



**Citation:** C. D'Aurizio (2022). L'«étrange monadologie» du plérôme. Remarques sur *L'instauration philosophique* d'Étienne Souriau. *Aisthesis* 15(2): 71-81. doi: 10.36253/Aisthesis-13969

**Copyright:** © 2022 C. D'Aurizio. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

## L'«étrange monadologie» du plérôme. Remarques sur *L'instauration philosophique* d'Étienne Souriau

### The «strange Monadology» of the Pleroma. Notes on Étienne Souriau's *L'instauration philosophique*

CLAUDIO D'AURIZIO  
Università della Calabria  
d-clode@hotmail.it

**Abstract.** *L'instauration philosophique* (1939) is one of the most relevant philosophical works by Étienne Souriau. In this book, the French philosopher tries to outline the main laws which define the *instauration* of a philosophical theory, in order to construct a *philosophy of philosophies*. *Pleroma* is one of the key-concepts of this work, and it refers to the dimension that includes all the well-established philosophical perspectives. The aim of this paper is to reconstruct some issues connected to this work, regarding specifically the notion of *pleroma*. The paper underlines the connection between *L'instauration philosophique* and the philosophical *milieu* in which it was written, and then stresses the relevance of artworks and aesthetics for Souriau's idea of *instauration*. The paper deals with the architecture of *pleroma*, and finally examines some similarities and some differences between the *pleroma* and Leibniz's *Monadology*.

**Keywords:** Souriau, History of philosophy, Aesthetics, Monadology, Metaphilosophy.

L'un des enjeux majeurs de *L'instauration philosophique* (1939) d'Étienne Souriau consiste à déterminer les coordonnées principales d'une « philosophie des philosophies » (Souriau [1939]: 237), selon une perspective centrée sur les notions de forme et d'œuvre. En étudiant les lois et les règles générales que toute philosophie doit suivre, même dans des modalités fort divergentes entre elles, pour la construction d'une œuvre, le texte se propose de dégager, et de construire à son tour, les lois qui déterminent « l'art de la pensée philosophique » (Ibid.: 314).

Le vocabulaire institué par Souriau et les concepts qu'il mobilise dans cette entreprise, sont tirés de différentes traditions de la philosophie occidentale, comme le platonisme, la métaphysique médiévale, le cartésianisme, le kantisme, ou la phénoménologie, et de dif-

férents domaines, comme l'ontologie, l'esthétique, la psychologie, ou l'épistémologie, constituant un heureux « écartisme » (de Vitry-Maubrey [1974]: 200; Chateau [2017]: 11). Mais dans le texte ces concepts subissent une torsion qui leur confère une nouvelle signification.

Ainsi, le mot éponyme du livre est utilisé en accord avec « l'origine latine du mot » (*instauratio*), qui implique « l'idée d'une restauration, d'un recommencement, d'un renouvellement [...] de la reprise, définitive cette fois, de ce qui n'avait pu être d'abord mené à bien », plutôt que dans le sens contemporain d'une institution temporellement première, d'une création *ex nihilo* (Souriau [1939]: 73); la notion de *forme*, qui est fondamentale non seulement dans ce texte, mais dans toute sa démarche philosophique<sup>1</sup>, résulte d'une réélaboration intense, dans laquelle la conceptualité platonicienne et le jargon des débats métaphysiques médiévaux et modernes sont entremêlés à la phénoménologie et à la biologie (cf. Houssay [1900]); ou encore, le concept de *patuité*, emprunté à Jules de Strada (de Strada [1865]: 285), qui l'emploie pour indiquer « la qualité qu'a l'être d'être patent par cela qu'il est », devient le terme qui représente l'« éclat suffisant de réalité » (Souriau [1939]: 10) que l'on peut attribuer à un être<sup>2</sup>.

Conformément à l'idée-clé du texte, Souriau instaure son œuvre à travers une reprise anaphorique de termes et de notions appartenant à différents philosophèmes, plutôt que par une création sauvage de nouveaux concepts<sup>3</sup>: la double tâche de

*L'instauration*, qui consiste, d'un côté, à conquérir et réaliser un point de vue sur l'ensemble des œuvres philosophiques, et, de l'autre, à s'instaurer elle-même à l'intérieur de cet ensemble, exige et réclame un travail de répétition différentielle.

L'expression citée dans le titre de cet article est tirée du livre de David Lapoujade (Lapoujade [2017]: 17), qui l'utilise pour se référer au cosmos des philosophèmes dans *L'instauration*, à la « constellation de mondes qui s'éloignent de plus en plus les uns des autres en raison des explorations même de la pensée ». Dans les pages qui suivent, nous allons aborder deux questions soulevées par cette œuvre: d'une part, les implications contenues dans la relation entre *L'instauration* et le champ de l'art (et donc le rapport entre une philosophie des philosophies et l'art); de l'autre, la construction du concept de « plérôme », son perspectivisme et ses relations avec la monadologie leibnizienne.

## 1. DE L'HISTOIRE A L'INSTAURATION

Il faut tout d'abord considérer jusqu'à quel point *L'instauration philosophique* se situe en continuité avec d'autres travaux conduits en France dans la première partie du vingtième siècle. L'ambition de dégager et de construire les lois, si l'on peut dire, *structurelles* de toute philosophie concorde avec une configuration de pensée assez répandue dans plusieurs études et positions dans le milieu culturel où Souriau se forme et travaille. Il s'agit notamment des recherches conduites par une génération d'historiens de la philosophie qui a marqué profondément les méthodes et les styles de la pensée française contemporaine.

position d'un concept déjà existant implique « un nouveau découpage » et des « nouveaux contours » (Deleuze, Guattari [1991]: 23). D'ailleurs, il y a plusieurs points de contact entre la philosophie de Souriau et celle de Deleuze – et ce n'est pas un hasard si *L'instauration philosophique* est citée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* à propos de l'instauration d'un « plan d'immanence » (Ibid.: 44). Sur la relation entre les deux textes cf. aussi Lawlor (2011).

<sup>1</sup> Elle est développée à partir de ses premiers travaux, à savoir la thèse principale, intitulée *Pensée vivante et perfection formelle* (1925), et *L'Avenir de l'esthétique* (1929). Mais, plus en général, la notion de forme joue un rôle-clé dans toutes ses enquêtes ontologiques et esthétiques – par exemple dans les recherches sur « l'esthétique de l'existence » (cf. Domenicali [2017]: 25-27).

<sup>2</sup> Souriau fait aussi référence à l'expression latine *patefit* et à l'« expérience du *patefit* » (Souriau [1955]: 98) pour désigner « l'événement d'être patent » (cf. Lapoujade [2017]: 17).

<sup>3</sup> À la manière de Gilles Deleuze, par exemple. Mais, à bien y regarder, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) Deleuze et Guattari insistent sur le fait que chaque concept a une histoire, et que donc chaque nouvelle

L'un des maîtres qui ont inspiré la rédaction de cet ouvrage est Émile Bréhier, auquel *L'instauration* est dédiée (Souriau [1939]: 3; cf. Domenicali, Le Tinnier [2017]), et qui est indiqué par Souriau comme le premier lecteur de son livre suivant, *Les différents modes d'existence* (Souriau [1943]: 138). Les deux tomes de son *Histoire de la philosophie* (1928-1932) représentent pour Souriau un « monument » capable de fournir « *in concreto* » une « représentation totale » de la réalité de ce que *L'instauration* tente d'observer *in vitro*, à savoir « la structure d'ensemble du monde philosophique » (Souriau [1939]: 377-378). D'ailleurs, la consultation de l'index de l'*Histoire* de Bréhier donne l'occasion à Souriau de réfléchir sur les raisons qui permettent à certains auteurs liminaires d'être inclus ou non dans l'ensemble des philosophes – en précisant que c'est la présence ou l'absence « des études techniques du philosophe » ce qui sert de critère pour les accepter ou moins dans le cosmos philosophique (Ibid.: 218-222)<sup>4</sup>.

D'un autre point de vue, les travaux de Léon Brunschvicg représentent un point de référence important pour le développement de la perspective esquissée dans *L'instauration*. En effet, Brunschvicg présente au lecteur une véritable « philosophie des philosophies ». Notamment, dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1929), il dresse une « légende des siècles », une « épopée de la pensée repensée », qui donne l'exemple d'une philosophie qui « travaille à représenter les philosophies en tant qu'elles sont esprit toutes, et selon ce paramètre de spiritualité » (Souriau [1939]: 378-379) ; pendant que les remarques préliminaires contenues dans l'avant-propos de *L'expérience humaine et la causalité physique* (1922) lui donnent l'occasion de réfléchir sur la nécessité d'accompagner l'étude de la « succession théorique des philosophies » par la reconstruction d'un « ordre plus

profond et plus complexe », qui ne soit pas lié seulement à « un point de vue grossièrement chronologique » (Souriau [1939]: 380).

Enfin, il y a des relations évidentes entre la méthode dressée dans *L'instauration* et l'approche de Martial Gueroult (1979; 1984; 1988) sur la question des conditions de possibilité d'une histoire de la philosophie et des systèmes philosophiques. Au point que ce dernier est l'auteur d'un article qui, même en reconnaissant certains mérites de la perspective de Souriau, en critique par ailleurs le postulat qui la guide, à savoir « l'assimilation des philosophies et des œuvres d'art », coupable de « réduire littéralement le plan de la philosophie au plan de l'art » et, donc, d'aliéner les philosophies de leur « véritable essence » (Gueroult [1952]: 103; cf. aussi Fruteau de Laclos [2016]: 185-186; pour un approfondissement de ces rapports et ces relations dans la biographie intellectuelle de Souriau, cf. Domenicali, Le Tinnier [2017]). En d'autres termes, Gueroult estime que certaines difficultés soulevées par l'entreprise de Souriau sont déterminées par une assimilation excessive de la méthode philosophique à celle de l'art. Parmi ces difficultés, on peut citer le détachement de la philosophie de ses origines scientifiques – « l'histoire [...] nous montre la philosophie sortant, non de l'effort artistique, mais de l'effort scientifique » (Gueroult [1952]: 108); et, conséquemment, l'éloignement du processus philosophique par rapport aux « processus relatifs à l'établissement des vérités du jugement », et donc du choix de « chercher ailleurs que dans les appareils de découvertes, de vérification et de démonstration [...] les lois fondamentales qui conditionnent l'instauration des philosophies » (Ibid.: 109).

## 2. L'ART DE LA PHILOSOPHIE DES PHILOSOPHIES

Au-delà tout jugement sur l'efficacité de la méthode de *L'instauration*, Gueroult reconnaît bien l'élément et la particularité qui confèrent une spécificité à l'œuvre de Souriau: la construction d'une philosophie des philosophies qui s'ins-

<sup>4</sup> Il est vrai que Souriau conteste quelques positions de Bréhier afin d'en adoucir certains jugements. C'est surtout le cas de Raymond Lulle, dont Bréhier soutient que son « prétendu art d'invention n'est qu'un art de classer et de combiner des concepts donnés » (Bréhier [1928]: 703), alors que Souriau veut partiellement le réhabiliter (cf. Souriau [1939]: 90).

pire, en quelque sorte, des modalités de construction des œuvres d'art. Elle est fort significative, car ce sont bien les œuvres d'art, et les logiques qui déterminent leur réalisation, qui joue le rôle de guide et de modèle pour l'enquête menée dans ce livre. Par exemple, le processus d'instauration, c'est-à-dire l'ensemble «d'opérations créatrices, constructrices, ordonnatrices ou évolutives, qui conduit à la position d'un être en sa patuité» (Souriau [1939]: 10), trouve d'ailleurs l'un de ses critères d'évaluation dans la dimension de la réussite, de l'accomplissement.

En particulier, l'instauration philosophique nécessite cette dimension qui mesure «pour chaque philosophie sa promotion anaphorique, sur la ligne qui va de l'ombre à la lumière» (Ibid.: 384). Toute instauration est, d'un certain point de vue, une aventure, parce qu'elle consiste dans un processus qui peut parvenir à son but, ou bien échouer. L'importance de la dimension de réussite est si puissante que, selon Souriau, on peut parler «d'un véritable parasitisme de l'œuvre par rapport à l'homme», comme si les œuvres (non seulement de l'art, mais aussi de la philosophie ou d'une existence singulière) exploitaient les êtres humains en raison de leur «droit à l'existence» (Souriau [1955]: 211-212).

On peut remarquer en outre que la perspective adoptée par Souriau dans le repérage des lois définissant les philosophèmes est définie plusieurs fois comme «architectonique». Souriau précise qu'il utilise ce mot dans un sens structural, plutôt que par stricte référence à l'architecture en tant que discipline artistique: «nous insistons particulièrement pour qu'on ne pense pas qu'on s'inféode ici à une comparaison privilégiée de la pensée philosophique avec l'architecture. On aurait pu aussi bien s'inspirer de comparaisons avec l'histoire de la musique» (Souriau [1939]: 55). Mais il faut bien remarquer que l'exemple alternatif provient quand même de la sphère des arts.

Plus généralement, on peut dire que le rapprochement de la philosophie et de l'art donne à *L'instauration* une allure particulière, que l'on retrouve, par exemple, dans les nombreuses pages où Souriau emploie des images et des descrip-

tions connotées par un ton presque littéraire, ce qui concourt à la grande hétérogénéité et versatilité du texte. Celui-ci se présente, à la fois, comme un traité de cosmologie, comme un essai d'ontologie, comme une étude d'histoire de la philosophie centrée sur le thème de la «dialectique instaurative» et du «discours thétique» (notamment dans le deuxième chapitre), comme l'esquisse d'une esthétique de la forme philosophique, et comme une réflexion que l'on peut appeler «métaphilosophique», selon une catégorie de plus en plus répandue dans la pensée contemporaine.

Bien sûr, l'importance de l'art pour le concept d'instauration a souvent été soulignée et promue par les lecteurs de Souriau. Par exemple, Bruno Latour et Isabelle Stengers (Latour, Stengers [2009]: 4-5) affirment que l'image – «à la limite du cliché», disent-ils – du sculpteur face à un tas de glaise représente «la pierre philosophale de son grand œuvre»<sup>5</sup>. Aline Wiame a posé la question suivante: la philosophie de l'instauration est-elle une esthétique? Son article part de la constatation que la progression de son œuvre est marquée par l'obtention de la chair d'esthétique à la Sorbonne en 1945 : tous les livres qui suivent cet événement sont centrés sur des questions d'esthétique et de philosophie de l'art, alors que les textes publiés auparavant (à l'exception de *L'ombre de Dieu*) s'adressent plutôt à des questions de «philosophie générale». Mais, au-delà de cette donnée biographique, c'est la conclusion de l'article qui nous intéresse ici. Wiame suggère que le point de contact entre la philosophie de Souriau, prise dans un sens général, et son intérêt pour l'esthétique, est à retracer dans l'*expérimentation*, qui est exemplaire du mode d'instauration des œuvres d'art: «la philosophie, pour Souriau doit être expérimentale [...], et c'est parce que l'esthétique importe par ses aspects expérimentaux qu'elle fait partie intégrante d'une philosophie de l'instauration» (Wiame [2017]: 83).

D'une autre perspective, Lapoujade a beaucoup insisté sur le fait que, dans l'œuvre de Sou-

<sup>5</sup> Cette image apparaît soit dans *Les différents modes d'existence*, soit dans la conférence *Du mode d'existence de l'œuvre à faire* (1956).

riau, «avant toute ontologie de l'art, il y a un art de l'ontologie puisqu'il n'y a pas d'Être sans manière d'être», et que, donc, chaque acte philosophique présuppose un «art de la philosophie par lequel chaque philosophie se pose ou s'instaure elle-même» (Lapoujade [2017]: 12). Mais, à bien y regarder, en dessous des thématiques esthétiques qui sans doute peuplent l'œuvre de Souriau, Lapoujade a su détecter une inspiration, une exigence plus profonde liée au champ *juridique*. L'accent mis par Souriau sur les différentes manières d'existence, notamment vers les «existences moindres», révèle une urgence, une préoccupation pour leur *droit* à exister qui peut même dépasser les considérations exclusivement esthétiques:

On pourrait s'attendre à ce que, chez Souriau, les traits juridiques s'effacent au profit de traits «esthétiques» ou existentiels, mais c'est l'inverse qui se produit le plus souvent. Derrière les figures esthétiques, on voit se profiler des personnages qui relèvent de la sphère juridique [...]. Les artistes, les philosophes [...] sont [...] des avocats dont les divers systèmes plaident en faveur des entités nouvelles qu'ils instaurent et dont ils veulent asseoir la légitimité. (Lapoujade [2017]: 19-20)

Au-delà de toute classification et de toute répartition rigide, ce genre de remarques permet de souligner l'appartenance de Souriau à un «courant» de penseurs qui ont pratiqué l'esthétique comme une «philosophie non spéciale», pour utiliser la définition d'Emilio Garroni (Garroni [1992]: VI). Parmi ces auteurs figurent Benjamin et Adorno, ainsi que Blanchot et Deleuze, ou même Heidegger et Wittgenstein. Ce qui marque la position de ces philosophes par rapport à l'esthétique c'est qu'ils n'ont pas fossilisé leurs recherches sur les objets de l'art en les séparant du reste du réel afin de produire une «philosophie de l'art». Au contraire, ils ont détecté dans la réflexion esthétique les conditions de possibilité de toute existence, de toute expérience et, donc, de toute philosophie.

Dans cette direction, l'instauration de Souriau ne représente pas un concept issu de façon mimétique des méthodes de création de l'art; mais, au contraire, elle incorpore les expériences et les

existences qui peuplent les mondes de l'art, pour envisager les expériences et les existences qui se manifestent dans le processus de construction des philosophèmes. Ainsi, la question concernant le lien entre le côté esthétique de la recherche sourilienne et *L'instauration philosophique* pourrait être exprimée de cette manière: en quoi les processus d'instauration de l'art peuvent-ils expliquer les moyens de la pensée philosophique?

La réponse à cette question se trouve dans les plis de cette œuvre, dans la construction des images et des concepts que l'on rencontre dans ses pages. S'il est vrai, comme le dit Gueroult, qu'une stricte association entre la philosophie et l'art risque de cacher, soit sur le plan historique, soit dans la dimension architectonique, la relation entre la philosophie et les sciences, ou le lien entre la recherche philosophique et la notion de vérité, envisager les échos entre l'instauration philosophique et l'instauration artistique dévoile en revanche tout un univers peuplé par des mondes virtuels et des existences moindres. La *richesse* de cet univers donne vigueur à la pensée de Souriau, et constitue l'un des points de départ de certaines de ses recherches ultérieures – mais il faut souligner qu'il «ne soutient pas toujours les mêmes thèses» dans tous ses livres (Fruteau de Laclos [2011]: 937). Par la suite, on observera de plus près la construction du concept de plérôme, ainsi que les pages où ce concept transforme le modèle monadologique leibnizien à travers une image fortement littéraire. Mais on peut aisément affirmer dès maintenant que la philosophie des philosophies instaurée dans ce livre se configure elle-même comme un art, comme un essai de composition, problématique mais fécond, des mondes infinis de la philosophie. L'éclectisme de Souriau se manifeste donc en ceci: en assemblant les mondes des philosophèmes, il cherche la pierre angulaire qui permet de construire une architecture de l'univers philosophique.

### 3. L'ARCHITECTURE DU PLEROME

Le mot *plérôme*, qui signifie «plénitude», provient du grec ancien (πλήρωμα). Il est présent

dans certaines lettres de Saint Paul (*Eph.* 1, 10; *Col.* 2,9), mais surtout il est employé par les gnostiques, qui indiquent avec ce terme le « monde spirituel des “ Éons ” qui entourent la divinité et en expriment l'abondance intérieure dans des aspects particularisés au moyen de figures personnelle » (Jonas [1958]: 233; voir aussi Dillon [1992]). Souriau utilise ce mot pour désigner l'ensemble des philosophèmes qui peuplent le cosmos de la philosophie: « le *corpus* de toutes les œuvres philosophiques apparaîtra comme une sorte de cosmos, d'univers ou de plérôme; comme un ensemble dont on peut concevoir qu'il ait sa nature et ses lois » (Souriau [1939]: 30)<sup>6</sup>. Or, il faut observer de plus près quelques caractéristiques de cette « nature » dont parle Souriau.

Tout d'abord, le plérôme se présente comme un univers où chaque philosophème constitue un monde, comme un macrocosme dont chaque philosophie représente un microcosme. Le plérôme est la « grande assemblée » des philosophies, une sorte de parlement de la pensée que tout philosophe aspire à rejoindre à travers ses œuvres: « c'est ce qui lui assure l'accomplissement de son œuvre, la consolidation personnelle et la vie définitive qu'il a, lui, gagnée du fait d'avoir pu être représenté, dans la grande assemblée d'en haut, par une œuvre plus grande que lui-même, et qui témoigne pour lui là-haut » (Ibid.: 376). D'ailleurs, il est important de souligner que cette assemblée ne dispose pas d'un

nombre limité de places. Au contraire, l'enrichissement progressif du plérôme est ce qui assure au discours philosophique sa consistance à travers les siècles: « la solidité de la philosophie et son progrès continu, c'est un accroissement de l'Assemblée, du plérôme des philosophèmes » (Ibid.: 14).

La *richesse* de l'assemblée philosophique représente un point fondamental de l'argumentation de Souriau. Tout d'abord, elle explique le choix du terme plérôme, qui, comme on l'a vu, signifie « plénitude ». Ensuite, elle montre en quel sens il est possible de parler d'un progrès en philosophie. Cette dernière ne progresse pas par « évolution » au sens « darwinien », ni en « amplitude » au sens d'une « augmentation » de son « degré d'intelligence ». Elle progresse « par enrichissement régulier; par accession sans cesse de nouvelles œuvres au plérôme des œuvres, où celles du passé subsistent selon le droit qu'elles ont au caractère du définitif » (Ibid.: 61). En troisième lieu, s'il est vrai que, malgré « toutes les différences » qui existent entre les philosophèmes, on peut « légitimement faire l'hypothèse d'une *Nature* du monde philosophique, et en chercher les lois ou les grands faits généraux » (Ibid.: 61), la richesse du plérôme est donc ce qui permet à Souriau de développer une philosophie des philosophies capable de ne pas s'ancrer à un seul point de vue. « Considérer la philosophie comme plérôme des œuvres, non seulement c'est lui donner richesse et plénitude substantielle, mais [...] c'est se prémunir contre le risque d'appauvrir pour la simplifier la pensée humaine en son histoire, afin de la faire passer de force dans la filière de telle ou telle dialectique linéaire acceptée a priori » (Ibid.: 52).

Bien sûr, les philosophèmes doivent aussi payer un prix pour la gloire éternelle, pour la consécration théorique de l'accès au plérôme, car toute instauration comporte un « péché originel ». Ce péché est l'abandon de l'indétermination en faveur d'un point de vue singulier. En d'autres termes, l'instauration de toute philosophie (ou mieux, toute instauration) se fait par moyen de la répétition anaphorique d'une « arabesque » singulière, ce qui veut dire l'abandon, pour le philosophème, de la possibilité de tout embrasser, et le « choix » (souvent inconscient,

<sup>6</sup> À y regarder de plus près, la provenance de ce terme signale une petite oscillation à l'intérieur du texte, car parmi les tâches principales de *L'instauration* il y a la distinction entre la méthode philosophique et celle d'autres formes de connaissance. En effet, « la méthode du mystique [...] subvertit le point de vue philosophique » puisqu'elle renonce « à la partie substantielle [...] du labeur », voire à accomplir « une élucidation philosophique du genre divin, parfaitement conforme aux exigences de la dialectique thétique » (Souriau [1939]: 323-324). Souriau est bien conscient de l'arrière-goût mystique de ce choix: « nous avons même (déférant peut-être en cela à quelque mysticisme dans le choix des termes) employé pour désigner leur ensemble le mot qui chez les gnostiques désignait l'ensemble accompli des êtres du monde supérieur: Le Plérôme des philosophies, avon-nous dit » (Ibid.: 372).

même quand le philosophème se donne la tâche de rejoindre l'absolu, comme chez Hegel) d'une position bien déterminée. Cette « limitation essentielle » n'est pas relative au contenu, mais à la forme. C'est une loi structurelle, architectonique: pour instaurer une philosophie, il faut d'abord avoir un point de vue formel ou une arabesque à partir de laquelle un monde se dessine et prend forme.

Parmi celles détectées par Souriau, la première et la plus importante des lois qui règlent l'instauration philosophique est donc la *loi du point de vue*<sup>7</sup>: il n'y a pas de philosophème sans un point de vue qui dirige et dessine son cheminement sur la voie de l'instauration. Cette loi comporte une relation dissymétrique entre la singularité de chaque philosophie et la généralité du plérôme, car si chaque philosophie exprime un point de vue, le plérôme ne peut jamais coïncider avec un point de vue déterminé. Au contraire, il doit les accepter et les accueillir tous en son sein. D'ailleurs, la tâche de Souriau est précisément de détecter des lois qui peuvent assurer la coexistence de tous les points de vue possibles en philosophie. Il ne s'agit donc pas de l'affirmation d'un relativisme, selon lequel toute philosophie exprimerait sa vérité ou un monde entier à partir de sa perspective – pour Souriau, même le relativisme peut donner forme à un philosophème, comme dans le cas de Montaigne ou de Renan (cf. Ibid.: 252-253). Au contraire, il s'agit plutôt d'un pluralisme, qui à son tour fait allusion à une «anaphore d'ensemble», obtenue par la convergence de tous les points de vue des instaurations philosophiques et concernant donc la totalité du discours philosophique.

#### 4. LE PLEROME ENTRE LA MONADOLOGIE ET LE BILLARD

À travers les mots de Lapoujade, on a déjà suggéré une certaine similitude entre la concep-

tion souralienne du plérôme et la *Monadologie* leibnizienne. Il s'agit maintenant de les rapprocher davantage, car l'observation de l'usage de la philosophie leibnizienne jette une lumière supplémentaire sur le choix souralien du terme « plérôme » et sur le perspectivisme que ce dernier réclame.

Tout d'abord, on peut en effet constater que le nom de Leibniz est l'un des plus récurrents dans les pages de *L'instauration*. Il apparaît dans le deuxième chapitre du livre, le plus « historique » de tous, où Souriau établit une reconstruction qui va de la dialectique thétique de Platon à la contemporanéité. Il apparaît également dans le chapitre suivant où la structure de la *Monadologie* est confrontée à celle de la *Philosophia moysaïca* (1638) de Robert Fludd, afin de motiver pourquoi la première accède au plérôme, tandis que la deuxième en est exclue – en dépit des nombreuses correspondances qui existent entre ces deux œuvres. Ainsi, dans les pages finales de ce chapitre, Souriau lui-même propose un premier – et tout à fait provisoire – rapprochement entre les monades leibniziennes et les philosophèmes, entre la *Monadologie* et le plérôme. Dans le domaine

de l'étude philosophique des philosophies, on peut provisoirement [...] assimiler l'idée d'esprit à celle d'une sorte de monadologie, mettant en cause l'unité de ce Plérôme philosophique dont nous avons souvent parlé [...]. Or, pour une philosophie des philosophies, les monades [...] ce ne sont ni les philosophes ni les pensées des philosophes, *ce sont les philosophèmes*. Ils sont les êtres de ce monde des mondes. Et chacun d'eux, en soi, est un aboutissement. (Souriau [1939]: 237)

Néanmoins, la *Monadologie* leibnizienne n'est pas entièrement satisfaisante. Déjà dans l'*Introduction*, Souriau pose la question suivante: « si les philosophèmes sont comme des monades, n'en est-il pas une monadologie ? »; et il répond: « parler ainsi, c'est abattre tout ce qu'on a fait, c'est méconnaître ce caractère essentiellement anaphorique et instaurateur sur lequel reposait la solidité des philosophies » (Ibid.: 15). Et, dans le deuxième chapitre, Souriau soutient que la philosophie leibnizienne est trop liée au discours analytique (par

<sup>7</sup> Les autres sept lois détectées par Souriau sont: la loi d'opposition significative, de médiation, d'évasion dynamique, de redoublement, de destruction philosophique, des visions crépusculaires, du dernier détail (à ce sujet, cf. Courtois-l'Heureux [2015]).

opposition au discours thétique) et n'arrive pas à penser jusqu'au bout les conséquences du modèle architectonique qu'il a, d'autre part, employé si habilement (cf. Ibid.: 107-109).

L'échec de la *Monadologie* est relevé dans les §§ 57-58, où Leibniz, à travers la métaphore de la ville qui « regardée de différents côtés [...] est comme multipliée perspectivement », soutient que pour la « la multitude infinie des substances simples » il y aurait « autant de différents Univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade ». Ce serait le moyen, selon Leibniz, « d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse » (Leibniz [1714]: 234). Souriau détecte dans ce passage un « symptôme métaphysique » manifestant une vacillation de la pensée qui « se dissout faute de point de vue assignable » (Souriau [1939]: 264-265). En effet, il est « formellement impossible », ici, de distinguer le « sujet philosophique des idées d'obtenir et de pouvoir » (s'il coïncide avec « Dieu, l'univers ou l'hypothèse »): le contexte suggère que « c'est tout cela à la fois, mais dans un rapport indéfini » (Ibid.: 265). De cette manière, la *loi du point de vue* générale, qu'on a déjà observée, serait en quelque sorte brisée. La plénitude du plérôme, « sa vision sous mille points de vue divers domptés et assemblés en gerbe unique », risque ici d'être confondue avec « un “défaire” de tout point de vue unique, pour la libération des mille points de vue divers » (Ibid.: 264).

Un deuxième passage éclaire plus profondément cette remarque. Dans le dernier chapitre du texte, Souriau affirme que le plérôme possède trois dimensions. La première (déjà mentionnée), est celle de la *réussite*, qui concerne l'accomplissement anaphorique des philosophèmes; la deuxième est celle d'*ordination ou de sériation*, qui manifeste les relations entre les philosophèmes et qui fait « l'âme de toute histoire philosophique de la philosophie »; la troisième est la dimension de *cosmicité*, « qui exprime la promotion » des points de vue « vers une réalisation commune, vers une existence non faite, mais [toujours] à faire » (Ibid.: 384-385). En revanche, une conception monado-

logique du plérôme serait « unidimensionnelle », car elle surmonterait « la diversité des points de vue » à travers « la seule supposition d'un être, objet commun postulé des intentions de toutes ces pensées » (Ibid.: 382). Ainsi, se dévoile le « danger inhérent à toute monadologie », c'est-à-dire celui de « postuler un univers qui au fond est vide: des miroirs se reflétant les uns les autres ne reflètent, au total, qu'une inanité parfaite, indéfiniment multipliée » (Ibid.: 383). En effet, Souriau considère que pour échapper à ce vide il faudrait supposer que c'est « l'originalité de chaque monade », et donc de « chaque singularité », qui soutient « la réalité totale du monde ». Mais, de cette manière, Leibniz affirme, par voie d'anaphore, « une dilatation » et « une promotion » de l'objet commun aux singularités « jusqu'à l'aboutissement à ces divers points originaux, sur la ligne desquels il prend enfin réalité et consistance » – et l'objet commun été impossible à reconnaître « tant qu'il n'avait pas abouti sur ces termes d'anaphore » (Ibid.: 383-384).

En résumant, ce qui conduit Souriau à refuser le modèle monadologique leibnizien est le risque d'une théorisation de l'ensemble des philosophèmes habitée à son centre par un *vide*. Ce modèle comporterait aussi le risque d'aplatir les trois dimensions du plérôme sur une position unidimensionnelle. D'ailleurs, le choix du mot n'est pas un hasard: Souriau parle de plérôme, et donc de plénitude, pour se différencier du vide qui gît au fond de la monadologie leibnizienne. La dernière question que l'on souhaiterait poser est alors la suivante: est-il possible d'esquisser une autre image du plérôme que celle de la monadologie, une image qui peut exprimer sa richesse et sa plénitude, ses dimensions – notamment celle de cosmicité ? Avec une allure fortement littéraire, Souriau « corrige » la monadologie en proposant l'image d'un « billiard métaphysique ». « Imaginons », écrit-il,

une bille de billard frappée, qui reste immobile tandis qu'une autre bille, chassée d'elle merveilleusement, va prendre place dans un coin: tel ce monde chassé du premier, mais tout différent, va se placer sur un certain point d'une circonférence. Un autre

coup [...] chasse un autre monde différent, et l'envoie sur un autre point de la circonférence. Chacun de ces coups chassera et posera un monde autrement divisé, et rempli d'autres êtres [...]. Chaque bille chassée, à mesure qu'elle roule [...] devient plus riche, plus variée, plus ouvragée, plus architecturée et [...] plus lumineuse et [...] solide. (Ibid.: 387-388)

Par cette métaphore, Souriau décrit d'abord les déterminations initiales du monde saisies par les «coups» de la pensée pratique. En d'autres termes, chaque coup décrit métaphorise la production d'un monde selon des angles différents: religieux, biologiques, géographiques, et ainsi de suite. Pour l'instant, il faut placer au centre du billard « une sorte de monde vague, sphère grisâtre, opaline, [...] comme une bulle de savon pleine de fumée de tabac » (Ibid.: 388) duquel d'autres bulles sortent tout en se plaçant tour à tour, coup après coup, dans un cercle.

C'est à ce moment-là que la pensée philosophique intervient, rassemblant toutes ces bulles (et donc ces déterminations) comme une main qui les rafle et les pose à nouveau au milieu de la table: « ce n'est plus la bulle grisâtre initiale; on y a rapporté toutes ces nouvelles déterminations; mais elles y sont mélangées, interpénétrées et en désordre » (Ibid.: 388). Le nouveau coup qui va chasser les bulles sera le premier coup philosophique, celui du platonisme, par exemple. Ainsi, du « monde central » va sortir « une nouvelle bille » qui franchit « le premier cercle », tout en se dirigeant « vers un autre cercle concentrique » bien plus distant et vaste. À son arrêt, il y aura maintenant un « cosmos », qui « contient tout ce que contenaient les billes du premier cercle » mais d'une manière beaucoup plus riche (Ibid.: 388-389). Notamment, ce cosmos s'enrichit d'une architectonique. Les données et les déterminations initiales ont acquis maintenant une structure ordonnée: « cette architectonique dessine dans ce monde bien d'autres richesses qui n'y étaient pas initialement » (Ibid.: 389). Il va de soi que chaque coup suivant représentera un nouvel acte philosophique, une nouvelle instauration, un nouveau

philosophème. L'ensemble des coups et des sphères qu'il produit dessine exactement une image du plérôme.

Quelle est donc sa forme ? Si l'on considère les trois dimensions qui appartiennent au plérôme, nous dit Souriau, il devient évident que sa forme peut changer en fonction de la dimension envisagée à chaque fois. Les formes de la dimension ordinale et celle de la réussite ne soulèvent pas de grandes difficultés dans leur détermination – la première étant une arabesque, une « courbe à réaliser en parcourant du regard [...] tous ces mondes »; la deuxième s'exprimant « par une sorte de primat de réalité donné au trajet de chaque sphère roulant vers sa position d'achèvement, à partir du centre » (Ibid.: 390-391).

C'est la forme de la «dimension de cosmicité», au contraire, qui est « le point véritablement difficile » (Ibid.: 392), du fait qu'elle requiert une nouvelle opération. On ne peut pas « réimpliquer » au centre de chaque « billard métaphysique toutes les sphères du grand cercle extérieur ». Il faut s'imaginer un centre idéal du billard, peuplé par « des trois-quarts d'existence, des demi-existences, des quarts d'existence » qui ne constitue pas le véritable point d'unité de toutes les sphères, de tous les philosophèmes. Car l'unité, selon la dimension de cosmicité, ne se fait pas à partir du centre, mais dans le sens inverse, au-delà de la « sphère des singularités séparées » et en direction d'une « grande singularité cosmique universelle » (Ibid.: 393). Cette dernière est toujours à conquérir, toujours provisoire et hypothétique, parce qu'elle représente la « solution idéale des problèmes que rencontre l'action même d'instaurer cette singularité » (Ibid.). Suivant encore l'image du billard, on peut imaginer

de rafler toutes les sphères d'instauration cosmologique sur le cercle extérieur, de les réimpliquer en pensée au centre, en état d'interpénétration ; puis de dilater à nouveau tout cela jusqu'aux limites où siège la réalité plénière. Mais cette fois instaurées toutes ensemble dans une architectonique commune, qui pourtant anaphorise à la fois toutes les singularités. (Ibid.)

Par le biais de cette image vertigineuse, qui tente d'exprimer une architecture conceptuelle très

complexe (celle du plérôme avec ses trois dimensions), Souriau s'achemine vers la conclusion de son œuvre. Il serait intéressant de repérer les modèles et les œuvres artistiques dont il a tiré ce billard métaphysique, ce jeu cosmologique d'une philosophie des philosophies, car il est certain que l'apport des modèles de l'art a été fondamental pour la construction cosmique qu'il vise dans cette œuvre. En mêlant la monadologie leibnizienne au jargon gnostique, les grandes recherches d'histoire de la philosophie de ses maîtres et collègues avec certains des courants les plus influents de la pensée contemporaines, Souriau a esquissé un « art de la philosophie de la philosophie » qui ne se contente pas de résumer l'histoire de la pensée philosophique à travers des concepts particuliers ou à partir d'un point de vue privilégié, mais qui tente de rendre compte des toutes les existences qui habitent les mondes philosophiques.

#### REFERENCES

- Bréhier, É., 1928-1932: *Histoire de la philosophie*, 2 voll., Alcan, Paris.
- Brunschvicg, L., 1922: *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris.
- Brunschvicg, L., 1927: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris.
- Chateau, D., 2017: *Présentation*, "Nouvelle Revue d'Esthétique" 19 (1), pp. 5-12.
- Courtois-l'Heureux, F., 2015: *Le philosophème et ses lois d'instauration. Entre embrassement et embrasement*, in Courtois-l'Heureux, F., Wiame, A. (éds.), 2015: *Étienne Souriau. Une ontologie de l'instauration*, J. Vrin, Paris, pp. 87-110.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1991: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris.
- Dillon, P., 1992: *Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study*, in Wallis, R.T., Bregman, J. (éds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, SUNY Press, Albany, pp. 99-110.
- Domenicali, F., 2017: *La vie comme œuvre d'art. Sur l'esthétique de l'existence d'Étienne Souriau*, "Nouvelle Revue d'Esthétique" 19 (1), pp. 23-31.
- Domenicali, F., Le Tinnier, F., 2017: *Étienne Souriau: Fragments pour une biographie intellectuelle*, "Nouvelle Revue d'Esthétique" 19 (1), pp. 151-196.
- Fruteau de Laclos, F., 2011: *Les voies de l'instauration: Souriau chez les contemporains*, "Critique" 775, pp. 931-948.
- Fruteau de Laclos, F., 2016: *Pour une Epistémologie française. Souriau et la connaissance du sens commun*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 90 (2), pp. 177-192.
- Garroni, E., 1992: *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari.
- Gueroult, M., 1952: *La voie de l'objectivité esthétique*, in AA.VV., *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Étienne Souriau professeur à la Sorbonne par ses collègues, ses amis et ses disciples*, Nizet, Paris, pp. 95-124.
- Gueroult, M., 1979: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Gueroult, M., 1984-1988: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Houssay, F., 1900: *La Forme et la Vie. Essai de la Méthode Mécanique en Zoologie*, Schleicher frères, Paris.
- Jonas, H., 1958: *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, trad. fr. par L. Evrard, Flammarion, Paris 1978.
- Lapoujade, D., 2017: *Les existences moindres*, Minuit, Paris.
- Latour, B., Stengers, I., 2009: *Le sphinx de l'œuvre*, in Souriau, É., *Les différents modes d'existence*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 1-75.
- Lawlor, L., 2011: *A Note on the Relation between Étienne Souriau's L'instauration philosophique and Deleuze and Guattari's What is philosophy?*, "Deleuze Studies" 5 (3), pp. 400-406.
- Leibniz, G.W., 1714: *Monadologie*, trad. fr. par M. Fichant, in *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 219-247.
- Souriau, É., 1925: *Pensée vivante et perfection formelle*, Hachette, Paris.
- Souriau, É., 1929: *L'Avenir de l'esthétique. Essai sur l'objet d'une science naissante*, Alcan, Paris.

- Souriau, É., 1939: *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris.
- Souriau, É., 1943: *Les différents modes d'existence*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.
- Souriau, É., 1955: *L'Ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Souriau, É., 1956: *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*, dans Souriau, É., *Les différents modes d'existence*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 195-217.
- Strada, J., 1865: *Essai d'un Ultimum Organum ou Constitution scientifique de la méthode*, Hachette & Cie, Paris.
- De Vitry-Maubrey, L., 1974: *La pensée cosmologique d'Étienne Souriau*, Klincksieck, Paris.
- Wiame, A., 2017: *La philosophie de l'instauration d'Étienne Souriau est-elle une esthétique?*, "Nouvelle Revue d'Esthétique" 19 (1), pp. 77-84.