

Laval théologique et philosophique



Ontologie et hénologie : divergence ou convergence ?

Jean-Marc Narbonne

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400940ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400940ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Narbonne, J.-M. (1995). Ontologie et hénologie : divergence ou convergence ?
Laval théologique et philosophique, 51(3), 541–549.
<https://doi.org/10.7202/400940ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

ONTOLOGIE ET HÉNOLOGIE : DIVERGENCE OU CONVERGENCE ?

Jean-Marc NARBONNE

RÉSUMÉ : On ne peut rechercher les causes de l'être en tant qu'être, contrairement à ce qu'Aristote paraît suggérer. L'Être, en tant qu'englobant par excellence, n'a pas de cause et on peut le considérer comme l'Ineffable d'Aristote, la différence ontologique se muant chez lui en différence ousiologique, par opposition à la solution plotinienne où c'est l'Un, qui possède la même structure que l'Être chez Aristote, qui est donné comme la différence par excellence, de nature hénologique. Par delà ces distinctions toutefois, c'est, pour les deux auteurs, un être ou une forme d'être qui sont donnés comme la cause des autres êtres.

SUMMARY : Contrary to what Aristotle seems to suggest, we cannot seek the causes of being as being. Being, as what is supremely encompassing, has no cause, and we may consider it as Aristotle's Ineffable, where the ontological difference becomes transformed into the ousological difference, in opposition to the Plotinian solution, where it is the One which possesses the same structure as Being in Aristotle, and which is given as the supreme difference of a hénological nature. Beyond these differences, however, both authors give as cause of other beings a being or a form of being.

Le but du présent essai est de suggérer qu'on ne doit pas entendre la formule « être en tant qu'être » comme signifiant quelque chose du genre : « qu'est-ce que l'être *en tant qu'être* » ou encore « en quoi consiste *l'être de l'être* » ou toute autre formule renvoyant à l'idée du « sens » ou de la « cause » de l'Être considérés abstraitement ou universellement.

Pour mieux comprendre l'esprit du questionnement aristotélicien, arrêtons-nous un instant aux deux passages suivants où Aristote explicite le sens de sa recherche :

Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à

laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des êtres cherchaient, en fait, les principes absolument premiers, ces éléments qu'ils cherchaient étaient nécessairement aussi les éléments de l'Être en tant qu'être, et non de l'Être par accident. C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'être¹.

Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres. Il y a, en effet, une cause de la santé et du bien-être ; les objets des mathématiques ont aussi des principes, des éléments et des causes ; et, d'une manière générale, toute science discursive, ou participant du raisonnement en quelque point, traite de causes et de principes plus ou moins rigoureux. Mais toutes ces sciences, concentrant leurs efforts sur un objet déterminé, sur un genre déterminé, s'occupent de cet objet, et non pas de l'Être pris absolument, ni en tant qu'être, et elles n'apportent aucune preuve de l'essence².

On peut retenir de ces passages qu'il y aurait selon Aristote, et quelle que soit la nature exacte de celle-ci, une science qui chercherait les causes premières de l'être en tant qu'être. Je voudrais tout de suite mettre en parallèle cette recherche des causes de l'être en tant qu'être avec une déclaration de *Zeta* 17 concernant non plus l'Être lui-même ou l'être en tant qu'être, mais la substance :

La substance est un principe et une cause : tel doit être notre point de départ. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet. Chercher, en effet, pourquoi l'homme musicien est homme musicien, ou bien c'est chercher, comme nous venons de le dire, pourquoi l'homme est musicien, ou bien c'est chercher quelque chose autre que cela. *Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout.* Il faut, en effet, que le fait, ou l'existence de la chose, soit déjà connu, par exemple que la Lune subit une éclipse, *mais le fait qu'un être est lui-même est l'unique raison et l'unique cause à donner*, en réponse à toute question telle que : pourquoi l'homme est homme, ou le musicien, musicien. À moins toutefois qu'on ne préfère répondre : *c'est parce que chaque être est indivisible par rapport à lui-même*, ce qui n'est pas autre chose que d'affirmer son unité ; seulement c'est là, dans sa concision, une réponse générale s'appliquant à n'importe quoi³.

On peut, nous semble-t-il, tirer deux conclusions de la confrontation de ces différents passages : 1) de même qu'on ne peut chercher pourquoi une chose est elle-même, on ne peut chercher pourquoi l'Être est l'Être ; si la recherche sur la ou les causes de l'être en tant qu'être doit avoir un sens, elle ne peut avoir le sens de donner sa *raison* à l'Être, dire en d'autres termes — et comme une cause doit normalement le dire — pourquoi l'être en tant qu'être est justement l'être en tant qu'être qu'il est ; 2) la cause de l'être en tant qu'être devrait être non étante, puisque l'être en tant qu'être ou l'Être pris universellement est toutes choses, ou bien cette cause, étant quelque chose (puisque tout est être), devrait être cause d'elle-même, c'est-à-dire *causa sui*, ce qui constitue une explication contradictoire.

Reprenons moins abruptement ces deux arguments, qui sont du reste étroitement liés l'un à l'autre.

1. *Mét.*, 1003 a 21-32 (traduit par Tricot).

2. *Ibid.*, E 1, 1025 b 1-10 (traduit par Tricot).

3. *Ibid.*, 1049 a 9-20 (traduit par Tricot).

L'être, écrit Aristote, est affirmé de tout ce qui est⁴. C'est le concept le plus englobant. Que l'on songe à l'Un plotinien, au $\tau\iota$ stoïcien, à l'infini dans son opposition au fini, dès qu'on parle de quelque chose, on parle forcément de quelque chose qui, à un titre ou à un autre et fût-ce de la manière la plus inusitée, « est ». L'Un, le $\tau\iota$, l'infini ne sont pas néant et quand on les évoque, c'est bien pour indiquer qu'ils sont sous un mode ou sous un autre quelque chose et non pas rien. C'est pourquoi Aristote soulignera l'identité des expressions « homme », « un homme » et « homme étant » qui toutes supposent l'existence de la chose dénommée⁵. C'est pourquoi aussi, dans l'esprit d'Aristote, il n'y a pas de dépassement possible de l'ontologie, l'être décrivant la limite extrême du pensable et, corrélativement, du possible⁶. Dans ce contexte, donner sa raison à l'être reviendrait à expliquer l'être par l'être, c'est-à-dire à reprendre dans la réponse ce qui est déjà présupposé dans la question, et ce dans une régression à l'infini, la forme d'être donnée pour cause de l'être devant à son tour, et ce en tant qu'être, rendre raison de son propre être.

Il n'y a donc pas de cause de l'être *en tant qu'être*, à moins de considérer l'« existence » d'une cause « non étante », ce qui revient à dire « non existante ». Mais que serait une cause qui ne serait pas ? Cette proposition s'évanouit d'elle-même avant même qu'on ne l'envisage.

Reste que l'être soit à lui-même sa propre cause, c'est-à-dire *causa sui*. Mais cette proposition, elle non plus, n'a pas de sens, que ce soit en contexte aristotélicien ou ailleurs. Que suppose, en effet, être cause de soi-même ? Cela suppose, au même moment et du même point de vue, ne pas être déjà pour avoir à se donner l'être, et être déjà pour pouvoir se le donner. La même chose, pour pouvoir se donner l'être, doit donc à la fois être et ne pas être. Or, comme le note Aristote, « aucune chose n'est antérieure à soi-même⁷ », ce qui bien sûr implique qu'aucune chose n'est cause d'elle-même, puisque l'autocausalité, on vient de le voir, exige précisément cette antériorité par rapport à soi-même. Affirmer qu'aucune chose n'est antérieure à soi-même revient à postuler, comme on a vu qu'Aristote l'entendait plus haut⁸, *que chaque être est indivisible par rapport à lui-même*. L'autocausalité, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs⁹, implique par conséquent une double infraction : d'abord l'antériorité ou la division de la chose par rapport à elle-même, ensuite le passage de

4. *Ibid.*, 1005 a 27.

5. *Ibid.*, 1003 b 26-31.

6. À la suite de A. FAUST (*Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Teil I et II, Heidelberg, 1931-1932, réimpr. Garland, 1987), on peut qualifier la possibilité aristotélicienne de « cosmologique », dans la mesure où le champ du possible est assujéti chez le Stagirite aux conditions d'existence déterminées par le cosmos, par opposition à la possibilité « ontologique » des médiévaux, fondée sur le pouvoir divin, et la possibilité « noologique » moderne, reposant sur l'humaine faculté de connaître. Sur quoi, voir notre essai *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, p. 18-25.

7. *De motu animal.*, 5, 700 b 3.

8. Cf. note 3.

9. *La métaphysique de Plotin*, p. 88 ; « Plotin, Descartes, et la notion de *causa sui* », *Archives de philosophie*, 56, 2 (1993), p. 177-195 ; « La notion de puissance dans son rapport à la *causa sui* chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza », *Archives de philosophie*, 58, 1 (1995), p. 1-19.

l'inexistence à l'existence, c'est-à-dire la *creatio ex nihilo* de l'entité cause d'elle-même¹⁰.

Ne pouvant être causé ni par lui-même, ni par un autre — qui par définition serait nécessairement un autre « être » — l'être *en tant qu'être*, ou si l'on préfère, l'Être pris universellement, est sans cause. Plus encore, il n'en requiert aucune. Comme le notait un commentateur ancien de Spinoza, l'idée d'autocausalité « *is rendered possible only by the assumption that Causality is a universal category ; that all being must have a cause ; so that if there be nothing to originate it, it must be self-originated. This assumption, however, is entirely groundless. Being, as such, requires no cause : it is the coming into being, and the going out of being, which alone the intellect insists on treating as an effect [...]*¹¹. »

Il s'ensuit que, prise au pied de la lettre, l'idée d'« appréhender les causes premières de l'être en tant qu'être » n'a pas de sens. C'est au contraire lui, l'être considéré en tant qu'être, qui est la cause première, selon un mode qu'il incombe d'établir et qu'Aristote pour sa part conçoit comme substantiel lorsqu'il affirme : « La substance est un principe et une cause : tel doit être notre point de départ¹². » L'Être en tant qu'être n'a pas de cause, il a une manière de se présenter, de s'articuler, un mode de *manifestation*.

Affirmer que l'être en tant qu'être n'a pas de cause, que c'est au contraire lui, qui en est une, rejoint l'idée évoquée plus haut selon laquelle il n'y a pas de dépassement possible de l'ontologie, que ce soit en contexte aristotélicien ou ailleurs. J'en donne pour exemple le néoplatonisme lui-même dont Bréhier, dans un article ancien¹³, résumait ainsi le dilemme : si on laisse l'Un parfaitement indéterminé, sans caractère ni attribut aucun, celui-ci ne se distingue plus désormais du néant, et ne peut donc plus valoir comme le fondement et l'origine de l'être ; mais à rebours, si on le détermine un tant soit peu, ne fût-ce que pour octroyer un quelconque repère à sa pensée, on en fait aussitôt un être, dont on est derechef contraint de questionner l'origine et qui ne peut plus lui-même, puisqu'il est un être, passer pour l'origine de l'être.

Il s'ensuit du dilemme si puissamment décrit par Bréhier, étant entendu que l'origine ou le principe premier — que celui-ci se nomme Dieu, l'Un, l'Ineffable, l'Infini, est ici indifférent — ne sont pas néant, qu'on ne peut pas détacher l'origine de ce dont elle est l'origine, qu'il y a toujours, en d'autres termes, une certaine *inhérence du principé au principe*, et que par conséquent, quel que soit le nom dont on l'affuble, le premier principe des néoplatoniciens « est » d'une manière ou d'une autre. Encore une fois, l'horizon de l'être se révèle indépassable et il faut sans doute se résigner à penser que, de ce point de vue du moins, *l'hénologie ne se distingue que no-*

10. On le sait, et les Grecs l'ont assez répété, *rien ne vient de rien*.

11. J. MARTINEAU, *A study of Spinoza*, 1895, 3^e éd., 1971, p. 117.

12. Cf. note 3.

13. « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Revue de métaphysique et de morale*, 26 (1919), p. 443-475 ; repris dans *Études de philosophie antique*, Paris, Vrin, 1955, p. 248-283.

minalement de l'ontologie¹⁴, pour autant que, comme le signale Aristote, « l'Un n'est rien d'autre en dehors de l'Être¹⁵ », ou comme l'énonce Platon, « que le vocable "quelque chose", c'est de l'être qu'on le dit à chaque fois¹⁶ ».

Ces considérations nous induisent à aventurer la proposition suivante, au départ un peu surprenante : l'être en tant qu'être peut être compris comme l'*Ineffable* d'Aristote, la « chose » qui est, qui est même l'origine et le principe en un sens, mais dont on ne peut rien dire.

On le sait et Heidegger le répétera après Aristote, l'être est le concept le plus universel¹⁷ ; il n'est qu'un prédicat¹⁸, et encore, un prédicat vide, c'est-à-dire qui n'ajoute rien à la chose dont il est prédiqué, d'où, on l'a vu¹⁹, l'équivalence reconnue par Aristote des expressions « un homme », « homme étant » et « homme ». Dans le même sens, la *Physique* donne à entendre que l'être proprement dit « n'est jamais l'attribut réel d'une autre chose, car il n'est pas d'être qui soit l'être de celle-ci²⁰ », puisque le sujet, de toute évidence, est d'emblée être ou existence.

L'Être n'est donc qu'un prédicat vide, et même, on peut dire qu'il n'est rien pris par lui-même, ou plus exactement, qu'il n'est rien au-delà des schémas de l'être que sont les catégories²¹, qui sont les plus grands genres au-dessus desquels rien de déterminé ne peut être saisi, étant entendu que l'Être lui-même n'est pas un genre²².

Mais de ce que l'Être n'est pas un genre, de ce qu'il ne peut être saisi en lui-même comme quelque chose de déterminé, on ne peut conclure à l'inverse qu'il est simplement néant. C'est du moins ce que donne à penser la formule d'Aristote selon laquelle l'être est « ce qui est commun à toutes choses²³ ». Chaque chose, en étant ce qu'elle est de manière singulière, est en même temps nécessairement *quelque chose de, quelque chose comme* être, et l'être, de son côté, chacune de ces choses et aucune en particulier. L'être, pourrait-on dire, est l'*acolyte* par excellence, l'accompagnateur obligé de tout déterminé qui reste en lui-même indéterminé. En tant que *πολλαχῶς λεγομένον*²⁴, l'être demeure toujours au-delà de ce qui est dit univoquement de lui. Bref, sans être lui-même rien, il est proprement *indicible*.

On peut utilement rappeler dans ce contexte le commentaire éclairant de P. Aubenque :

14. Sur le problème de la transcendance problématique de l'Un plotinien par rapport à l'être, voir notre *Plotin, Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Paris, Vrin, 1993, p. 11-45.

15. *Mét.*, 1003 b 31-32.

16. *Sophiste*, 237 D 1-2.

17. *Mét.*, 1001 a 21, cité dès les premières pages de *Sein und Zeit*.

18. *Mét.*, 1053 b 19-20.

19. Cf. note 5.

20. 186 b 1-2.

21. *Mét.*, 1054 a 17-18 : « l'Être n'est rien au-delà de la substance, de la qualité ou de la quantité ».

22. *Anal. post.*, 92 b 13.

23. *Mét.*, 1005 a 27.

24. *Ibid.*, 1003 a 33.

La négation, chez Aristote, n'est que négation, et non médiation vers une sphère qui serait inaccessible au discours. L'embarras du discours — tel qu'il s'exprime dans la reconnaissance de ce fait que *l'être n'est pas un genre* — ne renvoie qu'à lui-même et non à quelque « merveilleuse transcendance » de l'objet [*en note* : On ne peut mieux s'en convaincre qu'en comparant les textes que nous avons cités d'Aristote avec ceux où Plotin montre que l'Un ne peut être ni prédicat ni sujet. La thèse est littéralement la même que celle d'Aristote sur l'être ; mais les conséquences sont inverses. Pour Plotin, ce « non-être » de l'Un exprime qu'il s'agit d'une « merveille antérieure à l'intelligence » (*Enn.*, VI, 9, 3 ; voir *ibid.*, 5 ; VI, 7, 38) : la négation traduit l'unité transcendante et positivement ineffable de l'Un. Chez Aristote, l'être en tant qu'être est si peu une « merveille » qu'on ne peut même pas parler de lui comme d'un genre un : la négation traduit ici la non-unité, et d'abord la non-univocité de l'être].

Devra-t-on préférer alors une interprétation négative et, de ce que l'être n'est pas un genre, conclure que l'être n'est rien ? La tentation serait grande, en effet, d'interpréter les textes d'Aristote dans le sens d'une identification paradoxale de l'être et du néant et c'est dans cette perspective que Hegel, notamment, se souviendra de l'argument d'Aristote [*en note* : On retrouvera chez Hegel la double idée que l'être n'a pas d'essence (est indéfinissable) et ne comporte aucune différence (n'est pas un genre) : « L'être [...] est libre de tout rapport avec l'essence, ainsi que de tout rapport avec quoi que ce soit à l'intérieur de lui-même [...]. Il est exempt de toute différence aussi bien par rapport à son intérieur que par rapport à l'extérieur. Lui attribuer une détermination ou un contenu qui créeraient une différenciation en son propre sein ou le différencieraient de choses extérieures, ce serait lui enlever sa pureté. » Mais de ce que l'être est « l'indétermination pure », Hegel conclut qu'il est « le vide pur. Il n'y a rien à contempler en lui [...]. Il n'y a rien non plus à penser à son sujet, car ce serait [...] penser à vide. L'être, l'immédiat indéterminé, est en réalité *Néant*, ni plus ni moins que Néant » (*Science de la logique*, liv. I, 1^{ère} section, traduction par S. JANKÉ-LÉVITCH, p. 71-72)]. À la différence de la précédente, entachée de néo-platonisme, cette interprétation ne serait pas nécessairement anachronique et pourrait s'inscrire dans une tradition d'exercices dialectiques où seraient à citer la deuxième partie du *Parménide* et le traité de Georgias *Sur l'être et le non-être*. Mais telle ne peut avoir été l'intention d'Aristote : l'identification de l'être et du non-être est constamment présentée par lui comme le type même de la proposition absurde, qui lui sert à prouver la fausseté des doctrines qui aboutissent à cette conclusion. C'est ainsi qu'il réfute les Éléates, Anaxagore ou même Platon, qui, pour rendre possible la prédication, est obligé d'introduire le non-être dans l'être. Il est donc exclu qu'Aristote ait pu reprendre à son compte une proposition dont l'absurdité lui paraît aller de soi²⁵.

Les propos de P. Aubenque mettent excellemment en relief, nous semble-t-il, à la fois la *distance* qui sépare Aristote de Hegel — l'Être, qui ne peut comme tel être saisi, ne peut pas cependant être supprimé : il n'est pas en soi néant, mais néant de détermination — et la *proximité* sous-jacente des positions respectives du premier et de Plotin — l'Un, comme l'Être, ne peut être ni prédicat ni sujet.

C'est à ce point précis que l'on pourrait sans doute parler d'un partage des métaphysiques.

Pour Aristote, tous les étants sont *de* l'être ou sont des êtres, aucun étant n'est l'Être à proprement parler ou l'être *en tant qu'être*, mais cet Être à proprement parler — dont on ne peut rien dire — n'est *rien d'autre que* les étants ou les formes de

25. *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 234-235.

l'être²⁶, sans toutefois n'être rien ; c'est un *universel abstrait*. En une formule simple, on pourrait avancer que l'être en tant qu'être aristotélicien est le *rien d'autre qui n'est pas rien*.

Pour Plotin, toutes les unités sont *de l'Un* ou sont des uns, aucune unité est l'Un à proprement parler, mais l'Un à proprement parler — dont on ne peut rien dire — est tout ce que les unités singulières ne sont pas, ou rien de ce que sont ces unités ; c'est un *universel concret*²⁷. En une simple formule, on pourrait avancer que l'Un plotinien est le *toujours autre qui n'est pas rien*.

On pourrait parler dans un cas d'une *différence ontologique*, dans l'autre d'une *différence hénologique*, mais ces différences ne sont rien, non pas que l'Être ne soit rien ou que l'Un ne soit rien, mais parce que de l'un et de l'autre on ne peut rien dire (de déterminé) et qu'il n'y a rien à en dire (de déterminé) : ce sont deux cas d'*Inef-fable*. De ce point de vue, on peut soutenir que la « tradition » n'a pas davantage oublié l'être qu'elle n'a oublié l'Un ; mais d'un autre point de vue, elle les a nécessairement oubliés, puisqu'il n'y a rien à en dire (de déterminé) : ce sont deux cas d'*Ab-solu*.

Allons plus loin. Il serait incomplet, et en ce sens inexact, d'opposer simplement la *différence ontologique* aristotélicienne à la *différence hénologique* plotinienne ou néoplatonicienne. Ce que l'on rencontre plus exactement chez Aristote, c'est une *différence ousiologique* qui se substitue à la *différence ontologique* tout d'abord aperçue puis abandonnée à elle-même.

Nous faisons évidemment référence par là au fait qu'Aristote, en toute rigueur, modifie le projet initial — ou concurrent — d'un questionnement sur l'être en tant qu'être — dont on a vu qu'il ne pouvait recevoir de réponse satisfaisante — en un questionnement sur la substance, donnée comme le sens privilégié de l'être. La substance n'est pas l'être en tant qu'être proprement dit — dont on ne peut rien dire —, mais tout s'y rapporte. Ce qui relève de l'être ne devient intelligible ou ne peut, tout au moins, faire l'objet d'une recherche systématique, qu'à partir d'elle, étant entendu qu'au nombre des substances, c'est la substance divine, non physique (1071 b 3-4), non réceptive des contraires, séparée des êtres sensibles (c'est-à-dire transcendante), incorruptible, inéteudue, impartageable, indivisible et éternelle, qui l'emporte en excellence et qu'Aristote continue d'appeler une substance en dépit de tout ce qui la distingue et l'oppose au lot commun des autres substances ; substance spéciale donc, que l'on pourrait tout aussi bien appelée une *suprasubstance* ou une *hypersubstance*

26. *Mét.*, 1054 a 18.

27. Par *universel concret*, nous n'entendons pas que l'Un soit un *individu* (bien que dans sa présentation plus « théologique » où référence est explicitement faite à sa *volonté*, l'Un puisse non sans raison prêter flanc à une interprétation personnelle ou quasi personnelle, comme l'a défendu entre autres J.M. RIST, dans *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto, University of Toronto Press (Phoenix, Suppl. VI), 1964, p. 78 et suiv.), mais il est certainement une *entité spécifique* (même s'il est infini et sans forme, VI, 7 [38], 32, 15 ; 17, 18 ; V, 5 [32], 6, 5), principe de toutes les autres choses et lui-même toutes choses sans être aucune (V, 2 [11], 1, 1), il n'en demeure pas moins absent de toutes (VI, 9 [9], 4, 24), autre que toutes les autres choses (V, 3 [49], 11, 19), et antérieur à elles (23), transcendant (17), seul et isolé (VI, 7 [38], 25, 15).

et dont Aristote rappelle qu'il n'y aurait sans elle ni principe, ni ordre, ni génération, ni corps célestes²⁸.

Les différentes options, à ce stade, apparaissent donc plus clairement, et les types de métaphysique qu'elles induisent tout autant.

Aristote produit une *différence ousiologique* parce qu'il maintient dans sa neutralité une *différence ontologique* qu'il ne transforme pas en divinité ou en principe absolu. La négation, pour reprendre la formule de P. Aubenque, n'est pour lui que négation, et l'embarras du discours vis-à-vis de l'être ne transforme nullement celui-ci en quelque suréminente réalité, qui reste bien plutôt un pur universel abstrait. À l'inverse, Plotin n'a pas à produire de différence ousiologique puisqu'il divinise non pas peut-être l'être en tant qu'être, mais son équivalent néoplatonicien, l'un en tant qu'un, qui se voit transmué en un universel concret et dénommé l'Un. Il n'est pas bien difficile de voir qu'à l'émanation près, en effet, l'Un joue sensiblement le même rôle dans le système plotinien que la substance suprême dans le système aristotélicien, à savoir celui d'un premier principe qui ordonne l'ensemble des êtres et vers lequel en retour toutes choses tendent.

Nous voici donc en présence de deux différences, l'une opérée par l'intermédiaire d'un *universel abstrait* transmué en *universel concret*, l'Un ; l'autre opérée par un *universel abstrait*, l'Être, aussitôt relayé par un individu concret, la substance suprême. Différence *hénologique* d'un côté, différence *ontologique* puis *ousiologique* de l'autre.

La première option ouvre la voie à la théologie négative ; l'Un, principe d'unité pour chaque être, devient une réalité en soi, et même l'entité par excellence ; présent partout, dans la mesure où tout ce qui est un, l'Un doit en même temps être nié de chacune des entités singulières pour autant qu'aucune unité ne livre la nature de l'unité en soi (comme, parallèlement, aucun étant n'épuise à lui seul la réalité de l'être en tant qu'être) ; l'Un est par conséquent *ineffable*, toujours au-delà des propositions singulières qui le visent, c'est-à-dire qui cherchent à le réduire, et dont il faut le relever.

La seconde option ouvre la voie à une théologie positive. Puisque tout ce qui est est un être, et qu'on ne peut, en vertu de sa structure universelle, rendre raison de l'être *en tant qu'être*, reste à repérer la forme d'être la plus primordiale, celle en fonction de laquelle se déterminent essentiellement tous les autres êtres, à savoir selon Aristote, la substance première ici-bas, la substance divine là-haut.

Remarquons en outre que de part et d'autre, on explique l'être par l'être. L'Un, on l'a vu, n'est pas néant. Certes, seules les négations nous permettent de nous en rapprocher, mais les négations sont justement toujours en ce cas particulières, sans quoi ferait aussitôt retour le dilemme de Bréhier rapporté plus haut. La théologie négative, par conséquent, comporte toujours un élément positif, ou pour le dire avec Trouillard, elle « est aussi bavarde que l'affirmative²⁹ ». L'Un est donc bien une

28. *Mét.*, 1075 b 24-26.

29. *La mystagogie de Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 93.

forme d'être (infinité, puissance, etc.) qui sert à expliquer d'autres êtres (finis). Du côté d'Aristote aussi, forcément, c'est une forme d'être qui est donnée comme le principe des autres êtres, dans une théologie positive qui n'est cependant pas, elle non plus, dépourvue d'éléments négatifs. Bien sûr Dieu est substance, mais il se révèle, on l'a vu, une substance spéciale et même inusitée, cernée elle aussi par de multiples prédicats négatifs (non physique, non réceptive, incorruptible, inétendue, impartageable, indivisible, etc.), tant et si bien que pour une part non négligeable elle est elle aussi, comme l'Un plotinien, ce que les autres êtres ne sont pas ; bref, la théologie affirmative, pour rejouer à l'inverse le mot de Trouillard, est par certains aspects aussi *silencieuse* que l'autre.

Par des voies différentes, Aristote et Plotin expliquent donc l'être par l'être. La question est alors comment on peut parler, s'agissant de la tradition philosophique et spécialement ici de nos deux auteurs, d'*oubli de l'être*. Pour Aristote, l'être à la structure du *rien d'autre qui n'est pas rien*, l'être en tant qu'être, pris absolument, est donc proprement ineffable. Aristote eût peut-être pu en rester là. Y eût-on gagné ? La question mérite en tout cas d'être posée dans la mesure où le mieux que l'on puisse dire de l'être en tant qu'être, à ce qu'il semble, c'est précisément et seulement qu'il est. Aristote, quoi qu'il en soit, s'apercevant qu'on ne pouvait rien dire de l'être *en tant qu'il est*, a préféré se charger d'expliquer pourquoi il est *tel qu'il est*, c'est-à-dire en fournir un principe d'ordre et d'intelligibilité. De la structure du *rien d'autre qui n'est pas rien* (valable tout autant pour l'être que pour l'unité), Plotin de son côté dégage l'Un, qui devient le *toujours autre qui n'est pas rien*, et en fait son premier principe. S'il fallait croire que l'Un est véritablement *au-delà de l'être*, on aurait enfin la réponse à la question de l'être en tant qu'être : l'être en tant qu'être serait le rejeton de l'Un. Tant s'en faut, bien évidemment. La réponse de Plotin, comme celle d'Aristote, revient à faire d'un être la cause (et chez Plotin au sens émanatif) des autres êtres.

D'une divergence initiale à une convergence finale, l'on devine que les métaphysiques d'Aristote et de Plotin, sans pourtant être pareilles, n'en reconduisent pas moins au Même³⁰.

30. Sur les rapports pareil/même (*das Gleiche/das Selbe*), voir M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze II*, p. 67 ; traduction française, *Essais et Conférences*, p. 231.