Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 16 (1956)

Buchbesprechung: Le Dieu d'un philosophe

Autor: Piguet, J.-Claude

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionsabhandlung — Etude critique

Le Dieu d'un philosophe

Voici un livre[1] de théodicée écrit par un esthéticien; la chose est nouvelle: il n'y a guère que le moyen âge qui ait conjugué harmonieusement esthétique et théologie. Il ne s'agit pourtant pas de théologie, mais de théodicée; voilà qui est nouveau encore, à une époque où l'engagement religieux occupe le devant de la scène philosophique. Pascal et Kierkegaard, Nietzsche puis Sartre n'avaient-ils pas tué le Dieu des philosophes?

L'ombre de Dieu n'est pas un livre facile; avant de l'aborder, il s'agit de comprendre l'idéalisme qui définit son auteur, puis de caractériser sa manière de penser.

L'idéalisme d'Etienne Souriau dérive de celui de Leibniz et de celui de Hegel: la réalité dernière ne doit pas être cherchée en dehors de l'œuvre humaine; or, la philosophie est une œuvre humaine. Toute philosophie contient donc en elle le réel, sous un certain point de vue; elle le contient parce qu'elle l'a *instauré*. Point trace ici pourtant d'un idéalisme brunschvicgien: l'idéalisme de M. Souriau se confond épistémologiquement avec un réalisme absolu, car la question n'est pas de traduire un réel extrinsèque en termes idéalistes, pas plus que de réduire l'être à la pensée[2]. Pour M. Souriau, il n'y a pas de réel extrinsèque à l'instauration du réel; l'idéalisme de M. Souriau, comme celui de R. Le Senne du reste, est ainsi franc de toute hypothèque préliminaire. M. Martial Guéroult le caractérise de la manière suivante: «Ferme propos de rechercher pour le problème des philosophies une solution positive, abstraction faite de tout système préconçu, en partant de la considération des œuvres saisies dans leur réalité propre; ... irréductibilité de la réalité des philosophies à la pensée des sujets philosophants, à l'intuition géniale; ... validité de la pluralité des philosophies; universalité de chaque singularité philosophique; ... attribution de la vraie réalité aux seules philosophies; substitution du point de vue de la *veritas in re* à celui de la *veritas in intellectu* dans la détermination du fondement de réalité et de validité des philosophies...»[3]

Ajoutons pour notre part quelques considérations sur la manière typique de penser propre à M. Souriau. Le point fondamental est celui-ci: la philosophie est avant tout recherche et non formulation de résultats; la philosophie n'est même pas recherche de «quelque chose» que l'on saurait d'avance, elle

---

[1] *L'ombre de Dieu.* Paris, PUF, 1955, 376 p.

[2] Cf. la note de la page 109, très explicite à cet égard.

[3] *Problème des rapports de la philosophie avec son passé,* ch. 28, IIIe partie, L.I. Cité dans: *Mélanges...* offerts à Etienne Souriau. Paris, Nizet, 1952, p. 95–96.

est *aventure*. C'est dire que si l'on voulait condenser en thèses (et nous y serons amené par la suite) les résultats de cette enquête sur Dieu, on serait inévitablement déçu. Philosopher c'est, pour M. Souriau, chercher; reste à savoir comment.

La charnière de la recherche d'Etienne Souriau est la science et son univers: «Dans toute cette recherche, on suppose l'instauration scientifique déjà effective en ce qui concerne les données à considérer dans cette recherche» (Note de la page 275). De résultats scientifiques, pourtant, pas mention dans ce livre: et c'est pourquoi la science y est véritable charnière, comme point de référence implicite et obligé, d'où surgit la recherche philosophique; et c'est pourquoi l'art et la métaphysique s'y joignent pour explorer ce que la science néglige. La théodicée d'Et. Souriau est donc aux antipodes de toute «théologie naturelle» qui invoque l'ordre naturel pour attester l'existence de l'ordre surnaturel; sa métaphysique est aux antipodes d'une philosophie scientifique qui extrapole les résultats positifs en intuitions métaphysiques: pas de commune mesure donc entre Et. Souriau et Voltaire, ou le Père Teilhard de Chardin.

Pourtant la recherche d'Et. Souriau, non dans son intention, mais dans sa démarche, conserve les vertus de la recherche scientifique. L'auteur est d'abord observateur: il amasse les faits, les petits faits[4]. Le passage de l'observation à la formulation d'une hypothèse métaphysique est lent, très lent même, et rendu possible par l'analogie des faits entre eux. L'analogie joue dans sa pensée le rôle d'un déclic positif qui incline à une solution, alors que rien, du côté de la raison logique (du côté nouménologique, dit l'auteur), ne s'oppose négativement à cette inclinaison[5]. M. Souriau n'aboutit donc pas à un système; car seule compte pour lui l'orientation de la démarche philosophique. Le systématique n'est guère qu'un moyen de progresser par les antinomies logiques qu'il contient: il s'agit toujours pour l'auteur de faire face à l'aporie maximale, d'affronter l'opposition la plus abrupte. – De telles qualités, on le voit, marquent le caractère foncièrement scientifique, c'est-à-dire audacieux et prudent tout à la fois, de la recherche d'Et. Souriau; ces qualités sont celles déjà qu'affectionnait un Bergson.

Ajoutons encore quelques traits pour compléter ce portrait intellectuel. Le sens cosmique de l'auteur est évident: tout, dans l'univers, se tient et interfère: «Je ne suis pas seul à regarder ce roc. Il y a les pêcheurs en mer. Il y a ce cormoran qui volait droit au ras des flots et qui vient de faire un écart à sa rencontre. Il y a ces touffes de varech qui s'y attachent de toute leur force. Peut-être quelques crabes, n'est-ce pas, qui..., etc. Et ne mettons pas en cause seulement des vivants: il y a aussi ces masses d'eau qu'il divise et rejette. De chacun de ces points de vue, ou dans chacune de ces relations, il reçoit une précision, une détermination, qui d'une manière ou d'une autre travaille à l'accomplir» (p. 282).

Actualité de la pensée d'Et. Souriau en second lieu: il s'agit pour lui non pas de poser le problème de Dieu, mais de le *reposer*. – Encore une fois le même

[4] Un petit fait, pour M. Souriau, est beaucoup plus significatif qu'un gros fait trop complexe; cf. p. 268.

[5] Voir à titre d'exemple de cette démarche la phrase qui joint les pages 285 et 286.

problème? dira-t-on. Mais c'est que ce n'est plus le même problème: la conscience moderne a évolué, et le problème prend pour elle un nouveau sens. Bien mieux: pour l'auteur, les problèmes philosophiques n'ont un sens que par la conscience actuelle qu'on en prend. L'actualité nécessaire (ou le renouvellement indispensable) de la philosophie est donc une constante de la pensée de l'auteur, et cette constante est étroitement liée à son idéalisme objectif. En effet, la philosophie n'est telle qu'instaurée; le philosophe a donc pour tâche de l'instaurer telle qu'elle se laisse *aujourd'hui* instaurer.

Dernière remarque: que vise cette philosophie? Un système? Non point; elle cherche l'être, et l'on verra qu'elle débouche dans une morale. Mais elle cherche l'être, et cet être, point capital, sera nécessairement de l'ordre du vécu, de l'assumé, de «l'expérientiel», comme dit l'auteur. C'est dire ainsi que la philosophie vise l'expérience, et que la recherche philosophique a pour principale tâche de dévoiler les faits, de chercher les indices. C'est pourquoi les vertus philosophiques sont pour M. Souriau la *ferveur*, qui oblige à la recherche, et la *lucidité*, qui transpercera le signe pressenti (cf. p. 212).

*

Nous en avons dès lors assez dit pour aborder de front le contenu de ce livre.

L'homme est-il homme par l'homme, ou par Dieu, ou par les deux à la fois? Tel est le problème de la théodicée qui se confond aujourd'hui avec celui de l'anthropologie philosophique. M. Souriau répond: par les deux à la fois, et, bien sûr, c'est là le grand problème, non pas celui de la théologie seule, non celui de la seule philosophie, mais celui de la *philosophie chrétienne*.

Un chrétien pourtant se définit par une option originaire: il a choisi Dieu. Même s'il ignore encore tout de Dieu, il a choisi, ne fût-ce que le signe de croix. Or, le choix implique sacrifice. La philosophie a-t-elle le droit de sacrifier quelque chose du monde? Non. A l'*option*, qui définit l'engagement religieux, Et. Souriau oppose la *vigilance philosophique* qui refuse le choix, ou mieux, choisit de ne *rien sacrifier*. – Admirable exemple, liminaire, de ce sens cosmique que nous décelions tout à l'heure. Mais il y a davantage: l'option religieuse aboutit à un résultat: «elle pose une borne, elle marque la fin, ou plus exactement la cessation, l'abandon d'une recherche. *Inveni portum*. Je suis en possession d'une solution qui me paraît suffisante: je m'y tiens» (p. 35). Or, on sait que la philosophie est recherche, non trouvaille.

Là déjà, pour nous, dans le sens de cette «option» philosophique qui est de fait non option, mais vigilance, les questions affluent. Celle-ci en particulier: n'y a-t-il pas, dans l'engagement du chrétien, engagement à l'incertain, non au stable et au définitif? La *foi* ne serait-elle pas la source de l'interrogation philosophique au lieu d'en marquer la cessation? Ne pourrait-on pas écrire, comme le fait M. Pierre Thévenaz: *Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi*[6], formule radicalement inverse à celle que proposerait M. Et. Souriau? Certes, l'opposition entre religion et philosophie est pour M. Souriau non dans ce qu'elles obtiennent, mais dans leurs démarches; mais il reste que pour lui les options religieuses «ont en commun ce caractère, ou ce principe

[6] *Revue de théologie et de philosophie*, 1955-II.

intime à leur démarche, d'arrêter la recherche ou l'inquiétude...» (p.43). C'est précisément cela qui est contestable, non peut-être quand on songe exclusivement à la religion catholique, à laquelle se réfert M. Souriau, mais au vu de l'inquiétude inhérente à la démarche théologique réformée.

Toujours est-il que c'est en philosophe vigilant qu'Et. Souriau accorde maintenant toute son attention au pari de Pascal, comme à la plus monumentale entrée dans le cœur même du problème. Disons-le nettement: cette discussion du pari (ch. II) est à lire intégralement; tout y est admirable: l'insertion du pari dans son contexte historique et scientifique tout d'abord; la mise en place de la «table de jeu», avec ses quatre cases couplées deux à deux; la réfutation des objections traditionnelles; la conclusion enfin.

Retenons l'une de ces réfutations, mal fondée, selon nous, avant de passer aux conclusions.

L'idée que l'on pourrait opter contre Dieu, et pourtant gagner plus que les plaisirs du monde, annihile le pari de Pascal tel qu'il est posé. En effet, pour Pascal, le libertin gagne les plaisirs du monde, mais rien de plus, courant en outre le risque de perdre un bonheur infini, au cas où Dieu existerait. Là-dessus tout le monde est d'accord, à condition pourtant qu'il soit exclu que je ne gagne *rien de plus* en pariant contre Dieu (que celui-ci existe ou non).

Or, Et. Souriau conteste qu'on puisse gagner quelque chose par un athéisme convaincu; il le fait en disant simplement qu'il s'agirait là d'une attitude révoltée passionnelle sans portée fondamentale, d'un résidu romantique par lequel le révolté prétendrait à jouer l'Antéchrist. Et par là est visée nommément l'attitude «existentialiste», celle de J.-P. Sartre fort probablement. Or, en fait – et qu'on excuse le paradoxe –, il y a dans l'*athéisme* sartrien une force *théologique* indiscutable. Considérons le *Diable et le Bon Dieu*[7]. L'idée fondamentale est que la révolte contre Dieu (acte I) et son acceptation la plus benoîte (acte II) ne conduisent à aucun salut: les dés étaient pipés, et les stigmates sont fabriqués. C'est que révolte et sainteté sont des formes de *théisme:* révolte «contre» et sainteté «pour» un Dieu *tel que nous voudrions* qu'Il soit. Donc tout théisme est idolâtrie.

N'y a-t-il aucun salut? Le III[e] acte répond par l'*athéisme* vrai: Dieu est mort. Il s'agit désormais de *nier* Dieu, absolument, et non seulement dans le sens d'une théologie négative, toujours positive en ce qu'elle cerne négativement. Il s'agit d'*exclure* Dieu, parce qu'on sait que, pour nous hommes, Dieu serait toujours forme humaine, et non Dieu.

C'est pour ces raisons que Goetz cherche à assumer absolument la responsabilité absolue de son existence, en refusant tout alibi. De cette terre brûlée sortira-t-il le *vrai* Dieu? C'est un risque à courir, et Sartre le court. *En pariant contre Dieu, on risque donc de gagner le vrai Dieu, parce qu'on s'assure l'exclusion radicale de toutes les idoles.* Il est curieux de remarquer que la conjugaison d'une responsabilité absolue du côté de l'homme et d'une Providence absolue du côté de Dieu, les deux côtés étant radicalement hétérogènes, était déjà celle qui faisait charnière dans le calvinisme; et de Calvin à Sartre, il y a moins de distance, philosophiquement parlant, qu'on ne pourrait le croire.

---

[7] Ainsi que l'a fait M. Pierre Thévenaz dans un article de la *Gazette littéraire.*

Mais il est temps de revenir aux conclusions du chapitre d'Et. Souriau sur Pascal. Ces conclusions sont au nombre de deux: premièrement, si Dieu n'existe pas, tout le pari s'écroule. Car pour pouvoir parier, il *faut* être deux. Si personne n'est là, le parieur est seul avec une pièce qu'il a montée lui-même, en comptant sur un acteur principal qui serait en même temps auteur de la pièce – cet acteur-auteur refusant précisément d'entrer en scène. Dès lors, plus de pièce, plus d'acteur, plus d'auteur, plus de scène – rien qu'un misérable fou qui monologue, comme celui qui «voit une feuille au fil de l'eau hésiter entre deux côtés d'un caillou. Il dit: ‚Je parie un million avec Rothschild qu'elle passera à droite'. La feuille passe à droite, et le fou dit: ‚Je n'ai pas perdu ma journée. Aujourd'hui j'ai gagné un million'. Où est sa folie? Ce n'est pas que le million n'existe pas; c'est que Rothschild n'a pas dit: je tiens» (p. 80).

La seconde conclusion est celle-ci: la valeur réelle du pari de Pascal n'est pas d'être une sommation de comparaître, avec attente de la réponse, mais d'être lui-même le principe d'une réponse venue de l'homme. En d'autres termes, c'est l'homme qui dit: «Je tiens». L'homme ne s'engage donc pas au service de Dieu, mais se voit engagé par Dieu au service de la vigilance philosophique: il s'agit, Dieu ayant questionné, de répondre, en étant homme, donc philosophe.

*

Désormais, et pour un temps, le livre d'Et. Souriau prend une allure beaucoup plus métaphysique que théologique. C'est l'être qui devient son objet principal. Le clivage qui sert de point de départ dans cette enquête est assuré par la science: son univers est défini nominalement comme univers naturel. De là se dessine une double orientation; en deçà de l'univers scientifique gît la vaste région du qualitatif et du singulier, «oublié» par la science; au-delà, il y a le mystérieux monde du surnaturel, qui parle à l'âme, qui «échappe» à la science autant qu'au corps. Double pôle, analogue, si l'on veut, à la matière et à l'acte aristotéliciens, occupant en tout cas une position symétrique face à la réalité positive de la substance, objet de science.

C'est Descartes, et par là la sagesse, qui nous ouvre à l'en deçà, au «cis-naturel». Descartes est présenté par l'auteur, point dans toute sa richesse, et de manière partiale et confuse tout à la fois, comme un apologète de l'expérience immédiate. Ce qui, si l'on pense au Descartes de l'histoire, est vrai, à condition de donner à «expérience» un sens assez large. En fait, le témoignage de Descartes est curieusement gauchi pour attester «qu'il y a toujours expérience», que cette expérience est toujours solidaire de toutes les expériences, et que la conscience de cette solidarité et son approfondissement définissent la sagesse: «Une recherche de soi-même qui ne peut se borner à soi-même parce qu'en s'explorant soi-même on ne se trouve pas de frontières et de limites; de sorte que cette recherche de soi se transforme nécessairement en recherche de solidarités unitives, dont le parcours ouvre de grands cheminements à travers l'être» (p. 112). De là la conclusion qu'il appartient à notre sagesse de percevoir les signes solidaires de notre univers, de la sagesse divine, si celle-ci existe.

C'est l'amour, et par là, fort originalement, la séparation, qui nous ouvre à l'au-delà. L'amour, dit l'auteur, sépare au lieu d'unir, comme la sagesse le fait. On n'aime pas ce qu'un être est, mais ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire ce à quoi il nous engage. L'objet aimé est donc intermédiaire entre celui qui aime et ce à quoi il est incité d'aller. L'amour est médiateur, ce qui revient à dire qu'il sépare l'amant de son objet propre qui est par rapport à l'objet aimé *son au-delà*. Chaque chose contient ainsi un au-delà; de chaque être il y a comme un «ange».

On voit ainsi se dessiner l'architecture métaphysique de l'auteur: trois régions dans l'univers, dont le monde scientifique est la charnière; en deçà, le qualitatif, où la sagesse découvre la solidarité de toutes les expériences singulières; au-delà, l'angélique, où l'amour conduit tout en nous en séparant.

Un tel clivage, on le pressent aisément, pose une quantité de problèmes strictement métaphysiques; qu'en est-il par exemple de l'amour du singulier et de la connaissance sage de l'angélique? Quels sont les rapports entre connaître et aimer? Où s'articulent la transcendance propre à l'amour et l'immanence qui relève de la sagesse? – Questions de technicien, bien sûr, mais questions qui engagent le statut même de la métaphysique, dont on verra qu'il est, chez l'auteur, contestable.

En attendant, d'autres tâches s'offrent à l'auteur.

*

Dieu est encore loin; procédons lentement.

La méthode réflexive permet des approches dites «nouménologiques», destinées à éviter deux dangers: tout croire, de la foi du charbonnier; ne rien croire, au vu du laboratoire. A quoi est-il donc logiquement possible de croire? Un examen historico-critique des apories de la théodicée permet de poser le problème de l'Idée de Dieu. (Remarquons aussitôt que cette méthode historico-critique est intérieure à la philosophie d'Etienne Souriau, qui se définit comme une philosophie des philosophies, selon son idéalisme si particulier et si profond.) Le problème du mal, qui est l'épine de la théodicée, permet d'affirmer en conclusion que tout se passe comme si (et cette périphrase marque les limites de l'approche nouménologique) Dieu se retirait du monde afin de faire être l'homme et de lui assurer son accomplissement par l'épreuve du mal. On assisterait donc à «une véritable et progressive démission de Dieu en faveur de l'homme» (p. 195) – conclusion qui donne un nouvel éclat à l'affirmation traditionnelle du *Deus absconditus*.

De l'existence *réelle* de Dieu, on ne sait pourtant encore rien; bien plus, tout ce qui a été dit nouménologiquement de la nature de Dieu resterait valable, que Dieu existe ou non. Car «nulle instance nouménologique ne peut résoudre un problème d'existence» (p. 200). On sait seulement que «Dieu est le lieu hypothétique à l'infini de l'harmonisation des pouvoirs instauratifs avec des destinations librement assurées» (p. 203); Dieu joint donc les deux bouts de la chaîne, le cisnaturel, objet de création humaine, et le transnaturel, objet de destination et instance d'appel.

Dès lors, si Dieu est possible, il reste à montrer qu'il est réellement. Et si il est lieu de jonction de deux régions de l'être, ne doit-il pas être éprouvé dans

ce qui joint, dans l'être singulier, dans le sujet? «On peut même, réfléchissant à tout cela, se demander (et c'est un grand espoir dans une telle recherche) s'il n'y aurait pas dans tous les êtres un certain aspect, une certaine manière d'être, un *quid divinum* à comprendre, par lequel chacun d'eux serait, à sa manière et jusqu'à un certain point, mais authentiquement, une ombre de Dieu» (p. 211).

On voit le progrès: le problème de Dieu devient, à ce moment de la recherche, un problème d'*existence*. Or, posé en ces nouveaux termes, il reçoit un tout nouvel éclairage. Cela avait été en effet un des mérites d'Et. Souriau que d'attirer l'attention des philosophes sur les divers modes d'existence, contre toute philosophie qui spécule un peu trop facilement comme si l'existence était univoque. L'auteur défendait alors[8] un pluralisme existentiel, entendant par là que les êtres singuliers participent à des modes d'exister qui les englobent et les transcendent. Il est clair par exemple que le mode d'être d'un caillou, d'une racine carrée ou d'une œuvre d'art est différent à chaque coup, et que ces différences ne proviennent pas seulement des qualités inhérentes à l'individu envisagé.

Dieu serait-il donc objet d'expérience selon un mode d'exister propre? Telle est la nouvelle question. Appelons *surexistence* le mode sous lequel Dieu existe. Et approchons la surexistence en partant de l'existence et de ses modes.

Ici est requise du recenseur quelque technicité, et du lecteur quelque patience. Il faut comprendre que pour l'auteur les modes d'exister (pour un être) sont fonction des instaurations (par un être). Or, l'instauration lie modalement deux êtres: celui qui instaure et celui qui est instauré. Le passage d'un mode d'existence à un autre est donc analogue à une *mutation* dans l'ordre de l'instauration. Considérons à titre d'exemple l'instauration artistique: un homme ordinaire est en face d'un bloc de marbre; il n'y a pas encore d'art, car l'instauration est du mode utilitaire (l'homme ordinaire instaure le bloc de marbre comme un objet intéressant sa perception quotidienne et son adaptation biologique). Au moment où le bloc de marbre devient statue, deux choses se passent: le bloc de marbre change modalement d'existence; d'objet utilitaire il devient objet esthétique. Secondement l'homme ordinaire devient un artiste, et son mode d'exister suit un progrès analogue. La cause de ce double changement est due à la mutation qu'à subie l'instauration qui lie modalement et fonctionnellement l'homme et l'univers. Telle était la thèse que développait *l'instauration philosophique*[9], que l'on peut résumer ainsi: la créativité est première; il n'y a donc pas d'être qui n'ait été créé ou se crée; tout être est donc intérieur à lui-même. Cette thèse, on le voit, fonde directement l'idéalisme objectif de l'auteur.

Marcher de l'existence à la surexistence, c'est donc créer[10]: créer un autre être ou créer son propre être; c'est s'élever de mode en mode, chaque mode supérieur englobant l'inférieur, le mode philosophique englobant en particulier tous les autres modes, pour autant que ce mode philosophique soit celui

---

[8] *Les différents modes d'existence*. Paris, PUF, 1943.

[9] Paris, PUF, 1939.

[10] Créer et instaurer sont termes synonymes; M. Souriau réserve le premier de ces termes à Dieu, ne parlant d'instauration que pour l'homme.

de la «philosophie des philosophies». Marcher vers Dieu, c'est donc, en un mot, être plus philosophe que les philosophes.

Dans cette perspective, la surexistence apparaît dès lors comme une *aide* accordée à chaque être, un «oui qui suffit pour que tous les possibles prennent carrière»; «son acte créateur ne peut être qu'une sorte d'émancipation universelle des êtres» (p. 284). Il ne s'agit pas bien sûr de dire que Dieu *est* cette aide; simplement que le fait qu'il y ait aide reçue témoigne de Dieu.

On pourrait dire de la surexistence qu'elle fonctionnalise absolument tous les modes d'existence, et qu'en particulier elle joint les deux bouts du cis- et du transnaturel. Dieu pourtant se distingue encore de quelque «principe d'harmonie universelle» en ce que la surexistence entre avec l'existence dans des rapports réels vécus, de manière *réciproque*. C'est dire que Dieu est bien la question questionnante, et nous avons à répondre en questionnant à notre tour, dans un cycle sans fin . . .

Rejoignant en conclusion les prémisses dégagées par l'analyse du pari de Pascal, ce beau livre se termine par un appel à la *sublimité:* il ne tient qu'à nous d'instaurer et instaurer davantage encore. Notre salut dépend de nous – de nos œuvres. La quête de Dieu nous jette ainsi dans un humanisme absolu. Un humanisme *averti*, il est vrai; et c'est parce qu'il y a, venu d'où, un avertissement donné à l'homme, que celui-ci ne peut pas faire comme s'il était ingénu. Que chacun de nous devienne plus homme que l'homme. On voit que toute cette théodicée débouche dans une *éthique*.

*

Quel est le sens profond et quelles sont les limites de la recherche de M. Souriau, dont nous disions qu'elle était, dans son œuvre, ce qui valait, par opposition aux résultats thématiques obtenus, et en harmonie avec la clef de toute la pensée de son auteur? Telle est la question que nous aimerions formuler pour terminer.

Il y a, très en gros, deux types de philosophes: ceux qui cherchent l'absolu dans l'approfondissement d'une expérience unique et singulière (à ce type appartient Descartes); ceux qui cherchent l'absolu dans la systématisation de toutes les expériences et de toutes les réflexions singulières (à ce type appartient Hegel).

M. Souriau est intermédiaire entre ces deux types, et c'est ce qui fait la grandeur de sa recherche en même temps que cela en trace les limites. De par son idéalisme, il est du type hégélien: sa philosophie des philosophies correspond, dans son intention, à l'*Encyclopédie* de Hegel; sa vigilance philosophique lui interdit de ne rien sacrifier. Mais, par sa nature d'artiste, Et. Souriau est sensible à ce que le singulier contient d'universel; il cherche l'expérience-clef, l'expérience décisive, l'expérience de Dieu. S'il avait Dieu, il n'aurait besoin de plus rien d'autre que de Lui.

Comment s'harmonisent chez lui ces deux tendances divergentes? A épouser aussi fidèlement que possible les méandres de cette quête de Dieu, nous avons été amené à *réinstaurer* cette recherche. Et ce faisant, nous sommes maintenant à même de ressaisir un de ses schèmes directeurs.

Ce schème directeur est celui de la recherche scientifique, et c'est lui qui harmonise les deux postulations divergentes de la vigilance philosophique de l'auteur, vers l'expérience unique, et vers la systématisation.

Un savant amasse des faits par observation, puis élabore une hypothèse qu'il vérifie par expérience. Et. Souriau, comme du reste Bergson, recourt à cette démarche: les faits observables sont pour l'auteur autant d'indices d'une réalité surexistentielle; et par faits, il faut entendre non seulement ce qui est observable au niveau de la science, mais encore ce que les philosophies du passé ont révélé à chaque coup (car fait signifie toujours fait instauré).

L'élaboration de l'hypothèse (car Dieu joue au fond ce rôle-là dans l'œuvre d'Et. Souriau) doit répondre à deux préoccupations: elle doit tenir compte de tous les faits observables; c'est ainsi que Dieu apparaît comme la source de l'analogie universelle et le principe de toutes les correspondances. Ce recours à l'analogie comme à un tremplin vers l'hypothétique ne doit pas paraître antiscientifique: un Newton en usait. Mais, et surtout, l'hypothèse doit tenir compte de toutes les recherches et solutions antérieurement explicitées par la philosophie, au même titre qu'un savant n'est tel qu'informé des résultats obtenus dans le passé. C'est en ce sens que l'élaboration de l'hypothèse divine est pour Et. Souriau liée à l'instauration d'une philosophie des philosophies, laquelle progresse en surmontant les plus grandes antinomies systématiques (et a fortiori les moindres) dont les philosophies du passé sont responsables.

Tenant ainsi compte de tout l'observé et de toutes les irréductibilités des interprétations historiques ou critiques de ces données de fait, la philosophie des philosophies formule son hypothèse: Dieu existe; il est question, non réponse; à la source de la recherche, non au terme; aide proposée, non imposée; principe d'une relation existentielle réciproque (dont la prière est le modèle); principe d'harmonie cosmique à instaurer par l'homme, non déjà instaurée.

Reste la vérification de cette hypothèse par l'expérience (au sens de Claude Bernard). Là, il faut bien le dire, tout le livre d'Et. Souriau laisse pressentir l'expérience[11] de Dieu, ou, si l'on veut, son *observation provoquée*. Or, la dernière page nous laisse encore, quelque peu, sur notre soif.

En effet, M. Souriau consteste, à bon droit probablement, qu'il puisse y avoir expérience directe de Dieu, à la manière des mystiques. Les expériences qu'il revendique ne peuvent être qu'indirectes par la multitude des «ombres» qui passent sur nous. Déjà là, on pourrait dire, en toute rigueur scientifique, que de telles expériences ne sont pas rigoureusement expérimentales. Bien plus, elles nous apparaissent comme non décisives et non susceptibles de le devenir. Une expérience décisive, en sciences, c'est en effet une expérience qui *met en question* radicalement un appareil logico-mathématique, de telle sorte que la pensée est amenée à trancher par un oui ou par un non. Or, si l'on se rappelle que pour M. Souriau l'expérience est *interne* à la démarche philosophique, en vertu de son idéalisme objectif qui exclut des œuvres de philosophie jusqu'à l'idée de vérité extrinsèque, il apparaît nettement que

---

[11] Voir par exemple la phrase qui joint les pages 293–294.

l'expérience de Dieu ne pourra jamais être décisive, parce que pour mettre en question une hypothèse, il faut qu'une expérience la vérifie du dehors, extrinsèquement – condition qui est exclue par la position même de l'auteur.

L'expérience de Dieu que revendique M. Souriau, pour n'être pas mystique, ce que nous accordons, ne saurait donc pas non plus être scientifique. S'agit-il alors d'une expérience «philosophique» qui soit autre chose qu'une mauvaise expérience scientifique? Les dernières pages semblent l'affirmer, qui appellent autrui à *faire* des expériences: mais, à ce moment, elles ne sont plus là pour *vérifier* la théorie, mais pour faire accéder à la vie sublime. Le sens du mot a donc changé.

L'équivoque que nous décelons ainsi dans la notion d'expérience philosophique se retrouve, d'une manière générale, dans le problème des rapports entre les démarches scientifiques et philosophiques. Et c'est en fait tout le clivage de ces deux disciplines qui reste imprécis. On a vu déjà comment le monde scientifique dit naturel faisait charnière par rapport aux mondes cis- et transnaturels. Mais où était la vis de cette charnière? On voit maintenant comment la recherche philosophique et la recherche scientifique sont confondues; il suffit à ce sujet de lire les pages 336 et 337, où tout ce qui est dit de la première pourrait l'être de la seconde. Sur ce point fondamental, il faut bien dire qu'Etienne Souriau (et au même titre, du reste, Bergson) reste victime du message de Claude Bernard. Celui-ci a magistralement montré comment la démarche scientifique avait un aspect métaphysique[12]; on en a déduit, un peu trop vite et non sans paralogisme, que la démarche métaphysique y gagnerait à acquérir des vertus scientifiques. Or, rien n'est moins certain, et l'on reste victime d'une véritable *illusion philosophique* si l'on ne pose pas au moins ce problème.

En vérité, toute la philosophie contemporaine, et particulièrement cette tentative si magistrale et si bouleversante à tant d'égards que constitue *l'Ombre de Dieu*, souffre d'une absence de distinctions nettes entre l'art, la science et la philosophie, tant du côté des démarches que de la nature des résultats obtenus ou à obtenir, et de la signification même du langage requis à chaque coup. Opérer ces distinctions, et en particulier savoir de quels langages le savant, l'artiste et le philosophe ont à se servir, c'est assurer un *point de départ radical* à la démarche philosophique. Osé-je le dire? La langue d'Etienne Souriau, sa grammaire, sa syntaxe, son vocabulaire surtout, sont si déroutants, si extraordinairement idiosyncrasiques, qu'il est presque exclu que derrière cette langue ne se cache quelque embarras sur la nature même du langage philosophique et par conséquent sur la spécificité de la démarche du philosophe.

Plus que jamais, en conclusion, le problème de la philosophie c'est le problème de son langage. Mais c'est là une tout autre histoire.

J.-Claude Piguet

---

[12] Voir à ce sujet l'extraordinaire étude qu'a consacrée Bergson à Claude Bernard, dans la *Pensée et le Mouvant*.