom. Appelons-le, par exemple, réalité.

§ 30. Là-bas, à l'horizon, se propose une vapeur ténue, rose à peine sur le ciel bleuté du soir. Faut-il y voir l'existence faible d'un nuage rosé, ou l'existence d'un nuage faiblement rosé ?

C'est, remarquons-le, tout le problème de la perception. Soit un arbre, vu à travers le brouillard, ou un paysage à travers une vitre embuée, ou des lunettes mal appropriées. « Quoi donc ! s'écrie assez naïvement Cournot¹, on interpose entre notre œil et les objets visibles, selon l'excellente comparaison de Bacon, des verres qui tordent les lignes, déforment les images ; et ce qui était clair, régulier, bien ordonné, devient embrouillé et confus : en quoi l'interposition des verres peut-elle rappeler une participation au néant ? » Évidemment, si nous nous donnons dans une ontologie objective l'arbre, notre rétine et le verre, nulle intervention, dans leur rapport, d'une existence diminuée. C'est notre percept qui, référé à une vision type, claire et distincte, se met à participer du néant. Et cette participation est une chose positive,

1. *Considérations*, 2^e éd., t. I, p. 260.

en tant que notre perception confuse ne va pas sans gêne, sans appétition d'un optimum de vision ; sans appel vers l'archétype. Mais à son tour, ce percept cesse de participer du néant s'il est pris lui-même en lui-même, comme vue constitutivement floue et indistincte, accompagnée d'une telle appétition. Tout au plus dira-t-on que, comme percept, il n'est pas très réel, en ce sens qu'il est constitué d'éléments mal ordonnés et dans un rapport mal défini avec une intention objectivante. Donc, trois tableaux ou trois données : l'existence pure du percept lui-même ; existence indécomposable, à prendre telle quelle, dont on peut seulement scruter la plus ou moins grande réalité. Au-delà, du côté de l'archétypique ou de l'idéal, un modèle de perception distincte, dont une autre perception (celle qu'on aurait avec des verres appropriés) peut servir d'exemple. Et en deçà, du côté de l'existence physique objective, les choses œil, verre, arbre ; dont on peut d'ailleurs, en tant qu'existants physiques, apprécier la réalité (elle sera nulle pour l'arbre, par exemple, si toutes corrections faites il n'était qu'une illusion, ou qu'un mirage, etc.). Sans une analyse aussi stricte, aussi poussée, il n'y a en tout ceci qu'idoles de la confusion, et problèmes mal posés.

§ 31. Mais revenons à notre nuage. Existence faible d'un nuage rosé, disions-nous ; ou existence d'un nuage faiblement rosé ?

Dans le premier cas, nous sommes dans le domaine de l'existence référée, comparée. Nous évoquons typiquement la plénitude solide et illuminée d'un nuage superbe et parfait, gloire d'un beau soir, et nous y comparons ceci qui n'en est plus qu'une ébauche inchoative ou qu'un soupçon. Dans l'autre cas, il s'agit bien de ce qui est, et non d'un archétype idéal et représentatif. Mais aussi, ce qui est, est ; et occupe entièrement son existence pure. Si nous pouvons y discerner des faiblesses, des manquements et des flous délicats, tout cela le détermine et l'accomplit pour ce qu'il est. Ce dont je peux parler alors, c'est de cette ténuité ou de ce flou comme lui constituant une « réalité » (ici spécialement une « chosalité ») peu consistante. À peine réel maintenant, il le sera davantage quand il se sera concrété, consolidé et constitué en réverbère efficace de lumière. Mais la modification de ces conditions de réalité ne le fera pas exister davantage. Ne confondons pas facteurs de réalité (à analyser pour chaque mode d'existence) et prétendus facteurs d'existence.

Ajoutons que la précarité et la brièveté de certaines existences, vite construites et presque aussitôt détruites (notamment dans l'ordre psychique) donnent facilement l'illusion d'une existence faible ; tandis qu'on accorde aisément un niveau supérieur à des existences longues et stables. Et bien à tort¹.

§ 32. Il ne serait pas utile d'insister davantage. C'est à propos de chaque mode de l'exister que nous aurons à considérer ses facteurs spécifiques de réalité. Il n'est pas non plus à propos de discuter le plus ou moins de convenance de ce vocabulaire. Que celui-ci, conforme à l'usage de certains penseurs, non de tous (rien de plus flottant que l'usage des mots d'existence et de réalité)² serve seulement à distinguer le plan des éléments intégrants de cette intégration qui seule constate la possession indivisible de l'existence, nous ne lui demandons pas davantage. Ce qu'il nous faut, c'est avoir des mots pour bien décrire ce fait essentiel, objet foncier de ce point de notre étude : les variations anaphoriques d'un être s'élevant peu à peu vers son maximum de présence.

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

Chaque pression des mains, des pouces, chaque action de l'ébauchoir accomplit l'œuvre. Ne regardez pas l'ébauchoir, regardez la statue³. À chaque nouvelle action du démiurge, la statue peu à peu sort de ses limbes. Elle va vers l'existence – vers cette existence qui à la fin éclatera de présence actuelle, intense et accomplie. C'est seulement en tant que la masse de terre est dévouée à être cette œuvre qu'elle est statue. D'abord faiblement existante, par son rapport lointain avec l'objet final qui lui donne son âme, la statue peu à peu se dégage, se forme, existe.

1. On reviendra sur ces idées, ainsi que sur l'erreur d'attribuer une existence plus forte à ce qui est simplement plus grand, plus vaste spatialement, aux § 53 et 95. Enfin cette valeur plus haute qui souvent donne l'illusion d'un exister plus intense sera traitée au § 93.

2. L'usage que nous en faisons ainsi est du moins assez conforme au vocabulaire kantien. Nous aurons l'occasion de revenir sur la différence de l'existence et de la réalité pour Mac Taggart. Cf. *Nature of Existence*, liv. I, chap. 1^{er}, sect. 4 : *Reality does not admit of degrees* ?

3. Ce n'est pas en vain que Spinoza, lorsqu'il veut apprendre au philosophe la distinction entre deux des quatre *être* qui se distinguent les uns des autres, dans les créatures, l'envoie « chez quelque statuaire ou sculpteur en bois » (*Cogit. mét.*, 1^{re} p., chap. II *in calce*).

Le sculpteur d'abord la pressent seulement, peu à peu l'accomplit par chacune de ces déterminations qu'il donne à la glaise. Quand sera-t-elle achevée ? Quand la convergence sera complète, quand la réalité physique de cette chose matérielle et la réalité spirituelle de l'œuvre à faire se seront rejointes, et coïncideront parfaitement ; si bien qu'à la fois dans l'existence physique et dans l'existence spirituelle, elle communiera intimement avec elle-même, l'un étant le miroir lucide de l'autre ; quand la dialectique spirituelle de l'œuvre d'art imprégnera et informera la masse de glaise de façon à la faire éclater à l'esprit ; quand la configuration physique en la réalité matérielle de la glaise intégrera l'œuvre d'art au monde des choses, et lui donnera présence *hic et nunc* dans le monde des choses sensibles.

§ 34. Insistons encore ; car nous sommes à la clef même du problème, et nous aurons à revenir par la suite sur cette importante expérience du mouvement anaphorique, dont le sommet est une présence existentielle intense, par rapport à laquelle des êtres ou des états antérieurs ne sont qu'ébauche et préparation.

Instaurer, bâtir, construire – faire un pont, un livre ou une statue – ce n'est pas simplement et bonnement intensifier peu à peu une existence d'abord faible. C'est apporter pierre sur pierre, écrire une page après une page... Faire œuvre de pensée, c'est faire éclore mille idées, et les soumettre à des rapports, à des proportions ; c'est inventer de grands thèmes dominateurs, et imposer leur maîtrise aux idées, monstres rebelles qu'il faut redompter sans cesse. C'est aussi choisir, trier, jeter au panier. Et chacun de ces actes *comporte un jugement*, à la fois cause, raison et expérience de cette anaphore, de chaque moment du rapprochement progressif de deux modes d'existence. Chaque information nouvelle est la loi d'une étape anaphorique. Chaque gain anaphorique est la raison d'une information nouvelle proposée. Car la succession des opérations de la dialectique instaurative comporte à chaque étape l'apport d'une détermination formelle nouvelle. Mais si celle-ci modifie concrètement la masse physique en sa réalité, elle n'augmente nullement, cela est évident, l'existence physique de celle-ci. Elle n'augmente non plus nullement l'existence de cet être purement idéal ou virtuel : l'œuvre idéalement déterminée par l'ensemble des lois de cette dialectique. Et ce qui s'ordonne sur le fil de cette progression anaphorique, c'est pour-

tant la marche vers une présence intense, vers cette existence triomphante que manifestera l'œuvre achevée. Mais cette existence croissante est faite, comme on voit, d'une modalité double enfin coïncidente, dans l'unité d'un seul être progressivement *inventé* au cours de ce labeur. Souvent nulle prévision : l'œuvre 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 ! Joie ou déception, récompense ou châtimement des essais ou des erreurs, des efforts, des jugements justes ou faux. Nullement donc un simple épanouissement ou une simple intensification d'existence. Cela, tous les vrais créateurs le savent bien, qui savent tout ce qu'il y a de jugements, de décisions de la volonté, de reprises aussi dans cette marche vers l'être terminal, repos et récompense de la création. C'est par rapport à cet être terminal, dont l'existence plurimodale est ainsi peu à peu réalisée par l'approche mutuelle de ces deux modes, et n'est réelle, n'est existante qu'à la fin (puisque son instauration est invention), que chaque stade préliminaire, parfaitement réel et existant en soi, devient ébauche et préfigure¹.

Conclusion : cette expérience anaphorique, où nous voyons en effet variations intensives existentielles, est entièrement relative à une construction architectonique, où interviennent dans leur relation plusieurs modes purs de l'existence. Elle est *du second degré* par rapport à l'existence pure.

Nous aurons à voir ultérieurement si les problèmes du second degré peuvent être ramenés à des problèmes d'existence, ou s'ils ne comportent pas nécessairement l'intervention d'une notion de surexistence. En tout cas, au premier degré, où nous trouvons des existences pures et spécifiquement différentes, nous sommes bien dans le domaine de l'existence, parfaitement prononcée. Elle correspond à cette mise au point d'un être sur un plan déterminé d'existence ; sans laquelle il n'y a pas véritablement existence, nous le vérifierons ultérieurement. Et dans ce domaine de l'existence pure, l'instance éléatique est parfaitement valable.

1. De là parfois ce regret du style de l'ébauche, qui peut se traduire par la volonté de la considérer comme œuvre parfaite. De là Rodin ou van Dongen. D'où peut-être aussi ce regret qu'ont manifesté quelques commentateurs de Pascal : l'*Apologétique* achevée eût-elle valu, en intensité et en mordant, les ébauches que représentent les *Pensées* ?

Et ceci répond à cette difficulté : d'où vient qu'il y a lieu de traiter autrement l'existence, enfermée dans son premier degré, et les sous-existences ou surexistences qu'on peut supposer au-dessous ou au-dessus : celles-ci mettent en cause (ce qui définit le second degré) l'existence plurimodale ; la combinaison complexe qui met en rapport différents modes distincts d'existence. Le second degré suppose et exige le premier, et non inversement. Et c'est ce que nous tenions à montrer.

§ 35. Cette valabilité de l'instance élatique explique encore autre chose : c'est que nous ne saisissons pas l'entrée ou la sortie dans l'existence pure. Mais au fond, cela est heureux. Cela implique que pour un être, pour nous hommes particulièrement, l'effort vers l'intensité de réalité tienne dans les limites de ce qui nous concerne, sans qu'il y ait à s'attarder sur cette difficulté : pour exister, il faut agir, mais pour agir, il faut exister. Les dieux, comme dit Paul Valéry, nous donnent gratuitement le premier vers. C'est ce qui fait la vérité de ce grand fait : tout être se trouve initialement dans une situation donnée, qu'il ne dépend pas de lui de refuser ou d'accepter. Cela est constitutif de l'existence. Mais il reste encore quelque chose à faire.

§ 36. Si tu veux avoir l'être, dit Méphistophélès à Homunculus, existe par tes propres forces.

Soit. Mais on peut aussi 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 dévoue pour qu'elles soient. Et peut-être en ce dévouement peut-il d'autre part trouver une véritable existence. Quoi qu'il en soit, l'exister désigne et constate ce succès (de l'être ou de son soutien) en tant qu'il est atteint.

Nous aurons à nous occuper ultérieurement des problèmes relatifs à la région où se promeut, au-dessus d'elle-même l'existence, problèmes relatifs au second degré d'existence, et que domine la question : d'où vient qu'un être puisse être le même et se correspondre à travers les différents modes d'existence, les différents plans sur lesquels, pour exister, il est nécessaire qu'il soit mis au point et réalisé. Actuellement, il nous faut repérer et étudier ces différents plans, ces différents modes d'existence sans lesquels il n'y aurait du tout point d'existence – pas plus qu'il n'y aurait d'Art pur sans les statues, les tableaux, les symphonies, les

poèmes. Car l'art, c'est tous les arts. Et l'existence, c'est chacun des modes d'existence. Chaque mode est à soi seul un art d'exister. Et il en va de chacun d'eux comme des différents arts dans l'ordre esthétique. Il n'est pas exclu qu'il en soit des synthèses (le théâtre peut faire collaborer poésie, danse et mimique, peinture même avec le décor). Les « purismes » existentiels n'infirmement pas non plus les tentatives de synthèse. Mais l'existence pure se suffit, malgré l'apparence de vacillement et de ténuité où elle nous réduit lorsqu'on s'y réduit. Quant à l'expérience même des variations intensives, elle atteste inéluctablement, en l'impliquant, la pluralité des modes d'existence.

CHAPITRE III

Les modes spécifiques d'existence

Section I : Le phénomène ; la chose ; ontique et identité ; universaux et singuliers. – Le psychique et le corporel – l'imaginaire et le sollicitudinaire – le possible, le virtuel – le problème du nouménal.

Section II : Le problème de la transcendance. – Exister et ester. – Existence en soi et existence pour soi. – La transition.

Section III : Sémantèmes et morphèmes. – L'événement ; le temps, la cause. – L'ordre synaptique et la copule. – Un tableau exhaustif des modes d'existence est-il possible ?

Section I

§ 37. Le statut phénoménique est sans doute, de tous les statuts existentiels, le plus obvie, le plus manifeste. Manifeste aussi bien en son existence qu'en son essence (qui sont inséparables) il est, peut-être, le manifeste en soi.

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

On peut sans doute travailler à l'exorciser de cette irritante qualité de présence par soi. On peut le dénoncer ténu, labile et fugace. N'est-ce pas là simplement s'avouer dérouté devant une existence pure, d'un seul mode ? On peut postuler à son propos et derrière lui du stable, du subsistant, du suppôt. À ce suppôt c'est lui qui sert d'attestation. Non seulement d'attestation, mais de couronnement, de récompense. Il est sanction existentielle ; et de toutes la plus souhaitée. 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, en lui donnant ce qu'il a d'indubitable patuité. Telle est la générosité du phénomène.

S'agit-il même d'un abouchement, d'une rencontre ? On peut soutenir que l'existence phénoménique, c'est l'existence en patuité, l'existence à l'état lucide, splendide ou manifeste. La prétendue rencontre avec le phénomène serait alors le passage de l'existence obscure, à l'existence manifeste – un embrasement, une incandescence spirituelle de l'être. Et défions-nous même du préjugé qui tiendrait l'existence obscure pour bathique et nécessairement antérieure à l'existence lumineuse. N'oublions pas que cet être obscur n'est qu'inféré ; que seul d'entre ces deux l'être revêtu ou tramé de lumière présenteielle (car c'est cela, le phénomène) peut être considéré comme immédiatement incontestable.

Une telle constatation nous inféode-t-elle à ce qu'on nomme phénoménisme ? Nullement. Qu'il s'agisse de D. Hume ou de Renouvier, phénoménistes ou phénoménalistes¹ soutiennent qu'en dehors du phénomène il n'y a pas d'existence véritable ou assurée. Nous sommes donc fort loin de cela. L'existence du phénomène n'exclut pas la possibilité des autres modes. Et d'ailleurs est-il une philosophie qui ait jamais dénié au phénomène l'existence ? Même le platonisme tient à le « sauver ». Même M. Maurice Blondel, pour qui l'« existence » n'est « qu'un aspect extrinsèque de l'être inviolable », se refuse à croire que « d'un côté se trouve tout le phénomène, de l'autre tout le subsistant », et à

1. Le mot de phénoméniste semble avoir une signification surtout existentielle, celui de phénoménaliste une signification critique (v. le *Vocab. hist. et crit.*, s. v.). R. Berthelot y attribue à Renouvier le premier emploi du mot de phénoménisme en français ; mais cela ne paraît pas exact. À notre connaissance, ce premier emploi serait de Mérian : *Sur le phénoménisme de D. Hume*, in *Mémoires de l'Acad. de Berlin* (en français), 1793. Mérian d'ailleurs répudie le phénoménisme et emprunte pour son usage à Lambert le mot de phénoménologie. Quant au vrai instigateur du phénoménisme, c'est sans doute Arthur Collier dans sa *Clavis Universalis* (1713, réimpression de 1837). Mais il n'emploie pas le mot, et n'a exercé aucune influence sérieuse. – F. Olgiati, dans son *Cartesio* (Milan, 1934) fait du phénoménisme une des trois attitudes cardinales de la philosophie ; au point de ranger Descartes parmi les phénoménistes – simplement parce qu'il ne rentre pas dans les autres thèses ; mode de raisonnement qui appelle des réserves.

nier que « l'univers des apparences ne soit lui-même du réel, du solide, du bon ». Il « constitue, dit-il, une réalité »¹.

§ 38. Où commencent donc les difficultés ?

Les unes sont théorétiques. Le phénomène se suffit-il vraiment à lui-même ? Est-il isolable ? N'implique-t-il pas autre chose que lui ; et non seulement la substance ou le suppôt, selon la tradition ionienne ; mais encore l'intentionnalité, l'essence, d'une part ; d'autre part la subjectivité, le Je témoin ?

D'autres sont pratiques (je veux dire, quant à la pratique effective de la pensée). Il n'est pas facile de bien isoler le phénomène, de le réduire à lui seul pour l'éprouver purement.

§ 39. Devant moi, des arbres sont en fleurs, éclatant sur le fond de ciel bleu et d'herbe verte. Fraîcheur et autorité des teintes ; appui les unes sur les autres des couleurs, à la fois en opposition et en harmonie ; éclat du blanc rosé au soleil ; dessin pathétique d'un seul petit bouquet de fleurs, à l'extrémité d'une branche, sur le bleu turquoise du ciel ; tout cela ne nous force-t-il pas d'avouer, par contrainte, qu'il y a du réel ?

Oui, mais on sait aussi depuis longtemps – outre ce qu'il y a de conceptuel dans la perception, où toute sensation est comprise – ce qu'il y a dans le sensoriel même de relatif et de différentiel. Plus profondément ne devons-nous pas convenir, à l'instant, que cette intensité de présence du spectacle avait sa clef dans l'harmonie, dans la structure, dans l'art essentiel de ce *Dreiklang* en bleu, vert et rose, bref, dans un principe spirituel dont la perfection propre l'amène à sa solidité présenteielle et assure la réalité de celle-ci ? Le contenu sensible de cet ensemble peut être mis entre parenthèses : c'est son architectonique – pur principe formel – qu'on peut garder à part, et considérer comme l'âme et la clef de cette patuité indubitable.

D'ailleurs, ne doit-il pas encore son éclat, ce complexe lumineux et printanier, au contraste qui l'oppose aux grisailles de l'hiver, encore présentes à ma mémoire ? L'ai-je assez attendu, ce printemps ! J'ai douté presque qu'il en pût être encore. Si maintenant il triomphe, c'est d'une victoire sur le doute et l'absence. S'il dit : la beauté du monde n'est pas un vain mot, c'est qu'il

1. *L'Être et les êtres*, p. 18, 30 et 53. Saint Augustin, que M. M. Blondel pratique beaucoup, l'avait dit. V. *Contra Acad.*, III, 24-26 ; et de *Vera Rel.*, 62.

témoigne contre ce doute. Ainsi son témoignage appelle et suppose ce doute même. Force enfin délivrée, être enfin accompli, c'est sur le fond obscur de toute cette absence qu'il se détache. Autre jeu de rapports, affectifs et conceptuels ceux-là, qui contribuent encore à son éclat comme à sa signification. Et, bien entendu, que serait cette signification sans moi pour qui tout cela se signifie ? Qui dit spectacle ne dit-il pas spectateur ?

§ 40. À tout cela, qui n'est pas à contester, une seule réponse : opérer effectivement cette réduction existentielle, antithèse exacte de la réduction phénoménologique, et qui exige, nous l'avons vu (cf. § 28) un difficile renversement. Que par ailleurs, des glissements existentiels et des attaches morphématiques conduisent, du phénomène pur, vers d'autres réalités en d'autres modes, c'est une autre question. On peut inversement centrer toute cette systématique sur le phénomène pur, et s'installer à ce centre pour le sentir support et répondant du reste : c'est là se mettre au point de vue du phénomène.

Car la dialectique phénoménologique met entre parenthèses le phénomène lui-même, dans sa présence réelle et son immédiateté, pour conserver et regarder seulement, en l'explicitant et en l'accomplissant à part, en dehors, ce que le phénomène implique et exige d'allant vers autre chose que lui-même¹. Si bien qu'une phénoménologie, en ce sens, c'est où l'on peut le moins chercher le phénomène. *The darkest place is under the lamp*, comme dit Kim.

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 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 autres facteurs de réalité. Ses vections d'appétition, ses tendances vers l'autre,

1. Ceci a été bien mis en évidence, à plusieurs reprises, par F. Heinemann. Cf. son Léonard de Vinci, *Rev. phg.*, 1936, II, p. 365-366 ou encore : *Les problèmes et la valeur d'une phénoménologie comme théorie de la réalité ; Être et apparaître*, Congr. internat., 1937, t. X, p. 64 sq.

on peut les suivre en leur rayonnement, tant qu'elles restent encore faites de l'étoffe du phénomène. Ainsi le Je est phénoménique, non en tant qu'il est encore insuffisamment suivi en transcendence, mais en tant qu'il y a dans le phénomène quelque forme du Je. C'est une forme d'égoïté, une signature si l'on veut, mais au sens où le faire et le style intrinsèque d'un tableau peuvent être appelés la signature d'un maître.

§ 41. Quant à la difficulté tirée du caractère relatif de la sensation, elle est encore moins considérable.

D'abord elle prouve une chose : c'est que la sensation pure (en tant qu'on pourrait l'isoler) ne serait pas phénoménique. Paradoxe apparent, clarté réelle. La sensation en général (précisément parce qu'elle est comprise dans la perception) est un très mauvais exemple du phénomène – loin d'en être le modèle et le type parfait. Elle n'en est qu'une espèce assez impure, où le phénomène, engagé comme il est dans une construction complexe, est difficile à discerner. Il y a aussi phénomène soit dans l'affectif qui en est peut-être le cas le plus typique, soit dans les expériences les plus abstraites ou les plus indicibles de la pensée, loin de tout fonctionnement des sens.

Dans la sensation, le caractère phénoménique est très intense, mais très mêlé. Les sensations sont en quelque sorte le vacarme du phénomène ; tandis que les nuances innombrables et délicates des essences sentimentales, ou bien les lueurs sombres, les éclairs vagues sur fond de ténèbres de la pensée pure, de la méditation morale ou philosophique ou même de l'expérience mystique en sont les notes musicales et les accords.

§ 42. Tout cela prouve encore qu'il y a quelque naïveté à concevoir le phénomène pur comme étant nécessairement simple – un atome qualitatif. Simplicité et pureté ne sont pas synonymes. Le cas du phénomène à la fois pur et simple, tel qu'on le cherche dans la sensation pure, est un cas extrême, où il est satisfait à des exigences différentes, et qui ne sont pas nécessairement liées.

Il ne faut même pas s'attacher trop à l'idée du qualitatif comme définissant le phénomène – encore qu'en effet le phénomène soit essentiellement qualitatif. Car on risquerait de l'opposer inconsidérément au quantitatif. Or il y a des phénomènes du quantitatif, qui sont si l'on veut le qualitatif du quantitatif.

Qu'est-ce qu'avoir le sens du rythme, par exemple, si ce n'est sentir cela ? Et c'est parce que le qualitatif du phénomène n'exclut pas le quantitatif, qu'il n'exclut pas la pluralité, avec tout ce qu'elle peut comporter d'architectonique. Sentir la qualité propre d'un accord musical curieux, en ce qu'il a d'ineffable et d'unique, n'empêche nullement d'y sentir ces délicats rapports et tout ce nombre, dont l'édifice s'accomplit et s'exprime dans, par, avec cette qualité.

§ 43. Ainsi donc, quant à cet art immanent au phénomène, dont nous parlions tout à l'heure et que raniment ces idées d'accord et d'architectonique, il se peut en effet que le phénomène lui doive tout son éclat. Mais il le doit, non à l'art abstrait qu'on peut en isoler par comparaison et induction généralisante, mais à l'art concret qui est effectivement et singulièrement à l'œuvre dans son existence présente. Cet art est la loi d'éclat du phénomène, l'âme de sa présence et de sa patuité existentielle. Le dire à part, c'est simplement (par quelque abstraction déjà), distinguer dans le phénomène existant son existence et son être ; mais non le référer à quelque chose d'autre que lui-même.

Si, par exemple, nous songeons moins à ces phénomènes dont l'extériorité (comme dans le cas du sensoriel) fait encore impureté et difficulté ; qu'à une phénoménalité intérieure immanente et intrinsèque ; – si nous songeons à ce que c'est, pour une âme ou une personnalité humaine, qu'exister phénoménalement, c'est-à-dire à l'état lucide, splendide ou éclatant (oh, qu'il a éclaté aux esprits ! dit Pascal), soit pour autrui, soit pour soi-même ; nous verrons que la possession d'un tel exister revient à la pratique effective de cet art qui constitue un être sur le plan même du lucide et de l'éclatant ; non sans cette adresse et ce savoir, non sans cette maîtrise que supposent la victoire sur les ombres, l'embrasement et l'incandescence intégrale de l'être, faits constitutifs d'un tel mode d'existence.

§ 44. Si l'orientation générale de notre étude l'admettait, on pourrait insister sur quelques points intéressants – par exemple sur le caractère discret et fermé sur soi, stellaire et limité microcosmiquement, du phénomène ; sur son rapport avec l'instant (il a des signes locaux, immanents, base de la détermination du *hic* et du *nunc*) ; sur l'aspect du monde phénoménique (du plérôme des phénomènes : la Mâyâ) comme ensemble de *points de lucidité*

cosmiques ; sur la présence du Je dans cet ensemble, simplement comme signature ou signe personnel de quelques-uns de ces points, formant eux-mêmes, un ensemble ; sur la possibilité de *phénomènes communs*, marqués à la fois de signatures égoïques diverses, donc pouvant appartenir en commun à des moi différents, communiant entre eux sous ces espèces ; et plus généralement, sur le fait que les phénomènes s'agencent entre eux, que leur plérôme est harmonique. Mais ce dernier aspect soulève alors des questions, relatives à leur agencement médiat, selon d'autres entités et d'autres modes de réalité.

§ 45. Ce qui importe surtout pour l'instant, c'est d'avoir réformé des erreurs en suspendant momentanément des habitudes. Pour saisir l'existence phénoménique, il faut éviter avant tout, redisons-le, de concevoir le phénomène comme phénomène *de* quelque chose ou *pour* quelqu'un. Cela, c'est l'aspect que prend le phénomène, lorsque ayant abordé la considération de l'existence par quelque autre modalité, on le rencontre après coup, et par exemple dans son rôle de manifestation¹ ; ou bien lorsque, l'ayant pris comme point de départ, on tâche (comme les phénoménologues), d'opérer un glissement vers d'autres existences, en reportant la pensée et l'expérience ontologiques sur les attaches morphématiques qui en sont solidaires, et qui conduisent de lui vers d'autres modes. 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. C'est sous cet aspect que nous avons tâché de le montrer.

Maintenant, que devient-il lorsqu'il est mis en relation avec d'autres modes ? Conserve-t-il alors son essence propre ? Celle-ci reste-t-elle inchangée lorsqu'il sert de terme de référence et d'attestation ultime à un être posé dans un autre mode ? Son existence, qui fut première ici simplement parce que l'étude de l'exister a commencé délibérément par lui, garde-t-elle quelque primauté – à titre d'*ultima ratio* d'existence – pour les autres modes ; et faut-il nécessairement lui référer ceux-ci ? Peut-on

1. C'est ce qui arrive chez Mac Taggart. Cf. *Nature of Existence*, liv. II, chap. XIII : *Manifestation*.

concevoir des êtres qui n'aient aucune relation avec le phénomène ? Autant de problèmes à envisager à présent. C'est par l'idée de chose qu'on les aborde le plus aisément.

* *

§ 46. Qu'est-ce au juste qu'une chose ? Si on aborde la question en partant du phénomène, elle a été bien explorée dans la philosophie¹. Et il y a accord sur l'essentiel. Soit que l'on considère la chose comme un système de phénomènes spécialement sensoriels et plus ou moins hiérarchisés par le primat d'un sens (généralement le sens tactile) ; système stable en ce qu'il a d'essentiel, et capable de reparaître inchangé ; soit qu'on cherche cet essentiel et ce stable au-delà du phénomène, les qualités sensibles n'en étant qu'une illustration variable ou qu'une approche, et rien ne demeurant nécessairement identique en elles (auquel cas le primat, clef de cette hiérarchie, est établi sur un plan distinct de celui du phénomène, à moins qu'il ne s'agisse par exemple d'un phénomène de la forme ou de la structure, ou encore de l'association et de l'ordre) ; en tous les cas c'est l'identité de la chose à travers ses apparitions diverses qui la définit et la constitue. Il y a accord sur le caractère systématique de la chose, et sur ce fait que ce qui la caractérise spécifiquement, c'est de rester numériquement une à travers ses apparitions ou utilisations noétiques. Le désaccord porte seulement sur les éléments fondamentalement compris dans le système, et sur la nature du lien qui les

1. V. notamment : Hume, *Traité de la nature humaine*, liv. I, IV^e Partie, chap. II ; tr. David, p. 254 ; Kant, *Critique de la raison pure*, Erdm., 5^e éd., p. 200 ; tr. Tremesaignes, p. 211 ; Meinong, *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, § 15 ; Bradley, *Appearance and Reality*, 2^e éd., p. 73 ; Husserl, *Formale und transcendentale Logik*, p. 138 ; et J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, p. 99 (intéressantes applications des idées de Russell et de Whitehead). V. aussi Frege, cité par Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité*, p. 481. Quant à Gonsseth, *Les mathématiques et la réalité*, c'est à propos de la « physique de l'objet quelconque » (v. notamment p. 164) qu'il rentre dans cet accord général. Mais ses buts (sur lesquels nous reviendrons) sont différents : il s'agit pour lui surtout d'indiquer des stades différents (en quoi on pourrait le rapprocher du génétisme de Baldwin) supposant une sorte de recommencement successif du même statut structural, pour « l'objet aristotélicien », « l'objet goethéen », « l'objet brouwérien », etc. — Mais prendre garde, dans toute cette documentation, à la confusion et au flottement qui se produisent, chez certains auteurs, entre les deux notions de chose et d'objet.

assemble, ainsi que sur leur hiérarchie et sur la nature de l'élément pyramidalement dominant. Whitehead à part soutient que la systématisation n'est point nécessaire, et qu'un seul *quale* peut avoir le caractère réique, s'il subsiste identique à travers ses différentes incarnations ou apparitions. Auquel cas l'identité numérique suffit à caractériser le statut réique.

Lotze a assimilé cette identité à celle, toute subjective, du moi. Difficulté : l'identité de l'objet physique comporte deux aspects, l'un de présence immédiate, l'autre de présence éloignée ou inférée (la *remote presence* de Baldwin) tandis que le moi est généralement supposé toujours présent à lui-même. Seul l'inconscient pourrait être et est parfois considéré comme une *remote presence* du moi. On peut rétablir ainsi l'unité en passant par l'intermédiaire de la supposition de continuité dans les moi étrangers ou extérieurs, et seulement ensuite, par analogie, en la supposant aux objets non psychiques.

Autre difficulté : *quid* de cette présence éloignée ou inapparente ? N'est-elle pas parfois, entre les apparitions de la chose, non pas existence inapparente, mais destruction, inexistence¹ ? cela dépend peut-être de la nature des diverses choses. Les théories de l'apocatastase et de la palingénésie admettent la possibilité d'une reconstitution sans identité. L'idée de reconstitution avec identité, mais sans existence dans l'intervalle, est appliquée par le dogme catholique à la résurrection de la chair. Elle a été appliquée aux âmes mêmes, entre la mort et le jugement dernier, par Milton (v. *Traité de la doctrine chrétienne*, p. 280, c. p. Saurat, *La pensée de Milton*, p. 153). Les théories communes de la chose physique nient que la chose jamais se dissipe temporairement, mais admettent seulement l'inexistence *a parte post* et *a parte ante* : les choses ont un commencement et une fin. L'idée de maturation, l'idée d'en-puissance nient partiellement l'inexistence *a parte ante*, en supposant un état d'existence latente, sur un laps d'une durée d'ailleurs très insuffisamment définie, avant l'émergence. Leibniz a nié absolument la possibilité d'aucune

1. Le meilleur exemple, c'est le mode d'existence de l'œuvre musicale (ou théâtrale) ; elle n'a aucune présence latente ou obscure entre ses théophanies, ses exécutions. Léonard de Vinci s'affligeait pour l'œuvre musicale de cette soi-disant infériorité de statut, par rapport aux autres arts. « L'infortunée musique, dit-il, meurt aussitôt. »

existence temporaire des êtres, et l'idée d'existence latente est ramenée par lui à celle d'existence microscopique (v. par ex. théorie de la préformation des germes). La théorie de la fixité des espèces fait porter la réité ainsi entendue, non sur l'individu, mais sur l'espèce, admettant que rien de nouveau en cet ordre ne peut apparaître entre la création universelle et un terme eschatologique, soit spécifique pour chaque espèce, soit également universel. Selon les massorètes, Léviathan existe actuellement et depuis l'origine du monde, parce qu'il sera nécessaire au soir du Jugement pour le grand repas en commun des élus (v. Samuel Bochart en son *Hiéozoïcon*). Ces divergences correspondent moins à des philosophies différentes qu'à des efforts pour diversifier un même statut réique selon des cas d'espèce, êtres physiques ou psychiques, animés ou inanimés, etc. On va voir l'importance de cette constatation.

§ 47. Pour l'identité, elle est toujours de même nature. Elle est une communion avec soi-même, une indifférence à la collocation et à la répartition spatiotemporelle ; dont l'état d'existence latente ou de *remote presence* est une conséquence ultérieure.

Prenons le cas le plus simple : celui où, de toutes les apparitions d'une même chose, on peut faire un discours sur une même ligne temporelle (c'est l'« ordre chronal » de Leclère et Michel Souriau, « Introd. au symbolisme mathém. », *Rev. phq.*, 1938, I, p. 366). Comparons ce discours à un ruban où se trouveraient brochés de-ci de-là des motifs ornementaux semblables. On peut plisser le ruban de manière à faire coïncider, et même s'interpénétrer (si le ruban est d'une épaisseur nulle) ces motifs semblables, qui finalement ne font qu'un seul être. Déplissons, étendons en ligne droite le ruban : cet être se trouve séparé de lui-même et réparti pluralement çà et là sur le ruban. Mais notre ruban peut rester plissé. Un observateur parfaitement plat astreint à le suivre linéairement rencontrera plusieurs fois ce motif, sans savoir qu'il forme un seul et même être. Supposons qu'au lieu d'un motif, il s'agisse d'une aiguille traversant le ruban plissé : notre observateur discursif croira rencontrer, à des intervalles plus ou moins réguliers, des aiguilles semblables, ou des trous multiples, sans savoir qu'il n'y a qu'un seul et même trou, et qu'une aiguille.

Au lieu d'un ruban, supposons une vaste feuille de papier chiffonnée au hasard et traversée par l'aiguille. Une fois la feuille

dépliée elle sera criblée de trous au hasard. Néanmoins il n'y a qu'un trou, qu'une aiguille ayant traversé la feuille en ligne droite ; malgré cette dispersion fortuite et ces intervalles sur la feuille.

L'existence réique, c'est comme l'unité du trou ou de l'aiguille. Comme mode pur d'exister, le mode réique est présence possessive de soi-même en cette indivision, présence indifférente à la situation ici où là dans un univers déployé et ordonné selon l'espace et le temps. C'est là sa base d'existence. En tant qu'art d'exister, c'est la conquête et la réalisation, la possession effective de cette présence indifférente à la situation. C'est d'une confrontation ultérieure à la diversité phénoménale que résultent les aspects divers, les présences séparées de cette entité une. C'est de cette séparation ultérieure que résulte la distension de son unité entre ces manifestations multiples, distension qui constitue l'état d'existence latente, ou de présence éloignée. Dans le cas de l'identité du moi, la sentir c'est sentir le mode propre d'existence de l'être identique. Ou celui-ci n'existe pas, ou il existe ainsi.

§ 48. Mais, nous l'avons dit, tout cela se diversifie selon différentes spécificités ontiques. Qu'en résulte-t-il pour celles-ci, pour les entités rationnelles, les êtres vivants, les choses physiques, etc. ?

Rien de plus simple que le statut des entités rationnelles, des êtres abstraits, des systèmes russelliens, tels que tel être géométrique, tel théorème, etc.¹. Ils n'ont en effet aucune autre condi-

1. Sur le cas des existences mathématiques, consulter particulièrement Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, Halle, 1927 ; où le problème est abordé sous l'angle où nous le rencontrons ici. Voir aussi, naturellement : Pierre Boutroux, « L'Objectivité intrinsèque des mathématiques », *Rev. de mét. et mor.*, 1903, p. 589 ; Milhaud, *Condit. et lim. de la cert. log.* (not. p. 150) ; Brunschvicg, *Étapes de la philos. math.* ; Chaslin, *Ess. s. le mécan. psych. : des opér. de la math. pure*, not. p. 176, 234 sq., 239, 249, 275 ; B. Russell, *Introd. à la ph. math.* ; Husserl, *Philos. de l'arithm.* ; Meyerson, *Explic. dans les Sc.* (et Lichtenstein, « La Ph. des math. selon E. Meyerson », *Rev. phq.*, mars 1923) ; et puis Couturat, H. Poincaré, Winter, Gonseth, etc. Les principales difficultés sont : 1 / l'existence mathématique peut-elle (comme y tend Couturat) être réduite à un ensemble de conventions opératoires ? 2 / l'existence étant accordée aux êtres mathématiques, celle-ci doit-elle être rangée plutôt dans le statut réique, lié à un genre spécial d'expérience ; ou bien 3 / faut-il la concevoir comme une existence idéale transcendante ? Les considérations qu'on retrouvera ultérieurement viseront surtout le problème du passage de la seconde à la troisième de ces opinions, et de sa légitimité ; le cas des êtres mathématiques n'étant qu'un cas particulier dans un problème général. Ici il n'est question que du statut réique de ces entités ; le problème de leur existence *rationnelle* ou *transcendante* étant réservé pour plus tard.

tion à remplir que celles qu'on vient de dire. Le triangle équilatéral en soi est l'essence une de diverses apparitions phénoménales, de triangles concrets qui peuvent être répartis au hasard dans le monde, et séparés les uns des autres, comme sont répartis au hasard les hommes qui participent en commun à une humanité identique en eux tous ; sans que nous ayons à nous préoccuper d'aucune *remote presence* ou existence latente de l'humanité, entre ces incarnations diverses. Pensez à notre feuille de papier plissée au hasard, de tout à l'heure.

§ 49. Par contre, les choses se compliquent dès qu'il s'agit des choses singulières, et par exemple, non de l'essence de l'homme universel, mais de celle de Socrate ou de Durand.

Socrate ou Durand répondent *d'abord* intégralement aux conditions qu'on vient de dire. Il y a une socratité, ou une durandité, qui font communiquer entre elles leurs diverses apparitions phénoménales. Ce sont celles d'un même être, selon le mode d'existence défini à l'instant.

Mais elles obéissent *en outre* à beaucoup d'autres conditions.

Durand n'a pas l'ubiquité spatiale. Sa présence sur ce trottoir parisien exclut sa présence à Carpentras, ou à tout autre endroit, dans ce même moment. Il y a alibi pour lui. Dans l'ordre des coexistences il n'est pas « répétable » (pour parler comme J. Ullmo). Son ubiquité est restreinte à l'ordre choral. Ce n'est plus la feuille chiffonnée de tout à l'heure, c'est le ruban linéaire plissé.

De plus, il faut que ces apparitions obéissent à un certain ordre, caractéristique des réités vivantes. Les présences de Durand doivent le montrer, non tantôt vieux, tantôt jeune, en cheveux bruns et en cheveux gris, sans ordre. Cela doit faire une histoire conforme à certaines lois qui sont le lot de la condition humaine. Bien plus, la *remote presence* est déterminée elle-même bien particulièrement. N'être jamais à deux endroits à la fois, c'est triste. Être toujours quelque part, la condition est plus dure encore. Ses présences éloignées doivent subir la loi de certaines conditions pratiques de vraisemblance : déplacement à une vitesse plausible (il n'était pas ce matin à Pékin), etc.

Il y a plus. Sans doute il est toujours possible d'ordonner les phénomènes d'un être de façon raisonnable : tout ensemble peut être mis en ordre, du point de vue d'un seul caractère. Durand

plus ou moins jeune ou vieux, cela fait la loi d'un ordre choral simple. Mais il faut que, dans cette histoire, les accessoires – le frère de Durand, et sa pipe, et son mouchoir – ne fassent pas non plus des apparitions désordonnées, discontinues, absurdes¹. Toutes ces « histoires de choses » (comme disait Rignano) sont parallèles et médiatisées par un ordre commun. Il y a un univers des choses.

§ 50. Tout cela a, d'ailleurs, un caractère nettement empirique. La pensée, qui apporte là sans doute *a priori* le besoin de cet ordre, n'apporte pas de même la solution ni la connaissance du genre d'histoire qui convient à chaque être, ni surtout la certitude *a priori* de la réussite de l'harmonisation presque totale du cosmos des choses. En fait, l'histoire de la Représentation (il est dommage que personne n'ait jamais entrepris de l'écrire) témoigne de la lenteur de cette harmonisation ; obtenue le plus souvent par élimination (ou report à l'imaginaire) de ce qui ne cadre pas avec ces systèmes de conditions, devenus de plus en plus stricts et exigeants. Certains faits occupent à l'heure présente une signification prérogative dans la pensée philosophique ou scientifique à ce sujet. Tels en particulier ceux qui concernent les êtres microphysiques. On sait que les fameuses « relations d'indétermination » de Heisenberg indiquent l'entrée dans une région où certains de ces conditionnements – par exemple l'assignabilité perpétuelle d'une position – commencent à n'être plus remplissables. Quelle que soit la portée de ces faits sous d'autres incidences philosophiques, ici leur signification est bien nette ; c'est simplement l'échappée de la chose électron hors du statut de l'existence réique, tel qu'il se définit pour les choses appartenant au domaine indivis de l'expérience vulgaire et de la technique normale du physicien. C'est pourquoi cette chose cesse, comme dit F. Gonseth, « d'exister sans réticence » (*Les math. et la réal.*, p. 157). On en conclut parfois, et à tort, que la réité n'est donc qu'un « préjugé macroscopique » (*ibid.*, p. 158). En quoi

1. Il existe un art spécial, à la vérité fort inférieure (celui de l'« illusionniste », du prestidigitateur) visant à créer pour la perception concrète du spectateur des histoires de choses contraires en apparence aux conditionnements normaux. Il emprunte parfois ses modèles à la stylistique du rêve (cf. par ex. David Devant, *Secrets of my Magics*, tr. fr., 1928, notamment p. 84). Il y a à réfléchir pour le philosophe sur les conditions et les significations de cet art.

préjugé, si par là on veut dire fantôme, erreur, idole ? Il est vrai que souvent on croit le petit plus réel que le grand ; et faux pour le grand ce qui n'est pas applicable jusqu'au petit. Mais c'est là qu'est le préjugé. Il faut donc noter simplement qu'ici le statut réique atteint les bords de son district propre, de son ontologie régionale. Faut-il en conclure (J. Perrin, Langevin) que les nouveaux étants saisis à cette échelle ultramicroscopique deviennent alors des « êtres rationnels » ? En tout cas, il faut tenir grand compte de cette remarque que « l'univers n° 2 » d'Eddington, qui est le leur, reste suspendu à l'univers n° 1 ; et que « dans la réalité des infusoires, des bactéries, de l'agitation moléculaire trahie par le mouvement brownien, il y a le microscope » (J. Sageret, « La Physique nouvelle », *Rev. phq.*, I, p. 195).

N'oublions donc pas le caractère empirique, et même technique (soit pratique soit scientifique) de ces systèmes de conditionnements, et du cosmos que chacun définit. Quand on parle d'être-dans-le-monde, c'est être-dans-un-certain-monde qu'il faut entendre¹ ; ces conditionnements définissant corrélativement (par adaptation mutuelle et accommodement réciproque) un cosmos et une classe d'existants. Un tel cosmos, c'est un plérôme d'existences réiques spécifiées, harmoniques dans leurs histoires, dans leur canon d'ensemble.

§ 51. Ce statut réique, si important, ne suppose-t-il pas quelque chose encore ? Oui, tel que nous venons de le voir il comporte indubitablement la pensée. Mais de quelle manière ? Cela requiert une grande attention.

La pensée y apparaît trois fois : comme liaison du système – comme conscience de l'existence une dans l'identité – comme agent dans les accommodements et les tris qui façonnent le cosmos.

Ce dernier point est extérieur, ultérieur, non résident. Il montre simplement l'effort de la pensée humaine pour connaître et ordonner un ensemble rationnel, dont la plus grande partie lui est objective, et constitue une expérience : cet ensemble relationnel est une donnée. Mais les deux premiers points doivent être retenus comme immanents. La pensée n'y figure pas un être à

1. Noter que dans l'existentialisme phénoménologique, le monde n'est pas l'univers. Le mot est pris au sens de Jean, I, 10 : opposition du Logos et du Cosmos.

part, antérieur ou ultérieur. C'est par elle que l'existence réique se constitue, mais elle-même s'y constitue aussi, elle y réside, elle y opère. Elle y est facteur de réalité.

Prenons garde en effet qu'elle ne peut pas être conçue comme produit ou résultat de l'action d'un être psychique, lui-même réiquement conçu, distinct de la chose assemblée, et qui soit sujet, ou suppôt séparé, de la pensée. Celle-ci n'a d'autre suppôt que la chose même qu'elle assemble et ressent. Purement impersonnelle à certains égards, il faut se garder de la concevoir en tant qu'elle est opérante dans le statut réique en y mettant tout ce que nous entendons et savons par ailleurs de la pensée. Telle que l'implique ce statut, elle est purement et simplement liaison et communication. Elle est aussi conscience, mais ce dernier mot s'entendant seulement comme luisance phénoménale ; ce qui ramène cette conscience de l'existence une et identique à la constatation que nous n'en parlons comme existante que sous les espèces où elle est lucide et présente pour elle-même, ce qui n'est peut-être pas constitutif. 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. Quelle que soit l'importance philosophique de ce point, considérons-en seulement cet aspect : s'il est des êtres psychiques, loin d'être la cause de la pensée dans cette acception, ils la supposent ; elle entre dans leur constitution.

§ 52. La psychologie et même la métaphysique conçoivent aisément – nécessairement même – des entités ontiques de pensée : qu'on les nomme des psychismes ou des âmes. Il s'agit toujours d'un tout organisé, permanent jusqu'à un certain point ; identique à travers ses manifestations ; et (peut-être) pas toujours intégralement présent à lui-même phénoménalement. Or ceci est une structure et une existence évidemment réiques. Nous reviendrons tout à l'heure sur le problème de sa spiritualité, comme nous reviendrons sur la rationalité des entités mathématiques. Bornons-nous ici à constater sa participation au même statut dont on vient d'explorer les grandes lignes. 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 blessures... En un mot, un être. À la fois systématisation de faits, de phénomènes psychologiques et possession de soi en l'indivisible de l'identité personnelle. 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.

En ce cosmos, la pensée impersonnelle, ou plutôt son facteur : l'assemblage et la liaison de soi, la synthèse résidente ou immanente, figurera à titre constitutif comme elle figure dans les autres systèmes ontiques, et non autrement. Davantage susceptible de conscience et d'activité sans doute ; et sinon plus fragile, sans doute aussi plus mouvante.

§ 53. 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 paresseusement 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. Âmes que nous avons bien de la peine à retrouver et à refaire, et dont nous méconnaissions l'importance métaphysique. Le cas limite est celui d'une existence absolument éphémère, et que jamais on ne verrait deux fois¹. Il n'y aurait alors, pour un tel être, aucune possibilité de jouir de son identité, d'en faire usage. Mais ceci nous amène à des situations d'une précarité pratique pour ainsi dire hyperbolique, qui conduisent vers d'autres considérations.

§ 54. Il faudrait aussi se demander si l'identité elle-même n'a pas une base, si elle ne doit pas être garantie... Cela c'est une autre question, qui sort de la perspective de cette enquête ; et à laquelle vraisemblablement il ne pourrait être répondu qu'en évoquant cette invariance essentielle, primordiale, distincte de l'ubiquité pratique, et qui ne fait qu'un sans doute avec une certaine perfection. Mais, encore une fois, ceci est une autre histoire².

* * *

§ 55. Nous sommes conduits à remarquer (pour revenir au statut ontique à présent mieux saisi dans sa généralité) quelle grande différence il y a entre les êtres du point de vue de leur stabilité, de ce qu'on peut concevoir comme leur solidité.

Il en est un dont le privilège de subsister, d'être solide, paraît éminent : c'est le « corps propre »³. Au point qu'on tend parfois à réserver complètement le nom d'existence à ce type ontique.

1. Dans un article récent et intéressant, malheureusement beaucoup trop court (Ghéra, « Existences », *Rev. mét. et mor.*, oct. 1940) figure une opposition entre l'« existence-durée » et l'« existence-idée », à laquelle on peut songer ici.

2. Nous avons essayé, il y a bien longtemps (v. *Pensée vivante et perfection formelle*, 1925) de montrer comment cette identité faite de fidélité à soi-même exige comme raison ou loi cette sorte de perfection par laquelle ce qui est actualisé d'une certaine manière en quelque sorte stylisée ne peut varier sans se corrompre et ne peut être autrement qu'il n'est. *Sint ut sunt, aut non sint*. Au temps où nous publions cet ouvrage, il fallait réagir vigoureusement contre certains préjugés temporalistes et dynamistes, pour faire accepter cette façon de voir. Nous croyons avoir reçu depuis bien des confirmations de ce point de vue.

3. Sur son rôle typique, aussi bien que médiateur, M. Gabriel Marcel, parmi les philosophes contemporains, a, comme on sait, particulièrement insisté. Cf. *supra*, § 18, et *Journal métaphysique*, notamment p. 130 et 237. Par ailleurs, voir Platon, Némésius, saint Augustin, Malebranche, Whitehead, etc.

Le corps a sans doute un rôle privilégié comme intermédiaire nécessaire entre le monde et nous. Mais les raisons mêmes de ce privilège, quelles sont-elles ? Elles tiennent à ceci qu'il est possible de déduire le corps à partir du phénomène. Par exemple, il y a dans les phénomènes de notre horizon une certaine constance perspective, qui permet de déterminer un *Ichpunkt* (comme dit V. Schmarsow) par rapport auquel ils sont toujours ordonnables. On montrerait de même qu'il est à la fois en opposition avec les autres corps (en tant qu'il est subjectivement connu) et en homogénéité avec eux, par ses relations par exemple d'antitypie. Point de vue, médiation, évasion dynamique aussi : car grâce au corps, la limite de nous-mêmes se déplace en s'enfonçant dans le monde ; autant d'éléments architectoniques adhérents au phénomène. Par eux, le corps constitue vraiment une *tête de pont* du phénomène sur le cosmos des entités réiques. D'où ce privilège. D'où sans doute aussi le fait qu'une pensée tout à fait rudimentaire (enfantine ou même animale) est conduite à commencer par lui et son type les opérations de reconnaissance de l'existence réique. Ce qui en explique l'apparente et empirique supériorité existentielle : c'est le premier ouvrage, le chef-d'œuvre enfantin du stade où nous avons cessé d'être simplement phénomène.

Mais expliquer ainsi cette supériorité, c'est, partiellement, la nier. En fait, l'existence du corps propre n'est pas purement corporelle et physique : elle est surtout l'expression de l'obligation d'une existence psychique astreinte à suivre toujours un corps en ses aventures terrestres. Elle appartiendrait presque à ce que nous appellerons tout à l'heure l'existence « sollicitudinaire », si l'on pouvait se dégager plus ou moins de cette astreinte, ou s'affranchir de cette sollicitude. Mais cette astreinte est trop forte pour qu'on puisse contester l'objectivité et la positivité de cette ontique pratiquement privilégiée.

* *

§ 56. Il est inversement des entités fragiles et inconsistantes, et, par cette inconsistance, si différentes des corps qu'on peut hésiter à leur accorder une manière quelconque d'exister. Nous ne songeons pas ici aux âmes (dont il a été déjà 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 ?

Notre corps n'est pas une *fata morgana*. Nous nous plaçons obligatoirement, pour percevoir, à son point de vue. Il est solidement encastré comme chose physique dans le cosmos de ces choses. Mais nous avons des corps fictifs dans le rêve et dans la rêverie, corps compris dans des cosmicités illusoires.

Ce monde des imaginaires a depuis bien longtemps, a traditionnellement en philosophie une position stratégique importante dans le problème existentiel¹.

Les considérer comme simplement supportés par la pensée, c'est regarder la pensée comme capable de poser arbitrairement et sans autre conditionnement que son décret des êtres dépendant totalement d'elle. Et la ressemblance de ces êtres de représentation, de ces êtres factices avec certains êtres de pure logique, dont on les a parfois rapprochés (songer au bouc-cerf d'Aristote) risquera d'étendre même aux entités logiques ou rationnelles ce statut existentiel purement psychologique.

D'autre part, 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

1. Sur la théorie de l'existence imaginaire, voir Aristote, *Mét.*, M, 1078 b ; Hermen, 1, s. f. ; Meinong, *Ueber Annahmen* ; et *Unters. zu Gegenstandstheorie* ; Baldwin, *La pensée et les choses*, tr. fr. notamment p. 54, 154 sq., 193 sq., 203, 212, etc., c'est-à-dire tout ce qui concerne les objets de la « fantaisie », de la simulation inférieure (théorie du *make-believe*) et de la simulation supérieure (rapports avec les fictions du jeu et celles de l'activité artistique) ; v. aussi *Dictionary of Philos.*, s. v. *Assumption* ; Brunschvicg, *Étapes de la philos. math.*, p. 549 ; Dupré, *Pathologie de l'imagination* ; Sartre, *L'Imaginaire* ; Dewey, *Studies in Logical Theory* ; Russell, notamment : *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, *Mind*, 1904 ; Ryle, Braithwaite et G. Moore, *Imaginary Objects*, in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. suppl. n° XII, 1933 (important) ; Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit* (dans la perspective logique du Cercle de Vienne et de la théorie des énoncés) ; enfin Heinrich Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, notamment I, p. 279 (il oppose fortement existence cognitive-réelle et existence émotive-imaginaire. Il rattache la théorie des imaginaires à la théorie de la croyance). Du point de vue esthétique, on consultera : Paul Souriau, *L'Imagination de l'artiste* ; Witasek, *Allgem. Aesthetik* (notamment p. 111-112 ; rapports de l'invention artistique et de la théorie des *Annahmen* de Meinong) ; M. Dessoir, *Aesthetik*, p. 36, etc. Le mot d'Imaginaire ne figure pas au *Vocabulaire histor. et crit. de la philosophie*. Il faut regretter cette lacune (il y en a inévitablement dans un monument de cette taille) ; surtout étant donné le double sens, philosophique et mathématique, du terme.

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.

§ 57. Ils n'existent – à leur manière – que s'ils ont un positif exister.

Or ils l'ont.

D'un certain point de vue, comme ils sont positifs en effet, ces êtres ! Même les monstres, même les chimères, même les êtres du rêve. On a pu étudier quelques-uns d'entre eux dans le même esprit objectif que ceux de l'histoire naturelle, de l'histoire ou de l'économie politique. Il y a des recherches concrètes d'artistes sur l'anatomie de l'ange (comment se rattache exactement l'ossature de l'aile à l'omoplate ?) ; sur celles du centaure ou du faune (cf. E. Valton, *Les Monstres dans l'art*, p. 54 et 62). Napoléon à Sainte-Hélène, relisant Richardson, avait établi soigneusement le budget annuel de Lovelace ; et Hugo préparant *Les Misérables* avait fait les comptes de Jean Valjean pour les dix ans où il n'apparaît pas dans le roman (songez-y : la *remote presence* d'un personnage de roman par rapport au roman ; voilà de l'imaginaire à haute dose !). Il y a une curieuse question de la réalité des temps imaginaires, qui a fait l'objet d'une controverse entre Russell et Mac Taggart (cf. *Nat. of Exist.*, t. II, p. 16 : en quel sens peut-on dire que, dans *Don Quichotte*, l'aventure des moulins est antérieure à celle des galériens ?).

Chaque roman, chaque tableau même est à certains égards un microcosme (faites l'expérience, comme pour le budget de Lovelace : établissez ce qu'impliquent, dans un rayon de 5 km, et, peut-être, dans l'histoire de plusieurs jours ou de plusieurs années, la *Joconde* ou les *Bergers d'Arcadie*). Enfin, est-il besoin de dire que de tous ces microcosmes se compose une sorte de grand cosmos littéraire et artistique, où certains personnages types ont une existence innombrable et pourtant essentielle et identique (songez à Don Juan).

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. Nulle logique d'apparition, nulles lois d'identité, de ce côté fantômal : pensez aux chimères sitôt évanouies que nées dans la terreur d'une tragique attente. Si la *poésie*, en tant qu'art et branche technique de la littérature, pose avec autant de solidité que pourraient le faire un roman ou un tableau Eiradnus ou Eloa, le ravin d'Ernula ou la tente de Samson, n'a-t-elle pas sur ses bords de vagues apparitions, un instant aperçues courantes à travers le hallier *du poétique*, et qui font tressaillir brusquement la pensée sans pouvoir être rangées dans un monde stable, défini, clos et solide comme un parc entouré de murs ?

§ 58. C'est précisément à ce caractère transitif et transitoire que les imaginaires doivent leur situation dialectique particulière. En gros, leur statut est ontique, dans ses meilleures régions ; cela n'est pas douteux. Un chien imaginé est un chien, parce qu'il participe de l'ontique du chien. Mais en ce sens, il tend à échapper au phénomène pour devenir pure entité logique, être de raison. Et de l'autre, il tend à se dissiper en purs phénomènes, auxquels il emprunte toute sa réalité existentielle.

§ 59. Les imaginaires participent, en tant que suspendus à un phénomène de base, aux conditions propres de réalité de celui-ci, soit distinct ou flou, soit intense ou faible. Et c'est une manière de les définir. À ce compte, ils s'opposent aux êtres de la perception, dont la consistance existentielle ne dépend nullement de l'intensité ou de la clarté de la sensation comme phénomène de base, mais de tout un ensemble de déterminations cosmiques. Mais alors, leur cas n'est pas seulement celui de la faculté d'imagination. Il s'élargit pour englober aussi tout ce qui dépend du sentiment, de l'émotion. En fait, le phénomène de base des imaginaires est souvent émotif.

En ce sens, il faut donc les ranger dans une classe existentielle beaucoup plus vaste : celle des êtres qui sont présents et existent pour nous d'une existence à base de désir, ou de souci, ou de crainte ou d'espérance, aussi bien que de fantaisie et de divertissement. De ces êtres, on pourrait dire qu'ils existent à proportion de l'importance qu'ils ont pour nous – soit que nous nous inquiétions de beaucoup de choses, soit qu'une seule nous soit nécessaire.

Ainsi, comme il y a des imaginaires, il y a des émotionnels, des pragmatiques, des attentionnels (si l'on ose dire) ; les importants de tel ou tel soin ou de tel ou tel scrupule ; bref, une existence *sollicitudinaire* (dont on peut considérer que Heidegger a donné à certains égards quelque étude partielle, sans voir assez, à notre sens, qu'il n'y a pas là révélation ou manifestation, mais base d'existence). 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.

Et c'est là un second caractère des ontiques de cette classe ; ils n'ont pas, ils imitent le statut réique.

§ 60. À cet égard, on observera (ce qui augmente beaucoup leur importance) que le *possible* n'est en réalité qu'une variété de l'imaginaire.

Cela est évident lorsqu'il s'agit de ces pseudo-possibles, reposant seulement sur les suggestions de la crainte ou de l'espérance, sur les essais représentatifs de la prévision.

Plus subtil est le cas de ce que Bergson appelle la non-impossibilité – l'absence d'empêchement (*La Pensée et le mouvant*, p. 130 ; cf. *supra*, § 19) – qui indique un rattachement au réel, sous des espèces cosmologiques, notamment quant à des dispositifs de causalité. Je puis entrer dans cette chambre, si elle n'est pas fermée à clef, ou si j'ai la clef. Mon imagination de cette action peut s'intégrer au réel sans postuler de modifications (elles-mêmes imaginaires) de celui-ci. Devenir milliardaire, en héritant d'un oncle d'Amérique, l'agréable rêverie ! Mais est-ce possible ? En l'espérant, tu supposes que ton père a eu un frère, actuellement en Amérique, et milliardaire... Or ceci, ce n'est plus du possible, c'est du vrai ou du faux. Gagner à la loterie, au pro-

chain tirage ! Que j'aie ou non pris un billet, ma rêverie de candidat millionnaire est absolument et ontologiquement pareille. Il ne m'en coûte pas plus pour imaginer que mon billet gagne, et pour imaginer que j'ai un billet. Mais si je n'en ai pas, je sais que ma rêverie modifie le réel ; et je dis : c'est impossible. Si j'en ai un, ma rêverie ne modifie rien – sinon peut-être un futur inconnaissable. Je dis donc qu'il y a possibilité. La différence ici réside tout entière dans le degré de modification supposée du réel actuel ; et la possibilité n'exprime rien de plus qu'une certaine adaptabilité de l'imaginaire au réel.

Mais le cas le plus intéressant est celui de ce qu'on pourrait appeler la *possibilité absolue*. On dira : telle figure, tel être, tel événement, est possible en soi, indépendamment de toute référence à l'actuel. Je sais qu'il n'y a jamais eu de centaures ni de faunes, qu'il n'y en aura jamais. Mais anatomiquement (voir plus haut) le premier est impossible, le second est possible.

Qu'est-ce à dire, sinon que le second est conforme en gros à certaines lois morphologiques de la vie, et non le premier ? Un imaginaire peut ou non – mais gratuitement – être structuré selon une cosmologie donnée. Gratuitement, car la loi, bien entendu, ne régit pas l'imaginaire comme elle régit son modèle. Exigences imitatives, empruntées à un type ontique pris dans une cosmologie positive, elles sont toutes de surcroît. Ainsi la « possibilité absolue », c'est cette stylistique particulière de l'imaginaire : la conformité gratuite et de surcroît à un conditionnement ontique et cosmique donné.

C'est ce qui explique pourquoi le possible paraît plus réel ou plus approchant de l'existence que l'imaginaire en général. Naturellement, il n'en approche ni plus ni moins. Il est une sous-variété de l'imaginaire, lui-même variété du mode ontique. Mais il simule assez bien d'autres variétés qu'on est accoutumé à traiter comme plus réelles.

§ 61. Quant à l'imaginaire en général, on voit que son mode spécial d'existence (en dehors de ces simulations) réside dans sa suspension totale au phénomène de base. Il est vrai que ces simulations peuvent s'avancer plus ou moins loin (et parfois très avant) dans la cosmicité ; que les imaginaires peuvent s'organiser de façon à poser un univers du discours, plus ou moins solide ; et par exemple, d'une positivité sociale importante. Nous songeons

moins en ceci à l'univers littéraire ou artistique, qu'à certains mythes, qui peuvent même agir assez (cf. théorie du mythe dans les *Réflexions sur la violence* de G. Sorel) pour les incorporer au monde de la représentation usuelle concrète. Mais alors, ils cessent d'être de purs imaginaires, et s'investissent dans un autre genre d'existence.

*
* *

§ 62. Faisons un pas de plus.

L'imaginaire (et le possible son sous-produit), attaché et suspendu comme il l'est à l'existence phénoménale, reste cependant fait d'une certaine étoffe positive, nommément psychologique. Il est fait de la même étoffe que les rêves.

Est-il un mode d'existence où (à part cette attache qui le subordonne à une autre existence) il n'y ait pas d'étoffe du tout ; une existence taillée dans une étoffe de pur néant ?

Oui : Telle est l'existence virtuelle.

Nous n'y insisterons pas, en ayant traité longuement ailleurs¹. Bornons-nous à noter l'essentiel.

Dire qu'une chose existe virtuellement, est-ce dire qu'elle n'existe pas ? Nullement. Mais ce n'est pas dire non plus qu'elle est possible. C'est dire qu'une réalité quelconque la conditionne, sans la comprendre ou la poser. Elle se complète au dehors, se ferme sur soi dans le vide d'un pur néant. L'arche du pont cassé, ou commencé, dessine virtuellement la retombée qui manque. La courbe des ogives interrompues, en haut des colonnes, dessine dans le néant la clef de voûte absente. Le galbe inchoatif d'une arabesque pose virtuellement l'arabesque entière. Il y a, comme dans l'imaginaire, suspension dans l'abaliété à une réalité quelconque ; mais nul achèvement en représentation, en vision ou en rêve, n'est nécessaire ni présent.

Quantité d'ébauches ou de commencements, d'indications interrompues, dessinent autour d'une réalité infime et changeante tout un jeu kaléidoscopique d'êtres ou de monumentalités qui n'existeront jamais ; qui n'ont d'autre réalité que d'être d'avance ou hypothétiquement conditionnés, déterminés parfois

1. *Avoir une Âme : Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, 1938.

avec une précision parfaite, dans leur étoffe de néant. Mode d'existence particulièrement riche d'une multitude de présences qui sont absences. Mode d'existence particulièrement économique aussi : l'ongle du lion suffit à l'existence virtuelle de l'animal entier ; la trace « du pied sanglant et nu de l'amour sur le sable » suffit à dessiner dans l'intermonde, en marge de l'être, le mystérieux passant.

La vie intérieure, particulièrement, abonde en présences de ce genre. Ses richesses les plus précieuses en sont faites, ses trésors sont de ce monde-là.

Et qu'on n'évoque pas ici l'« intention » phénoménologique. Elle n'en est qu'un cas particulier, d'ailleurs entaché à la fois de logicisme et de psychologisme : le cas où l'attache de la virtualité se concrétise en vection phénoménale, en élan vers un achèvement qui se commence en fait, ou s'exprime déjà dans un symbolisme plus ou moins vague. Mais le pont cassé, que personne n'essaye de rétablir, dessine la retombée de la voûte interrompue aussi bien que celui qui est effectivement et activement en construction. Le pont que personne ne songe à construire, dont on ignore même la possibilité ; mais dont tous les matériaux sont là, et dont la nature, la portée, la forme, sont parfaitement déterminées à titre de seule solution d'un problème dont toutes les données sont parfaites et ignorées, existe d'une existence virtuelle plus positive que celui qu'on a entrepris et dont un vice ou une insuffisance de conception rend l'achèvement impossible.

Car qu'on ne s'y trompe pas : il y a des intentions inaccomplissables, des vections inachevables ; elles ne communiquent avec aucune existence virtuelle. Il faut bien autre chose qu'un élan et qu'une intention pour qu'il y ait là existence : il faut qu'une loi d'harmonie ferme sur soi, architectoniquement, l'être supposé ; il faut que ces courbes commencées, lancées dans le vide, se rassemblent et s'ordonnent dans le vide en un virtuel réellement existant en ce mode. Et c'est pour cela sans doute qu'une âme est avant tout une harmonie. L'âme que nous n'avons pas, mais que nous pourrions avoir, est faite en sa virtualité de l'harmonie qui coordonne en accords ce dont l'ébauche d'une mélodie intérieure a tracé un instant le galbe interrompu.

Et nous vivons au milieu d'une forêt de virtuels inconnus dont quelques-uns peut-être admirables, propres à nous combler,

et que nous ne songeons même pas à regarder, à réaliser ne serait-ce qu'en rêve, dans les cahiers de brouillon de l'imaginaire. Et nous portons ailleurs nos intentions, vers des inachevables absurdes, vers des monstres.

La différence – au sein de l'intentionnalité, par exemple – entre l'accomplissable et l'inaccomplissable (et l'on veut dire inaccomplissable, non faute de force ou de ferveur, mais parce que l'entreprise est absurde ou autodestructive), c'est là la réalité du virtuel, et ce qui en fait un mode d'existence.

* *
* *

§ 63. L'existence virtuelle est donc d'une extrême pureté, d'une extrême spiritualité. À certains égards, on pourrait la considérer comme une épuration de l'imaginaire, mais le virtuel garde toujours un caractère d'*abaliété* qui peut le dévaloriser tant soit peu ; il a besoin d'un point d'appui. C'est même ce qui le constitue et le définit. Il est un conditionnement conditionné, suspendu à un fragment de réalité étranger à son être propre, et qui en est comme la formule évocatoire¹.

Peut-on faire un pas de plus ? Peut-on concevoir une existence absolument dématérialisée, faite de conditionnements inconditionnés, libérés de toute attache, de toute suspension à une réalité évocatoire ; antérieurs à tout investissement concret même partiel ?

1. Il pourra sembler que les trois notions d'imaginaire, de possible et de virtuel sont ici trop rapprochées. C'est pourtant ce qui apparaît, croyons-nous, lorsqu'on les examine d'un point de vue purement existentiel. Bien entendu si on rétablit, avec le point de vue de la connaissance critique, ces trois notions dans toute la teneur de leur import philosophique, elles se séparent bien davantage. Selon une remarque pénétrante, que nous devons au premier lecteur de ce livre (M. E. Bréhier), « l'imaginaire se réfère à un existant réel, qui est moi imaginant ; le possible est intrinsèque, complètement indépendant de tout existant réel ; le virtuel est l'existant réel lui-même commençant à se manifester. Ils s'introduisent d'ailleurs d'une manière fort différente, le premier dans un sens péjoratif (tout cela n'est qu'imaginaire !), le second dans une discussion logique, le troisième en métaphysique ». Pour le possible, il a des acceptions subjectives et objectives (v. le *Vocab. hist. et crit.*). Les premières (que Lachelier trouvait abusives) le rejettent davantage vers l'imaginaire, les secondes vers la *lexis* logique ou même vers le nouménal. Enfin, assimilé au probable mathématique (sens B 3 du *Vocab.*) il n'appartient plus qu'à l'ordre de la connaissance critique. L'idée d'« existence probable » n'a aucune teneur existentielle propre : elle mesure certaines propriétés notionnelles précises d'une existence quelconque (le plus souvent virtuelle).

Problème très important. On pensera soit à des êtres purement rationnels ou logiques, soit à des formes sans matière, soit à des essences ; soit encore et d'abord à l'*existence nouménale* (style kantien).

§ 64. L'expression est paradoxale. Elle signifie étymologiquement qu'il s'agit de choses connues et pensées (*νοούμενα*) ; ce qui les supposerait suspendues à des réalités psychiques. À certains égards, elles ne différeraient des imaginaires, alors, que par leur caractère général et abstrait. Ce seraient en quelque sorte les imaginaires de l'entendement. Ils n'entreraient dans l'univers du discours que sous cette forme de représentés rationnels, êtres de l'idéation, de la pensée dans son actualité psychologique.

Si d'autre part on essaie de les dégager de cette inhérence pour les poser comme absolument transcendants, on cesse de pouvoir en parler ; ils sont (quels qu'ils soient dans leur mode d'existence) par rapport à nous totalement des inconnus – puisqu'on ne les pose à part qu'autant que notre pensée ne les touche pas, ne les conçoit pas.

Kant, il est vrai, a montré lui-même une voie pour échapper à ce dilemme. Si on n'objecte à tout discours sur les noumènes que ce fait positif, empirique et extrinsèque, d'être pour nous des inconnus, peut-être le seul manque en nous d'une faculté appropriée à leur appréhension (la fameuse « intuition intellectuelle ») les séparerait de notre pensée. On nierait donc comme actuelle leur liaison avec un phénomène *sui generis*, caractéristique de cette intuition. Mais il suffirait pour les poser de poser problématiquement cette intuition comme éventuelle ; ou même d'en trouver, sinon l'intuition directe, du moins des témoignages indirects. L'entité mathématique, échappant dans une existence en soi à notre intuition, se révélerait éventuellement et indirectement par la régularité et l'universalité de contraintes exercées, soit sur notre entendement, soit sur les figures (sur les deux à la fois, pensait Platon) au cours des raisonnements et des démonstrations discursives. Les « êtres de raison » (cf. plus haut § 50) que seraient les entités physiques ultramicroscopiques seraient situés en soi hors de l'expérience (on ne peut les déceler expérimentalement parce que les conditions mêmes de l'expérimentation les modifient) ; mais on les supposerait éventuellement décelables, si une nouvelle technique du faire-apparaître, les touchant

avec assez de délicatesse les abouchait avec le phénomène sans les subvertir. Ils y sont d'ailleurs reliés déjà d'une façon plus ou moins indirecte. Dieu lui-même – le Dieu nouménal des métaphysiciens – serait aussi bien le Dieu senti des mystiques, si des témoignages indirects justifiaient par ailleurs sa présence, ou si une intuition particulière (réservée à certains privilégiés doués d'un sens spécial du divin) pouvait l'atteindre et le rendre « sensible au cœur », par exemple.

En ce cas, le holà kantien interdisant de parler de ces inconus perdrait toute valeur. Un navigateur plus hardi – songez au cri : « Philosophes, à vos bords ! » de Nietzsche dans le *Gai Savoir* (n° 289) – pourrait toujours cingler vers ces Îles Fortunées (pensons à Gaunilon de Marmoutiers) qu'on nous dit indécouvertes, mais non pour cela indécouvrables. Qu'une faculté nouvelle s'ouvre en nous...

§ 65. Si séduisante que soit la perspective, par son appel à un élargissement de la pensée, à une innovation dans la connaissance, elle reste toutefois insuffisante, du point de vue qui nous occupe. Sans doute cela permettrait de faire entrer utilement ces noumènes dans l'univers du discours, mais seulement à titre d'existences problématiques, ce qui n'est pas du tout un genre d'existence, mais seulement ouverture d'un problème relatif à l'existence.

La vérité est que, lorsqu'on pense à l'isolement possible des conditionnements ontiques, pris en dehors de toute présence éprouvée et phénoménale, on pense à tout autre chose qu'à des existants problématiques. On pense à des essences indépendantes de toute existence.

C'est à tort, notamment, qu'on reproche à l'argument ontologique un passage indu de l'essence à l'existence. Tout au plus s'agit-il d'un retour. La vérité est que, dans toute considération des noumènes, il y a passage de l'existence à l'essence.

Nous avons vu en effet comment, ayant abordé l'existence par le phénomène, on passe de là aux organisations ontiques, et d'abord, aux plus pratiques et spontanées, les ontiques corporelles ; puis aux plus techniques, appuyées sur des disciplines scientifiques qui les rationalisent en leur ôtant un peu de leur solidité instinctive et sensible ; de là aux imaginaires puis aux virtuels. Enfin les représentés de l'entendement réclament une sépa-

ration totale, à effectuer en poussant résolument au large du phénomène. Mais lorsque cette amarre est rompue, jusqu'à quel point peut-on penser que toute existence, avec ce dernier appui existentiel, ne défaille pas ? Il faudrait sans doute (et c'est ce qu'exprime le vœu de l'intuition intellectuelle, ou de l'expérience problématique) leur trouver et leur assigner un nouveau genre d'existence. En attendant, il y a bien, purement et simplement, privation d'existence.

Elle peut se présenter sous diverses formes. L'annulation du paramètre existentiel peut apparaître comme suppression (ou mise entre parenthèses) d'un attribut. L'existence comme prédicat, c'est la thèse de Leibniz (cf. *Nouveaux Essais*, IV^e Partie, début)¹.

Lorsqu'on fait de l'existence, non pas un prédicat, mais la position même de la chose (c'est la thèse de Kant : *Krit. d. rein. Vern.*, Ak. 598), la suppression, de l'existence est en même temps refus de poser la chose. On peut alors, sans doute, mettre à part l'existence et la noter à propos de la chose, comme une affirmation que « l'univers du discours n'est pas nul »². Mais c'est substituer à l'existence un symbole logique de l'existence. La chose ainsi considérée comme objet de cette affirmation, c'est bien un être ou un discours, considéré indépendamment de toute affirmation ou de toute négation. C'est la pure *lexis*³. Une *lexis*, l'énoncé d'un système de relations considérées indépendamment de l'acte qui peut affirmer ou nier ce système comme existant, tel est le résidu ultime auquel nous sommes parvenus par cette voie.

Encore une fois, on pourrait rechercher ultérieurement si un nouveau genre d'existence ne pourrait ressusciter ces fantômes exsangues, les ranimer comme de ce sang qu'Ulysse fait boire aux morts. Par-delà tout rattachement au phénomène, par-delà toute position actuelle ou idéation, au-delà même d'une intention ou d'une détermination idéelle selon les voies proprement phéno-

1. On pourrait en rapprocher Russell (*Princ. of Math.*, 427) en tant qu'il considère l'existence (en cela différente de l'être) comme propriété de certaines classes d'individus.

2. Cf. Couturat, *Algèbre de la logique*, § 20. Le symbole en est : $1 \nless 0$.

3. Petite difficulté de vocabulaire : on a parfois (Goblot, *Logique*, § 50) appelé « jugements virtuels » ces énoncés considérés dans leur contenu, indépendamment de toute affirmation ou négation, comme dans la phrase latine : *sapientem solum esse beatum*. Rien de commun avec le virtuel existentiel comme il a été décrit plus haut. Les termes de *dictum* ou de *lexis* évitent cette équivoque.

ménologiques¹, lorsque enfin défaille tout mode de l'ontique, on peut demander si quelque chose de nouveau ne peut survenir, qui les regonflera d'exister. En attendant, il peut sembler qu'entre le moment où ils s'évanouissent ainsi, dépouillés de tout ce qui les avait soutenus d'abord, et celui où ils renaissent, après transfusion d'un sang nouveau, ils subsistent un instant, eux-mêmes en eux-mêmes, dans cet intermonde de l'existence. Mais c'est là l'illusion d'un moment limite.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'ici nous voyons s'évanouir complètement l'existence telle que nous l'avions abordée ; que nous sommes parvenus aux limites du monde – celui de l'ontique – d'abord exploré² ?

Section II

§ 66. Nous ne pouvons – ni ne voulons certes – esquiver le problème de l'existence transcendante. Mais que ceci soit bien entendu : 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 inten-

1. Sur la notion d'existence idéale, au sens phénoménologique, v. spécialement : Maximilien Beck, *Ideelle Existenz*, in *Philosophische Hefte*, Berlin, 1929, fasc. (3), 1, p. 151 sq. ; et (4), 2, 197 sq.

2. Il faut noter les difficultés proprement logiques, inhérentes à cette défaillance (comme des difficultés physiques, ou plutôt microphysiques, surgissaient là où défaille l'existence corporelle). Nous en citerons une, des plus curieuses : la querelle des logiciens sur cette opinion bizarre (soutenue par McCall, Venn, J. Jorgensen, etc.) selon laquelle les propositions universelles n'impliqueraient pas, en effet, l'existence de leur objet ; mais si fait les particulières. Là-dessus Bradley remarque humoristiquement ainsi, lorsqu'on dit : « tous les farfadets ont des culottes vertes » : on n'implique pas l'existence des farfadets ; mais on l'affirme en ajoutant : « et quelques-uns ont une toque rouge ». – En réalité, l'argument repose sur une question d'expression verbale. La logique traditionnelle, en écrivant comme il se doit : Tout farfadet a une culotte verte ; quelque farfadet a une toque rouge ; évite toutes ces difficultés. C'est l'écriture au pluriel : « quelques-uns d'entre eux », qui provoque le phénomène considéré ; en faisant appel à l'imagination avec son caractère concret, tel qu'il peut réaliser la pluralité des êtres. Il y a donc glissement de l'existence logique à l'existence imaginaire. On observe quelque incertitude de certains logiciens, notamment de Cambridge, à cet égard.

tions ou nos spéculations problématiques, pour les recueillir et les reconforter. Toute autre recherche est famine métaphysique.

§ 67. Premier espoir. On dira : avant de tenter un nouveau cycle d'exploration, ne peut-on trouver ce que nous cherchons dans le cycle même déjà parcouru, simplement en en modifiant l'ordre ; en nous libérant de cette attaque par le phénomène, qui n'était pas obligatoire ?

La chose homme, la chose fleur, la chose théorème, en tant que systèmes, ne sont-elles pas assez constituées – hors de toute apparition phénoménale – pour représenter de l'existence ?

Car enfin, ces cadres, ces gabarits de relations, si squelettiques que nous les ayons trouvés en fin de compte, ne sont pas rien. N'ont-ils pas eux-mêmes, d'un certain point de vue, tout ce qui peut définir l'existence – même par exemple le signe local ou temporel, le *hic* et le *nunc* intrinsèques, les relations collocatives ; ou encore la *consistency* ?

Le cas de l'essence divine dans l'argument ontologique sera le cas le plus frappant. Mais on pourrait en dire autant de toute ontologie. Chaque ontique ne suffit-elle pas à dessiner une manière d'être, un mode propre d'existence ? Et si celui-ci ne s'accommode pas d'une immanence à l'ordre du phénomène et de l'expérience, il faut bien alors qu'il soit regardé comme se posant dans l'ordre du transcendant. Ceci ne suffit-il pas à définir l'existence transcendante ?

L'instance peut paraître subtile. Il faut bien avouer qu'elle est forte. L'essence divine, dira-t-on par exemple, intervenait tout à l'heure (à propos du nouménal) comme posée d'une façon problématique. Mais telle qu'elle est ainsi, elle définit un exister, une manière d'être – l'exister divin. Or cet exister problématique, vous ne pouvez ni l'affirmer, ni non plus le nier. Et tel qu'il est hypothétiquement posé, il ne peut rentrer dans les cadres de l'expérience ou du phénomène – parce qu'il est de son essence de ne le pouvoir. Dieu ne se manifeste pas dans son essence ; sans quoi il s'incarnerait dans le phénomène et dans le monde ; il serait du monde. Or il le dépasse, il s'en distingue ; son exister se développe à côté de lui et hors de lui. Son exister se définit donc comme existence transcendante. Que vous le vouliez ou non, vous définissez ce mode d'existence. En le supposant, vous le posez (ne serait-ce que problématiquement) à titre de mode

défini. C'est ce qu'il y a de fort, ce qu'il y a d'inéluctable au cœur de l'argument ontologique.

Cela est indéniable. On peut l'examiner d'ailleurs autrement. On peut dire : En prenant en charge l'univers ontique de la représentation (cf. plus haut § 16 et plus bas § 82 et 84) vous avez pris Dieu en charge. Car il y figure. Il y représente le mode particulier d'existence qui lui convient, et que son ontique définit. Mode transcendant, et même absolu. À vous maintenant de prouver qu'il faut le rayer, que cette existence n'en est pas une, ne correspond à rien. La charge de la preuve vous incombe.

C'est incontrovertible.

§ 68. Toutefois ne nous y trompons pas. À quoi assistons-nous ? À une revendication d'existence. Des statuts ontiques, réduits à l'état de *lexis*, purs êtres de raison dépouillés de ce qui en faisait des étants, redemandent ce qu'on leur a ôté. Il ne s'agit que de leur faire restitution. Ainsi des entités mathématiques¹. Le cycle dont on les isole comme essences les contenait à l'état d'étants ; et si l'on conçoit bien l'identité qui fondait cette existence, comme antérieure en soi (v. § 47) à toutes les collocations cosmiques de l'apparition et de la manifestation, il n'est besoin d'aucune modalité transcendante pour fonder cette existence. De même pour le moi. Au sein même de la phénoménalité où il peut apparaître sous cet aspect d'égoïté qui est l'un des siens, son identité le fonde et fait base d'existence sans recours au nouménal et au transcendant.

Il en est de même pour la plupart des essences réelles. Bien qu'on puisse les suivre en dehors du monde, par une transcendance provisoire qui, on l'a vu, les prive aussi de l'exister, il suffit pour leur restituer cet exister de les rabattre au sein du monde, où elles sont *essentiellement*. Telle la constitution de la gamme rabat le cycle des quintes à l'intérieur de l'octave, bien que par sa structure ce cycle semble en sortir, et s'éloigner immensément de la situation initiale de la tonique.

Le besoin de transcendance n'apparaît que pour les existences qui ne sauraient être rabattues ainsi, parce qu'elles dépassent en

1. Il n'est pas étonnant de voir leur sort discuté en commun avec celui des entités théologiques ; similitude bien montrée à propos de Malebranche par P. Schrecker, « Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche », *Rev. phq.*, 1938, I, p. 215 sq.

grandeur l'octave du monde, ou ne peuvent coïncider avec son contenu. Telle serait nommément l'existence divine ; et il n'y a peut-être pas beaucoup d'autres exemples métaphysiques à évoquer¹. Sous cette forme, l'idée est-elle valable ? Oui sans doute. Mais prenons garde qu'elle repose sur cette supposition qu'un *exister divin* est défini. Et non défini verbalement (J'appelle Dieu l'être infini et parfait...) mais réellement ; ne serait-ce que d'une façon toute virtuelle (ce qui est un genre de réalité) par l'idée imparfaite que nous en formons.

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 ; par exemple, de cette existence virtuelle (ou de ce que Descartes eût appelé existence objective) à une existence actuelle (ou formelle en style cartésien), ou 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 « esté » en sa cause, comme Job l'en sommat.

Exigence terrible. Seuls y répondent ; parmi les philosophes – seuls *s'objectent le divin* – ceux qui osent (un saint Augustin, un Malebranche, un Pascal) faire parler le Verbe. D'une façon générale, on pourrait dire qu'il n'y a d'ester du divin, dans l'univers du discours humain, qu'en ces quelque vingt pages de toutes les Écritures de toutes les religions, où l'on peut avoir l'impression d'entendre un Dieu parler en Dieu. Et vingt, c'est beaucoup. Peut-être y en a-t-il cinq en tout. Mais il faudrait tenir compte, aussi des *gesta Dei*. Que, par exemple, la glaise humaine (sentiments, pensées, ou surtout événements d'une vie) soit pétrie et malaxée de telle manière qu'elle y reconnaisse la main d'un Dieu...

1. Encore resterait-il la ressource de chercher si des investissements d'existence inter-ontiques ou morphématiques ne permettraient pas une sorte de réinsertion de Dieu dans l'octave du monde, sans coïncidence avec lui et avec son contenu ontique. C'est de ce côté, semble-t-il que Bergson cherchait Dieu.

Car qu'on y songe bien, le problème 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 !

§ 69. Mais approfondissons davantage le problème.

Dans de telles présentations, il n'est encore aucunement question d'une transcendance, au sens d'une extériorité existentielle. Tout au plus pourrait-on parler ici d'une sorte de transcendance morale, de changement d'ordre de grandeur, ou de valeur, ce qui appartient à un autre groupe d'idées¹. Si jusqu'à un certain point il y a passage, ici, d'un ordre de grandeur humain à un ordre supérieur, cela nous laisse totalement ignorants dans le problème de savoir si ce divin n'est pas de base humaine ; si cela vient du dehors ou s'il s'agit de l'homme en train de devenir divin, en sa pensée ou son expérience.

Pour avoir le droit de comprendre en un sens transcendant le : il existe, qui fait le second membre de la proposition, il faudrait avoir recours à d'autres spéculations.

Lesquelles ?

Bien des ressources se proposent.

§ 70. L'une des plus simples, à propos de cette passion, de ce pâtre divin dont on vient de parler, consisterait à évoquer ce postulat, parfois présenté comme un axiome², que toute passion suppose une action, tout patient un agent – comme toute vallée suppose une colline ou toute vente un achat. Qu'est-ce à dire, sinon que le passage cherché sera effectué sous la forme interontique de la catégorie de communauté ou de réciprocité ; – du *Miteinandersein*. C'est en lui que sera investie l'existence qui fait la réalité de cette transcendance. Naturellement, ce passage vaudra ce que vaut l'axiome ; la critique a là-dessus de quoi s'exercer. Mais ce n'est pas notre affaire. Le but était de montrer, en cet « essai thématique », par quelles sortes d'opérations on peut essayer problématiquement de dessiner des transcendances impliquant extériorité. Elles supposent, et c'est ce qu'il fallait montrer, un changement dans la nature même de l'investissement de l'existence. On sort ici du mode ontique. Il ne s'agit

1. Il sera abordé au dernier chapitre.

2. Cf. Descartes au début du *Traité des passions* ; et sources scolastiques in Gilson, *Index scolastico-cartésien*.

pas, au moins directement, de poser comme transcendante l'ontique essentielle définie ; mais de passer d'elle à un mode d'existence différent ; et spécialement, dans ce cas, à ces investissements morphématiques qui feront l'objet de la troisième section de ce chapitre¹.

§ 71. Une autre ressource se propose, sur des bases plus intéressantes encore quant à l'objet général de notre étude. Il s'agit de l'idée d'existence pour-soi.

On dira : il est exclus de parler, pour ce divin ainsi présent problématiquement à notre pensée, d'existence en soi. Mais sans quitter le cycle parcouru jusqu'ici, nous y avons encore l'expérience d'un mode d'existence, qui suffit, si l'on y songe bien, à réaliser cette transcendance cherchée.

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 abalété. Or dans une vision universelle de ce mode d'existence, nous sommes conduits à le reconnaître aussi aux autres personnes, en tant que nous les pensons, non pour nous mais pour elles. N'est-ce pas la façon dont l'amour les pense ? Dans le tête-à-tête avec Dieu, sans sortir de notre expérience nous en réalisons la transcendance, si nous savons ressentir ce pour-soi de Dieu, dans notre dialogue ; ou bien un pour-lui de nous-mêmes, qui change pour ainsi dire le centre de gravité de ce tête-à-tête, d'un point de vue architectonique².

1. L'argument par la cause de l'idée de Dieu en nous ; et par l'axiome : « Il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet », tel qu'il figure chez Descartes, est un autre exemple du même fait. Ici, c'est le rapport cause-effet qui sert de synapse pour le mouvement de transcendance.

2. On sait que l'expression d'existence-pour-soi est hégélienne ; et qu'elle comporte même un germanisme, en tant que le *für-sich* implique quelque idée d'existence séparée (cf. aussi, p. ex., Lotze, *Mikrokosmos*, t. III, p. 535). Quoi qu'il en soit, Renouvier l'a transcrite telle quelle de Hegel, et l'a passée à Hamelin (cf. *Essai*, chap. V, 2 : 2^e éd., p. 356-357) ; où la différence de l'existence en soi et de l'existence pour soi est posée à propos du « système agissant ». « Nous avons à découvrir pour lui un mode d'existence qui ne nous renvoie pas à un autre, et qui ne soit pas cependant l'existence en soi... Tout l'être libre... est pour lui-même. » On pourrait d'ailleurs rapprocher cela de la critique de l'« existence pour moi » et de l'existence en soi dans le Cogito, par Maine de Biran (*Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie*). Enfin le problème de Dieu pour moi et dans moi revient souvent dans le *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel. – Nous croi-

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.

Nous n'avons pas à critiquer en son fond le bien-fondé et la valeur de ces idées¹. Ce qui nous intéresse, c'est leur portée ici. Elles nous montrent, non une existence transcendante, mais une transcendantalisante transformation architectonique du mode d'existence. Là encore, le fait d'existence considéré vient s'investir dans un rapport interontique ; dans le rapport de subordination architectonique – de « composition » pourrait-on dire (au sens esthétique du terme) – qui fait la situation corrélatrice des deux éléments dont le rapport change. Les musiciens comprendront ce que c'est, en songeant à une « modulation enharmonique » : cette succession de deux accords faits substantiellement des mêmes notes mais dont la succession effectue un changement de tonalité, parce que la note qui sonnait comme tonique dans le premier, ne sonne plus que comme dominante, ou comme sensible, etc. ; et qu'ainsi tout l'équilibre intérieur se modifie kaléidoscopiquement, sans modification des termes.

§ 72. Conclusion : il n'y a pas d'existence transcendante, en ce sens que ce n'est pas là un mode d'exister. Il faut que la transcendance problématique se double d'une existence réelle, à assi-

rions assez volontiers que la véritable foi s'exprime, non en : Dieu pour moi, mais en : moi pour Dieu ; dans un pour-Toi, ou même un pour-Lui, de tout l'être, qui resterait valable même avec retour vers le monde. Le véritable amour aussi, peut-être.

1. La critique est d'ailleurs aisée. Si l'opération est vraie, si elle est effectuée en sa réalité vivante, elle aboutit pour une âme à poser son Dieu dans sa réalité par rapport à elle. Elle prend sur soi, en se sacrifiant elle-même comme personne, la personnalité de ce Dieu. Ainsi elle a sa récompense – ou son châtement. Elle a ce qu'elle voulait. Elle a le Dieu qu'elle a mérité. Maintenant, tous ces Dieux-là – tous ceux des mystiques ou des croyants réels – forment-ils un seul Dieu, ou même Dieu ; et à quelles conditions ? Cela encore est un problème du second degré, un problème de surexistence. En tout cas, c'est certainement par des voies de ce genre que le problème de la théodicée est réellement posé ; et non par des *flatus vocis* de métaphysiciens ou de théologiens.

gner à l'entité problématique, et c'est là *seulement* ce qui lui fait son existence ; le fait de transcendance n'étant alors nullement constitutif et modal.

Mais il y a des faits de transcendance : des passages d'un mode d'existence à un autre. Et dans ceux que nous venons d'essayer thématiquement la transcendance, en tant que passage, changement actif et réel, se marque justement dans cette innovation modale : l'investissement d'existence dans la modulation même, et en général dans le passage, dans la liaison interontique ; dans les intermondes de l'existence ontique.

C'est le dernier groupe de modes d'existence sur lequel il nous reste à jeter un coup d'œil.

Section III

§ 73. Nous avons, presque au début de cette étude, introduit une comparaison philologique, en rappelant l'opposition que font les linguistes, dans le discours, entre les « sémantèmes » (substantifs, adjectifs, « éléments qui expriment les idées des représentations ») et les « morphèmes » (ceux qui expriment les rapports entre les idées)¹. Ce qui fut envisagé dans la première section de ce chapitre constituait pour ainsi dire l'ordre des sémantèmes existentiels. Et les deux « essais thématiques » de transcendance envisagés dans la seconde nous montraient l'existence passant dans ce que l'on peut envisager, par comparaison, comme constituant des morphèmes.

Changement important dans l'assiette même de l'être. Est-il nécessaire, est-il justifiable, comme inhérent foncièrement à une conception complète de l'existence ?

Mais au fait, ce que nous avons vu précédemment était-il lui-même justifiable ?

Oui, sans doute, si l'on a bien compris la signification d'ensemble de cette pluralité de l'existence. L'existence est fragmentaire, parce qu'elle s'ébauche sur bien des points différents à la fois, et reste ainsi foncièrement discontinue et lacunaire. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, pour voir l'existence telle

1. Cf. Vendryès, *Le Langage*, p. 86. V. aussi plus bas § 76.

qu'elle est. Et pourtant, chacune de ces attaques, chaque *incipit* de la mélodie toujours nouvelle de l'existence représente quelque chose de surprenant et toujours admirable : le succès local d'un essai dans l'art d'exister. Cet art suppose, on l'a vu, qu'un mode précis d'existence a été trouvé et employé – telle une idée artistique s'étant décidée, pour être, à se faire roman ou poème, tableau ou statue, cathédrale ou symphonie. L'étonnant, pourrait-on dire, c'est que de ces modes il en existe au total si peu. Et cela tient moins sans doute à une possibilité d'unification qu'à une pauvreté des ressources ; – qu'à la paresse, si l'on peut dire, d'une imagination ontagogique qui se contente indéfiniment de trois ou quatre types d'œuvre. Non qu'ils fussent, mais par indigence et peut-être habitude de l'être. Il est vrai, bien entendu, qu'il faut compter avec l'inconnu, et que n'entre en jeu ici que ce dont nous avons l'expérience... Le cycle parcouru est, bien entendu, celui seulement qui est de connaissance humaine. Absolue ou relative, cette pauvreté en tout cas est raison suffisante du besoin de concevoir et de tenter l'Autre, comme mode d'existence. Et cela suffit à rendre compte du changement d'investissement auquel nous assistons ; de ces tentatives d'évasion dynamique, qui intercalent, pour ainsi dire, des « notes de passage » hors des « bonnes notes », hors des notes tonales de la mélodie ; et qui exigent, en plus des statiques accords parfaits, le dynamisme de l'accord dissonant, principe de mouvement. Là s'atteste, dans la spécification nécessaire, non l'idée, le désir de ces évasions, mais leur réalisation effective.

§ 74. Quelle subversion générale en résulte, quant à l'assiette de l'existence, on pourrait s'en faire une idée en évoquant l'héraclitisme ou le bergsonisme ; ou dans un autre ordre aussi important d'idées, ces philosophies ou ces physiques qui placent l'existence dans des atomes qualitatifs ou des *qualia* (Berigard ou Whitehead) par rapport auxquels les sujets de ces qualités ne sont plus que des complexes fortuits, sans cesse faits et défaits. Mais dans tous ces exemples, il subsiste toujours une tendance à concevoir encore sur le type ontique les nouveaux existants ainsi aperçus, ou bien à admettre qu'on retrouve l'ontique par des considérations de complexes, ou en pratiquant des coupes sur le devenir ; ou en assistant à de simples immobilisations ; ou enfin,

parce que le devenir est toujours celui d'un être, donc coïncidant topiquement avec une ontique (ceci dit, surtout en pensant à Bergson). Pour réaliser complètement, à la fois l'écartèlement des êtres et l'innovation du statut d'existence que représente la considération des seuls morphèmes ; 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 dans une existence divine et mystique où elle se confondrait avec quelque être immense et bon dont elle ne serait plus qu'une partie. 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 séparations d'avec lui ou individualisations. Et peut-être ainsi concevrait-on une sorte de vie divine (un peu panthéistique ? non ; mais sans êtres) ; et où ne figurerait pas même l'Être unique, à titre d'existant de type ontique : car n'y seraient réels, au fond, que des actes mystiques. La seule réalité serait le drame immense ou le cérémonial de ces actes... Les êtres y seraient des accessoires implicites, comme ceux que suppose un enfant dans un jeu. Il n'y aurait nul besoin que ces ombres devinssent des substances. L'homme qui meurt se tromperait en pensant sa mort comme la terminaison temporelle de la dimension cosmique d'un être ; et ne saurait pas que la véritable réalité à ce moment serait le drame mystique d'une mort, sur lequel s'appuierait et se consoliderait ce qu'il aurait lui-même de réalité, en y participant à titre de personnage impliqué virtuellement dans l'ordre de la fiction, par le drame.

§ 75. Dans un monde ainsi conçu, l'événement, l'advenir (*das Geschehen, the event, ou occurrence*), ce genre si particulier du

fait¹, prend une position et une valeur existentielles assez comparables à celles que nous avons reconnues au phénomène, dans l'autre vision du monde à laquelle fut consacrée la première partie de ce chapitre.

De même que le phénomène est, à certains égards, une présence suffisante et indubitable, avec laquelle on pourrait au besoin construire tout un univers, mais qu'il est naturel de reprendre et de comprendre dans les constructions ou modes divers qu'on peut rassembler dans une sorte d'ordre ou de règne général de l'ontique ; de même l'événement est un absolu d'expérience, indubitable et *sui-generis*, avec lequel on pourrait faire aussi tout un univers, le même peut-être que celui de l'ontique, mais avec une tout autre assiette d'existence ; et auquel on suspendrait (comme l'ontique est suspendue au phénomène) un règne des transitions, des connexions – du synaptique, si l'on voulait forger un mot d'ensemble, en opposition avec l'ontique.

Ce qui fait la grandeur de l'événement, ce n'est pas qu'il soit transitif ou dynamique, ni même qu'il soit singulier et *hic et nunc*, c'est qu'il est le fait, c'est qu'il est ce qui a lieu.

Dans l'avoir, dans le faire, dans l'être même ; dans le naître ou le périr, dans le venir ou le partir, il y a quelque chose qui diffère en profondeur et foncièrement de la simple idée ou signification de ces actions : il y a le fait ; il y a le ceci est, le ceci advient. Je tenais ce verre, je l'ai lâché, et il se brise. Certes on peut par la plume réduire cet indubitable du fait à la considéra-

1. *Geschehen* se traduirait bien en français par *avoir-lieu*, à condition que dans ce gallicisme on tienne bien compte de l'abolition complète de la spatialité et même du topique temporel que suggérerait le mot de lieu. Heidegger, qui a insisté sur l'importance de l'événement (de l'« historial » comme traduit assez contestablement M. Corbin) n'en a peut-être pas marqué assez non seulement l'originalité, mais l'autonomie comme donnée existentielle pouvant se suffire à elle-même ; comme donnant appui et consistance à toute autre réalité abordée par lui. Whitehead et Alexander attachent aussi grande importance à l'opposition de l'être et de l'événement. Mais Lotze un des premiers avait montré (v. *Mikrokosmos*, t. III, p. 497-498) ce caractère existentiel de l'événement, qui lui fait déborder, en tant que *Wirklichkeit*, le domaine de la *Realität*. Auparavant, la suffisance de l'événement, reconnue par certains philosophes, a été le plus souvent combattue en raison d'une vision substantialiste. C'est le cas pour les Stoïciens, pour qui l'événement, étant incorporel, n'est qu'un épiphénomène de l'être et suppose la substance (cf. Bréhier, *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*). V. aussi pour l'Épicurisme, Lucrèce, I, 457 sq. – Sur l'importance métaphysique et mystique des « événements » pour Pascal, v. le *Mystère de Jésus*.

tion d'une essence : l'entité du se-briser, avec ce qu'elle implique d'une ontique fragile, deux fois constituée, l'une selon l'idée du verre entier, l'autre selon l'idée du verre en morceaux. Mais tout cela ne fait pas un pas vers la saisie de ce donné lui-même : ici, en ce moment, *il y a* le se-briser. L'advenue ; le fait du fait, cela reste irréductible. Une seule forme l'exprime vraiment : la verbalité du verbe, de la partie du discours où s'exprime la différence entre venir et vient, tomber et tombe, tombait ou tombera.

C'est ce que Descartes sent confusément et laisse échapper avec le *Cogito* ; dans le *Cogito*, il y a le moi, il y a la pensée, il y a l'existence du moi et de la pensée. Mais il y a le fait du Je pense, dans son advenue. Mode d'existence absolument différent de celui du moi ou de la pensée. Et tant que vous le réduirez à une actualisation de ces entités : le moi et la pensée, vous en laisserez échapper un élément irremplaçable, le : ceci a lieu. Plus tard il aura eu lieu. C'est fait advenu. Le *Cogito* n'est pas seulement preuve d'existence pour le moi et la pensée, il est événement qui se prononce par lui-même et éclate comme un verre se brise.

Tout à l'heure il y avait eu verre entier ; maintenant il y a ces morceaux. Entre les deux, il y a l'irréparable. Irréparable, insuppressible, inescamotable même par les plus subtiles ressources de l'esprit, qui peut s'en détourner mais n'y peut contredire. Patuité de cet irréductible. Telle est l'existence du fait¹.

Si pareille en sa patuité à celle du phénomène, que des confusions se proposent et s'inscrivent dans le langage. Le physicien dira volontiers phénomène pour fait et fait pour phénomène. C'est qu'il y a (mais non toujours) phénomène du fait ; comme il y a fait du phénomène. Mais les deux sont essentiellement distincts.

L'abouchement au fait, à l'événement, c'est l'efficace.

* *

§ 76. Pour ce qui concerne le monde du synaptique, ce monde qui communique mieux avec le fait qu'avec tout autre mode d'existence, on sait quelle importance W. James attachait, dans

1. Sur le fait, il y a de bonnes choses (avec un peu de pathos) dans Strada. V. *Ultimum organum*, t. II, p. 128 : « En se faisant élément, le fait est médiateur entre l'être et l'esprit », etc.

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.

D'un côté, répétons-le, les sémantèmes de l'existence, parmi lesquels le phénomène pur représenterait assez bien l'adjectif pur, et devenu autonome, séparable de tout l'ordre substantif que l'ontique représente¹. De l'autre, le synaptique, dans l'ordre des morphèmes, correspondrait à tout ce matériel grammatical (conjonctions, prépositions, articles, etc.) auquel on opposerait bien (tout en le comprenant dans le même ordre morphématique) l'événement comme correspondant à l'essence propre du verbe.

Ce serait une sorte de grammaire de l'existence que nous déchiffrerions ainsi, élément par élément.

Il n'est pas question, bien entendu, d'inventorier en détail (on verra tout à l'heure, § 84, pourquoi) le contenu de ce mode synaptique. Une poignée d'exemples suffira à situer et à évoquer dans sa richesse l'ordre nouveau qu'on vient de définir.

§ 77. La structure du temps nous servira utilement d'exemple. Qu'on le conçoive comme une dimension cosmique, comme un ordre d'attributs successifs, etc., ces conceptions supposent toujours une structure immanente à un ensemble ontique : univers, psychisme singulier ou cosmos psychique du plérôme des âmes, n'importe. Et cela est en effet une conception valable du temps, d'un certain point de vue.

Mais si, d'un autre point de vue, on le résout en cette vocation, cette polarisation, cette façon dont le temps présent fuit sur le futur qui se fait, c'est ce passage, c'est cette transition qui est à la fois l'âme du temps et le fondement de sa réalité subjective. Le futur n'est pas alors un statut particulier d'existence, voisin du possible, de l'éventuel, de l'en-puissance, et encore du voilé, de l'inconnu transcendant (et en toutes ces voies, que de difficultés !). Le futur, c'est l'accomplissement en virtuel qui complète le mouvement de ce présent penché sur le futur – de ce futur tombant dans le présent.

1. « Le résultat ultime de l'évolution du mot abstrait vers le concret, c'est d'en faire un adjectif », Vendryès, *Le Langage*, p. 155.

Ainsi l'événement à venir est comme appelé et capté, puis relâché et renvoyé dans le passé par cette forme constante, par cet *et puis*, par cet *et alors*, dont l'essence est d'être placé, non dans l'instant, mais entre deux (qu'on songe à cette expression : l'entrefaite), dans l'intermonde, entre l'instant qui part et l'instant qui vient. Et l'instant, en tant qu'il est purement présent – donc immobile et mort – n'en est lui-même ainsi qu'une dépendance virtuelle, presque moins riche que le passé, cet imaginé.

§ 78. Bien entendu, la *réciprocité*, dont nous avons vu tout à l'heure la portée, comme puissant moyen de transcendance, viendrait aussi dans cet ordre existentiel. Mais il faut bien en comprendre la nature, que cet exemple mettait typiquement en évidence.

Elle est existentielle, en ce sens que la liaison dont elle témoigne porte bien sur le fait d'être. Il n'y a pas de passion sans action, tel est l'exemple qui tout à l'heure nous montrait une voie pour passer en transcendance de l'humain au divin. Mais que l'on comprenne bien qu'il ne s'agit pas par cette voie hypothétique de passer de l'existant homme à l'existant Dieu. Il s'agirait d'un investissement propre de l'existence, dans cette action commune ; ou dans le mystère supposé de cette action-passion. En tant que fait, qu'événement, qu'existence, elle serait l'acte de ce mystère ; attestant son existence propre à titre d'événement, et non celle des deux personnages que le mystère comporte ou pose, et qui n'existeraient que relativement à lui.

C'est leur relation seule qui existerait, alors. Et l'on voit en quoi l'entreprise de Hamelin serait définitivement impossible, en tant que c'est de la relation que sortirait toute la représentation. Car d'un monde de relations on ne ferait jamais sortir comme existante aucune réalité ontique. Ce seraient là des mondes différents, ou deux interprétations existentielles d'un même monde ; à moins qu'on ne trouve inversement les moyens d'une transcendance, posant le terme comme existant, hors de la relation.

§ 79. De même la causalité, cette connexion fonctionnelle, dynamique en tant qu'elle permet une régression à l'infini, sera plus existante en tant qu'opérant synthétiquement – en tant que tiret – que les éléments mesurables des phénomènes qui sont suspendus, quant à leur réalité, à elle (v. § 103).

§ 80. Et l'on voit encore quelle est la véritable signification de cette existence pour soi ou pour quelque chose d'autre, qui a servi plus haut à caractériser le passage du cycle précédent à celui-ci. 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 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.

§ 81. On voit encore – corollaire important – comment la vue de ces faits résout très simplement (bien qu'avec quelque déception peut-être pour certains métaphysiciens) l'antique problème de savoir si la copule du jugement, avec le petit mot *est*, implique réellement existence.

Elle l'implique assurément ; à condition qu'on voie bien qu'elle n'implique ni l'existence substantive du sujet, ni celle (de quelque manière qu'on veuille l'interpréter) du prédicat ; mais celle seulement de la synapse, de la copule en tant qu'existence de la relation d'inhérence, qu'il s'agit de voir, dans cette perspective, en son existence pure, qui est du mode synaptique ; existence à laquelle sont suspendues celle du sujet et celle de l'attribut, en qu'ils sont supposés dans un même fait, qui est, lui, le véritable existant.

*
* *

§ 82. Inutile d'insister, davantage, d'inventorier d'autres espèces. Efforçons-nous de faire porter le poids de la pensée sur l'essentiel, sur la signification philosophique générale de cette opposition entre les deux cycles existentiels parcourus.

Ils correspondent évidemment aux deux modes d'exploration déjà brièvement signalés (§ 16) : soit prendre en charge tout le contenu ontique de la représentation, le répartir, le cliver en modes existentiels ; soit partir d'une ontique quelconque, unique et chercher par quelles attaches, de là, on « module » (au sens des musiciens) vers d'autres tonalités existentielles. Il s'agissait alors de proposer des méthodes. Mais ce n'est plus d'une question de méthode qu'il s'agit à présent. L'opposition ainsi mise en évidence est réelle. Et pour bien le comprendre, il faut apprécier ce qu'il peut y avoir de profondeur, dans l'idée du poète qui nous a parlé.

D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve.

Le rêve et l'action sont deux grands exemples de l'option existentielle qui se propose à nous dès qu'il s'agit d'opérer effectivement des réalisations.

Du second cycle ici étudié, l'action – et non pas l'acte ni l'activité – est bien le thème le plus typique. Un homme peut poser, par l'imagination ou par la perception, le décor ontique de sa vie. Il peut soutenir un mode de réalité sur lequel il s'appuiera, où il se constituera, et qui posera un monde d'êtres, dont il sera l'un. Êtres de rêve ou d'exister physique et concret, n'importe. Ce qui n'est pas, dans l'exister physique, il pourra le poser dans le rêve. En tous ces cas il sera démiurge, et créateur ou soutien d'un genre de réalité. Mais en optant pour l'action, il s'enfoncera dans un tout autre genre de réalité, il optera pour une tout autre manière d'être. Là, tout le verbal sera vain, et tout le stable de l'ontique, fantômal. Il n'y aura plus à proprement parler d'univers du discours. Il y aura seulement cette action qui est du genre de l'événement. Et pour s'y établir, pour s'y situer existant au sens où existe l'action, il faudra sacrifier (sacrifice énorme, effrayant) toute cette ontique solide et stable de soi-même et même du monde, qui de l'autre point de vue paraissait typiquement substantielle. Récompense ? Uniquement cet enfoncement dans un genre d'existence qui offre alors à soi seul, non sans vertige, la participation au réel par l'opération même des faits de l'action.

Nous écrivons pour des philosophes, à qui communément le nom seul de l'action est connu, non pas l'action même ; et à qui le fait d'opter – complètement et totalement pour l'action repré-

sente un renoncement à tout ce qui leur paraît la vie réelle (ils l'appelleront vie de l'esprit) parce que c'est de ce côté qu'est toute l'ontologie, avec sa métaphysique propre. C'est pourquoi nous n'avons guère d'espoir de leur faire entendre bien ce dont nous parlons, si ce n'est en le leur faisant sentir négativement dans leur horreur à cette idée : fermer tous les livres, cesser tous les discours, oublier toutes les théories qui soutiennent le monde de l'ontique, et entrer dans l'action par un renoncement à leur philosophie – à ce qui leur paraît la philosophie ; comme Pascal renonça la mathématique ou Rimbaud renonça la poésie. Entrer dans quelque grande aventure, où l'événement devient la vraie substance ; et les liens avec tous les êtres, uniquement transitifs et situés ou constitués dans l'action même, et selon son mode.

Genre de vie qui leur assurera une expérience de ce mode de l'être ; et d'autant plus exigeant que la difficulté n'est pas d'agir une ou deux fois par hasard : la difficulté est d'agir toujours, d'être compris dans un agir à ce point vaste, qu'il englobe toute la vie en chacune de ses minutes, tyranniquement, totalitairement : bref ; qu'il fasse assister à la formation d'une cosmicité dans le plérôme des actions, et à l'insertion de la vie dans cette cosmicité.

Or ce sur quoi nous voulons attirer l'attention, c'est sur la portée d'une telle évidence de la réalité de l'option effectivement faite de cette manière. Il est bien vrai que l'action n'est pas la sœur du rêve. Dans telle subversion affreuse où notre monde usuel se briserait ou se dissiperait, nous pouvons évidemment nous réfugier dans le rêve, pour y rétablir un fantôme de ce monde ou d'un meilleur. Nous pouvons encore nous réfugier dans la contemplation de ce que le monde réel nous offre de fraternel à ce rêve, ne serait-ce que par la beauté des choses du moins offertes à nous par le ciel et les arbres et les eaux. Mais nous pouvons aussi prendre en main l'arme ou l'outil, et agir. D'abord, dans l'immédiateté de l'être et au premier degré, les deux sont inconciliables : ce sont des investitures radicalement différentes de vie et d'existence. C'est tout ce que nous voulions dire.

D'une façon générale, la nécessité pour être, d'opter entre tel ou tel mode d'existence est le signe de ce fait que la spécificité des modes d'existence ne correspond pas à un point de vue infé-

rieur, relatif ou secondaire, mais au contraire au point de vue même de l'existence sur son propre terrain ; le « premier degré » de l'existence dont nous venons, en ce chapitre, d'essayer d'explorer un peu la teneur, est bien le plan premier ; non seulement basique mais direct, exact et précis, de l'existence. C'est là qu'est l'existence. C'est là qu'elle siège, qu'elle réside. Et elle est exigeante.

§ 83. Il ne faudrait pas, naturellement, accorder une importance dominatrice et constitutive à cette opposition entre l'ordre de l'existence ontique et celui de l'existence par l'action. On a voulu montrer, par cet exemple topique, la réalité vivante et le pathétique concret ; pratique, de ces clivages de l'existence, qui forcent à l'option parce que l'existence, c'est un certain mode d'existence ; et qu'il faut qu'un parti ait été pris, pour qu'une existence soit réelle. Bien entendu, aucun de ces partis pris n'est temporellement définitif, sauf si les conditions cosmiques engagent ainsi, dans un définitif pratique, par exemple dans les limites de la vie humaine en sa dimension. Je puis – « un fruit et puis un autre fruit », comme dit Mahomet – goûter de diverses sortes d'existence ; constituer : ce dont je rêve, d'abord dans l'ordre du rêve, puis dans celui de l'existence physique et concrète. Je puis dépouiller le vieil homme et essayer, à mes risques, une vie nouvelle dans un monde encore non tenté par moi, et tout autre. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que chacune de ces tentatives est, en tant que démarche d'existence, un parti pris absolu, une option métaphysiquement définitive. L'être ainsi instauré est totalement, foncièrement ce qu'il est, c'est-à-dire de tel ou tel mode. On ne biaise pas, avec cette déité, l'existence ; on ne la trompe pas par des parolés captieuses, masquant une option non faite. Être, et ne pas être tel, ne vaut. Taille-toi dans telle étoffe d'existence que tu voudras, mais il faut tailler, et ainsi avoir choisi, d'être de soie ou bien de bure.

* *

§ 84. Pour tout dire en peu de mots, *les différents modes d'existence sont les véritables éléments.*

Peut-il en être fait un décompte exact ? Sans doute ; si l'on poussait loin la comparaison philologique plusieurs fois

employée ici, on pourrait se flatter d'avoir structuré le tableau complet des modes d'existence, par l'espèce de carrure ou de symétrie de composition que le tableau présente, lorsqu'on le prend à partir du phénomène pour suivre celui-ci dans les formes du règne ontique, puis pour reprendre l'enquête avec ce règne du synaptique, qui vient à son tour se concrétiser sur l'événement et s'y suspendre. Si bien qu'un tableau philologique des parties du discours pourrait nous donner l'impression de fournir des cadres pour un tableau général des modes.

Mais – outre le caractère empirique et limité de cette expression philologique ; outre ce fait particulièrement important que l'inscription philologique n'est qu'un essai approché, insuffisant, pour exprimer quelque chose de beaucoup plus fondamental, tant bien que mal analysé par cette expression ; sans compter toute la place qu'il faut reconnaître aux innommés et aux inexprimés – il faut se défier surtout de l'apparente fermeture sur soi du tableau qu'une symétrie peut-être vaine, basée sur l'opposition des sémantèmes et des morphèmes, dispose ainsi. Elle masquerait ce fait essentiel, que justement le tableau est ouvert. Les deux règnes ainsi inventoriés empiriquement dans leurs modes comprennent chacun des modes en nombre sans doute indéfini, qui laissent un hiatus, un abîme peut-être jamais comblé dans leur ensemble. Enfin, la structure obtenue dépend surtout de l'ordre adopté pour cette recherche, pour ce parcours ; ordre qui n'est pas nécessaire. Il symbolise, en effet, avec cette dualité de méthode plusieurs fois signalée (§ 16 et 82) et qui a pu nous diriger dans nos recherches. C'est assez pour nous assurer de n'avoir sans doute rien omis d'important, mais non pour nous assurer d'avoir saisi l'ordre véritable des éléments, des modes de l'être. Y a-t-il même un tel ordre ? L'idée en est-elle valable ?

§ 85. En envisageant, tout au début de cette enquête, la pluralité hypothétique de ces modes, le monde ainsi multiple nous frappait surtout par sa richesse. Il a pu tout à l'heure nous frapper aussi par sa pauvreté. Paresse de l'être, disions-nous tout à l'heure. Mais aussi, lacunes heureuses, ouvrant leur vide sur des voies nouvelles à essayer. *Tentanda via est... Avia Pieridum peragro loca...* Pour nous autres hommes, indéfectibles espoirs. Nulle fin de non-recevoir ne peut être opposée à tel mode frais et nouveau, ou plus sublime, d'existence. Il ne s'agit pas seulement de

constater des modes reconnus et indubitables d'existence, mais d'en conquérir. Et les plus importants sont peut-être ceux qui, dans la condition humaine réelle, se prononcent si peu et restent tellement à l'état d'infime ébauche et d'instauration précaire, qu'ils échappent à la conscience. Songez, pour vous en faire une idée, à ce que purent être les premières ébauches de l'existence spirituelle, pour l'homme, lorsque ni la morale, ni la pensée religieuse, ni la science, ni la philosophie ne fournissaient encore, ne distinguaient et ne concrétisaient les éléments de cette vie, et que les facteurs premiers de sa réalité faisaient tressaillir la pensée d'un sauvage ou d'un barbare, dans sa caverne, comme une apparition sans permanence et sans nom. Il en va sans doute ici comme dans l'art, où les grands instaurateurs sont moins de véritables inventeurs, que ceux qui ont su discerner, dans les balbutiements de certains précurseurs, les linéaments d'un style nouveau, qu'ils ont développé, magnifié et légitimé dans de grandes œuvres.

En disant : chaque être, pour exister, doit découvrir son mode d'existence (ou bien on doit le découvrir pour lui), nous disons aussi, forcément : il y a des modes d'existence encore innommés et inexplorés, à découvrir pour instaurer certaines choses, qui seront lettre morte tant que ce mode n'aura pas été inventé, innové.

§ 86. 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 subvertirons tout ce qu'il peut y avoir d'important dans les constatations ici faites.

Attirés par l'analogie philologique, nous pourrions montrer qu'il ne saurait y avoir que quatre parties du discours, auxquelles nos groupes correspondraient en fait : adjectif, le phénomène, c'est-à-dire : être patent comme manifestation claire, avec à la limite le *quale* instantané, libéré de toute attache substantielle ; substantif, l'être identique et permanent, avec à la limite l'éternité, la substance qui demeure ; verbe : être réel comme événe-

ment, comme action, comme fait, avec à la limite la suffisance de l'acte qui se pose et se définit par sa force et non (comme le phénomène) par son essence qualitative ; prépositions, conjonctions, articles, enfin, tout ce qui est réel comme détermination corrélatrice ou complétive appelée par synapse.

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

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. Il faudra qu'il s'en contente ; et c'est avec cette gamme qu'il peindra : elle s'impose à lui par pauvreté, par renoncés du donné en sa contingence. De même la gamme que trouvera à sa disposition le musicien rustique, parce qu'il a percé ici ou là les trous de son pipeau. D'une donnée initiale contingente, il 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. Il est gratuit. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue. Ainsi toute tentative pour les légitimer à partir de l'un d'entre eux considéré comme privilégié, est fautive grossière et abîme d'erreur. Chacun peut être subordonné aux autres, pris dans un certain ordre. Mais pris chacun en soi, *tous sont égaux* ; et d'autres, en nombre indéfini, parmi les inconnus, auraient les mêmes droits. Gardons-nous donc d'en fermer le cycle, en les expliquant.

Là encore, la comparaison avec l'art sera plus fidèle. Ni la sculpture ne vaut en soi mieux que la peinture, ni la musique que l'architecture. Il est bien vrai que telle ou telle œuvre à faire se réalisera mieux, comme en son milieu favorable, en sculpture qu'en peinture, en bronze qu'en marbre, ou qu'en terre, etc. Cas d'espèce (et nous y reviendrons : v. aussi le § 73). Mais cela ne créera nullement un primat général du bronze sur le marbre ou

sur la terre. Ainsi, telle œuvre humaine se fera mieux dans le rêve que dans l'action, telle autre mieux dans l'action que dans le rêve. Telle réalité s'instaurera mieux dans le spirituel que dans le corporel. Mais croirons-nous que le spirituel vaut mieux que le corporel ? Aussitôt nous nous souviendrons qu'il est tel fait sublime – le sacrifice de la vie – qui exige un corps ; et que le verbe peut gagner en grandeur à s'être fait chair ; parce que telle œuvre exige la chair.

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.

§ 87. On voit comme il serait vain de vouloir compter sur ses doigts les modes d'existence, et d'en arrêter d'avance le nombre. Contentons-nous d'avoir justifié de la seule manière dont elle puisse être justifiée la pluralité existentielle. L'existence a besoin de cette variété, comme la palette du peintre ou l'élémentaire pipeau du musicien le plus rustique a besoin de plusieurs couleurs ou de plusieurs notes. Et sans doute avec deux ou trois couleurs, avec quatre ou cinq notes on peut faire de nobles peintures ou de belles mélodies. Mais sans exclure qu'il soit innové, ajouté des couleurs nouvelles à ces peintures ou des notes nouvelles à cette pauvre gamme rustique. Qu'on songe à ce que l'invention du *dièze* a pu être, comme ouverture sur des univers nouveaux avec de nouvelles tonalités !

§ 88. Or évidemment, des tentatives d'unification sont possibles – non bien entendu, de vaines totalisations, fermant sur un discours fini, sur une gamme une fois pour toutes, sur un univers unique l'ensemble de ces éléments. Mais par exemple, n'y a-t-il pas perspective pour une solution unique, sous la forme d'une dialectique unique de l'existence, valable à travers toutes ses modalités ?

Peut-être. Sans doute même. Et il ne semblerait pas étrange de la chercher du côté de quelque chose qui participe plutôt à l'art qu'à toute autre voie instaurative apte à en donner quelque modèle – à condition de l'élargir assez et de le prendre en son principe pur – un art commun ou pur d'exister, commun à ces différents arts d'exister dont il faut effectivement choisir et pratiquer quelqu'un pour avoir existence. Mais une telle solution, en

sa vraisemblance, n'abolirait jamais la diversité des points de départ, des souches originaires, et l'originalité de chacun des partis pris initiaux qui ont présidé à chaque réalisation.

Il s'agirait en effet d'une unité dialectique possible, hypothétique, au-delà ou en deçà de l'existence.

Quant à l'unité existentielle elle-même, à l'instauration réelle de l'Unique, légitimant l'unicité théorique de la dialectique en œuvre, elle soulève le grand problème, non d'un effacement ou d'une résolution involutive de cette diversité originaire, mais de son surmontement par la reprise de toutes ces souches, en une gerbe commune pour des instaurations à la fois complexes et pourtant convergentes.

C'est la dernière des questions que nous avons à envisager. Peut-être pouvons-nous dès maintenant nous demander si elle ne participe pas jusqu'à un certain point de l'hypothèse et de l'idéal, puisque le tableau des spécificités existentielles est et doit demeurer ouvert, incomplet en ceci qu'il laisse place, soit à l'inconnu, soit à l'encore ininventé et irréalisé...

§ 89. En particulier, quant à ces deux moitiés – à ces deux tétracordes – du sémantème et du morphème ; ou sous un autre point de vue, de l'être (ontique) et de l'action, il n'est pas exclu sans doute qu'on en puisse concevoir une synthèse unifiante. Cette option entre l'ontique et l'action qui fut esquissée tout à l'heure ne peut-elle être surpassée ? L'idée d'instauration y peut être médiatrice. La thétique est à la fois action et position d'une ontique. Elle est ontagogique. Une philosophie de l'instauration rassemblera à la fois les modes de l'agir et ceux de l'être, en étudiant comment et par quelles voies ils peuvent se combiner. Mais ce sont là des problèmes qui évoquent inéluctablement (songeons au caractère essentiellement plurimodal de l'expérience anaphorique) ceux de la surexistence, et un passage à ce plan du second degré, dont il nous reste à dire un mot. N'oublions pas qu'à certains égards il nous éloigne de l'existence. Transcendance en plus par rapport à tel ou tel mode, mais à l'exister lui-même en sa teneur directe, dès qu'il s'agit de faire converger ses divers modes en dehors du plan où ils se posent, c'est-à-dire en dehors de ce plan même de l'existence, que seuls légitimement ils définissent.

CHAPITRE IV

De la surexistence

Les problèmes de l'unification ; – la participation simultanée à plusieurs genres d'existence ; – l'union substantielle. – La surexistence en valeurs ; – existence qualifiée ou axiologique ; – séparation de l'existence et de la réalité comme valeurs. – Le second degré. – L'Ueber-Sein d'Eckart et l'Un de Plotin ; – les antinomies kantienne ; – la convergence des accomplissements ; – le troisième degré. – Le statut du surexistant ; – son rapport avec l'existence. – Conclusions.

§ 90. L'existence, c'est toutes les existences ; c'est chaque mode d'exister. En tous, en chacun pris à part, intégralement l'existence réside et s'accomplit.

Faut-il comprendre qu'elle est irrémédiablement séparée d'elle-même ; que par et dans sa diversité modale, elle est scindée ?

Le problème est inévitable. Il est difficile à bien poser. Mal posé, il abonde en faux problèmes, aussi bien qu'en fausses solutions ; ce qu'on voit surtout chez ceux qui, attentifs en gros aux thèmes philosophiques les plus fréquemment remués à l'heure actuelle, y font un mélange fautif des questions relatives à l'être et à l'existence : notamment en ce qui concerne ce problème de l'unification.

S'unifier, cela peut être un effort vers l'identité. Il y a des êtres épars – épars dans un mode donné d'existence, et qui cherchent leur identité. Problème déjà rencontré, déjà étudié ici (cf. § 47) : c'est celui par exemple, de se guérir de l'éparpillement phénoménal. Arriver à communier avec soi-même, sous cet aspect, c'est trouver son unité ontique, sa vérité d'être dans le mode ontique.

Communier avec les autres est un problème de même genre. Il n'implique nul changement de mode. Par l'amour, par la charité,

par l'unanimité, par l'harmonie, par la corrélation organique, par la forme unifiante, s'instaureront un plus grand corps, une âme extensivement plus vaste, un être plus complexe, microcosme, œuvre, groupe social ou simple duo du moi et du toi ; n'importe. Tout au plus y distinguera-t-on, comme des modalités différentes, l'existence à soi seul ou l'existence ensemble. Mais pour la partie, conquérir cet exister ensemble, c'est voir reporté sur l'être global instauré cet exister à soi seul que cède la partie.

Mais voici un problème différent. Lorsque la partie souhaite l'existence ensemble, elle appète un mode différent ; elle veut s'y transposer. Elle veut se guérir, non de l'éparpillement dans un mode d'existence, mais de ce mode même. Et il y a, nous l'avons vu, bien d'autres formes de ce vœu de l'autre. Blessure originelle : la présence de soi, la rencontre initiale de soi dans un genre d'existence insatisfaisant. Effort : aller vers l'autre, aller vers soi dans l'ailleurs ; trouver un nouveau plan d'existence sur lequel la mise au point de soi-même est meilleure, ou bien, où s'avère possible cet être meilleur où l'on serait compris ; être qu'on préfère à soi-même et à l'isolement initial.

Problème pratique, concret, vivable ; mais où s'ébauche en même temps ce problème critique et réflexif : comment peut-on être soi dans l'ailleurs ; comment un même être peut-il résider et se retrouver, toujours lui-même, en deux modes différents d'existence ?

À certains égards, c'est encore un problème d'identité, mais d'identité plurimodale. Nous avons pu, nous avons dû comparer (cf. § 47) l'identité unimodale à une sorte de courbure du plan d'existence, bouclé ou froissé de telle sorte que ce qui y est séparé prenne contact avec soi-même, et s'interpénètre, s'intègre en une même existence ontique. Mais maintenant, il s'agirait de courber, d'amener au contact et à l'interpénétration deux plans d'existence, de façon qu'un même être occupe à la fois une place dans l'un et l'autre.

Et voici la question qui se pose : cet être plurimodal, en son identité, est-il plural ? Est-il la sommation et l'unification ontique de deux modes d'existence, simplement communicants ? Ou bien dessine-t-il, dans une nouvelle manière d'être – existence ou surexistence – une réalité qui, au lieu d'assembler et additionner simplement tel et tel mode, surpasse leur diversité, et pose, non

par son identité, mais par son unité, quelque chose d'autre, dans un statut supérieur à la double spécificité existentielle donnée ?

§ 91. Sous cette forme, le problème peut sembler abstrait, construit, forgé à plaisir. Pourtant il est réel : il correspond à des expériences ou des aspirations concrètes, vivables.

Nous avons posé à ce sujet plus haut (§ 55) une pierre d'attente. Il s'agissait de notre rapport avec notre corps. Nous notions à propos de ce corps propre, combien son existence est peu corporelle : elle est surtout l'expression d'une astreinte psychique.

Communément, nous sommes des âmes, ou plutôt (car ce mot d'âme évoque des richesses virtuelles, des harmonies, des grandeurs prétendues) simplement des psychismes. Mais ne nous attardons pas à cette différence.

Pour poser la question dans les termes de G. Marcel nous sommes des âmes, et ce corps, nous l'avons. Mais pouvons-nous être aussi ce corps ?

On dira : l'étrange désir ! Ne sommes-nous pas heureux d'être une âme ? Si d'abord nous étions un corps, ne souhaiterions-nous pas avoir une âme, être cette âme ? (Et en effet, nous, psychismes, il nous faut une ascèse pour avoir une âme.) Mais ne considérons pas ce problème : confondons, pour la clarté du récit, psychisme et âme. C'est âme que nous sommes. Et ce corps que nous avons, est-il insensé de souhaiter l'être ; de souhaiter être aussi lui ? Le Verbe (nous dit-on) a souhaité se faire chair. C'est qu'en effet le corps, nous l'avons vu, n'est pas inférieur à l'âme : il a ses propres. Il peut souffrir la douleur et la mort, il peut les offrir. Les hérétiques monophysites soutenaient que le Verbe avait eu un corps, mais n'avait pas été ce corps – qu'en lui il n'avait pas souffert, ni n'était mort sur la croix. C'est récuser, au moins, une belle idée morale. Et non seulement la douleur et le sacrifice sont en cause avec cette existence corporelle, mais aussi la joie, la participation physique à la nature.

Or sommes-nous notre corps ? Nous y sommes liés, astreints à le suivre ; enchaînés à lui par la synapse causale. Mais être mon corps, le puis-je aisément ? Peut-être ai-je cru en approcher, à telles heures où, couché sur l'herbe rase, offert au soleil, au vent de mer, j'ai cru communier avec la Mère Terre, avec la réalité du Grand Fétiche. J'ai cru un instant être matière – un corps parmi les corps. Et encore, combien y avait-il de fiction, d'ima-

gination là-dedans ? Se pourrait-il que Descartes, et après lui tous les cartésiens se soient préoccupés d'un faux problème, et qu'après tout il n'y ait (on ose à peine le dire) pas du tout d'union substantielle, même en Dieu ? Seulement des collaborations (je sais me servir de mon corps, cet instrument, et il sait bien aussi se servir de moi) ; et des transitions, et des correspondances ; et une certaine habitude d'être ensemble. Mais de là à être lui, il y a distance ; et distance aussi, de là à un être qui soit à la fois ce corps et cette âme, non dans un simple assemblage additif, mais dans un surpassement de leur dualité, sans subversion pourtant ni anéantissement de leur existence spécifique.

Et, bien entendu, le problème se pose exactement dans les mêmes termes, s'il s'agit, non plus de psychisme et d'existence corporelle, mais d'existence psychique quotidienne et concrète, et d'existence spirituelle et sublime, etc.

Or ici, l'idée de totalité est absolument inopérante, insuffisante ; elle est d'un autre ordre, elle se développe sur un autre registre philosophique, elle orchestre de tout autres problèmes, toujours relatifs à l'assemblage ontique, et nullement à ce surpassement de l'hétérogénéité existentielle plurimodale. C'est là le grand point, auquel il faut se maintenir attentif dans toute la discussion qui va suivre. Et il est peu de systèmes nommément monistes qui ne tombent à cet égard dans de lourdes fautes, par confusion de l'ontique et de l'existentiel, et par la confusion corrélative de la totalité et de l'unité, confusion qui entraîne à son tour l'annulation de la distance qu'il peut y avoir (distance noétique mais aussi peut-être distance métaphysique et véritablement ontologique) entre un simple assemblage plurimodal et une réalité autre et nouvelle surpassant la pluralité existentielle sur chaque plan de laquelle s'accomplit pourtant complètement l'existence¹. Et c'est ici que l'idée de surexistence va devenir indispensable.

1. On observe aisément, que le monisme spinozien, sans résoudre le problème (il s'en faut), l'entrevoit pourtant, et l'illustre par les vains efforts tentés pour s'en sortir.

L'unité (à ne pas confondre avec l'unicité, cf. *Cog. metaph.*, I, VI) y est fort loin d'être simplement la totalité. Mais c'est là que s'ouvrent toutes les difficultés. En tout cas, il faut noter, chez Spinoza, comme moyen de parer à celles-ci, et par conséquent de les reconnaître, d'une part l'atténuation du caractère existentiel des attributs (seuls existent à proprement parler la substance et les modes), d'autre part le maintien d'une relation architectonique entre les modes et la substance, malgré mille inconvénients ; ce qui se fait surtout

§ 92. Une première approche – dangereuse, mais importante – de l'idée de surexistence peut être tentée dans l'ordre de la valeur. Précisément parce qu'elle est dangereuse, il faut commencer par elle, ne serait-ce que pour nous mettre en garde contre les périls qu'elle implique.

§ 93. Bien que nous n'ayons pas compté sur nos doigts les genres d'existence, nous espérons n'avoir rien omis d'essentiel. Toutefois, n'est-il pas certains aspects existentiels qui, lorsqu'on met sur le même plan tous les genres d'existence, en les déclarant égaux, risquent d'être méconnus ?

Et d'abord, avons-nous trouvé un genre d'existence pour toutes les réalités ? Par exemple, comment existent les lois de la nature ? Il est clair que, parallèlement à l'identité dans l'ordre de l'ontique, l'identité dans l'ordre de l'événement leur donne le seul appui existentiel de base dont il puisse être besoin à leur sujet. Est-ce toutefois en reconnaître assez, si l'on peut dire, la dignité et l'immensité de présence ? Du même point de vue, la dyade indéfinie du grand et du petit ne diversifie-t-elle pas, non seulement des existences infimes, qui échappent, on l'a rappelé, au statut normal de l'ontique réique à l'échelle humaine, mais aussi des existences qui surpassent immensément en grandeur cette

à l'aide de la théorie de l'*expression*, par opposition aux relations de dépendance causale, de partie à tout, et de fondement de l'existence dans l'essence. D'où l'importance de ce fait que dans les choses créées (et non en Dieu) il y a distinction de l'essence et de l'existence. Voir aussi (*ibid.*, I, III, s. f.) la distinction des quatre *être*, dont l'existence est un. C'est ce qui pousse Ritter à dire que chez Spinoza, si la seule distinction du mode et de la substance était celle de l'existence en soi, comme définition arbitraire de la substance, on pourrait l'ôter « sans altérer le système dans la suite de ses conséquences, pour peu que, changeant l'usage de la langue, on consentît à nommer substance ce que Spinoza nomme simplement mode de l'être, et qu'on imaginât pour la cause de soi ou pour Dieu un autre nom ». Mais faire cela serait absurde, si l'on prétendait attribuer à Spinoza, sur précédents alexandrins ; une sorte de théorie de la surexistence de la substance. La remarque de Ritter prouve que le système de Spinoza pose le problème, mais à titre de difficulté, d'aporie non résolue. Dans les *Cogitationes metaphysicae*, où les choses existent, en Dieu « éminemment », comme pour Descartes, il y a jusqu'à un certain point entre l'existence de la substance divine et celle des choses créées, une distinction ; mais elle n'est pas maintenue dans l'*Éthique*, où l'existence est certainement univoque, malgré l'axiome I, où 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 petit 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.

échelle ? Et s'il est des recommencements cycliques qui renouvellent, du microcosme au macrocosme, de l'homme à Dieu peut-être, des choses à l'univers, des atomes aux systèmes sidéraux certaines similitudes de statut et de structure, peut-on, en ne voyant ici que l'analogie, annuler le paramètre d'une différence aussi bien en sublimité qu'en immensité ? Alors les questions se précipiteront : la catégorie de modalité n'offre-t-elle pas des existences contingentes et des existences nécessaires, dont on rapprochera peut-être des existences momentanées et des existences éternelles ; et bien qu'elles puissent, qu'elles doivent rentrer dans les cadres déjà parcourus, ne reste-t-il pas entre elles, une différence de valeur qu'on ne peut oublier ? N'a-t-il pas aussi été question d'exister formellement et d'exister éminemment, ce qui met en jeu traditionnellement un *moins* et un *plus* ; l'existence éminente contenant (Descartes, *Méd.*, III, 7), « les mêmes choses ou d'autres plus excellentes » que la formelle, et lui étant *au moins* égale ?

D'autre part, sans revenir sur les questions d'intensité, n'est-il pas certaines façons d'exister plus ardentes, plus ferventes, plus jaillissantes ou saillantes que d'autres ? Hugo disait de Dieu :

Il est, il est, il est ; – il est éperdument...

Exister éperdument (et aussi exister lyriquement, exister si l'on ose dire, saltativement, comme on fait un bond, comme on pousse un grand cri de joie ou d'amour), ce n'est peut-être pas exister *plus*, quantitativement parlant ; mais n'est-ce pas exister *autrement* que dans un exister fait de grisaille, de pluie dominicale, d'apathie et de maussaderie quotidienne ? Enfin, si, comme on l'a vu (§ 86) les existences pures, en droit, sont égales entre elles, ne dira-t-on pas qu'une existence plurimodale, rassemblant en soi et unifiant dans une riche réalité plusieurs de ces existences, *vaudra mieux* qu'une seule d'entre elles ?

§ 94. Sans doute le dualisme un peu grossier du primitif, répartissant toutes choses en deux groupes, le profane et le sacré¹ a été peu à peu désarçonné par toute une série de profanations et de laï-

1. Que pour le primitif cette opposition est existentielle, que le passage de l'état profane au sacré est un changement *totius substantiae*, cf. Durkheim, *Formes élém. de la vie relig.*, p. 54.

cisations. La physique d'Anaxagore a profané les corps célestes. Épicure a laïcisé l'amour¹. Et ainsi de suite. Il n'en reste pas moins quelque chose, non seulement de respectable, mais de considérable dans ces différences en niveau de valeur. N'est-il pas, dans l'existence d'un homme, des états en quelque sorte profanes, quotidiens, vulgaires ; et des états nobles, extrêmes ou suprêmes, qui maintiendraient toujours, sous un aspect moral, quelque chose de ce dualisme ? Et l'on doit se demander si cette différence du sublime et du non noble n'affecte pas le mode même d'exister de ce qui se répartit ainsi. Cela est d'un autre ordre, dit Pascal. La question des existences spécifiques pures, de même niveau, s'encadrerait ainsi entre deux problèmes de différence en degrés : celui des degrés intensifs, déjà étudiés au chapitre II et celui, différent mais symétrique, des degrés de valeur².

§ 95. Il peut y avoir pourtant, il y a certainement, une part de préjugé dans certaines de ces idées. Rien de moins philosophique que la confusion des degrés de valeur avec la dyade du grand et du petit. Nulle raison pour qu'un grand corps céleste, galaxie ou système stellaire, sorte de Caliban sidéral, vaille mieux que tel Ariel infime, telle petite idée blottie aux feuillets d'un livre, telle motte de terre pétrie en statuette. Il n'est pas dit que le grain de sable ne contienne pas, dans son abîme, quelque atome habité plus précieusement que telle immense planète. Un seul acte de charité, œuvre d'un instant dans une âme humble, peut valoir mieux que les vastes actions, aveugles d'un grand corps social. Les sommets moraux de l'existence n'ont rien à voir avec les dimensions spatiales de l'être. Et pareillement, on pourrait contester que l'existence plurimodale fût nécessairement plus précieuse qu'une existence pure. L'être qui serait à la fois moi comme corps, moi comme âme, moi comme phénomène, moi

1. En osant dire qu'il n'était pas envoyé par les dieux, οὐδὲ θεοπεμπτον εἶναι τὸν ἔρωτα (Diog. L., X, 118).

2. Pour Hamelin, chaque mode dialectique d'existence, dans l'ordre où les parcourt l'*Essai*, « s'appuie » sur le mode suivant et supérieur ; en sorte qu'il y a concordance de l'ordre dialectique, des modes, des intensités d'être, et des valeurs (v. 2^e éd., p. 487 sq.). Pour Lachelier comme pour Ravaisson, la différence de l'inférieur au supérieur est à ce point inscrite dans l'être, qu'elle suffit à rendre raison de théories ontologiques. D'où l'approbation donnée à la célèbre définition par Auguste Comte du matérialisme comme « la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur ».

comme suite d'événements, ou moi comme ontique intemporelle, vaudra-t-il mieux que ce même être purifié, mis au point sur un seul plan, dans un seul mode, si fantômal soit-il – même l'imaginaire ? Comme dit le héros halluciné de Calderon, si la *vida es sueño*, si la vie est un songe, « le bien et le mal faits en songe n'en restent pas moins bien et mal ». Et ne sera-t-il pas plus facile et plus efficace de réaliser certaines perfections ou sublinités dans ce mode pur que dans l'épaisseur d'une existence hétérogène ? Enfin, nous l'avons vu, on ne peut affirmer que l'existence psychique (par exemple) soit supérieure en tout état de cause à l'existence corporelle (ce qui a embarrassé bien des métaphysiciens, par exemple Descartes et Spinoza, d'une hiérarchie des substances qui répugne au reste de leur système). Chaque mode d'existence a ses qualités propres et ses défauts (c'est pourquoi aucun, certes, n'est superflu). Chacun peut recevoir le sublime (cf. § 86 et 91). Si l'ordre de la valeur est existentiel (ce qui se discute) il interfère comme au hasard avec les modes spécifiques de l'existence. C'est cas d'espèce. Tout au plus serions-nous amenés à faire de l'existence morale – de l'existence qualifiée, en bien ou en mal – un mode spécifique d'existence.

À 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 reconnus¹.

1. Il semble que cette existence qualifiée, concernant surtout l'action, donc l'événement (car elle constitue la vie morale), dessinerait une sorte de recommencement, dans un nouveau mode, du plérôme des événements. Recommencerait-elle aussi le règne ontique ? Il semble que non, que seulement elle l'affecterait, les notions de responsabilité et de mérite, se présentant comme l'instrument de leur rapport. C'est la solution la plus conforme aux voies générales de l'éthique du sens commun. Cela soulève des problèmes, notamment parce que la thèse qui rattache la valeur à des conditionnements de réalité, nommément ontique, implique une conception morale assez différente. Ce n'est pas le lieu de traiter de ces problèmes. Il n'est pas indifférent pourtant de les indiquer au passage.

Mode préférable, assurément aux autres (à la neutralité de l'événement ou de l'action) quand il est qualifié en bien. Mais non préférable, en tout état de cause, à tout autre mode, ce qui reviendrait à dire qu'un crime, parce qu'il est qualifié moralement, vaut *mieux*, qu'une action indifférente. Ce qui ferait le *mieux* ici, ontologiquement parlant, ce serait l'adjonction de ce mode aux modes déjà reconnus ; non sa substitution à eux. Peut-on tenter cette substitution générale en vertu du thème ontologique : le bien seul existe véritablement ? Ce serait (avec le fameux sophisme l'erreur et le mal n'existent pas) rétablir l'indifférentisme dont on voulait sortir. L'assimilation du mal absolu avec le non-être, et du mal relatif avec une moindre existence, rentre dans les pensées imparfaites fondées sur les confusions signalées au chapitre II. Ce qui fait le mal du mal, c'est que soit en lui-même, soit en ce qui est mauvais (soit existence, soit réalité), il existe, il est réel. Il s'est vu qu'on le pratiquât pour se sentir exister.

En d'autres termes, selon les voies courantes, le problème moral peut être enfermé dans les limites de cette adjonction d'un mode de l'existence qualifiée. Il n'en reste pas moins que d'un autre point de vue, plus métaphysique, on peut concevoir, non une *existence de la valeur* (ainsi limitée) mais des *valeurs d'existence* ou de réalité. Et de ce point de vue, il y aurait quelque concordance entre la recherche des sommets de l'existence, en valeur, et cette recherche de l'unité, qui pose, à propos d'existences plurimodales, le problème d'une surexistence pyramidante et médiatisante.

§ 96. Or cette concordance (et cela est important) peut se manifester et se suivre en deux sens.

Quelquefois une existence complexe, implexe, imparfaite dans une équivoque épaisseur, cherche pour se réaliser dans sa valeur la plus haute, à se mettre au point avec précision sur un seul plan, dans l'espèce d'existence pure qui lui permettra la meilleure détermination de soi-même. Ascèse dépouillante et précisante à la fois : je me ferai âme, et âme seulement, parce qu'en ce cristal seulement je peux tailler le resplendissement que je cherche. Je me ferai de chair, parce qu'en mortifiant cette chair je serai le souffrant volontaire que demande mon idée du mérite moral. Mon œuvre, je la ferai en rêve, parce que sa splendeur morale et

sa pureté ne s'accommodent pas des compromissions du réel. Je la ferai en pierre, parce que je rêve d'un édifice qui recueille et abrite véritablement des corps misérables, et qu'un hôpital de rêve n'abrite pas effectivement des souffrants. Et peut-être la ferons-nous de terre et d'eaux, d'arbres et de gazons, de tableaux et de statues, de salles de lecture et de salles de jeu ; parce que nous haïssons l'utopie, et que nous voulons un bienfait pour les hommes vivants, dans la complexité de leur être. Quelquefois une existence simple, pure – une âme qui ne peut sortir de la solitude des âmes, un rêve qui n'esquisse qu'une perfection illusoire et subjective – cherche une façon complète et diverse d'être, de se retrouver à la fois sur le plan du rêve et sur celui de l'action, sur le plan du psychique et sur celui du physique. Au terme idéal, on entrevoit l'idée d'une façon d'être si complète, si riche, si patente à la fois, comme en mille facettes, sur le plan du sensible et sur le plan de l'intelligible, sur le présent et sur l'intemporel, sur le demeurer et sur l'agir, qu'elle réside à la fois dans tous ces domaines et qu'elle ne tienne entière en aucun, les surpassant en les rassemblant tous.

Or une telle façon d'être ne sera-t-elle pas plus réelle qu'une seule des existences pures sur lesquelles elle s'ouvre ? Et l'homme qui sera à la fois l'homme physique, l'homme moral et religieux, l'homme intellectuel, l'homme agissant et l'homme subsistant, ne sera-t-il pas l'homme le plus réel, comparé à ce qu'il prend de fantômal, réduit à un seul de ces modes, lequel appellera toujours et exigera chacun des autres, pour compléter sa réalité ?

§ 97. Oui, mais si cela est ainsi, rien qui concerne l'existence, mais seulement la réalité, dans cet enrichissement et cette plénitude. Trois valeurs peut-être : une valeur intrinsèque des choses, ou si l'on veut un nouveau mode pur d'existence, l'existence qualifiée, à ajouter aux autres que nous avons déjà reconnus. Et puis ces deux valeurs, valeur d'existence, valeur de réalité. Il se pourrait qu'elles fussent en raison inverse¹. Assurément, en tout cas, elles sont séparables. D'où le double mouvement tantôt vers la réalité, tantôt vers l'existence. Sans doute nous pouvons former

1. Au chapitre II elles nous étaient apparues (§ 29 et 31) presque comme une distinction de raison, au sein de la seule existence. On voit s'affirmer ici la portée en même temps que la signification profonde de leur distinction.

ce vœu : retenir à la fois l'exister, et cette plus grande réalité ; se guérir de la plurimodalité, sans se priver de l'existence. Car exister, de ce point de vue – prendre parti pour un mode d'existence – n'est-ce pas se déchirer, s'arracher de quelque chose de plus précieux ? Et inversement, aller vers ce statut de réalité supérieure, n'est-ce pas s'écarter de l'existence ? C'est toute la question.

§ 98. Mais au fait, pourquoi cette expression : se guérir de la plurimodalité ? La diversité des genres d'existence est-elle un mal ? N'est-elle pas plutôt une aide ? Non seulement elle est une conséquence, une expression même de l'autonomie de l'existence (exister, disions-nous, c'est opter, choisir, prendre parti, courageusement, délibérément pour un mode d'existence) ; elle est encore la condition de quelque chose de plus. Tout se passe comme si ces notes, ces voix diverses avec lesquelles on fait la « polyphonie » (pour reprendre une expression chère à bon droit à M. Lalo) et l'harmonie de l'existence, étaient les instruments nécessaires et admirables de quelque chose qui en dépasse le plan, et qui est réellement au-dessus de l'existence. C'est cette polyphonie qui pose le problème de la surexistence, si plus ne fait : si elle ne pose pas la surexistence même. 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.

*
* *

§ 99. De ce qui précède, une conclusion nous reste. Ce passage par la notion de valeur a fait justice de toute confusion possible entre un plus de réalité et un plus de grandeur ou de richesse extensive. Ce qui suffit à exorciser les derniers fantômes encore liés à l'idée de totalité. 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.

§ 100. Dès le début de cette étude, nous avons rappelé les idées si connues de Maître Eckart, touchant l'*Ueber-Sein*, la surexistence divine. Or c'est là, comme on sait, non pas une thèse originale du mysticisme spéculatif allemand, mais une antique tradition néo-platonicienne, que la théologie chrétienne doit surtout à Denys l'Aréopagite¹. La clef en est dans Plotin, pour qui, s'« il y a plusieurs genres d'être... il y a une unité extérieure aux genres, car l'Un est au-delà de l'Être »².

§ 101. Il est vrai que l'Un de Plotin n'est pas l'Un de tout le monde. Mais l'universalité du problème est évidente, hors de ses aspects soit strictement plotiniens, soit généralement théologiques³. À y bien réfléchir, il semble possible d'abord de soutenir que toute unité définit une existence ; puis d'en inférer que toute unité de deux existences définit une existence d'un ordre supérieur. Mais celle-ci s'entend d'une supériorité hiérarchique et architectonique de la nouvelle existence par rapport aux deux

1. « Toute pensée ne s'élève que vers l'être, et Dieu est au-dessus de l'être » (*De div. nom.*, I, 4). Voir sur la doctrine de l'*Ueber-Sein* au XIV^e siècle, par exemple : O. Karrer, *Meister Eckart*, 1926, p. 293 sq. Voir aussi *Revue néoscholastique*, 1927, 69-83.

2. *Enn.*, VI, 2, 1 ; trad. E. Bréhier, t. VI, Première Partie, p. 102. – Toutefois, bien que l'idée de surexistence vienne naturellement sous le patronage plotinien, il faut observer que, telle qu'elle figure au présent chapitre, elle diffère notablement de l'idée telle que l'a conçue historiquement Plotin. Historiquement la question du surexistant s'introduit comme question d'origine des existences, et non pas de couronnement, ce qui a pour conséquence de distinguer entre existence finie et existence infinie, plutôt qu'entre existence et surexistence. Pour Plotin, si l'*εἶναι* n'appartient pas à l'Un, l'*ὑπερῆς* lui appartient pleinement.

3. Léon Chestov est peut-être, parmi les contemporains, celui qui a le plus nettement repris, dans l'ordre de la théodicée, cette affirmation qu'« on ne peut dire de Dieu qu'il existe. Car en disant : Dieu existe, on le perd immédiatement. » Et il a sans doute impressionné Gabriel Marcel, s'il faut interpréter en ce sens (cf. Bessaloff, « La métaphysique de G. Marcel », *Rev. ph.*, 1938, II, p. 34) son aveu courageux : « Je ne sais pas ce que je crois. » – Contre la théorie surexistentielle de la divinité, a toujours milité par contre l'interprétation courante du nom divin révélé à Moïse (*Exode*, 3, 13-14) comme signifiant : je suis celui qui est. En réalité l'interprétation véritable est : je suis qui je suis ; façon de parler hébraïque équivalant à une fin de non-recevoir opposée à toute dénomination du divin. Cf. A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, p. 374. L'« appellation conventionnelle » Yahvé « doit rappeler sans cesse la phrase dont elle est l'abrégé : Il est qui il est ; l'Être que l'homme ne saurait définir ». Ce qui, ajoute notre auteur, « ne manque pas de grandeur ». Assurément. Ce qui, ajoutons-nous, est intéressant à rapprocher des voies bien connues de la « théologie négative » d'origine alexandrine.

autres ; et non nécessairement d'un statut de réalité distinct de l'existence. Ainsi, si l'unité s'obtient en extension au prix d'une diminution de la compréhension, l'existence où s'actualise cette unité sera une existence générique ; et au terme de toutes les unifications possibles par cette voie « le genre suprême, comme dit justement un logicien qui a bien mis en forme ce problème classique¹, sera l'idée abstraite d'être, le plus étendu, mais le plus pauvre de tous les concepts ; si vide que, selon certains métaphysiciens, il est indiscernable de son contraire... ».

En d'autres termes, l'unité de l'être obtenue par cette voie définira à son sommet hiérarchique, pour l'être en question, une existence abstraite, générique, logique, très pure et très pauvre. Il y a maldonne et l'on s'est tout simplement transporté sur le plan notionnel.

Si l'on veut éviter cet appauvrissement, si l'être auquel on pense n'est pas cet être d'une existence purement abstraite – l'existence notionnelle de la totalité de l'être – mais un être conçu comme doué d'une plénitude suprême, comme riche de toute existence, on le concevra notamment (pour rester sous cet aspect logique) comme ayant « en même temps que l'extension la plus vaste, la compréhension la plus riche » (*ibid.*).

Soit, mais poser la question ainsi, ce n'est plus constater dans des opérations effectives de pensée une réalisation positive d'unification, dans un genre précis d'existence. C'est poser un idéal, et désigner problématiquement l'existence suprême, où s'effectuerait cette unification. S'agit-il encore d'existence ? Ne s'agit-il pas d'une existence sans genre déterminé d'existence ? Je dis, déterminée peut-être par les conditions de réalité qui lui sont imposées problématiquement ; mais non posée à titre d'existence, tant que le problème n'est pas résolu positivement. Il se peut que l'équation comporte solution ; il se peut aussi que ce soit une « question imparfaite (au sens cartésien de l'expression ; voir les *Regulae*), et même une question sans aucune solution possible. Quoi qu'il en soit, l'existence ainsi définie ne saurait être considérée comme posée que dans et par une solution efficace du problème – si une telle solution existe (qu'elle existe dans notre pensée ou dans l'avenir, ou virtuellement, ou à l'origine univer-

1. Goblots, *Traité de Logique*, p. 114.

selle, ou en acte actuel, inconnu et transcendant, ou connu et auquel nous participons... il n'importe). Bref, en tant que posée problématiquement, c'est une réalité définie, indépendamment de toute existence ; le fait qu'elle existe constituant une tout autre question, et exigeant un acte distinct, un moment spécial ajoutant, quelque chose d'absolument *sui generis* (précisément l'existence) à cette constitution de conditions de réalité.

§ 102. D'autres logiciens, par exemple Mac Taggart, prennent le problème en sens inverse. Ayant posé d'abord, d'une part la réalité (qu'il identifie à l'être, *being*), d'autre part l'existence, il admet (raisonnablement) que tout ce qui existe doit être réel. Mais il se demande si toute réalité est existante. Et forcé de convenir qu'il peut y avoir réalité non existante (ses exemples, d'ailleurs, évoluent surtout sur le thème du possible) il écarte la gravité du problème, remarquant qu'une réalité non existante ne saurait avoir d'intérêt pratique pour nous, mais seulement un intérêt purement spéculatif¹.

Mais est-il vrai qu'il en soit ainsi ? Sans insister sur « l'intérêt de l'intérêt » spéculatif ; sans rester dans le cycle de la métaphysique ou de la théodicée, ne dirons-nous pas, par exemple, que l'idée ou le problème de l'Homme le plus Réel, tel qu'on l'a vu plus haut, est un de ceux qui touchent le plus franchement à nos intérêts les plus fonciers et les plus intenses ? N'est-il pas, peut-être, caché ou latent au fond de toutes nos ambitions ou de tous nos désirs, bien que parfois d'une manière absolument secrète pour nous-mêmes ?

Or si un tel être était, sans doute pourrions-nous dire qu'il existerait bien davantage que n'existent les images fragmentaires de lui qui s'indiquent çà et là sur les différents plans d'existence où nous le voyons dessiner quelque réalité de lui. Mais, on le sait, c'est là une façon de parler dangereuse, qui conduit facilement au sophisme. Ce que l'on conçoit en concevant cet « exister plus », c'est d'abord un plus quantitatif ; puisqu'en effet c'est l'assemblage de genres nombreux d'existence, et aussi de genres aussi divers que possible. C'est aussi un plus de supériorité,

1. « We can, then, have interest in the real, even though it should not be existent. But it is only that interest which we have in knowledge for its own sake. All our other interests – in happiness ; for example, in virtue, or in love – deal exclusively with the existent... » (*The Nature of Existence*, vol. I, p. 8).

de maîtrise. Nous rêvons ainsi d'une sorte de chef-d'œuvre de l'art d'exister. Et si l'Homme, qui n'est ni l'homme charnel, ni l'homme psychique, ni l'homme spirituel, ni l'homme moral, mais l'homme comme Maître de tous les genres d'existence, on peut dire que l'homme n'existe pas, s'il n'existe que dans un seul de ces modes. Il n'existerait que de cette existence plénière, qui serait aussi surexistence. Mais on peut dire aussi qu'il n'existe pas, même d'une existence virtuelle, si ces divers modes d'ébauchement ne dessinent pas par leur harmonie un achèvement qui soit comme le contour mystérieux d'un être unique ; et qu'il n'existe même pas d'une existence idéale, si ce contour mystérieux reste indéterminé et vacant dans ce qui serait l'essentiel, c'est-à-dire dans un mode défini d'accomplissement existentiel¹.

Ainsi sa surexistence n'est pas seulement une situation hiérarchique culminante, c'est aussi une situation hors de l'existence. Elle n'y rentrerait qu'en se faisant mode déterminé d'existence. Perdant alors ce caractère surexistentiel, celui-ci rentrerait à son tour dans le cycle des existences du premier degré, et dans les rapports architectoniques et même hiérarchiques qui peuvent assembler ceux-ci, sans monter au second degré – à ce second degré qui caractérise un problème, situé par définition hors du plan de l'existence proprement dite.

§ 129. Un troisième exemple, et non moins classique, situera encore mieux ces questions : ce n'est rien de moins que celui des antinomies kantienne.

À certains égards, rien de si misérable que ces prétendues antinomies, si l'on veut y voir un achoppement inévitable de la raison, se contredisant nécessairement elle-même lorsqu'elle veut déterminer existentiellement dans leurs conditions de réalité les grands objets métaphysiques. Où voyons-nous qu'il y ait contra-

1. C'est notamment ce qu'il y a de si décevant dans le livre célèbre du D^r A. Carrel : *L'Homme, cet inconnu*. L'unité de l'homme y est sans cesse postulée sans être jamais légitimée. Cf. p. ex. p. 35 : « Si on définit l'homme comme composé de matière et de conscience, on émet une proposition vide de sens, car les relations de la matière corporelle et de la conscience n'ont pas jusqu'à présent été amenées dans le champ de l'expérience. Mais on peut donner de l'homme une définition opérationnelle en le considérant comme un tout indivisible, manifestant des activités physicochimiques, physiologiques et psychologiques. » V. aussi p. 393, bien optimistement : « Aujourd'hui la science nous permet de développer toutes les potentialités qui sont en nous. » Il s'agit de « restaurer l'homme... suivant les règles de sa nature ». Mais cette nature est-elle une ?

diction entre les thèses et les anti-thèses ? Se contredire, c'est affirmer A et non-A d'une même chose ? Nous lisons bien, par exemple, dans le « premier conflit », que *a*) le monde a un commencement dans le temps, et est aussi limité dans l'espace ; et que *b*) le monde n'a ni commencement, ni limites dans l'espace, mais qu'il est infini dans le temps comme dans l'espace. Mais suffit-il d'avoir employé le même mot : le monde, dans une proposition et dans l'autre, pour avoir parlé de la même chose, pour l'avoir mise en cause ? D'un côté on considère un plérôme des événements, reliés par la synapse causale, ou temporelle, ou spatiale (« une série infinie d'états successifs des choses du monde », dit Kant). De l'autre, on considère un plérôme ontique (« le monde sera un tout infini donné de choses existantes »). Ce plérôme synaptique et ce plérôme ontique – ces deux univers colligeant chacun un groupe particulier d'existants, représentant deux modes spécifiques d'existence (car il y a bien, Kant a raison de le montrer, à l'œuvre dans l'antinomie une position de l'objet comme existant) – ces deux univers, car essentiellement ils sont deux, différeront profondément dans leur conditionnement de réalité ; quoi de plus satisfaisant pour la raison ? La difficulté commence seulement si l'on veut faire coïncider ces deux univers, si l'on veut, nonobstant leur profonde différence – l'un fini, l'autre infini (plus probablement : l'un infini, l'autre indéfini) ; l'un statique, l'autre dynamique (plus exactement : l'un ontique, l'autre synaptique), l'un discontinu, etc. – si l'on veut, dis-je, proposer un univers supérieur, se donner un genre d'étant qui soit à la fois l'un et l'autre, qui les assemble en une réalité unique. Difficulté sans doute de conception pour nous (la pensée n'y est pas faite), difficulté aussi d'existence. Quelle sera cette manière d'être qui effectuera non seulement l'assemblage, la « complication » des deux modes d'existence en cause, mais leur possession indivise de ce qu'a d'original leur « acte commun » (pour parler comme Aristote) ?

Et Kant a bien raison de rapporter à l'ordre de l'« idéal transcendantal » le problème de cette « totalité » (non pas « absolue », mais strictement relative au problème donné), dont la recherche, en tant qu'elle est un besoin irrécusable de la pensée, est bien « principe régulateur ». Mais la « décision critique » du problème est parfaitement inopérante. Pourquoi taxer

d'illégitimité l'acte d'hypostasier ce principe ? Il est vrai qu'en hypostasiant ainsi, on ne fait que poser problématiquement l'idée d'une solution. Et l'on aurait tort, ayant nommé *x* cette inconnue, de parler d'elle comme existante, et surtout de croire réduire au premier degré une équation du second degré en écrivant : $x^2 = X$. La vraie question est de savoir si une telle inconnue, une telle unité plurimodale, est capable d'existence ; et si oui, quelle manière d'exister est offerte, soit objectivement, soit en pensée, pour la réaliser. Le droit (à conquérir) de poser un sur-univers, de se donner comme existant un monde assemblant en une réalité unique ces deux plérômes et ces deux modes d'existence, est un excellent exemple de ce second degré, et de ses problèmes.

§ 104. Ne croyons donc pas qu'elle soit aisée, l'hypothèse d'une harmonie préétablie, complète et toute faite, entre toutes les intentions ou postulations d'accomplissement convergentes ; par laquelle, chaque modalité d'existence apportant avec elle le besoin de l'autre, d'un exister dans une modalité différente, toutes ensemble dessineraient au-delà d'elles-mêmes une existence unique et plénière qui leur conférerait leur intégrale réalité. Sur-tout, sentons combien cette hypothèse, si on veut la pousser du côté de l'être – du côté de l'idée d'un être occupant et soutenant cette intégrale réalité – fait diverger alors l'être et l'existence, l'être en question étant à chercher de plus en plus en dehors du plan de l'existence, par rapport à la pluralité duquel il se définit. Car si tout cela est exact, on voit clairement non seulement combien, mais pourquoi l'idée de totalité est insuffisante pour définir et pour consolider l'idée de surexistence, en sa valeur de réalité.

Nous avons déjà vu, à propos du virtuel (§ 62) l'importance qu'il faut attacher à la possibilité ou à l'impossibilité de l'accomplissement. Dire par exemple (à la manière de certains personnalismes faciles se réclamant assez illégitimement de Renouvier) que pour exister pleinement, un homme doit réaliser toutes ses possibilités, développer et actualiser toutes ses virtualités, c'est ne rien dire. Si l'on prend virtualité dans un sens sévère précis, parler d'un *totum potestativum* comme existant virtuellement, c'est postuler qu'il a une solution toute préparée, toute satisfaisante, du problème ; laquelle reste simplement à transporter du mode virtuel dans tel autre mode à déterminer (ce qui fait encore ques-

tion ; mais il ne s'agit que d'un problème de transposition de mode à mode). Mais y a-t-il une telle solution, c'est-à-dire une existence virtuelle de cette unité, c'est la question. Pour mettre grossièrement les points sur les *i*, dans un exemple humain, tel aimable et joli jeune homme de dix-sept ans, rêveur et joueur, orgueilleux et timide, intelligent et sentimental, assez sensuel et un peu mystique, a à la fois l'étoffe d'un Don Juan et d'un saint, d'un général d'armée (il en a conduit dans ses rêveries) et d'un peintre (il en a les dons, c'est positif), d'un littérateur aussi, et d'un homme d'action (s'il se défait de ses langueurs et de ses hésitations). Lui dire : c'est bien simple, soyez à la fois ce saint et ce Don Juan, ce peintre, ce littérateur et ce général, est-ce parler sagement ? Il n'est pas dit qu'une destinée ne puisse être offerte par le hasard, et une âme être construite et maintenue par l'effort, la persévérance et le génie qui effectivement réalisent en unification tout cela. Telles choses ne sont pas communes. En tout cas, on ne contestera pas que supposer celle-là réalisée, ou même réalisable, c'est supposer l'invention d'une chose bien curieuse, bien géniale, bien importante, et toute nouvelle ; quelque chose qui n'est en rien donné, mais qui est à trouver. Quelle proposition concrète faire, pour concilier et mettre en synthèse tous ces éléments ? C'est là le *hic*. À plus forte raison s'il s'agit de faire cet homme, qui unisse substantiellement vie morale et mystique, vie artistique, vie corporelle, en une unité évidente et positive – non seulement picoremment de-ci, de-là, dans tous ces modes, mais réalisation de leur unité comme un étant, et non seulement plurimodal mais en même temps réel dans la synthèse de ces divers genres d'existence, en une existence à la fois supérieure et suprême et une. Je vois bien, dirai-je en considérant tel exemple étonnant et presque surhumain, alterner ici l'action et le rêve, la vie mystique et l'action virile. Mais encore, en quoi ce saint *est-il* cet homme d'action, en quoi ce littérateur *est-il* cet amant, en quoi cette âme *est-elle* ce corps ? Voilà ce qu'il faudrait dire.

On peut donc – pour revenir au grand problème qu'expliquait cette comparaison – poser si l'on veut à titre d'idéal transcendantal l'idée d'une totalité universelle. On peut même ajouter, sur la foi d'une déduction tant soit peu abstraite et notionnelle, qu'elle représenterait le maximum possible de richesse en réalité. Mais

qu'on sache bien le risque qu'on accepte : on se jette ainsi en pensée bien au-delà des régions spirituellement maniables de la surexistence. On supprime du même coup toutes les considérations architectoniques qui peuvent donner un point d'appui concret et positif à cette exploration d'un au-delà métaphysique de l'existence. Par hypothèse on unit, on mélange, on efface dans une dissolution involutive ultime ces différences : Dieu et le monde, transcendance morale et transcendance unitive, union substantielle de l'âme et du corps et union gnoséologique du sujet et de l'objet en subvertissant et annulant (pour s'être supposé d'emblée au sommet) toute hiérarchie des entités placées sur les degrés de cet Arbre de Jessé ou de cette Échelle de Jacob : l'ordre des surexistences, seul appui en ces problèmes pour des recherches métaphysiques solides. N'allons pas trop vite. Non seulement nous n'irions pas plus loin, mais nous perdriions le seul fruit véritable qu'on puisse tirer philosophiquement de ces études, et peut-être aussi le contact avec ce qui en fait la portée pratique, avec l'expérience également hiérarchique et ordonnée de l'instauration.

§ 105. Car enfin, une dernière question se soulève que nous nous contenterons d'esquisser rapidement : celle de l'unification des unifications.

Il y aurait faiblesse, en effet à s'arrêter, à se contenter d'une seule conception (si satisfaisante qu'elle puisse être) de l'unité et de la totalité, dans le genre propre d'existence ou dans le niveau de surexistence qu'elle postule. Comme si ce principe d'unification était le seul possible¹.

1. C'est la difficulté où se heurtent tous les efforts pour rendre raison de la réalité suivant une dialectique unique et uniforme. Ce qu'on ne rencontre pas ainsi peut-il être dit inexistant ? Hamelin a bien senti la difficulté. D'où son effort désespéré (et vain) pour prouver : 1 / que sa dialectique n'est pas intellectuelle (l'intellect ne survenant, dans son opposition au pratique et à l'affectif, qu'au sein des phénomènes psychologiques, à la fin du processus de la représentation) ; et 2 / que les dialectiques de la beauté ou de la bonté ne sont pas le principe d'un recommencement *ab ovo* de toute sa tâche sur d'autres bases (cf. *Essai*, 2^e éd., p. 445 sq. et 496 sq.). D'où l'obligation d'une esthétique purement notionnelle (447) et de l'affirmation qu'« il ne pouvait pas être nécessaire que l'Esprit absolu se fit bonté absolue » (496). Il s'agit pour lui de prouver (tâche impossible, presque absurde) que ce qui n'aurait d'existence qu'au nom d'une dialectique autonome de l'art ou de la morale n'existerait pas ; qu'après avoir suivi l'œuvre d'un esprit qui est divin, au nom de sa Sagesse, il ne faut pas recommencer la tâche au nom de la Puissance puis au nom de l'Amour. Oubliant ce qui est écrit, selon Dante, aux portes de l'Enfer : *Fecemi la divina Potestate – La somma Sapienza, el primo Amore...*

Il est prégnant à cet effet de songer comme les différents efforts vers l'unité évoquent des être différents, selon la nature de la surexistence postulée : être bathique, fondement et origine commune de toutes choses, ou être terminal, culminance commune de toutes choses ; unité d'un tout réassemblant des êtres déjà parfaitement déterminés dans tel ou tel mode, et comprenant toutes leurs vérités d'être, accomplies ; ou somme de tous leurs accomplissements, dans le seul plan de la surexistence ; ou principe commun (tant soit peu abstrait) de leur existence ; et ainsi de suite. Poser idéalement, sous le nom d'être, l'unité de tout cela, qu'est-ce donc ? à bien mettre en forme le problème, c'est postuler, non l'unification directe de tout, mais l'unification de tous les modes possibles d'unification. C'est bien poser une surexistence d'un genre encore plus éloigné de l'existence, et un problème du troisième degré, le dernier sans doute que notre pensée puisse aborder.

* * *

§ 106. Nous nous serions bien mal fait entendre, si l'on pouvait voir, en quoi que ce soit qui précède, aucune fin de non-recevoir opposée à telle spéculation, ancienne ou récente, touchant l'être ou l'existence en leur unité et leur totalité : c'est exactement le contraire.

Si, en effet, ces spéculations ont, à certains égards, un aspect critique évident (elles communiquent avec le problème d'une philosophie générale des philosophies)¹ ; elles n'en ont pas moins une autre face, par laquelle, du moins nous l'espérons, elles communiquent avec la plus concrète réalité.

Car si une réalité quelconque occupe les points ainsi définis problématiquement ou idéalement, aux diverses et précises clefs de voûte, aux sommets réellement culminants, aux lieux hauts effectifs de la surexistence, cette réalité doit être une proposition concrète de la surexistence, répondant, par un dire positif de soi aux conditions supposées.

À certains égards, l'Être de L. Lavelle, le Dieu de L. Chestov, l'homme de Heidegger ; ou si l'on préfère, la substance de

1. Cf. *Instauration philosophique*, chap. V, p. 366 sq.

Spinoza, le Dieu de Malebranche, l'Union substantielle de Descartes ; ou encore l'Idée-Être de Strada, l'Acte pur de Gentile, le Maximum humain de G. Bruno, etc., représentent, reflétés en miroir sur le plan du discours, des postes définis où résident effectivement des réalités précises dans le domaine surexistentiel. À ce point qu'on peut effectivement chercher (par une critique qui serait peut-être utilement armée par ces réflexions) si ces représentations sont adéquates, si elles correspondent bien à leurs objets, bref, si elles sont vraies ; l'idée de vérité pouvant intervenir ici, parce qu'il y a réalité de ces objets. La critique en question devrait en effet d'abord chercher, par une instance purement métaphysique, quelles données existentielles définissent, à leur intersection au second degré, dans la surexistence des réalités précises, offertes à la pensée comme objets positifs de spéculation. Et ce n'est qu'ensuite qu'on pourrait essayer de chercher jusqu'à quel point ces spéculations sont croyables et nous donnent (sous quelque nom que ce soit) des images approchées, symboliquement correspondantes à quelque chose de ces entités dans leur conditionnement de réalité. À une métaphysique ainsi comprise, le petit livre qu'on a entre les mains n'a d'autre ambition que d'être une Introduction. C'est pourquoi, quittant ce point de vue lié à la critique, et délaissant les philosophies pour la réalité, il nous reste simplement à tenter de dire, par brèves conclusions, comment la surexistence (en ce qu'elle a aussi bien de négatif que de positif) communique avec l'existence, et quels rapports elles soutiennent l'une avec l'autre.

* * *

§ 107. D'abord de quelle nature est le surexistant ? que savons-nous de lui ? quel monde est ce monde ? – Puis : sur le plan de l'existence qu'est-ce qui témoigne du surexistant ? Quel est, ici, le fait ? – Enfin : quel est le rapport ? Quelle construction est-ce là, qui fait témoigner l'un pour l'autre l'existant et le surexistant ? Se soutiennent-ils mutuellement ; ou l'un est-il à la base de l'autre ? Et quel besoin ont-ils l'un de l'autre ?

Et ces points réglés (ou entrevus), qu'y a-t-il là qui nous concerne ; et comment cela nous concerne-t-il ?

* *

§ 108. Une chose est sûre : il y a beaucoup de choses, d'êtres et de faits, dans la surexistence, beaucoup d'Éons dans ce Plérôme, et non pas le seul Un. Ce monde est hiérarchique et architectonique. C'est même ce que nous tenons de plus assuré à son sujet. Nous l'avons vu : Arbre de Jessé ou Échelle de Jacob. Il y a un ordre et comme une généalogie de la surexistence. Les modes d'existence, par leurs divers rapprochements, inclinent leurs branches pour dessiner, aux diverses clefs de ces voûtes, des places pour des occupants. Est-ce le Dieu de Malebranche, ou le Surhomme de Nietzsche qui est à l'intersection du corps et de l'âme ? On peut douter. Cela n'est-il pas placer Dieu trop bas dans la hiérarchie des Éons surexistentiels, que de le placer à ce niveau ? Mais n'est-ce pas diviniser l'homme le plus réel, que de l'entrevoir en l'imaginant, tel qu'il doit être pour réaliser cette unité, non seulement des existences corporelle et psychique, mais de ces deux ensembles et de l'existence spirituelle, et puis encore des existences de l'ordre ontique et de l'ordre de l'événement ? Si Dieu existe, demande splendidement Nietzsche, pourquoi ne suis-je pas Dieu ? Il faut que je devienne Dieu, disait déjà Novalis. Mais d'une manière ou d'une autre, trop divin pour être appelé homme, trop humain pour être appelé Dieu (et c'est en donnant des noms que les métaphysiciens se jettent dans l'erreur) ce dont on parle ici ou là, c'est le même être (la même entité) entrevu vaguement d'une manière ou d'une autre, mais précisément désigné, avec sa teneur exacte de réalité, par le point métaphysique que définissent ses coordonnées existentielles. Ne nous laissons donc pas aller à dire : c'est le même être, au sens de ceci : c'est l'être même ; car parler ainsi, ce serait se hâter de désigner sous un nom global toute la région de la surexistence, abstraction faite de cet ordre et de cette architectonique qui permettent de discerner, de distinguer avec précision ces entités diverses, et par exemple, Dieu et l'univers – exactement tel Dieu, tel univers, coordonnant tel ou tel plan d'existence à tel ou tel niveau surexistentiel. N'admettons pas non plus trop aisément qu'en allant d'emblée suffisamment haut, on trouve finalement l'unité complète, la coordination totale. Car, nous le savons (§ 105) il ne saurait s'agir que d'une coordination des coordina-

tions elles-mêmes (avec toutes leurs diversités possibles), et de ce troisième degré, peut-être abstrait, peut-être purement théorique et qui en tout cas ne saurait communiquer avec l'existentiel que par la médiation nécessaire des surexistences, selon l'ordre de leur Plérôme.

Et qu'on ne dise pas non plus : il s'agit d'idéal, ni surtout d'existences idéales. Car il n'y a pas d'existence idéale, l'idéal n'est pas un genre d'existence. Ou plutôt, au sens usuel et le plus précis du terme, c'est simplement de l'imaginaire. L'idéal, c'est l'imaginaire parfait. On évoquerait plus utilement, plus profondément, l'« idéal transcendantal » au sens de Kant, c'est-à-dire un principe directeur. Mais à tort encore ; car un tel principe dit seulement un problème posé (et pour la pensée, en un sens critique). Or ce dont il s'agit, c'est du problème résolu, dans la réalité de sa solution. Non pas cet idéal, mais la réalité de cet idéal, voilà ce qui est en cause.

Il est vrai que de notre point de vue, il peut nous paraître à instaurer (c'est le cas surtout pour cet homme plus réel) ; et c'est dans l'expérience de l'instauration que nous en avons la plus sensible approche. Mais cela (qui est de notre point de vue) n'en change pas la nature, toute de réalité, qui n'est pas affectée selon que plus ou moins nous nous en approchons. Tout au plus peut-on dire qu'à l'approche complète, au contact, il cesserait d'être surexistence pour être existence. Mais cela est-il possible ? En attendant, on en peut dire surtout qu'il n'existe pas (en tant qu'il n'est pas encore instauré), si exister c'est être au plan de l'existence, c'est avoir pris parti pour un mode d'existence. Tout au plus il peut se refléter sur quelqu'un de ces modes – *per speculum in anigmate* ; et même alors il n'a d'autre existence que cette existence modale et spéculaire. Or il est trop riche en réalité pour pouvoir tenir dans ce plan ni même dans les divers plans d'existence qu'il assemble¹.

1. Qu'on ne dise pas non plus : il s'agit d'une essence. Assurément il s'agit d'une essence, mais c'est ne rien dire. Il y a aussi des essences d'existants, qui résident dans ces existants (c'en est la quiddité existentielle). Et ici il s'agit de l'essence de surexistants, résidant dans ces existants (c'en est la quiddité de réalité). Le mot d'essence n'ajoute donc rien, ne dit rien, et ne ferait qu'égarer vers d'autres points de vue non pertinents à notre problème. Encore une fois, il s'agit purement et simplement, de réalité – de niveaux de réalité dépassant nécessairement l'existence.

§ 109. Et comment les assemble-t-il ? Ceci nous ramène dans le plan et au point de vue de l'existentiel.

Nous savons à présent la différence qu'il y a entre un simple assemblage plurimodal – une *coacervatio* – et cette synthèse (pour employer un mot d'ailleurs dangereux) qui prononce et implique une surexistence. De cette dernière, un exemple encore sera utile et à propos ; d'ailleurs, de première grandeur au point de vue philosophique, car ce n'est rien de moins que le problème de la connaissance.

On s'embarrasse d'un faux problème, quand on oppose une certaine fin de non-recevoir à une certaine idée (non la seule, mais très importante et inécartable) de la vérité : la similitude de la pensée et de son objet ; fin de non-recevoir fondée sur l'extériorité de l'objet, donc incomparable par la pensée à elle-même. Car il y a un certain aspect où la pensée (ou le dire) et l'objet sont tous deux extérieurs, ou du moins donnés à la pensée sur un même plan. Et cet aspect est sans doute celui où la notion de vérité s'est formée ou éprouvée d'abord. Tu mens, car je vois vivant celui que tu dis mort. Ou encore : tu parles, toi d'un lentisque et toi d'une yeuse. *Tu sub schino, tu sub prino* (Daniel XIII). Le lentisque et l'yeuse des vieillards menteurs évoquent l'un et l'autre, inconciliables, au-dessus d'eux cette réalité : l'arbre vrai ; celui qui aurait abrité le prétendu péché de Suzanne.

Mais de quelque manière qu'on prenne le problème, l'idée de connaissance vraie évoque toujours quelque chose de semblable. Qu'il s'agisse de ma propre pensée subjective, et de son objet transcendant, toujours s'évoque, de même, cette réalité surexistentielle qui unirait et coordonnerait à la fois ce qui existe dans le mode où se fait ma pensée, et dans le mode (différent, par hypothèse) de l'objet. Or comment ma pensée, qui évoque (en se voulant vraie) cette surexistence, peut-elle la mettre en acte, sinon en s'informant, en se modelant sur cette réalité ? Dans l'existence, il y a seulement une correspondance, non une ressemblance, mais une *réponse* l'un à l'autre de la pensée et de son objet, formant un couple. Le fait de cette réponse (juste ou fausse, n'importe) c'est le seul fait existentiel ici. Il y a de l'écho. À telle pensée s'affronte tel objet. L'yeuse et le lentisque s'appellent, se répondent et s'affrontent. De telles réponses (au sens de

Goethe ou de Baudelaire) sont inscrites dans l'existence, comme une relation positive. Mais *comment* se répondent-ils ? Là est l'insertion possible de la surexistence. Ce qui fait surexistence, avec l'intervention de l'idée de vérité, c'est l'idée non seulement d'un être ensemble, mais d'une réalité commune ayant maîtrise à la fois de l'un et l'autre mode qui se répondent ; impliquant aussi bien chez ce sujet le fait de connaître, que chez l'objet le fait d'être connu, comme une qualité réelle. « Être connu tel qu'on est ! » vœu (cri ou soupir) d'un personnage de Gabriel Marcel. « Tel que l'on est » est bien inutile, dangereux même. Ce que je souhaite, si je forme à bon escient ce vœu, ce n'est pas qu'il y ait, grossièrement, quelque part quelque être (connu ou inconnu) qui forme de moi, sans que je le sache ni ne le sente, une juste idée : c'est de ressentir, comme une passion réelle, comme un subir qui me modifie sans me changer, le fait d'être sous un regard, d'être illuminé par cette vision de moi ; – et vraiment posé dans un nouveau genre d'existence, car cet être ne serait pas tel que moi je suis. Celui qui est évoqué est bien celui qui participerait à la fois à ces deux modes et en surmonterait la diversité constitutive. Il n'existe pas, mais je puis, moi, lui répondre, par un pâtir du genre de celui qui est ainsi défini. Pâtir du surexistentiel, en éprouvant une modification qui lui réponde, et dont il soit la raison (au sens où raison c'est rapport), c'est là sans doute la seule manière dont nous puissions témoigner pour lui, et être en rapport d'action-passion avec lui.

De même qu'il y a des réponses de mode à mode, qui restent sur le plan de l'existence, et comme une relation directe, assemblante sans plus, de même il y a aussi des réponses de l'existence à la surexistence.

Et il n'y a pas d'autre manière de les exprimer et de les ressentir, qu'en constatant que dans certains cas, le mode de réponse de l'existant à l'existant passe par le second degré, met en jeu ou implique à titre de raison ou de loi de réponse ce surexistentiel. Il en est fonction.

Tout le monde sait qu'on peut défaire un nœud sans toucher à ses deux extrémités – en passant par la quatrième dimension. De même la réalisation pratique, concrète effective, de problèmes comme ceux de la connaissance ou de la vérité témoigne d'un tel passage par la dimension de la surexistence. C'est le fait d'agir

ou de pâtir, conformément à la réalité (même problématique) de ce surexistentiel qui est, non sa projection sur l'existentiel en miroir et par énigme, mais son expérience. C'est une expérience de ce genre que nous avons vue aussi, dans l'action instaurative, par l'effet de l'anaphore. De même encore si telle force nous vient, dont on ne peut rendre raison sans impliquer telle réalité surexistentielle comme clef de notre réponse à l'occasion, à la situation. Ce qui a fait grands Michel-Ange ou Beethoven, ce qui les a fait géniaux, ce n'est pas leur propre génie, c'est leur attention à la génialité, non en eux-mêmes, mais en l'œuvre. Car les œuvres sont aussi dans la surexistence, non seulement dans le laps de l'instauration, par cette expérience de l'anaphore, qui, nous l'avons vu, met en jeu avec l'accroissement dans l'intensité de réalité, la pluralité des plans existentiels, mais par leur situation à ce carrefour existentiel : leurs conditionnements spirituels de réalité formelle intrinsèque ; et puis tout le virtuel de la demande du siècle, des besoins noétiques du moment, de l'attente humaine, qui dans ce mode du virtuel en dessinent la contre-épreuve, le contre-relief. L'œuvre la plus réelle, c'est celle non seulement que ses qualités propres dessinent en beauté ou sublimité, mais celle aussi qui est l'assouvissement d'un appel, d'un désir indéfini et amorphe en soi ; formes qui cherchent leur matière et matières qui cherchent leurs formes.

Or ce qui est vrai des grandes œuvres de l'art, l'est aussi, sous cet aspect, des grandes œuvres morales ou même simplement humaines, vitales et pratiques, à instaurer.

§ 110. Et c'est sur cette note que nous voudrions terminer. Car la philosophie vaudrait-elle une heure de peine, si elle ne nous armait pour la vie ?

Justice immanente : exister à la manière d'un corps, c'est être un corps. À la manière d'une âme, être une âme. Tu seras une âme, si tes harmonies intérieures, par le nombre de leur architecture et l'arroi de leurs sonorités, dessinent des richesses virtuelles et te font plus grand que toi-même, et aussi plus indestructible et plus comblé. Mais tu ne seras aussi un être spirituel, que si tu peux parvenir à vivre en témoignant pour ce surexistant, qui serait l'être unique, maître à la fois de ces trois voix concertantes, de ces trois modes de l'existence. Or cet être n'existe pas, mais tu témoignes pour sa réalité, plus haute et plus riche que

celle de chacune de ces voix polyphoniques, si ta vie se modifie et se module en fonction de cette surexistence : l'union substantielle de ces trois.

Or prends garde pour quelle réalité ainsi tu témoignes, riche ou pauvre, allant vers le plus réel ou vers le néant. Car si tu témoignes pour cette réalité, elle te juge.

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 ?

Ta charité encore (et l'on n'en dira jamais trop l'importance) peut faire faire un pas à une humanité qui n'existe pas. Mais fais attention à ceci : cette humanité, qui sera ainsi plus *une*, affectivement, sera-t-elle la plus réelle ? Il se pourrait parfois (fais-y attention) que ta dureté (repousse de toi, repousse de l'humanité cette dépravation du cœur, cette bassesse, ou cette brutalité matérielle des vœux !) posât surexistentiellement, en témoignant pour elle, une humanité plus réelle et plus haute, et par exemple plus spirituelle et plus morale, en même temps que psychique et corporelle.

Calcul difficile ? Sans doute. Important par cela même. Calcul d'ailleurs qui peut se remplacer jusqu'à un certain point par l'expérience.

Résoudre seulement par la pensée de tels problèmes c'est s'efforcer de donner quelque existence à ce qui surexiste, en lui offrant comme miroir quelque mode existentiel où se refléter tant bien que mal ; mode qui sera ici la pensée. Mais il n'est pas dit que ce mode ait aucune supériorité, sinon peut-être pragmatique. Et à bon droit le mode même de l'ontique physique et du monde matériel et terrestre pourrait rendre de pareils témoignages et porter de tels reflets. Établir en fonction de cet homme, à la fois chair et pensée, spiritualité et moralité, et pour lui sur cette terre des demeures, des institutions sociales, des spectacles culturels, c'est témoigner pour lui aussi bien que si l'on cherchait seulement à l'entrevoir en pensée. Et ceci s'engage peut-être plus grandement et plus fortement dans les voies de cette instauration qui peut en donner l'expérience la plus sûre.

Mais d'ailleurs, cette construction progressive de l'homme le plus réel, qui constitue une de nos tâches les plus obvie, les plus

immédiatement offertes, ne comporte pas seulement l'invention de sa réalité, à impliquer dans notre vie propre, mais peut-être la découverte de modes nouveaux d'exister, pour l'homme concret ; modes nécessaires pour l'harmonie de la réalité à laquelle ils concourent. C'est une des raisons pour lesquelles le problème reste ouvert, et la surexistence évoquée distante de l'existence : il y a encore bien des expériences non faites, des existers non conquis, pour que le problème soit enfin parfaitement défini, et commence à offrir une solution virtuelle.

Et c'est en quoi l'existence est, nous l'avons dit, à la fois très riche et très pauvre. Pauvreté heureuse, puisqu'elle laisse place à l'invention, à la nouveauté de modes inédits d'existence – posant ainsi d'ailleurs de nouvelles possibilités, même pour la surexistence, qui à cet égard dépend encore de nous, et ne nous écrase pas de son monde hiérarchique et sublime. Nous avons pouvoir sur elle ; nous pouvons y faire naître, y faire éclore des réalités nouvelles, qui n'y figureraient pas sans nous.

§ 111. Que si l'on s'étonne ou s'effraye de ce qu'a, à certains égards, de négatif, cette surexistence finalement évoquée comme condition nécessaire de certaines des réalisations les plus riches de cet art multiple d'exister dont nous avons cherché à saisir quelques linéaments, on songera pour s'y familiariser, au vieux thème romantique de la parenté de l'amour et de la mort. Telle mort est chute vers le rien ; telle autre, incandescence éclatante d'une vie qui achève de se brûler dans la vive flamme d'un sacrifice suprême. Tel amour est anéantissement dans une communion avec une fausse réalité, faite au fond de néant. Tel autre est une œuvre véritable, créatrice et féconde. On peut s'y laisser prendre. Confusion tragique. Savoir démêler ce qui est *réellement* plénitude et richesse, par la nature même de l'œuvre à laquelle on rend témoignage en travaillant à l'instaurer en fait, et par l'expérience directe de l'instauration, c'est connaître ce qui, dans l'existence même, peut se rapprocher le plus de la surexistence.

En tout cas, ceci est en nos mains.

Il est bon que certaines choses n'existent pas, pour que nous ayons à les faire ; pour qu'elles aient besoin de nous, afin d'exister. Mais au-delà de l'existence, elles ont, soyons-en sûrs, leur réalité. Et cette réalité même, si surexistentielle qu'elle soit, n'est pas sans rapports avec nous – rapports du genre de celui qu'a

l'harmonie d'un accord avec les voix distinctes qui le rendent. C'est par l'usage que nous faisons de ces voix polyphoniques de l'existence que sont ses divers modes, et au plan de laquelle nous sommes par notre pratique de l'art d'exister ; que nous pouvons, à cette polyphonie, faire rendre des accents et des accords comme d'un autre monde, qui sont notre contribution, en même temps que notre participation, aux réalités de la surexistence. 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 inter-mondes, la nostalgie de l'exister ; – et l'envie de descendre ici, à nos côtés, comme nos compagnons et nos guides.

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

Étienne Souriau

Je souhaite mettre ici à l'épreuve quelques idées qui me sont chères. Elles me sont chères, et pourtant je souhaite les mettre à l'épreuve, en les offrant à votre discussion. Pourquoi ? Parce qu'elles ne sont pas de celles où l'on doit s'abandonner trop facilement au plaisir d'affirmer.

Je pose un problème. Je dis qu'il nous concerne tous, en tant qu'hommes et en tant que philosophes. Comment pourrais-je le dire, si je n'obtiens l'assentiment d'autres philosophes, de formation et d'idéaux aussi divers que possible, d'accord avec moi pour affirmer l'urgence et l'universalité de ce problème ?

Et pour tenter de le résoudre, ce problème, j'essaie de faire appel à une expérience d'un certain genre. Mais plus cette expérience me paraît cruciale et précieuse, et intervenant dans la trame intime de la vie et de la pensée pour les soutenir et les guider, plus il m'importe de rester vigilant vis-à-vis de moi-même, afin de ne pas m'abandonner, croyant y trouver appui et direction, à une sorte de rêverie superstitieuse. Quel philosophe voudrait affirmer qu'un certain genre d'expérience existe, s'il ne peut éveiller chez autrui le souvenir et la conscience d'une expérience pareille ? Tel est le fruit précieux pour moi, que je cherche ici.

Afin de bien poser mon problème, je partirai d'une remarque banale en somme, et que vous m'accorderez sans doute sans difficulté. Cette remarque, et c'est aussi un grand fait, c'est l'inachève-

* Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 50 (1), séance du 25 février 1956, p. 4-24.

ment existentiel de toute chose. Rien, pas même nous, ne nous est donné autrement que dans une sorte de demi-jour, dans une pénombre où s'ébauche de l'inachevé, où rien n'a ni plénitude de présence, ni évidente patuité, ni total accomplissement, ni existence plénière. Cette table que je touche, ces murailles qui nous enclosent, moi qui vous parle et chacun de vous si vous vous interrogez à ce sujet, rien de tout cela n'a une existence assez fortement prononcée pour que nous puissions la trouver d'une intensité assouvissante. Dans l'atmosphère de l'expérience concrète, un être quelconque n'est jamais saisi ou expérimenté qu'à mi-chemin d'une oscillation entre ce minimum et ce maximum de son existence (pour parler comme Giordano Bruno) qui, à dire vrai, ne nous sont guère que suggérés par le sentiment de cette oscillation, de l'accroissement ou de la diminution des lumières ou des ténèbres de ce demi-jour, de cette pénombre existentielle dont je parlais tout à l'heure. L'existence est-elle jamais un bien qu'on possède ? N'est-elle pas bien plutôt une prétention et un espoir ? Si bien qu'à la question : « Cet être existe-t-il ? » il est prudent d'admettre qu'on ne peut guère répondre selon le couple du Oui ou Non, mais bien plutôt selon celui du Plus ou Moins.

Cela est évident pour nous-mêmes en ce qui nous concerne. Nous savons tous que chacun de nous est l'ébauche d'un être meilleur, plus beau, plus grand, plus intense, plus accompli, et qui pourtant est, lui-même, Être à réaliser, et dont la réalisation lui incombe. De sorte qu'ici l'existence accomplie n'est pas seulement un espoir, elle répond aussi à un pouvoir. Elle exige un faire, une action instauratrice. Cet être accompli dont je parlais tout à l'heure, est œuvre à faire. Et comme l'accès à une plus réelle existence est à ce prix, nous ne pouvons échapper, en ce qui nous concerne nous-mêmes, à la nécessité de nous interroger sur le mode d'existence de cette œuvre à faire. Elle nous concerne. C'est-à-dire que tels que nous sommes ici, nous sommes concernés par elle, nous subissons par un véritable pâtir l'agir qu'exprime le verbe actif de cette formule : l'œuvre nous concerne. Et, bien entendu, nous le savons tous, il en est de même si, au lieu de penser à notre personne, nous pensons à l'Homme en tant qu'il est à instaurer.

Mais j'ai dit tout à l'heure qu'il en est ainsi de toute chose. J'ai dit : cette table, ces murs sont dans une condition semblable

et telle qu'on ne puisse répondre à la question : « Ceci existe-t-il ? » que par Plus ou Moins, non par Oui ou Non. Et vous me direz peut-être que j'ai tort ou que j'exagère, ces choses ayant une existence physique, positive, non susceptible de plus ou moins, et telle qu'il faille bien répondre : physiquement oui, ces choses existent.

Il est vrai. Je puis répondre par oui ou non à la question d'existence, mais seulement parce que le oui atteste une sorte de minimum exigible, d'une nature presque purement pragmatique, à peine un peu contrôlée par certaines des disciplines les plus élémentaires du physicien, à l'échelle macroscopique.

Il est inutile à mon propos de soulever les questions plus subtiles qui se poseraient si je faisais intervenir ce point de vue du physicien, mais à une autre échelle que cette échelle macroscopique. De tels problèmes pourraient nous égarer. Il nous faut rester dans la teneur d'une expérience commune, concrète, humainement vécue. C'est de ce point de vue que je dis que cette table, malgré sa suffisante existence physique, reste encore à peine ébauchée, si je songe aux accomplissements spirituels qui lui manquent. Accomplissements intellectuels, par exemple. Songeons à ce qu'elle serait devant un esprit capable de discerner toutes les particularités et les significations humaines, historiques, économiques, sociales et culturelles d'une table de Sorbonne ! Significations qui lui sont à coup sûr inhérentes, et pourtant toutes virtuelles, tant qu'il ne se trouve un esprit capable d'englober, d'assumer l'existence intellectuelle accomplie de cette table, de donner champ à cet accomplissement, d'exercer un effort pour promouvoir en ce sens l'existence d'un tel objet. Encore cet accomplissement purement intellectuel n'est-il qu'un aspect du problème. Il y a d'autres formes de l'accomplissement spirituel. Songeons à l'aventure que cette table pourrait vivre si sa destinée était d'être reprise par un esprit d'artiste et de poursuivre dans un tableau l'existence objective (au sens où nous savons tous que Descartes prenait ce terme) dont un peintre pourrait la gratifier. Tentons-en l'expérience. Imaginons cette table traitée dans ce style d'intimité et presque d'intériorité dont un Vermeer a le secret ; ou bien telle qu'elle apparaîtrait comme accessoire d'un Colloque de Philosophes peint par un Titien ou par un Rembrandt. Ou évoquons-la dans l'éclatant dénuement

ou la mystérieuse évidence qu'un Van Gogh expose un peu brutalement dans ses représentations de telle chaise ou de telle table d'une chambrette d'Arles. Il s'agirait bien là de promotions d'existence. L'artiste, en de tels cas, a charge d'âme vis-à-vis des êtres qui n'en ont pas encore, d'âme, qui n'ont que la simple et plate existence physique. Il découvre ce qui manquait encore à cette chose en ce sens. L'accomplissement qu'il lui confère, c'est bien l'accomplissement authentique d'un être qui n'occupait pour ainsi dire que la place à lui dévolue dans le mode d'existence physique, mais qui restait encore pauvre à faire dans d'autres modes d'existence. Si bien que si cette table physiquement est faite, par le menuisier, elle est encore à faire, en ce qui concerne l'artiste ou le philosophe. Et si quelqu'un de vous avait tendance à penser que cet accomplissement par l'artiste est un peu un luxe, une tâche non nécessaire et que l'objet lui-même n'appelle point, je pense qu'aucun de vous ne voudrait dire que son accomplissement par le philosophe est un luxe et une tâche non nécessaire. Ainsi, par exemple, nous sentons bien qu'entre ces divers accomplissements artistiques que j'ai ébauchés tout à l'heure en imagination, il y en a probablement un qui serait sinon plus vrai, tout au moins plus authentique qu'un autre, s'effectuant selon une voie où réellement l'objet appelle, sans pouvoir se le donner à lui-même, le droit fil de sa destinée existentielle. Nous sentons aussi que cet accomplissement intellectuel des significations, dont j'ai parlé d'abord, nous ne pouvons en faire bon marché en ce qui regarde l'accomplissement philosophique de l'objet. Et serons-nous nous-mêmes authentiquement philosophes si nous ne nous sentons concernés par l'œuvre que représente la promotion spirituelle d'objets de ce genre ? N'est-ce pas là notre tâche ? Ne nous sentons-nous pas responsables de cette tâche, un peu de la même manière que l'artiste se sent responsable vis-à-vis du genre d'accomplissement qu'il cherche de son côté ? Quand nous parlions tout à l'heure de la personne ou de l'homme comme œuvres à faire, nous constatons simplement que ceux que cette œuvre concerne trouvent aussi en eux, croient trouver ou croient sentir un pouvoir répondant à une sorte de devoir. Tandis qu'à présent nous sommes en face d'êtres dont la teneur existentielle, réduite à ce minimum qu'est l'existence physique, ne peut achever de s'accomplir que par le pouvoir d'un

autre être. Différence assurément profonde, et qui modifie les conditions pratiques du problème, mais sans en modifier l'essence. Ces sortes d'êtres doivent aussi être considérés sous l'aspect de l'œuvre à faire, et d'une œuvre vis-à-vis de laquelle nous ne sommes pas sans responsabilité.

Mais laissons de côté pour l'instant cette question de responsabilité. Qu'elle reste ici comme une pierre d'attente. Nous y reviendrons en terminant. Ce que je viens de dire suffit à poser le problème, ou plus exactement à constater comment le problème se pose. S'il est vrai, comme nous venons de le voir, que l'œuvre non faite encore pourtant s'impose comme une urgence existentielle, je dis : à la fois comme carence et comme présence d'un être à accomplir et qui se manifeste comme tel, avec un droit sur nous. Si cela est vrai, la manière même dont existe l'œuvre à faire et le problème que j'envisage ici sont une seule et même chose.

Je ne puis pourtant me défendre ici d'une inquiétude. Certainement, celui qui voit bien en face le fait qu'on vient d'exposer, celui qui sent comment chaque être, confusément et médiocrement saisi sur un plan d'existence, est comme accompagné sur d'autres plans par des présences ou des absences de lui-même, s'y redouble en se cherchant, et là peut-être ainsi se pose le plus intensément en sa véritable existence ; celui-là pourra être émerveillé de la richesse d'une réalité ainsi multipliée à travers tant de plans d'existence. Mais quand je parle des œuvres à faire comme d'êtres réels, quand j'admets qu'un être physique, j'ai dit tout à l'heure cette table, j'aurais pu dire aussi une montagne, une vague, une plante, une pierre – est comme doublé au-dessus de lui-même par des images de plus en plus sublimes de lui, je manquerais de vigilance philosophique si je ne me demandais aussi : « Est-ce que je ne suis pas en train de peupler ce monde, qui m'apparaît ainsi si riche, si anobli de tant de réponses en échos, et si pathétique de tant d'absences de réponse ; est-ce que je ne suis pas en train de le peupler d'entités imaginaires ? » Car enfin, nous, philosophes, sommes tous alarmés par le souvenir du fameux rasoir d'Occam, et dressés à nous demander jusqu'à quel point nous pouvons multiplier sans nécessité les êtres. J'affirme ou j'ai cru pouvoir affirmer qu'il y avait bien une nécessité à cette multiplication, et que ce n'est nullement une nécessité

logique, mais une nécessité que nous sentons et dont nous pâtissons. Mais je craindrai toujours de me laisser aller là à ce genre de superstition dont je m'alarmais dès le début de cette causerie, si je n'arrive pas à trouver un contact expérientiel avec le mode d'existence de l'œuvre à faire, et avec les êtres qui existent (du moins c'est ce que je suppose) selon ce mode. En toute bonne foi philosophique, je ne puis appeler que virtuel cet accomplissement, tant que dans le concret l'œuvre est encore à faire.

Je dois avouer immédiatement – et ceci complète mes bases de départ – que nous perdriions sans doute notre temps à essayer d'avoir une expérience soit directe, soit représentative du contenu de ces carences, de ces lacunes à combler, de ce complément d'existence qu'appellent toutes ces choses qui n'existent qu'à demi. C'est en admettant que tout cela tombe sous le coup d'une sorte d'intuition intellectuelle, que je risquerais de tomber dans la rêverie ou la superstition philosophique. Je prendrai même de sévères précautions. J'éviterai tout appel à l'idée de finalité, nous verrons tout à l'heure pourquoi, car j'y reviendrai. Cherchant le rapport entre l'existence virtuelle et l'existence concrète (je vous demande de me passer ces termes provisoires nécessaires pour que je n'avance rien que de bien positif et de sûr), il me semble que je n'ai qu'une seule prise expérientielle ici, c'est celle du passage d'un mode à l'autre, et de cette transposition progressive par laquelle, dans une démarche instaurative, ce qui n'était d'abord que dans le virtuel se métamorphose en s'établissant progressivement dans le mode de l'existence concrète.

Une métamorphose... Vous connaissez sans doute ce texte si savoureux du philosophe chinois Tchouang Tseu : une nuit, Tchouang Tseu rêva qu'il était un papillon voltigeant sans souci. Puis il se réveilla, et s'aperçut qu'il était le misérable Tchouang Tseu. « Or, ajoute-t-il, on ne peut pas savoir si c'est Tchouang Tseu qui s'est réveillé après avoir rêvé qu'il était un papillon, ou si c'est le papillon qui a rêvé qu'il devenait Tchouang Tseu éveillé. Mais, ajoute le philosophe, cependant entre Tchouang Tseu et le papillon il y a une démarcation. Cette démarcation, c'est un devenir, un passage, l'acte d'une métamorphose. »

Rien n'est plus philosophique. Et en y pensant comme il faut y penser, j'ai bien ici le principe d'une solution à mon problème.

Je ne puis saisir séparément ni l'existence plate et simple de la chose physique, par exemple, en tout cas concrètement donnée, sans son halo d'appels vers un accomplissement ; ni la virtualité pure de cet accomplissement, sans les données confuses qui l'ébauchent et l'appellent dans le concret. Mais dans l'expérience du faire, je saisis la métamorphose progressive de l'une dans l'autre, je vois comment cette existence virtuelle se transforme peu à peu en existence concrète. En regardant œuvrer le statuaire, je vois comment la statue, d'abord œuvre à faire absolument distincte du bloc de marbre, à chaque coup du ciseau et du maillet peu à peu s'incarne dans le marbre. Peu à peu le marbre se métamorphose en statue. Peu à peu l'œuvre virtuelle se transforme en œuvre réelle. Chaque acte du statuaire, chaque coup du ciseau sur la pierre, constitue la démarcation mobile du graduel passage d'un mode d'existence à un autre.

Encore, si j'examine le statuaire, n'ai-je pas vraiment cette expérience. C'est le statuaire lui-même qui, accomplissant peu à peu ses démarches instauratrices, à la fois guide cette métamorphose et l'éprouve en ses voies.

Je ne voudrais pas me hasarder jusqu'à dire que cette expérience instaurative est la seule sur laquelle nous puissions prendre appui ici. Je n'aurais affirmer, je ne crois même pas, que cette expérience active du faire, telle que l'éprouve le statuaire, explore l'unique voie de l'accomplissement. Je ne voudrais pas écarter de l'horizon philosophique le genre d'événement auquel d'autres ont cru pouvoir faire appel lorsqu'ils s'inquiétaient de problèmes analogues : croissance, évolution, schème dynamique, développement conduisant à une émergence. Tout ce qu'impliquent ces mots est bien digne d'attention. Mais quelque effort qu'on puisse faire pour acquérir une sorte de sentiment intime et concret de ce qu'on pourrait appeler le fil du courant intérieur des instaurations spontanées, il n'y a rien là qui puisse être à la fois aussi direct, aussi intime, aussi vécu dans l'expérience de ses régulations que ce que nous trouvons dans l'expérience personnelle du faire. Et quels dangers, dès lors que nous prétendons assister en nous, avec conscience, à une instaurations un peu panique dont ni les pouvoirs, ni les actes ne sont véritablement nôtres. Je le répète : je n'écarte pas comme impossibles ou illusoires de telles expériences, ni comme fausses ou superstitieuses les philosophies qui ont cherché à s'ap-

puyer sur une telle conscience. Je dis seulement qu'elles m'inquiètent. Susceptibles d'apparaître à première vue plus grandioses, parce qu'elles cherchent communion non seulement avec des devenir particuliers, mais même avec de vastes devenir cosmiques (au moins dans l'ordre de la vie), nous pouvons être certains qu'elles en cherchent plutôt une reconstitution conjecturale s'éloignant d'autant de l'expérience directe et vécue qu'elles postulent. Tandis que l'expérience du faire instauratif, intimement liée à la genèse d'un être singulier, est une expérience directe et incontestable par l'agent instaurateur, des actes, des conditions et des démarches selon lesquels un être passe de ce mode d'existence énigmatique et lointain, mais intense dont j'ai parlé tout à l'heure, à l'existence sur le plan du concret.

C'est bien pour cela aussi que j'écarte des données d'un tel problème l'idée de finalité. Je ne nie nullement qu'elle soit une conception philosophique valable. Je dis seulement qu'elle n'est d'aucune ressource ici. Elle désigne et résume simplement l'hypothèse selon laquelle il y aurait le même principe de vocation en exercice dans les démarches de l'agent instaurateur exerçant son pouvoir de faire, et dans les processus spontanés, jusqu'à un certain point analogues formellement à ceux du faire, mais où ne sont ni engagées ni décelables par expérience la liberté et l'efficacité d'un tel agent.

Je ne dis donc aucun mal de toutes les alliciantes spéculations qu'on peut entreprendre dans les domaines que je viens d'évoquer. Mais il paraît absolument certain que c'est dans l'exercice du faire, tel que l'agent instaurateur le pratique et le ressent, que réside la seule expérience intime, immédiate et directe dont nous disposons dans le problème que j'envisage. Là où nous prenons en charge, par notre efficacité personnelle, le fait qu'un être aboutisse à une présence concrète aussi plénière que possible, là nous avons affaire à un genre d'expérience dont, vous le sentez, l'incidence sur le vaste problème que je posais en commençant est évidente.

Et d'emblée se manifestent en cet agent instaurateur trois caractères sur lesquels il faut porter notre attention. Je les énumère : liberté, efficacité, errabilité.

D'abord la liberté : au moins une liberté pratique, un pouvoir de choisir dans l'indifférence. Le peintre tient au bout de son

pinceau une touche de couleur ; il est libre, sur sa toile, de la mettre ici ou là ; il est libre, sur sa palette, de choisir du bleu ou du rouge, et c'est dans cette liberté entière de choix que commence, d'une manière ou d'une autre, quelle que soit l'œuvre à instaurer, l'action de cet agent instaurateur.

Autre exemple, si vous excusez un rapprochement ou un passage un peu abrupt ; la dialectique descendante de Platon et le problème que posait Aristote, affirmant que c'était un syllogisme énervé. Suivons Platon lorsque, d'une démarche démiurgique, il instaure pour le définir, le Sophiste. Ou bien lorsque, par façon de modèle, il instaure le pêcheur à la ligne, en ajoutant sans cesse des déterminations nouvelles, par exemple, l'homme qui capte d'autres êtres, soit par la ruse soit par la violence, et ainsi de suite. Pourquoi choisit-il l'un plus que l'autre ? Répondre à la question, c'est chercher s'il existe une dialectique de l'instauration. Mais nul doute en tout cas que quel que soit le fil directeur de cette instauration, l'instaurateur ici ne soit libre du choix. C'est ce que Raymond Lulle répondait d'ailleurs à Aristote. Une expérience que nous analyserons tout à l'heure guide ce choix, en permettant de saisir l'avancement de l'être qui est entre nos mains pour être achevé, vers son accomplissement. Le peintre a ses raisons pour choisir sur sa palette la couleur qu'il va employer. Mais il est en son pouvoir de choisir.

En second lieu, l'efficacité. Qu'il agisse manuellement ou spirituellement, l'instaurateur, le créateur (si vous me permettez d'employer indifféremment ces deux mots pour alléger mon exposé), le créateur, dis-je, *opère* la création. En vous montrant, comme j'essaie de le faire, qu'il y a un être de la statue avant que le sculpteur l'ait faite, je ne nie en rien, au contraire, que le statuaire était libre de ne pas la faire, et que c'est bien lui qui l'a faite. Fichte disait : toute détermination est production.

La statue ne se fera pas d'elle-même ; l'humanité future non plus. L'âme d'une société nouvelle ne se fait pas d'elle-même, il faut qu'on y travaille, et ceux qui y travaillent opèrent bien sa genèse. Épanouissement d'un être dans le monde, soit ; mais épanouissement qui ne se peut s'il ne se nourrit pour ainsi dire de l'effort, de l'acte de l'agent. Si notre sculpteur, fatigué, ayant perdu la foi en son œuvre, incapable de résoudre les problèmes artistiques qui se posent à lui pour avancer davantage, laisse

tomber l'ébauchoir, ou cesse de frapper du maillet sur le ciseau l'œuvre à faire reste dans ses limbes, à mi-chemin, comme avortée... Eugène Delacroix disait que si tant d'œuvres de Michel-Ange sont restées inachevées, c'est qu'il s'attaquait à des problèmes insolubles. Il ne sentait pas, pour user d'un autre vocabulaire, qu'il y avait dans son projet une sorte de « caractère légal ». Différence précisément, entre le projet et le trajet instauratif. Mais j'y reviendrai tout à l'heure. Une chose est sûre. Si, incapable de résoudre le problème qu'il a devant lui à une étape précise de la création, incapable de décision, d'invention ou d'action, le créateur s'arrête d'agir, alors la créature cesse de venir au monde. Elle ne progresse qu'au prix de cet effort du créateur.

Et j'ai annoncé en troisième lieu : errabilité. C'est là un point essentiel. J'y insiste d'autant plus que, dans tout ce que j'ai lu sur la question dont je vous parle, il m'a semblé que c'était un des points qu'on omettait le plus, sur lesquels en tout cas on n'apportait pas une suffisante attention.

Après avoir apporté sa liberté et son efficacité, l'agent apporte aussi son errabilité, sa faillibilité, sa soumission à l'épreuve du bien joué ou du mal joué. Il peut, ai-je dit, placer librement où il le veut son coup de pinceau. Mais s'il le place mal, tout est manqué, tout s'écroule. L'usage qu'il fait de sa liberté peut être bon ou mauvais. Son efficacité peut être de promouvoir ou de ruiner. Après avoir agi, il peut entendre la voix mystérieuse qui dit : « Harold, tu t'es trompé ! » Et cette voix mystérieuse, c'est cette constatation tragique que connaissent bien tous ceux qui ont pratiqué les arts : l'œuvre qui rate, qui s'effondre misérablement tandis qu'elle paraissait si bien en route, parce qu'il y a eu faute dans le choix des mots, dans la touche, dans les mille rapports de convenance qu'il faut calculer instantanément, bref, parce que ce mal joué dont je parlais tout à l'heure a eu pour sanction immédiate un avortement, un recul existentiel, la cessation de cette promotion de l'être qu'assurait sans cesse le créateur pathétiquement penché sur cette genèse fragile.

Et je ne parle pas simplement de la petite aventure de l'aquarelliste dont la touche a séché trop vite, ou du sculpteur qui a fait éclater son marbre en l'attaquant sous un mauvais plan de clivage. Je songe à des choses telles que celles-ci : Novalis disait :

il y a des séries d'événements idéaux qui courent parallèlement aux événements réels. « C'est ainsi qu'il en fut de la réformation, au lieu du protestantisme est arrivé le luthéranisme. » Je songe encore à ce pari de Pascal dont l'âme n'est pas de nous dire qu'il faut opter, mais de nous assurer qu'ayant opté, nous sommes exposés à l'avoir bien ou mal fait.

J'insiste sur cette idée que tant que l'œuvre est au chantier, l'œuvre est en péril. À chaque moment, à chaque acte de l'artiste, ou plutôt de chaque acte de l'artiste, elle peut vivre ou mourir. Agile chorégraphie de l'improvisateur apercevant et résolvant dans le même instant les problèmes que lui pose cet avancement hâtif de l'œuvre, anxiété du fresquiste sachant que nulle faute ne sera réparable et que tout doit être fait dans l'heure qui lui reste avant que l'enduit ait séché, ou travaux du compositeur ou du littérateur à leur table, avec le droit de méditer à loisir, de retoucher, de refaire ; sans autre talonnement ou aiguillonnement que l'usure de leur temps, de leurs forces, de leur pouvoir ; il n'en est pas moins vrai que les uns et les autres ont à répondre sans cesse, dans une lente ou rapide progression, aux questions toujours renouvelées du sphinx – devine, ou tu seras dévoré. Mais c'est l'œuvre qui s'épanouit ou s'évanouit, c'est elle qui progresse ou qui est dévorée. Progression pathétique à travers les ténèbres dans lesquelles on s'avance à tâtons, comme quelqu'un qui gravirait une montagne dans la nuit, toujours incertain si son pied ne va pas rencontrer un abîme, sans cesse guidé par la lente élévation qui le fera cheminer jusqu'au sommet. Dramatique et perpétuelle exploration plutôt qu'abandon au cheminement spontané d'une destinée...

Si ce que je vous dis vous paraît juste, vous voyez que nous nous trouvons en face d'une sorte de drame à trois personnages. D'un côté l'œuvre à faire, encore virtuelle et dans les limbes ; d'un autre côté, l'œuvre dans le mode de présence concrète où elle se réalise ; enfin l'homme qui a la responsabilité de tout cela, qui, par ses actes, tente de réaliser la mystérieuse éclosion de l'être dont il a pris la responsabilité.

Je suis ainsi amené, dans ce drame à trois personnages, à parler de l'œuvre à faire, comme étant bien un personnage. J'oserais presque dire une personne, à moins que ce ne soit un peu une de mes superstitions de sentir, aussi fort que je le fais, ce caractère

de personne qu'à l'œuvre à faire. En tout cas, cette dualité de l'œuvre qui est dans les limbes et de l'œuvre qui est déjà plus ou moins sculptée, écrite, tracée sous les yeux ou dans les âmes des hommes, cette dualité me paraît essentielle à la problématique de l'instauration sous ses formes les plus importantes et dans tous les domaines.

Mais comment la désigner, comment la nommer, comment la décrire, cette œuvre encore à faire, en tant qu'elle intervient comme un des termes du problème, si ce n'est comme un des personnages du drame.

Ne disons pas que ce soit un « projet », pour des raisons que je vous demande la permission d'expliquer tout à l'heure ; ne disons pas que ce soit une futurité, puisque ce futur peut ne pas arriver, s'il y a avortement. Je vous propose un terme dont je sais bien qu'on peut en contester la convenance, et que d'ailleurs je sou mets à votre critique : je parle de la « forme spirituelle » de l'œuvre. Ailleurs, il m'est arrivé d'employer cette expression : « L'ange de l'œuvre », simplement pour répondre à l'idée de quelque chose qui paraît venir d'un autre monde et jouer un rôle annonciateur. Mais bien entendu, vous vous doutez que je ne prononce ce mot qu'en l'accompagnant de tous les « en quelque sorte » philosophiques qui conviennent. Et sans doute pour ce rapprochement, de la forme spirituelle et de l'ange, je pourrais m'abriter derrière l'autorité de William Blake. En fait, et pour parler un langage plus sévère et plus technique, je dis bien que l'œuvre à faire a une certaine forme. Une forme accompagnée d'une sorte de halo d'espoir et d'émerveillement dont le reflet est pour nous comme un orient. Toutes choses qu'on peut évidemment commenter par un rapprochement avec l'amour. Et en fait, si le poète n'aimait déjà un peu le poème avant de l'avoir écrit, si tous ceux qui pensent un monde futur à faire naître ne trouvaient pas dans leurs rêves à ce sujet quelque pressentiment émerveillé de la présence appelée, si en un mot l'attente de l'œuvre était amorphe, il n'y aurait sans doute pas de création. Je ne me laisse pas aller ici à une sorte de mystique de l'effort créateur, je constate simplement que le créateur n'échappe guère à cette sorte de mystique par laquelle se justifie son effort. Il y aurait, notamment dans la création artistique, une sorte de prostitution du fait de faire de sa propre humanité un moyen pour

l'œuvre, s'il n'y avait pas dans l'œuvre quelque chose qui paraît mériter le don d'une âme et parfois d'une vie ; en tout cas, d'immenses travaux. C'est bien ce qui permet de parler comme d'une réalité de cette œuvre qui n'existe pas encore, et qui peut-être ne sera jamais faite. Je ne postule pas ce qui est en question quand j'implique l'être de l'œuvre dans cette double existence, si vraiment je tiens celle-ci dans cet acte de la métamorphose que j'essaie de saisir.

C'est bien pourquoi, comme je vous l'ai dit, je laisse entièrement de côté pour désigner cette forme spirituelle tout ce qui pourrait se rapporter à l'idée de projet. De même que j'ai écarté d'un côté l'idée de finalité, avec futurité de l'œuvre réussie, de même j'écarte de l'autre côté le projet, c'est-à-dire ce qui, en nous-mêmes ébauche l'œuvre dans une sorte d'élan et pour ainsi dire la jette au-devant de nous pour la retrouver au moment de l'accomplissement. Car à parler ainsi, on supprime d'une autre manière parmi les données de la question toute expérience ressentie au cours du faire. On méconnaît notamment l'expérience, si importante, de l'avancement progressif de l'œuvre vers son existence concrète au cours du trajet qui y conduit. Permettez-moi de reprendre ici une idée qui m'est dès longtemps chère (je l'ai présentée dès le premier ouvrage que j'ai publié) en opposant ainsi le projet et le trajet. À ne considérer ici que le projet, on supprime la découverte, l'exploration, et tout l'apport expérientiel qui survient le long du décours historique de l'avancement de l'œuvre. La trajectoire ainsi décrite n'est pas simplement l'élan que nous nous sommes donné. Elle est aussi la résultante de toutes les rencontres. Une forme essentielle de moi-même, que j'assume comme structure et comme fondement de ma personne, n'est pas sans exiger sans cesse au cours de mon trajet vital mille efforts de fidélité, mille acceptations douloureuses de ce que capte cette forme à travers le monde et mille refus onéreux de ce qui n'est pas compatible avec elle. Mais particulièrement, en ce qui concerne le décours du processus instauratif, je ne puis oublier que surviennent au cours même du trajet d'accomplissement bien des actes absolument innovateurs, bien des propositions concrètes improvisées soudain en réponse à la problématique momentanée de chaque étape. Sans oublier toute la motivation qui survient au cours de chaque décision, et ce qu'ajoute cette décision elle-même. Instaurer, c'est

suivre une voie. Nous déterminons l'être à venir en explorant sa voie. L'être en éclosion réclame sa propre existence. En tout cela, l'agent a à s'incliner devant la volonté propre de l'œuvre, à deviner cette volonté, à faire abnégation de lui-même en faveur de cet être autonome qu'il cherche à promouvoir selon son droit propre à l'existence. Rien n'est plus important dans toutes les formes de création que cette abnégation du sujet créateur par rapport à l'œuvre à faire. Dans l'ordre de l'instauration morale, c'est l'obligation de laisser le vieil homme pour trouver l'homme nouveau. Dans l'ordre social, c'est l'ensemble des sacrifices qu'exige de chaque participant l'élaboration de l'âme d'ensemble qu'il s'agit d'instaurer. Je pourrais dire des choses analogues en ce qui concerne l'instauration intellectuelle. Si en tout ceci je prends volontiers l'instauration artistique comme exemple, c'est simplement parce qu'elle est peut-être de toutes la plus pure, la plus directe, celle où l'expérience que je cherche est la plus accessible et la plus clairement vécue. Mais n'oublions pas que ce que nous avons à trouver est valable dans tous les domaines de l'instauration.

Serrons-la de plus près, cette expérience. En quoi nous permet-elle, sans superstition, sans complaisance à de fragiles hypothèses, de parler de cette forme spirituelle dont il vient d'être question comme d'une réalité positive, expérimentale, qui résiste à l'esprit, sur laquelle l'esprit s'appuie, et vis-à-vis de laquelle l'esprit échange des interrelations actives et passives ?

Là encore, il y a trois points essentiels à discerner.

Dans ce dialogue de l'homme et de l'œuvre, une des présences les plus remarquables de l'œuvre à faire, c'est le fait qu'elle pose et soutienne une *situation questionnante*.

Car ne l'oublions pas, l'action de l'œuvre sur l'homme n'a jamais l'aspect d'une révélation. L'œuvre à faire ne nous dit jamais : voilà ce que je suis, voilà ce que je dois être, modèle que tu n'as qu'à copier. Dialogue muet où l'œuvre, énigmatique, ironique presque, semble dire : et maintenant que vas-tu faire ? Par quelle action vas-tu me promouvoir ou me détériorer ?

Que vas-tu faire ? J'imagine que c'est un peu le nom de l'homme pour Dieu, de cet homme auquel il a donné la liberté de faire ce qu'il voudrait, mais qu'il attend à l'acte, pour être perdu ou sauvé. L'œuvre de même, d'une manière un peu divine

en cela, nous met en demeure de choisir, de répondre. Que vas-tu faire ? Elle nous met à la devine comme le *deus absconditus*. Écoutons le monologue intérieur du peintre, monologue qui est en réalité un dialogue : « Ce coin-ci de mon tableau reste un peuterne, il faudrait ici une touche vive, un éclat de couleur. Un bleu vif ? Une touche orangée ?... Ici une région est insuffisamment meublée ; mettrai-je un personnage ? Un détail de paysage ? Ou puis-je au contraire supprimer ces personnages que voici, de façon à mieux faire ressortir l'obscur espace ambiant ? » De même le littérateur : « Ici il me faudrait une épithète étrange, rare, ou inattendue... Là un substantif qui résonne d'échos profonds et intimes... Après ce que vient de dire mon personnage, il faut dans la bouche de l'autre une réplique propre à opérer un rebondissement dramatique... Ou bien ici, ce qu'il faut mettre dans sa bouche, c'est un mot d'esprit... » Ce mot d'esprit, il est totalement à inventer. Et pourtant il est nécessaire. L'œuvre, sphinx ironique, ne nous aide pas. Elle ne nous fait jamais grâce d'une invention. Beethoven compose la *V^e Symphonie*. Dernier mouvement de l'andante, le silence peu à peu s'est fait. Seule une palpitation des timbales le meuble et le fait vivre. Et maintenant il faut qu'il s'élève, des violoncelles à l'unisson, une grande phrase au chant calme et sublime. Mais cette exigence, qui est sûre, qui pose intensément la situation, c'est aussi un vide à remplir. Un vide où l'invention peut faire cruellement défaut, peut s'épuiser en essais vains et sans vertu. Peut-être un instant béni laissera éclore comme spontanément la phrase qu'exige l'œuvre. Peut-être le musicien noircira longtemps son papier, ses carnets d'ébauches, recherchera dans le fatras des esquisses déjà faites ou des œuvres partiellement réutilisables le chant qui doit monter là. Immense attente qui paraît incommensurable et qui pourtant devra être comblée, car à de tels moments, la faute ne se pardonne pas. L'œuvre nous attend là, et si nous la ratons, l'œuvre non plus ne nous rate pas. Si nous ne donnons pas la réponse juste, aussitôt elle s'écroule, elle s'en va, elle s'en retourne dans les limbes lointains d'où elle commençait à sortir. Car c'est de cette façon cruellement énigmatique que l'œuvre nous questionne, et de cette façon qu'elle nous répond : tu t'es trompé.

Parfois encore, la situation questionnante se présente ainsi. L'artiste sent que ce qu'il vient de faire est valable, mais que ce

n'est pas encore tout à fait cela. Il faudrait un élan nouveau. Il faudrait passer à un niveau artistique supérieur. Songeons aux trois états du *Chiron* de Hölderlin ; d'abord l'attente du jour, puis reprise du poème transformé en attente de la mort ; puis enfin, la soif de l'impossible mort pour immortel. En ces deux premiers états, déjà le poème est beau. Mais il n'est pas sublime. Le poète, qui relit son poème en son deuxième état, sent d'une certitude absolue, d'une expérience directe et flagrante, qu'il y a encore une transfiguration à opérer, un dernier motif à introduire comme un ferment nouveau dans l'œuvre et qui l'établira en plein ciel comme un haut sommet. Mais je le répète, si claire et évidente que soit cette exigence de l'œuvre, elle ne dispense en rien l'inventeur d'inventer. Tout est encore à faire, comme dit le peintre de Balzac à son disciple : « Il n'y a que le dernier coup de pinceau qui compte. » De moins grands que Beethoven ou Hölderlin l'ont parfois senti, ce moment tragique où l'œuvre semble dire : « Je suis là, réalisée en apparence mais un plus grand que toi saurait que je n'ai pas encore atteint mon éclat suprême, qu'il y a encore quelque chose à faire que tu ne sais pas faire. » C'est bien pour cela que si souvent, on peut le dire, le génie survient à la dernière minute, dans ce moment suprême où une dernière retouche, ou bien une refonte totale, décide de l'accès de l'œuvre à sa grandeur suprême. N'oublions pas que Rembrandt a recommencé bien des fois les *Pèlerins d'Emmaüs* avant d'aboutir au seul de ces Emmaüs qui crève le plafond usuel de l'art et nous transporte en pleine sublimité.

Telle est cette première forme de l'expérience de l'œuvre à faire, que j'ai appelée la situation questionnante. La forme spirituelle pose et définit, avec précision la nature d'une réponse qu'elle ne souffle pas à l'artiste, mais qu'elle exige de lui.

En deuxième lieu, je signalerai ce que j'appelle : l'exploitation de l'homme par l'œuvre.

Cette proposition que devra faire l'artiste, en réponse à la question posée par l'œuvre, évidemment il la tire de lui-même. Il galvanise toutes ses puissances d'imagination ou de souvenir, il fouille dans sa vie et dans son âme pour y trouver la réponse cherchée. Beethoven, nous le savons (j'y ai fait allusion tout à l'heure), cherchant le motif musical qui précède dans la *N neuvième L'Hymne à la Joie*, a fini par le retrouver dans une œuvre

qu'il avait déjà faite, un « divertissement » sans grande portée, mais qu'un simple changement de rythme a élevé à la hauteur qu'exigeait l'œuvre. Charlotte se fait sous la plume de Goethe avec des ressouvenirs de ses amours avec Frédérique Brion ou avec Charlotte Buff, et ainsi de suite. Mais c'est le roman qu'il est en train d'écrire qui fouille dans son âme, qui prend pour s'y nourrir les souvenirs et les expériences utilisables. Doit-on dire que Dante a utilisé dans la Divine Comédie les expériences de son exil, ou que c'est la Divine Comédie qui avait besoin de l'exil de Dante ? Quand Wagner s'éprend de Mathilde, n'est-ce pas *Tristan* qui a besoin de Wagner amoureux ? Car c'est ainsi que nous sommes concernés et employés par l'œuvre, et que nous jetons à son creuset tout ce que nous trouvons en nous qui puisse répondre à sa demande, à son appel. Toutes les grandes œuvres prennent l'homme en entier, et l'homme n'est plus que le serviteur de l'œuvre, ce monstre à nourrir. Scientifiquement parlant, on peut parler d'un véritable parasitisme de l'œuvre par rapport à l'homme. Et cet appel de l'œuvre, c'est un peu comme cet appel de l'enfant qui réveille sa mère en plein sommeil. Elle sent aussitôt qu'il a besoin d'elle. Cet appel de l'œuvre, tout le monde le connaît parce que tout le monde a eu à y répondre. Il nous réveille la nuit pour nous faire sentir le temps qui s'écoule, qui nous reste strictement mesuré pour tout ce qui nous reste à faire. C'est lui qui faisait pleurer César songeant qu'à son âge Alexandre était mort. C'est lui qui fait descendre le sculpteur la nuit à son atelier pour donner au bloc de glaise encore humide les trois coups d'ébauchoir dont il a encore besoin. C'est lui, encore, dans l'instauration morale, qui réveille la nuit ceux qui se sentent responsables des souffrances ou des maux d'autrui. Je disais tout à l'heure, en commençant, qu'il est essentiel à notre problème de sentir que l'œuvre à faire nous concerne. Et c'est ainsi que nous le sentons. Je dis qu'elle nous concerne : nous sommes concernés par elle. Nous nous sentons concernés. Et c'est l'expérience même de cet appel de l'œuvre. C'est par cet appel qu'elle nous exploite. Et si je mets en cause, peut-être, ici, quelques superstitions personnelles, je crois que même si on me refuse cette idée que l'œuvre est une personne, on ne peut me refuser du moins cette idée qu'elle est par rapport à nous, lorsqu'elle est achevée, un être autonome ; autonome de fait et par

destination – et pourtant nourri pendant qu'il s'achève et pour qu'il s'achève de tout ce qu'il y a de meilleur en nous. Ce parasitisme spirituel dont je parlais, cette exploitation de l'homme par l'œuvre, c'est l'autre face de cette abnégation par où nous acceptons bien des souffrances et des peines, en raison de ce droit à l'existence dont l'œuvre se prévaut par rapport à nous, en son appel.

Enfin en dernier lieu, je tâcherai de discerner un dernier contenu de l'expérience instaurative, dont l'expression est moins concrète et forcément plus spéculative que les deux contenus que je viens d'inventorier. C'est ce que j'appellerai la nécessaire *référence* existentielle de l'œuvre concrète à l'œuvre à faire. Où si vous me passez un terme pédantesque, le rapport *diastématique* de l'une avec l'autre.

Voici ce que je veux dire. Tant que l'œuvre est en progrès... Précisons. Le bloc de glaise déjà pétri, déjà dessiné par l'ébauchoir, est là sur la sellette, et pourtant ce n'est encore qu'une ébauche. Bien entendu, dès l'origine et jusqu'à l'achèvement, ce bloc, dans son existence physique sera toujours aussi présent, aussi complet, aussi donné que peut l'exiger cette existence physique. Le sculpteur pourtant l'amène progressivement vers ce dernier coup d'ébauchoir qui rendra possible l'aliénation complète de l'œuvre en tant que telle. Et tout le long de ce cheminement, il évalue sans cesse en pensée, d'une façon évidemment toute globale et approximative, la distance qui sépare encore cette ébauche de l'œuvre achevée. Distance qui diminue sans cesse : cette progression de l'œuvre, c'est le rapprochement progressif des deux aspects existentiels de l'œuvre, à faire ou faite. Vient ce dernier coup d'ébauchoir, à ce moment toute distance est abolie. La glaise modelée est comme le miroir fidèle de l'œuvre à faire, et l'œuvre à faire est comme incarnée dans le bloc de glaise. Elles ne font plus qu'un seul et même être. Oh, jamais tout à fait, bien entendu. Miroir trouble, où l'œuvre à faire se mire, selon les paroles pauliniennes, *ut in speculo per aenigmate*, car il y a toujours une dimension d'échec dans toute réalisation quelle qu'elle soit. Soit dans l'art, soit et plus encore dans les grandes œuvres de l'instauration de soi-même ou de quelque grande œuvre morale ou sociale, il faut se contenter d'une sorte d'harmonie, d'analogie suffisante, d'évident et stable

reflet de ce qu'était l'œuvre à faire dans l'œuvre faite. Il suffit, pour que l'œuvre puisse être dite achevée, d'une sorte de proximité des deux présences de l'être à instaurer sur les deux plans d'existence qui viennent ainsi presque en contact. Mais enfin, cette proximité suffisante définit l'achèvement. On ne saurait en rendre raison sans ce sentiment, cette expérience d'une distance plus ou moins grande, qui fait que l'ébauche est encore très loin de la statue. Et cette appréciation d'une distance, qui mesure spirituellement l'étendue de la tâche à poursuivre, on ne saurait la confondre avec aucune évaluation concrète de déterminations positives. Ne confondons pas l'évidence de l'achèvement avec n'importe quel fini d'exécution, avec une stylistique de ce qu'on appelle vulgairement ou en termes d'industrie ou de commerce la « finition ». Confusion grossière, à laquelle ont succombé parfois, à certaines époques, les artistes dont les ébauches ou les esquisses sont meilleures que les œuvres terminales. Ne croyons pas non plus qu'il s'agisse, comme à la rigueur on pourrait penser qu'il s'agit de cela dans la dialectique platonicienne, d'une addition successive de déterminations, en sorte que le nombre de celle-ci mesurerait la distance, non pas par rapport à l'achèvement, mais par rapport au point de départ. Nous savons tous que parfois l'ébauche, plus compliquée, physiquement, géométriquement, a des formes beaucoup moins simples que l'œuvre terminale, souvent plus dépouillée et plus pure en ses formes. Ainsi donc on penserait un peu en béotien si on cherchait n'importe quelle solution de ce genre au problème de l'achèvement. Or je n'ai pas besoin de vous dire que ce problème de l'achèvement, en toute théorie de l'instauration, est bien souvent la pierre d'achoppement. Je ne me souviens même d'avoir rien lu, chez aucun des auteurs philosophiques ou autres, qui se sont attaqués à ce problème de la dialectique instaurative, qui réponde, je ne dis pas d'une manière suffisante, mais seulement d'une manière quelconque à ce problème de l'achèvement. Ni chez Hegel, ni Hamelin. Ce n'est pas d'ailleurs que même l'artiste le plus expérimenté ou le plus génial n'ait ses inquiétudes et ses erreurs à ce sujet. Un Vinci était de ceux qui ne se décidaient pas à abandonner l'œuvre. Et on peut penser qu'un Rodin parfois, par crainte d'aller trop loin, a abandonné un instant trop tôt. Difficile estimation où luttent confusément entre eux des facteurs tels que le

regret d'aliéner complètement l'œuvre, de couper le cordon ombilical, de dire : maintenant je ne suis rien pour elle. Ou encore la nostalgie de l'œuvre rêvée, l'horreur de cette inévitable dimension d'échec dont je parlais tout à l'heure. Et parfois encore la crainte de gâter l'œuvre déjà presque satisfaisante, par une faute du dernier moment. Mais à travers toutes ces affres du dernier moment qui voudrait n'être pas dernier, ou qui tremble d'outrepasser, il n'en reste pas moins que c'est bien une expérience directe qui intervient, dans ce dernier moment. Expérience dont le contenu, de quelque façon qu'on l'interprète, suppose toujours cette référence mutuelle de l'œuvre à faire et de l'œuvre faite, dans l'estimation de leur distance décroissante et finalement presque abolie.

Non seulement ces trois aspects de l'expérience instaurative justifient profondément, je l'espère, cette présence réelle de l'œuvre à faire que je cherchais devant vous, et dont elle donne trois aspects comme trois rayons d'une même lumière. Mais je crois que le dernier aspect que nous venons d'envisager comme d'une façon non seulement positive, mais, j'oserais dire, vraiment pathétique, cette richesse du réel en ces divers plans d'existence dont je parlais en posant mon problème. Car il ne s'agit pas d'une simple correspondance harmonique de chaque être à lui-même tel qu'il est en présence ou en carence à travers ces divers plans, que je vous demande de concevoir un peu à la manière des attributs spinoziens où les modes se correspondent. Mais il faut bien penser qu'il y a non seulement des correspondances, des échos, mais encore des actions, des événements par lesquels ces correspondances se font ou se défont, s'intensifient comme dans la résonance d'un accord nombreux, ou se délient et se défont. Là où une âme humaine, de toutes ses forces, a pris en charge l'œuvre à faire, là, sur un point pathétique, à travers cette âme deux êtres qui n'en font qu'un, exilés l'un de l'autre à travers la pluralité des modes d'existence se regardent nostalgiquement l'un l'autre et font un pas l'un vers l'autre.

Or en tel cas, cette âme humaine aide, lucidement, passionnément cet être séparé de lui-même à se réunir. Mais n'oublions pas qu'en cette tâche lui aussi reçoit une aide. Quand nous créons, nous ne sommes pas seuls. Dans ce dialogue où l'œuvre nous interroge, nous appelle, elle nous guide et nous conduit, en

ce sens que nous explorons avec elle et pour elles les chemins qui la mènent à sa finale présence concrète. Oui, en tête à tête avec l'œuvre, nous ne sommes pas seuls. Mais le poème non plus n'est pas seul, s'il trouve son poète. Le grand, l'immense poème qui comblerait l'homme d'aujourd'hui, qui éveillerait l'homme à venir, ce poème est là, il n'attend que son poète. Qui de nous l'écrira ?

Et ceci me conduit à mes conclusions. C'est là que je retrouve cette responsabilité dont je parlais en commençant et qui nous incombe à propos de tout l'inachevé du monde.

Notre problème en effet ne se pose pas seulement dans le futur ; bien qu'assurément ce soit sous l'aspect d'une instauration future qu'il se présente le plus évidemment à nos yeux, et qu'il nous attire le plus immédiatement. Mais tout ce que nous venons de dire nous donne une approche philosophique universelle de toute réalité. Et d'abord, cela nous apprend à discerner, dans tout ce qui se présente à nous comme du tout fait, dans le présent ou dans le passé, avec cet aspect d'œuvre un mouvement vers l'existence qui met en cause, en deçà, des forces instauratives, au-delà, des appels et des oriens ; bref, toute une aide reçue dont l'objet, inerte en apparence, est le témoignage. L'aspect pathétique du monde, pathétique ou dramatique, dont je parlais tout à l'heure et qui apparaît si clairement dans la démarche instaurative, subsiste comme drame joué, révolu jusqu'à un certain point, dans toutes les données réelles. Et il n'est certainement pas sans importance philosophique d'arriver à le sentir. Mais il y a plus. Ce que nous saisissons à l'état de tout fait, d'existence suffisamment prononcée, est cependant, d'un certain point de vue, jusqu'à un certain point, resté en route à mi-chemin. Nous ne sommes pas irresponsables de cet inachèvement, s'il nous est possible, notamment par l'instauration philosophique, de lui conférer un accomplissement qui n'est pas encore acquis.

Il ne faut pas trop déférer à cette tendance temporaliste, à cette tendance à trop envisager toutes choses sous l'aspect d'un déroulement dans le temps par une succession d'étapes spontanées, d'élans qui se prolongent d'eux-mêmes du passé vers l'avenir. Il est trop facile de dire : « Ceci a avorté dans le passé, n'en parlons plus... Ce qui est venu ensuite est meilleur. » Je viens de le dire, bien des choses sont restées à demi-route, à l'état

d'ébauche. Il n'est pas dit qu'elles ne soient pas, jusqu'à un certain point, récupérables, pour des achèvements qui nous incombent encore. Je m'explique. Nous sommes responsables devant l'enfant, devant l'adolescent que nous avons été, de tout ce qui ouvrait une voie où nous ne nous sommes pas avancés ; de tout ce qui dessinait des forces plus tard inemployées ; sclérosées, desséchées par la vie qui n'est pas toujours accomplissement. Et si nous pensons à un monde terrestre digne d'être habité par l'homme vraiment accompli, cet Homme accompli, parvenu à son stade sublime et devenu le maître des destinées de tous les autres êtres de ce monde, prend en charge ces destinées. J'aimerais vous avoir fait un peu sentir avec moi ce thème qui philosophiquement me hante, que de ce point de vue, il n'est aucun être – le moindre nuage, la plus petite fleur, le plus petit oiseau, une roche, une montagne, une vague de la mer – qui ne dessine aussi bien que l'homme au-dessus de soi-même un possible état sublime, et qui ainsi n'ait ici son mot à dire par les droits qu'il a sur l'homme en tant que celui-ci se fait responsable de l'accomplissement du monde. Non seulement l'accomplissement philosophique, ce qui est évident, mais même l'accomplissement concret du Grand Œuvre.

Je pourrais commenter ces choses en posant des problèmes très techniquement philosophiques. Par exemple, en évoquant le Cogito sous cet aspect d'œuvre, avec tout ce qu'il implique de faire, et d'aide reçue ; en montrant toutes les solidarités qu'il dessine de nous, du Moi du Cogito avec toutes les données cosmiques qui coopèrent à son œuvre, dans une expérience commune où tout cherche ensemble sa voie à l'existence, mais ceci c'est une autre histoire. Je ne voudrais pas retomber ici dans ce pain quotidien parfois un peu sec des discussions philosophiques techniques où trop facilement nous perdons de vue l'aspect le plus vital de nos problèmes.

Je voudrais avoir contribué un peu à mettre ici l'accent sur ce qu'a en effet de vital la question que j'ai voulu soumettre à vos réflexions. J'ai dit que je soumettais ces idées à vos réflexions pour mon profit personnel. Mais ce qui me tient le plus à cœur, c'est ce qui n'a rien ici de personnel, c'est ce qui au contraire doit être partagé entre tous, ressenti par vous tous si tout ce que j'ai ébauché devant vous est exact. Je veux parler de cet appel qui

s'adresse si instamment à chacun de nous, dès qu'il se sent à l'intersection de deux modes d'existence, dès qu'il sent en les vivant – et c'est sa vie même – cette oscillation, cet équilibre instable, ce tremblement pathétique de toute réalité entre des forces qui la soutiennent en deçà et une transparence en sublimité qui se dessine au-delà.

TABLE DES MATIÈRES

LE SPHINX DE L'ŒUVRE, par Isabelle Stengers et Bruno Latour	1
LES DIFFÉRENTS MODES D'EXISTENCE, par Étienne Souriau	77
CHAPITRE PREMIER – <i>Position du problème</i>	79
Monisme ontique et pluralisme existentiel. Pluralisme ontique et monisme existentiel. – Leurs rapports, leurs combinaisons. – Conséquences philosophiques : richesse ou pauvreté de l'être ; les exclusions souhaitées. – Aspects métaphysiques, moraux, scientifiques et pratiques du problème. Questions de méthode.	
CHAPITRE II – <i>Les modes intensifs d'existence</i>	89
Esprits durs et esprits tendres. – Tout ou Rien. – Le devenir et le possible comme degrés d'existence. – Entre l'être et le non-être : niveaux, distances et effets de perspectives. – L'existence pure et l'existence comparée. – L'occupation ontique des niveaux. – Existence pure et aséité. – Existence et réalité.	
CHAPITRE III – <i>Les modes spécifiques d'existence</i>	113
<i>Section I</i> : Le phénomène ; la chose ; ontique et identité ; universaux et singuliers. – Le psychique et le corporel ; l'imaginaire et le sollicitudinaire ; le possible, le virtuel ; le problème du nouménal.	
<i>Section II</i> : Le problème de la transcendance. – Exister et ester. – Existence en soi et existence pour soi. – La transition.	

Section III : Sémantèmes et morphèmes. – L'événement ; le temps, la cause. – L'ordre synaptique et la copule. – Un tableau exhaustif des modes d'existence est-il possible ?

CHAPITRE IV – *De la surexistence*

165

Les problèmes de l'unification ; la participation simultanée à plusieurs genres d'existence ; l'union substantielle. – La surexistence en valeurs ; existence qualifiée ou axiologique ; séparation de l'existence et de la réalité comme valeurs. – Le second degré. – L'Ueber-Sein d'Eckart et l'Un de Plotin ; les antinomies kantiennes ; la convergence des accomplissements ; le troisième degré. – Le statut du surexistant ; son rapport avec l'existence. – Conclusions.

DU MODE D'EXISTENCE DE L'ŒUVRE À FAIRE, *par Étienne Souriau*

195

Imprimé en France
par MD Impressions
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Novembre 2009 — N° 55 322



MD Impressions est titulaire du label Imprim'Vert®