

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 3

Artikel: Études critiques : la naissance de la philosophie selon Giorgio Colli
Autor: Voelke, André-Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381293>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE SELON GIORGIO COLLI¹

ANDRÉ-JEAN VOELKE

Giorgio Colli s'est acquis une réputation internationale pour la part qu'il a prise à la grande édition critique des *Œuvres complètes* de Nietzsche. Il a aussi entrepris la publication des fragments des «présocratiques» — désignation trop étroitement chronologique selon lui — dans un ouvrage monumental, *La sapienza greca*², resté inachevé en raison de sa mort survenue en 1979. L'opuscule *La nascita della filosofia* présente en traits vigoureux les lignes maîtresses de la conception présidant à cette publication fort différente des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz. Cette brève étude, qui ne suppose aucune connaissance de spécialiste, semble avoir échappé aux historiens de la philosophie antique; en tout cas l'*Année philologique* n'en mentionne aucun compte rendu. L'excellente traduction de Christian Viredaz connaîtra-t-elle le même sort? Ce serait regrettable, et il est encore temps de la proposer à l'attention des esprits ouverts aux perspectives audacieuses.

Depuis Nietzsche il n'est pas rare que l'on situe le point culminant de la pensée grecque avant Socrate et Platon. Mais cette remontée à la période archaïque s'arrête en général à Héraclite ou à Parménide, à Pythagore ou à Anaximandre. G. Colli va beaucoup plus loin. Non seulement la *philosophie* est pour lui un «phénomène de décadence» (p. 12), une activité peu sérieuse apparaissant avec la forme littéraire du dialogue platonicien, mais la *sagesse* qui la précède et la dépasse plonge ses racines dans une époque plus reculée que celle des plus anciens présocratiques: le délire prophétique est la «matrice» de la sagesse, le Labyrinthe crèteois «l'emblème» (p. 32) du *logos*. Le premier manifeste l'action d'Apollon; le second se place sous le signe de

¹ Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975. Nous suivons ici la traduction française: *Naissance de la philosophie*, trad. et notes de Christian Viredaz, Lausanne, Ed. de l'Aire, 1981, 125 p. Il existe aussi une traduction allemande par Reimar Klein: *Die Geburt der Philosophie*, mit einem Nachwort von G. Carchia u. R. Klein, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1981.

Certains des thèmes développés dans cet essai se retrouvent dans l'introduction à *La sapienza greca I* (pp. 15-48) et dans un autre ouvrage de G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974.

Je n'ai pu prendre connaissance en temps voulu des études de L. Anzalone, «G. Colli e la nascita della filosofia», et G. Minichiello, «G. Colli e il tempo della metafisica», parues dans *Riscontri* 2, n. 1, Avellino, 1980, pp. 85-107, et 64-84.

² G. Colli, *La sapienza greca*, 3 vol., Milano, Adelphi, 1977-1980.

Dionysos, car, selon une hypothèse admise par l'auteur³, derrière le Minotaure à l'affût de ses victimes dans le Labyrinthe se cache Dionysos. Pour comprendre l'origine de la sagesse et de la philosophie, G. Colli s'inspire donc de l'interprétation nietzschéenne de la naissance de la tragédie: il part des images d'Apollon et de Dionysos, entendues comme «symboles» (p. 13). Mais, au lieu d'opposer ces deux divinités comme Nietzsche, il leur découvre une «affinité fondamentale» (p. 22): toutes deux sont liées par l'élément commun du délire et par une égale cruauté à l'égard de l'homme. D'autre part, comme son investigation porte sur la sagesse et non sur la tragédie, c'est à Apollon qu'il accorde la prééminence.

G. Colli attribue au dieu de Delphes «l'empire de la sagesse» (p. 14) et hausse la divination au rang de «symbole décisif, par lequel, au plus haut degré, la puissance s'exprime en termes de connaissance» (p. 15). Mais, comme le suggère le *Phèdre* de Platon (244 a-d), qui lie la divination (*mantikè*) au délire (*mania*), «la divination est l'expression la plus authentique du délire» (p. 21). Ainsi «c'est du délire que naît la sagesse» (p. 22)⁴. La parole divinatoire témoigne d'une «cassure métaphysique entre le monde des hommes et celui des dieux», et les sages ne font que «commenter» cette cassure (p. 41).

Par son ambiguïté, son caractère énigmatique, la parole divinatoire manifeste l'hostilité d'Apollon à l'égard de l'homme, hostilité différée, à l'image du dieu qui frappe de loin. Mais très tôt, comme l'atteste le mythe du Sphinx, l'énigme se détache de la sphère prophétique pour devenir une épreuve imposée à l'homme par la divinité. Puis l'arrière-plan religieux disparaît, et l'énigme est alors le lieu d'une compétition humaine, d'une «lutte de deux hommes pour la connaissance» (p. 63). Mais cette lutte représente encore un «péril extrême» (p. 67), comme en témoigne le récit de la mort d'Homère succombant au désespoir parce qu'il n'a pas su résoudre une énigme. G. Colli propose d'utiliser la notion d'énigme comme clé pour l'interprétation d'Héraclite, dont la sagesse serait tout entière «un tissu d'énigmes faisant allusion à une nature divine insondable» (p. 75).

De l'énigme procède également la dialectique, qui comporte elle aussi une «mise au défi» (p. 85), le plus souvent sous la forme d'une contradiction à résoudre. Dans la rencontre dialectique «la cruauté directe du Sphinx est devenue une cruauté médiate, indirecte, déguisée, et par là même davantage apollinienne encore» (p. 87). L'origine de la dialectique se situerait bien avant Parménide et Zénon. Avec Zénon elle devient une «théorie générale du *logos*» et manifeste alors une «destructivité» qui prend la forme d'un «nihilisme

³ Sur les rapports entre Dionysos et la figure mythique du taureau, cf. *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 2, München, DTV, 1979, 79-82.

⁴ Le texte italien dit plus fortement: «La follia è la matrice della sapienza» (p. 21).

théorique» (p. 97). Pour G. Colli c'est là le point culminant de la rationalité grecque.

Aussitôt après commence avec Gorgias le déclin de la sagesse, marqué par la vulgarisation de la dialectique en rhétorique et la transformation du statut de l'écriture, qui cesse d'être un simple «instrument mnémonique» pour acquérir une «autonomie expressive toujours plus grande» (p. 111). Ce changement culturel rend possible l'apparition de la philosophie, dont le dialogue platonicien est la première manifestation. Mais Platon lui-même conteste la possibilité d'enseigner une pensée sérieuse par l'écriture (*Phèdre*, 274 c-275 b; *Lettre VII*, 344 c-d). Aussi G. Colli suggère-t-il pour conclure que «par une paradoxale inversion des temps» la sagesse serait «quelque chose de plus vital que la philosophie elle-même» (p. 123).

Selon Nietzsche, le grand philologue Usener aurait accueilli *La Naissance de la tragédie* en déclarant devant ses étudiants: «C'est un pur non-sens, dont il n'y a rien du tout à tirer: celui qui a écrit une telle chose est mort en tant que savant.»⁵ Le monde savant d'aujourd'hui réservera-t-il un meilleur accueil à *La Naissance de la philosophie* de Giorgio Colli? — Cela n'est pas certain, car l'auteur fait la part belle aux hypothèses osées, voire provocantes⁶.

S'il existe des indices suggérant que Dionysos tient une place dans les mythes du monde minoen et permettant peut-être de le lier au Minotaure, il est bien hasardeux d'affirmer que ce dieu «englué» l'homme dans le Labyrinthe (p. 32). Et que dire de l'opposition entre un usage mnémonique et un usage littéraire de l'écriture, allant de pair avec l'opposition entre la sagesse et la philosophie? Si Parménide est encore un sage, comme l'affirme l'auteur (p. 92), on devrait admettre qu'il use de l'écriture comme d'un artifice mnémotechnique. Thèse bien peu vraisemblable pour quiconque a lu les longs fragments de son poème! G. Colli a certes raison de prêter une signification importante aux déclarations de Platon sur la faible valeur de l'écriture. Mais ces propos nous éclairent davantage sur l'intention philosophique de Platon que sur les «conditions pré-littéraires de la pensée» à l'époque de la sagesse (p. 115). Il en va de même de l'opposition platonicienne entre la sagesse et la philosophie. Elle fait ressortir un caractère essentiel de la recherche platonicienne, visée d'un savoir qui n'est pas encore atteint. Mais il paraît douteux que Platon l'utilise pour désigner l'époque d'Héraclite ou de Parménide comme celle des «sages» (*ibid.*), sinon ironiquement⁷.

⁵ Lettre de Nietzsche à E. Rohde, du 25 oct. 1872.

⁶ Plusieurs de ces hypothèses font l'objet d'une critique sévère dans le compte rendu de *La sapienza greca I* par Fritz Graf (*The Classical Review* XXX, 1979, pp. 239-242). L'auteur de cette recension conteste en particulier l'importance prêtée à Dionysos et à la poésie orphique dans le rituel éleusinien.

⁷ Selon le *Phèdre* (278 d), l'appellation «sage» ne convient qu'à la divinité. Et, si le *Lysis* (218 a-b) et le *Banquet* (204 a-b) semblent admettre que même des hommes puissent être «sages», ils ne donnent aucune indication précisant *qui* sont ces hommes.

Mais, si aventureuses que soient les hypothèses avancées au cours de cet essai, elles enveloppent certaines intuitions précieuses. Comment en particulier ne pas reconnaître que G. Colli fait preuve de perspicacité quand il relève le caractère cruel de la discussion dialectique, où les longs détours et les questions inoffensives en apparence dissimulent des pièges « fatals » (p. 87)? Et, lorsqu'il juge que le risque couru par le dialecticien peut être mortel, comment ne pas rappeler que la tradition antique lui donne raison, puisqu'elle rapporte que Diodore Cronos serait mort de honte pour n'avoir pas su résoudre sur le champ un problème qu'on lui avait posé⁸.

Quant au rôle de l'énigme dans la formation de la sagesse puis de la philosophie, il paraît difficile de le contester lorsqu'on a lu les pages profondes qui lui sont consacrées. G. Colli cite le fragment 56 DK d'Héraclite, qui utilise comme support l'énigme posée à Homère par des enfants occupés à tuer des poux : « Tout ce que nous avons vu et pris, nous le laissons. Tout ce que nous n'avons ni vu ni pris, nous l'emportons. » Selon Héraclite, cette énigme illustre l'erreur des hommes, qui « se trompent dans la connaissance des choses apparentes ». Mais comment tirer cette signification du texte ? C'est là, déclare G. Colli, une nouvelle énigme, « une énigme sur l'énigme » (p. 69). Il faudrait également rappeler que la mission de Socrate s'enracine dans sa volonté de résoudre une énigme. Apprenant que la Pythie avait déclaré « nul n'est plus savant que Socrate », il se demande : « Que veut dire le dieu ? Que laisse-t-il entendre par énigme (αἰνίττεται) ? » (*Apol.* 21 a-b). Curieusement G. Colli ne cite ce passage ni dans son essai ni dans la section de *La sapienza greca* consacrée aux « Aenigmata » (I, p. 340-369). Pourtant on ne saurait souhaiter une meilleure confirmation du double rapport de l'énigme d'une part avec Apollon et de l'autre avec la sagesse et la philosophie. Ailleurs, par l'emploi du verbe αἰνίττεσθαι, Platon évoque la manière énigmatique dont les mystères font entendre leur sens profond au philosophe (*Phédon*, 69 c. Cité p. 58). Cette évocation de l'énigme dans un contexte où philosophie et religion confinent se retrouve chez Plotin, en particulier à la fin de la dernière *Ennéade* (VI 9, 11, 27-28), dans un passage capital où l'expérience religieuse vécue par l'initié dans les mystères apparaît comme la figuration énigmatique de l'union mystique avec l'Un.

Les développements sur la divination ouvrent eux aussi des perspectives suggestives sur certains textes philosophiques, et spécialement sur les passages où Platon recourt à une terminologie évoquant la divination. Considérons ici l'emploi du verbe μαντεύεσθαι, au sens propre « rendre un oracle » ou « consulter un oracle ». Il peut arriver que la référence à l'oracle soit perdue de vue et que ce verbe signifie simplement « conjecturer, présumer ». Mais en plusieurs points de ses dialogues Platon se souvient manifestement du sens propre et applique ce verbe à un effort de la pensée visant une réalité d'accès difficile,

⁸ Pline, *Hist. nat.* VIII, 180.

aussi importante pour l'homme que celle dont un oracle pourrait donner la révélation. Selon le *Philèbe*, «il faut deviner (μαντευτέον) ce qu'est le bien dans l'homme et dans le Tout, et quelle est sa forme» (64 a). Et ce dialogue se termine par un passage malaisé à traduire, où Platon prête un caractère divinatoire aux discours philosophiques: «C'est aux bêtes, comme les devins aux oiseaux, que s'en rapportent la plupart des hommes, quand ils jugent que, pour le bonheur de notre vie, les plaisirs sont ce qui est le plus efficace, quand ils se figurent que les amours des bêtes sont des témoins plus autorisés que ceux des discours divinatoires inspirés en toute circonstance par une Muse philosophe» (67 b)⁹. Dans l'*Epinomis*, généralement attribué au platonicien Philippe d'Oponthe, cette divination philosophique s'accompagne de persuasion, mais ne donne pas une connaissance pleine de la réalité qu'elle révèle: «Si l'âme croit et devine que c'est en quelque sorte conforme à sa nature de posséder la sagesse, elle n'est pas pleinement capable de découvrir ce qu'est la sagesse, ni quand et comment elle s'acquiert» (974 b-c)¹⁰. Ces allusions à la divination s'estompent ou disparaissent bien souvent dans les traductions, et c'est un des mérites de G. Colli de nous inviter à une lecture attentive à l'arrière-fond religieux qui les sous-tend. Mais une telle lecture ne devrait pas perdre de vue l'ambiguïté du rapport à un arrière-fond qui est à la fois proche et mis à distance ironiquement.

Revenons pour terminer sur la thèse centrale de G. Colli, l'affirmation d'un lien de continuité entre l'extase mystique vécue au cours du délire divinatoire et le développement ultérieur du rationalisme. Des vues similaires se rencontrent chez d'autres auteurs. C'est ainsi que pour Louis Gernet «il y aurait, d'un passé mystique à la philosophie proprement dite, des transpositions».¹¹

Ce qui donne à la thèse de G. Colli son caractère propre, c'est qu'elle interprète le *pathos* originel d'où naissent la sagesse et la philosophie comme l'expérience d'une divinité hostile, cruelle, effrayante, et la raison comme une puissance destructrice: «Y a-t-il, en dehors du *logos*, une autre production de l'homme, où l'homme se perd et court à sa ruine?» (p. 29). Cette prééminence accordée à la négativité ne va pas sans un certain arbitraire. En effet, comme le reconnaît l'auteur, l'action de la divinité comporte aussi une part de bienveillance à l'égard de l'homme, et la parole de l'oracle n'est pas forcément obscure ou ambiguë, mais contient aussi des préceptes clairs et sensés, tels que «rien de

⁹ ... τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ... λόγων. L. Robin, dont je reprends en partie la traduction (Platon, *Œuvres complètes* II, Paris, Gallimard, La Pléiade), ne rend pas μεμαντευμένων. A. Diès perd le rapport à la divination en traduisant «amours nourris aux intuitions rationnelles (...)» (Platon, *Œuvres complètes* IX, 2, Paris, Les Belles Lettres). C'est aussi le cas d'E. Des Places, qui propose «intuition (philosophique)» (*Lexique de Platon* II, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 325-326).

¹⁰ ... τῆς δὲ ψυχῆς σφόδρα πεποιθυίας καὶ μαντευσμένης...

¹¹ Louis Gernet, «Les origines de la philosophie», dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 244.

trop» ou «connais-toi toi-même» (p. 49). Pourquoi ces aspects positifs ne tiendraient-ils pas dans le développement de la raison une place aussi importante que la négativité? Malgré la subtilité dialectique déployée dans les paradoxes de Zénon, il est douteux que ce «nihilisme théorétique» (p. 97) représente le sommet de la rationalité grecque. Sur le plan théorétique, la «voie de l'Être» révélée à Parménide par une déesse bienveillante relève d'une raison constructive qui ne le cède en rien à la raison destructive. Et sur le plan pratique le développement de la morale met aussi en œuvre une raison constructive. G. Colli considère l'affirmation de l'élément moral avec Socrate comme un phénomène de décadence. Mais cette vue très nietzschéenne se heurte à une double objection: non seulement les préceptes de l'oracle font une large place à cet élément moral, mais son élaboration est déjà poussée très loin dans certains textes archaïques comme les *Elégies* de Solon. Loin d'être un produit tardif, la réflexion morale et politique est une des composantes premières de la sagesse. Les réévaluations futures de l'origine de la philosophie devront tenir compte de cet élément, étranger aussi bien à la perspective traditionnelle qui identifie la philosophie naissante à une «physique» qu'à celle de G. Colli. Pourtant cette dernière trouverait dans le domaine mythique auquel elle s'ouvre si largement de nombreuses expressions d'une réflexion morale préfigurant celle des sages et des philosophes.

L'EXISTENCE SELON LOUIS LAVELLE*

BERNARD BAERTSCHI

Ce texte de Lavelle, édité par Jean Ecole à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe français, a été rédigé vers 1912. Lavelle ne l'a jamais publié de son vivant, sans doute parce qu'il a modifié plus tard la thèse fondamentale qui le sous-tend: dans *De l'Existence*, l'existence est caractérisée par l'indépendance par rapport au Tout, alors que dans *De l'Être* (1928, première partie de *La Dialectique de l'éternel présent*), l'existence est déterminée par sa liaison avec le Tout.

La nature de cette opposition indique bien quel est le sujet du livre et laisse déjà deviner quelle est la méthode utilisée: il s'agit de métaphysique, au sens que ce terme a eu dans la tradition rationaliste française de la seconde moitié du XIX^e s. et du début du XX^e s., c'est-à-dire d'une discipline non-empirique reposant sur les relations que les concepts entretiennent entre eux: «Nous nous plaçons ici antérieurement à toute expérience puisque c'est de la réalité

* LOUIS LAVELLE, *De l'existence*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, 182 p.

elle-même, telle qu'elle se manifeste dans l'expérience, que nous prétendons rendre compte métaphysiquement» (112), «métaphysiquement», c'est-à-dire en dégagant «l'ordre réel des notions» (130). Il faut donc se garder d'interpréter ce que dit l'auteur comme des thèses concernant une genèse historique, physique ou psychologique (cf. 117): il ne s'agit pas de dégager un premier dans l'ordre du temps, mais un premier dans l'ordre des notions, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, cet ordre-ci permettant, bien entendu, d'expliquer et de justifier ultimement cet ordre-là; mais ce dernier point n'est pas développé dans cet ouvrage.

Le rationalisme français de cette époque penche souvent vers l'idéalisme, et l'adopte parfois franchement, l'exemple le plus caractéristique étant Hamelin. Lavelle rejette toutefois cette tendance, tout comme d'ailleurs le positivisme empiriste qu'on lui oppose, et tente un rationalisme moyen en subordonnant la méthode synthétique à la méthode analytique et en fondant son système sur la notion d'existence; cela signifie notamment qu'il ne s'agira pas de construire la réalité «grâce à des coups d'état successifs de la raison» (60), mais d'analyser la notion d'existence qui est «une réalité gonflée de richesse» (63). Il faut pourtant se garder de comprendre cette méthode d'analyse à la façon d'un Condillac: Lavelle n'est ni empiriste, ni sensualiste; il analyse la *notion métaphysique* d'existence, et non des idées sensibles. Les deux philosophes se meuvent dans des univers de pensée différents, ce qui implique que l'usage respectif qu'ils font de l'expression méthode analytique est totalement autre.

La notion d'existence est première et univoque; elle s'applique donc à tout de la même manière — il n'y a ni plus ni moins dans l'ordre de l'existence — et est antérieure à tout, notamment à la distinction du sujet et de l'objet, de la représentation et du représenté. Tout existe donc, hors le non-être, qui est «un terme dépourvu de signification» (62), et exister signifie être indépendant, avoir des limites qui distinguent; or cela convient tout autant aux représentations qu'aux choses ou à Dieu, qui seront différents modes — mais non différents degrés — de l'existence (70). Bref, l'existence est ce qui est premier dans l'ordre des notions, rien d'autre ne peut donc en rendre compte, et notamment pas la notion de sujet: «Jamais de l'idée d'un sujet qualifié, possédant déjà une individualité, nous ne pourrions tirer les principes qui en rendront compte; car il ne peut être qualifié que s'il possède déjà l'existence et cette existence, logiquement antérieure à la qualification, ne peut être un acte du sujet qualifié» (56).

A l'existence s'oppose la connaissance, qui est essentiellement relation. Cette opposition n'est cependant pas absolue: l'existence est connue, puisqu'on en parle, et la connaissance existe (111); fondamentalement, connaissance et existence se rejoignent même, Lavelle parlant de «l'indiscernable unité de la pensée pure et de l'existence pure» (48). Il n'y a donc rien d'inintelligible dans ce qui existe. Cela n'implique pas, comme on pourrait le croire

tout d'abord, un retour à l'idéalisme, d'une part car la pensée ne s'identifie ni avec l'esprit ni avec la conscience ni avec le moi : ces trois entités devront être construites à partir de la pensée-existence : «Un sujet de la pensée est de beaucoup postérieur dans l'ordre des notions à la pensée pure» (55), et d'autre part l'existence garde une certaine priorité par rapport à la pensée, dans la mesure où celle-ci existe (55). Ainsi, si l'on voulait baptiser la théorie de Lavelle, il serait assez judicieux de la nommer un monisme existentiel.

L'existence est l'indépendance, la différence; la connaissance, le rapport. Mais les différences ont des rapports entre elles, d'où le contact entre l'existence et la connaissance, celle-ci établissant des relations à l'intérieur de celle-là : des rapports de différence (71). Il y a quatre grandes classes de tels rapports, que l'auteur appelle des genres : l'espace, le nombre, la qualité et le temps. Chacun de ces genres mêle différemment existence et connaissance, selon qu'il sépare plus ou unit plus : l'espace et la qualité sont les plus proches de l'existence, le nombre et le temps les plus proches de la connaissance.

De longs développements sont consacrés à ce dernier genre : le temps. Bien qu'étant essentiellement une relation, celui-ci comporte un élément non-relationnel, manifestation de l'existence : le présent. Le présent, en effet, n'est pas un moment du temps, évanescant entre le futur et le passé, c'est une «actualité persistante» (146). C'est pourquoi tout ne devient réel qu'en lui, même le passé : le souvenir est du passé qui redevient présent. La fin du livre est d'ailleurs consacrée à une étude de la mémoire et de son rapport avec le temps ; à partir du problème suivant : comment un état passé peut-il se reproduire dans le présent (souvenir), si tout état réel est, par nature, unique et non répétable ? Lavelle est amené à distinguer l'*état* et l'*acte*, le premier ne revenant jamais, le second étant toujours présent : «C'est l'acte même de l'esprit qui est un invariable présent» (163-4), et qui explique le souvenir ; en d'autres termes, la mémoire n'est pas un réservoir d'images, et si le souvenir apparaît comme une image, c'est parce que celle-ci est à chaque fois recréée par l'acte qui, étant présent, échappe au temps. Cette présence atemporelle de l'acte fait qu'on peut se passer de lier la mémoire à un inconscient : «Il n'y a pas de vie inconsciente de l'esprit» (165).

On voit que la démarche de l'auteur consiste, à partir de la notion d'existence, à dérouler, selon l'ordre des notions, les concepts qui permettront d'expliquer la réalité et de résoudre des problèmes jugés pendant jusqu'alors. Suivre l'ordre des notions, c'est adopter une démarche rationaliste, celle-ci ayant l'avantage, selon ses utilisateurs, de se mouvoir dans la sphère de la nécessité ; ainsi, bien conduite, elle donnera des résultats nécessaires, c'est-à-dire irréfutables (au sens habituel, non-poppérien du terme). D'où le ton dogmatique que l'on retrouve dans ce courant de pensée, et donc aussi dans *De l'Existence* : par exemple : «Il n'y a que quatre genres fondamentaux parce que la différence et la relation [qui sont des notions] [...] ne *peuvent* recevoir que quatre fonctions distinctes» (84, nous soulignons). Or, l'affirmation d'une

telle nécessité a montré ses faiblesses dans l'histoire, et certaines thèses de ce livre n'y échappent pas: dire que l'espace a une infinité de dimensions que l'on ramène à trois en vertu des trois autres genres (nombre, qualité, temps) apparaît peu compatible avec les développements des géométries non-euclidiennes et de la relativité généralisée; et même si l'auteur ne prétend pas faire œuvre de science, sa métaphysique ne saurait, si elle est nécessaire, entrer en conflit avec les disciplines positives. Il y aurait donc, pour le moins, plusieurs nécessités, ce qui revient à ruiner la conception même de la nécessité que se faisaient les rationalistes.

Cela ne veut cependant pas dire que nous jugeons l'entreprise de Lavelle comme caduque, voire dénuée de sens; mais simplement que, si on veut lui garder un intérêt philosophique et non seulement historique, il faut voir en elle l'équivalent philosophique de ce que Lakatos a appelé un programme de recherche, c'est-à-dire un ensemble de théories qui proposent une vision du monde, qui ont la capacité de résoudre un certain nombre de problèmes, ce qui permet d'évaluer leur fécondité et de la comparer à celle d'autres programmes de recherche rivaux (p. ex. l'empirisme et l'idéalisme pour le cas qui nous occupe). De ce point de vue, il apparaît que les principaux points forts du monisme existentiel exposé dans *De l'Existence* sont la solution du problème de la mémoire, l'approche originale de l'inconscient, la constitution de la conscience (d'où le rejet de l'idéalisme et de tout privilège du sujet [139]), le rejet du substantialisme (l'existence n'est pas une substance [25], rejet de la distinction substance — mode [127]) et de la chose en soi (44). Il resterait évidemment à les développer plus que Lavelle n'a pu le faire en moins de deux-cents pages. Nous dirons toutefois que, outre les difficultés liées à la notion d'espace, ce monisme nous paraît se heurter à un écueil de taille, celui des modes d'existence: si tout existe hors le non-être, et de manière univoque, ce système va se voir affublé d'une barbe aussi infiniment longue que celle de Platon, et on voit mal quel rasoir rationaliste pourra jamais la tailler.

On voit mal, si l'on reste strictement à l'intérieur du système de Lavelle; mais on voit mieux ou, du moins, on entrevoit une solution possible à ce problème si on lui applique certaines distinctions philosophiques qui ont été développées récemment par Edward Zalta (in *Abstract Objects*, Reidel, 1983, où l'auteur propose notamment, comme application des principes qu'il développe, une analyse éclairante des Formes platoniciennes et des monades de Leibniz). C'est pourquoi nous aimerions nous en inspirer, ce qui permettra aussi de montrer sur un exemple que la tradition métaphysique à laquelle Lavelle appartient, bien qu'elle apparaisse de prime abord aux antipodes des tendances contemporaines de la philosophie analytique, peut être éclairée par cette dernière, et serait alors peut-être susceptible, en retour, de lui ouvrir de nouvelles perspectives.

Zalta introduit une distinction fondamentale (qu'il reprend de Mally, un disciple de Meinong) entre deux relations qui peuvent lier un objet et une

propriété: l'exemplification et l'«encodage» (*encoding*): un objet x exemplifie une propriété F (Fx) lorsqu'il la satisfait — par exemple, un objet exemplifie la propriété «être rouge», s'il est rouge — ; et un objet x encode une propriété F (xF) s'il est déterminé par elle. Or, une propriété peut déterminer un objet sans que celui-ci l'exemplifie: par exemple, «être rond» et «être carré» déterminent un objet qui ne les satisfait pas, puisqu'il ne peut y avoir de cercle carré. Plus généralement, on dira qu'un objet qui encode une propriété est un objet abstrait, et qu'un objet qui n'en encode pas, c'est-à-dire qui exemplifie toutes ses propriétés, est un objet concret, réel.

La thèse de Lavelle sur l'existence consiste alors à affirmer que tous les objets, concrets et abstraits, existent. En d'autres termes, un objet existant est un objet qui encode ou qui exemplifie au moins une propriété. Dès lors, le problème de l'infinité de la barbe de Lavelle est résolu en ce que, si l'existence reste univoque, elle n'est plus indifférenciée, l'exemplification et l'encodage permettant d'éclairer la distinction des modes (ou du moins des deux modes principaux) de l'existence.

A partir de ces considérations, on peut interpréter d'autres thèses importantes de Lavelle, liées à la notion d'existence:

1. L'existence n'est pas un prédicat (13). Pour toute propriété F , on ne peut substituer 'existe' à F dans Fx et xF . Cela signifie, comme on va le voir, que 'existe' est un prédicat de second ordre, de la forme $(\exists x) - x$ ou $(\exists x)x -$ [abrégé dorénavant $E!$], où '-' doit être remplacé par une propriété de premier ordre, telle F .

2. L'existence d'un objet est la somme de ses prédicats (14 n. 1). Un objet existe s'il exemplifie ou encode au moins une propriété, et son existence n'est pas une propriété, mais une somme, c'est-à-dire une classe de propriétés ($E! = \{F; G; \dots; P\}$), ou, ce qui est équivalent, $E!$ est une propriété d'ordre $n + 1$ si F, G, \dots, P sont des propriétés d'ordre n (à quoi il faut sans doute rattacher l'affirmation de Lavelle que l'existence est une notion [49]).

3. La pensée existe $P \varepsilon E!$.

4. «L'indiscernable unité de la pensée pure et de l'existence pure» (48). Ce point pose un problème, à cause de (3); il est cependant possible de l'interpréter ainsi: $E!$ est une propriété d'ordre $n + 1$ (point 2), et la pensée est une conjonction de propriétés d'ordre n : $Fx \ \& \ Gx \ \& \dots \ \& \ Ox \equiv Px$ (avec une formule analogue pour l'encodage). «Unité» signifie alors que P et $E!$ sont des «sommés» — dans un sens vague — mais d'un genre différent, ce qui permet d'éviter l'idéalisme, et «pure» veut dire que, pour simplifier, on fait abstraction des relations d'encodage et d'exemplification ainsi que de l'ordre des propriétés considérées.

5. L'existence est totalement intelligible (121). Tout objet x a la propriété P .
6. «L'existence ne peut être dérivée de la connaissance» (111). Car $P \in E!$, ils ne sont donc pas du même ordre.

Ce ne sont là que quelques indications schématiques, mais sur le modèle desquelles on pourrait, je crois, étudier le système de Lavelle, ce qui permettrait de préciser plus que je ne l'ai fait le sens de certaines expressions ambiguës qu'il utilise, d'en tester la cohérence et d'en mesurer précisément la fécondité par rapport à des systèmes rivaux.