

# L'être et l'étant dans le néoplatonisme

Autor(en): **Hadot, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381010>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'ÊTRE ET L'ÉTANT DANS LE NÉOPLATONISME

Dans la perspective de la philosophie de Heidegger, Jean Beaufret a écrit les lignes suivantes au sujet de la notion d'être :

Le participe est... grammaticalement porteur d'une remarquable ambiguïté... D'un côté, comme participe nominal, il va jusqu'à mettre en liberté une sorte de substantif. Mais de l'autre, comme participe verbal, il fait retour de ce substantif à la signification propre du verbe et indique dès lors moins la personnalité de l'agent que la modalité de l'action. *Vivant*, par exemple, dit ainsi à la fois celui qui vit et le fait qu'il vit, le *vivre*. Cette ambiguïté singulière du participe de tous les verbes, nous la retrouvons singulièrement dans le verbe des verbes, celui dont le dire est le dire simple de l'être. En un sens, τὸ εἶναι est le singulier de τὰ εἶντα. Mais en un sens plus fondamental, εἶν ne dit plus seulement tel étant singulier (ens *quoddam*, un étant, a being, ein Seiendes), mais la singularité même de l'εἶναι (esse, être, to be, sein) dont tous les εἶντα *participent* en propre, sans qu'elle s'épuise jamais en aucun d'eux. La problématique qu'introduit la réflexion sur le participe εἶν est donc une problématique double, de sorte que la question que posera plus tard la *Métaphysique* d'Aristote, τὸ τὸ εἶν, est à double sens. S'agit-il en effet d'identifier l'étant qui mérite particulièrement d'être appelé ainsi et qui sera dès lors le suprême Etant ? S'agit-il au contraire d'indiquer la qualité en vertu de quoi tous les Etants, y compris le suprême Etant, peuvent être tenus pour étants ? <sup>1</sup>

C'est un fait que presque toute la philosophie grecque a surtout cherché à identifier « l'étant qui mérite particulièrement d'être appelé ainsi et qui sera dès lors le suprême Etant ». La présente étude voudrait pourtant décrire le moment historique où, dans l'histoire de la pensée occidentale, l'être-infinitif a été clairement distingué de l'être-participe, sous la forme d'une distinction entre εἶναι et εἶν (transformée ensuite en une distinction entre ὑπαρξίς et οὐσία). Il s'agit de l'ontologie néoplatonicienne. La double problématique dont parle Jean Beaufret n'y est sans doute pas supprimée, mais elle y prend un sens nouveau.

<sup>1</sup> J. BEAUFRET : *Le poème de Parménide*, Paris, 1955, p. 34-35.

Ce moment historique résulte, je dois le souligner, d'un ensemble de contingences historiques : je ne veux pas nier qu'il y ait sous ces contingences une plus profonde logique, mais il me semble impossible de comprendre cette apparition de l'être-infinif, sans la situer historiquement.

Première contingence : la formulation employée par Platon au début de la seconde hypothèse du *Parménide* :

Veux-tu donc que, faisant retour à l'hypothèse, nous la reprenions à son origine, pour voir si, en la reprenant ainsi, des conséquences différentes nous apparaîtront ? — Parfaitement, je le veux ! — Eh bien donc, l'Un, s'il est, nous l'admettons, les conséquences qui pour lui en résultent, que peuvent-elles bien être ? Et il nous en faudra convenir, c'est bien entendu ? — Oui ! — Attention donc, voilà le début. L'Un, s'il *est*, y a-t-il moyen que, lui, il soit et qu'à l'Être (οὐσία), il n'ait point part ? — Pas moyen. — Par suite, également, l'Être de l'Un sera, sans être identique à l'Un ; sans quoi, celui-ci ne serait pas l'Être de celui-là, ni celui-là (l'Un) n'aurait point part à celui-ci et il serait équivalent de dire que l'Un « il est » ou de dire que l'Un « c'est l'Un ». Or pour l'instant, notre hypothèse n'est point : « si l'Un, c'est l'Un, qu'en doit-il résulter ? », mais bien : « si l'Un, il est » ; c'est bien entendu ? — Parfaitement. — Donc il y a une autre signification dans « il est » que dans « un ». — Nécessairement. — Est-ce alors autre chose que ceci : « l'Un a part à l'Être » ? N'est-ce pas cela que veut dire en bref « l'Un, il est » ? — Si, tout à fait.<sup>1</sup>

Dans le poème de Parménide, la notion d'Un avait fait son apparition comme prédicat de l'Êtant. Dans les argumentations d'autres Eléates, tels Méliossos et Zénon, on trouve des formules du type : si l'Un est — il y aura telle conséquence ; si les Plusieurs sont — il y aurait telle conséquence<sup>2</sup>. Il semble que, dans le *Parménide*, Platon veuille montrer que le simple emploi du langage, notamment l'emploi de phrases du type « si l'Un est » suffit à réfuter la conception que les Eléates se faisaient de l'unité absolue des choses. Ne pas tenir compte du « est » dans l'affirmation l'Un « est » Un (telle est la première hypothèse du *Parménide*), c'est être conduit à l'impossibilité de parler. L'Un ne sera même plus Un<sup>3</sup>. La seconde hypothèse du *Parménide*, celle qui nous intéresse, prend en considération le fait de la prédication, le fait que le discours lie ensemble au moins deux notions, ici l'Un et l'Être. Ce paradoxe du discours, Platon cherche à l'exprimer ici en disant que, s'il est vrai que l'Un « est », il est vrai qu'il participe de l'*ousia*<sup>4</sup>. Cela veut dire, comme la suite du texte le montre, que chaque part de l'Un est à la fois un et être et chaque

<sup>1</sup> PLATON : *Parm.*, 142 b, trad. L. Robin (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950).

<sup>2</sup> PARMÉNIDE, Fragm. 8, 6 ; MÉLISSOS, Fragm. 8 ; ZÉNON, Fragm. 3.

<sup>3</sup> PLATON : *Parm.*, 141 e.

<sup>4</sup> PLATON : *Parm.*, 142 b.

partie de l'être à la fois être et un <sup>1</sup>. Parler d'un contenu de pensée c'est y introduire une multiplicité, c'est engendrer le nombre. Le genre de participation dont il est question ici est analogue à celui que l'on trouve dans le *Sophiste* <sup>2</sup>, où mouvement et repos participent à l'étant, parce que celui-ci est mêlé à eux. Il s'agit de la communion des genres suprêmes entre eux. Notons aussi que le terme *ousia* reflète dans ce passage l'ambiguïté du verbe ἔστι, à la fois copule et existence <sup>3</sup>.

Seconde contingence historique : l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*. Le premier témoignage clair que nous possédions sur ce genre d'exégèse est celui de Plotin lui-même <sup>4</sup>. Plotin fait correspondre à chaque hypothèse une hypostase, un type d'unité. La première hypothèse (l'Un, c'est l'Un) correspond à l'unité absolue, c'est-à-dire à la première hypostase, l'Un. Si cette première hypothèse aboutit à la conclusion qu'il est impossible de parler de l'Un, c'est parce qu'effectivement, il est impossible de parler de l'Absolu. Toute la théologie négative se retrouve ainsi dans la première hypothèse. La seconde hypothèse du *Parménide* (l'Un est) correspond à une Unité où commence à se manifester la Multiplicité, c'est-à-dire à l'Un-Etant pour reprendre la terminologie de Plotin <sup>5</sup>. Cette seconde hypostase est pour Plotin un second Un, l'Un-Multiple, c'est-à-dire le premier nombre, la première *ousia*, l'Idée d'Essence, principe de toutes les essences, la première Intelligence, le premier Intelligible. L'*ousia* n'apparaît donc qu'au second rang de la réalité, au niveau de la seconde hypostase, et elle se fonde sur la première hypostase. Reprenant les réflexions aristotéliennes <sup>6</sup>, Plotin affirme <sup>7</sup> que, toujours, l'unité fonde préalablement l'être. Qu'est-ce donc qui pourrait être, s'il n'était un, qu'il s'agisse des amas comme le chœur, l'armée, des objets fabriqués comme le navire, des grandeurs continues, des corps vivants et de leurs qualités ou enfin de l'âme et de la première Essence elle-même ? Suivant la perspective platonicienne, si chaque étant est étant grâce à son unité, il faut supposer une Unité en soi qui ne soit pas multipliée, mais qui soit transcendante. C'est l'Unité en soi, correspondant à la première hypothèse, qui fonde l'Essence en soi, correspondant à la seconde hypothèse. Cette Essence en soi, cette première Essence, est plénitude de réalité : elle est vivante et pensante <sup>8</sup>,

<sup>1</sup> PLATON : *Parm.*, 142 c-e.

<sup>2</sup> PLATON : *Soph.*, 251-252.

<sup>3</sup> Sur l'ambiguïté du mot chez Platon, cf. M. FREDE : *Prädikation und Existenzaussage*, Göttingen (Hypomnemata, 18), 1967.

<sup>4</sup> PLOTIN : *Enn.*, V, 1, 8, 24.

<sup>5</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 6, 3, 1 sq.

<sup>6</sup> ARISTOTE : *Metaphys.*, 1054 a 10-20.

<sup>7</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 9, 1, 1 sq.

<sup>8</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 9, 2, 25.

conception qui peut être rapprochée de l'idée moderne de sujet et de personne. On mesure ainsi l'étendue de l'évolution qui va de Platon à Plotin. Aux deux hypothèses dialectiques, qui se rapportaient à un genre, c'est-à-dire à un principe de classification des Idées, se sont substituées deux « choses en soi » : l'Intellect divin ou Essence première et l'Absolu qui rend possible l'unité de cette Essence avec elle-même.

Troisième contingence : les scrupules d'un commentateur néoplatonicien du *Parménide*. Dans le fragment 5 de l'« Anonyme de Turin », dont j'ai donné l'édition en 1968 (en l'attribuant à Porphyre <sup>1</sup>, mais la question d'attribution n'a pas d'importance pour notre présent propos), nous voyons le commentateur néoplatonicien s'appliquer à l'exégèse du passage du *Parménide* que nous avons cité plus haut : <sup>2</sup> « Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et ne participe pas à l'*ousia* ? » <sup>3</sup> Dans la perspective de l'exégèse plotinienne du *Parménide*, la seconde hypothèse correspond à la seconde hypostase, c'est-à-dire à l'Essence en soi ou à l'Etant en soi. Normalement l'Un, dont il est question au niveau de la seconde hypothèse, ne devrait pas participer à l'*ousia*, puisqu'il est lui-même l'*ousia* en soi, la première *ousia*. Comment se fait-il donc, se demande le commentateur, que l'Un de la seconde hypothèse soit dit « participer à l'*ousia* » ? Pour expliquer ce paradoxe, le commentateur fait une première remarque : Platon n'a pas placé comme sujet de la phrase le mot « Etant », mais le mot « Un ». Autrement dit, il a défini l'Etant comme « l'Un participant de l'*ousia* ». <sup>4</sup> Quel peut donc être le sens de cette formule ? Le mot « participer » peut avoir deux sens. Il peut tout d'abord avoir le sens que lui donne Platon lui-même dans le passage du *Parménide* dont nous parlons en ce moment. Participer signifie alors « être partie-avec », « former un tout en se mélangeant avec ». Il peut aussi avoir le sens que lui donne habituellement les néoplatoniciens : participer signifiera alors « recevoir une forme qui est le reflet d'une Forme transcendante ». Dans les deux cas, « être participé » équivaut à « être attribué » <sup>5</sup>. Mais dans le premier cas, la prédication est conçue comme le mélange de deux formes qui se trouvent, en quelque sorte, sur le même niveau ontologique ; dans le second cas, la prédication est conçue comme la participation d'un sujet à une Forme transcendante.

<sup>1</sup> P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, t. II, p. 98 sq., et t. I, p. 102-143.

<sup>2</sup> Cf. plus haut, p. 102, n. 1.

<sup>3</sup> *Parm.*, 142 b.

<sup>4</sup> Cf. P. HADOT, t. II, p. 102, ligne 9-10.

<sup>5</sup> Sur l'équivalence entre « être attribué » et « être participé », cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 411, n. 1.

Voyons donc le premier sens possible : la participation est le mélange de deux formes. Platon a dit : l'Un participe de l'*ousia*. Cela signifiera donc que la propriété de l'Un se mélange avec la propriété de l'*ousia*, comme « animal » se mélange avec « raisonnable » dans la définition de l'homme. L'étant en soi, dans sa réalité concrète, est donc le Tout résultant du mélange de l'unité et de l'essentialité <sup>1</sup>.

Le commentateur, toutefois, n'est pas satisfait de cette explication. Car elle ne rend pas compte de l'origine de cette propriété de l'essentialité qui vient s'ajouter à l'Un. Si l'essentialité apparaît au niveau de la seconde hypostase, il faut bien admettre que, d'une certaine manière, elle est déjà présente dans l'origine absolue qu'est la première hypostase. Le commentateur présente donc une seconde exégèse qui s'appuie cette fois sur l'autre sens du mot « participer », avec les corrections nécessaires, puisqu'il s'agit de réalités intelligibles, non de sujets du monde sensible. Le second Un, qui participe à l'*ousia*, n'est évidemment pas un sujet passif et matériel qui recevrait une forme particulière. Mais d'une certaine manière il reçoit l'*ousia* d'une *ousia* transcendante. Comment cela est-il possible, puisqu'encore une fois, il n'y a pas d'*ousia* avant le second Un ? Il est bien connu en effet que, dans la pensée néoplatonicienne, le premier Un, qui est identique au Bien de Platon, n'est ni Etant, ni *ousia*, ni *energeia* <sup>2</sup>. L'Un ne peut donc être *ousia* au sens strict, mais en un sens « énigmatique », dit notre commentateur. Il ne peut être *ousia* que selon son mode propre et son mode propre est d'être pur agir. Selon ce mode, l'*ousia* sera réduite à la pure activité d'être. C'est ainsi que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale la notion d'un être-infinif, distinct de l'être-participe ou des substantifs désignant la substance ou l'essentialité. Ces lignes méritent d'être citées intégralement :

Vois donc si Platon n'a pas aussi l'air de quelqu'un qui laisse entendre un enseignement caché : car l'Un qui est au-delà de l'Essence (οὐσία) et de l'Etant (ὄντος) n'est ni Etant, ni Essence, ni acte, mais plutôt il agit et il est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être (τὸ εἶναι), celui qui est avant l'Etant. C'est en participant à cet Être, que le second Un reçoit de cet Être un être dérivé : c'est cela « participer à l'Etant » <sup>3</sup>. Ainsi l'être (τὸ εἶναι) est double : le premier préexiste à l'Etant, le second est celui qui est produit par l'Un-qui-est-au-delà <sup>4</sup> et qui est lui-même l'Être, au sens absolu, et en quelque

<sup>1</sup> Cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 98, ligne 5 et sq.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 104, ligne 23.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 106, ligne 29 : μετέχειν ὄντος. On s'attendrait à lire, conformément à la lettre du *Parménide* 142 b, μετέχειν οὐσίας.

<sup>4</sup> Je modifie ici la traduction donnée, *ibid.*, p. 107 ; mon ancienne traduction était en contradiction avec la note, p. 107, n. 3, dans laquelle je signalais que l'expression ὁ ἐπέκεινα était une sorte de nom propre de l'Un, par exemple dans PORPHYRE : *Sent.*, 10, p. 3, 2-3, Mommert.

sorte l'Idée de l'Etant. C'est en participant à cet Etre-là qu'un autre Un a été engendré auquel est accouplé l'être produit par le premier Un <sup>1</sup>.

On a donc le schéma suivant :

Le « est » ou « être » pur	=	Le premier Un
L'Un qui « est »	=	Le second Un

Le « est » de l'Un qui « est » est dérivé de l'« être » pur. Ce dernier est sans sujet ni attribut, il est absolu. Le « est » de l'Un qui « est », au contraire, est accouplé avec un sujet, avec le second Un qui reçoit cet « est » dérivé de l'« être » pur.

Il est intéressant de constater que chez Platon et chez son commentateur le terme *ousia* désigne la troisième personne de l'indicatif présent du verbe « être ». Platon disait : si l'Un « est », il participe à l'*ousia*. Son commentateur renverse en quelque sorte la proposition : si l'Un participe à l'*ousia*, c'est que le verbe « est » s'ajoute au sujet « Un ». Mais Platon ne disait rien d'une *ousia* antérieure à ce sujet « Un ». Notre commentateur, au contraire, imagine, pour fonder l'attribution de « est » à « Un », un « est » absolu et incoordonné. Explicitons toute sa pensée : si Platon dit que l'Un participe à l'*ousia*, c'est que le verbe « est » s'ajoute au sujet « Un » et si le verbe « est » s'ajoute au sujet « Un », c'est que ce verbe « est », capable de s'accoupler à l'Un, est dérivé d'un « est » absolu, pur et incoordonné qui n'est autre que le premier Un lui-même.

Deux précisions du commentateur peuvent retenir notre attention. Tout d'abord l'être absolu est présenté comme « agir ». Ceci est extrêmement important. Chez Platon, le verbe « être », qu'il soit simple copule ou affirmation d'existence <sup>2</sup>, n'impliquait pas l'idée d'un agir. Chez notre commentateur, au contraire, « être », c'est exercer une activité d'être, bien plus, il semble bien que le sommet de l'agir soit l'activité d'être, que l'agir le plus intense soit l'être. Et pourtant, seconde précision, cet être, qui est l'agir le plus pur, est en même temps, l'Idée de l'Etant. L'Etre est l'Idée de l'Etant, c'est-à-dire de l'Un-qui-est, parce que, comme le montre le schéma que nous avons présenté plus haut, il est la Forme transcendante qui fonde l'attribu-

<sup>1</sup> Cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 104, ligne 22 et sq. : « Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένων ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὐ μετασχὼν τὸ <ε>ν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὡστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὁ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡς περ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὐ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγονεν, ἢ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι. »

<sup>2</sup> Cf. plus haut, p. 103, n. 3.

tion de « est » à « Un ». Il y a là une affirmation que Plotin lui-même n'eût pas admise.<sup>1</sup> Il en résulte en effet que le premier Un est l'Idée du second Un. Plotin se refusait à concevoir le rapport du premier et du second Un selon le modèle du rapport qui existe entre l'Idée et la forme participée qui en dérive. Toutefois, bien qu'il ne le fasse pas explicitement, notre commentateur aurait pu répondre à cette objection que l'Idée de l'Étant ne peut être une Idée comme les autres, car elle est antérieure à tout contenu intelligible, puisque précisément la première Forme, le premier contenu intelligible ne peut être que l'Étant lui-même, c'est-à-dire le second Un. L'Idée de l'Étant n'est qu'un « verbe » pur, un agir pur. « Idée » signifie, dans ce contexte, fondement ontologique.

On se demandera évidemment comment une doctrine aussi nouvelle, aussi paradoxale, a pu apparaître ? Il se peut que cette identification entre « être », « agir » et « un » ait été préparée par le traité de Plotin « Sur la liberté et la volonté de l'Un ». Dans ce traité<sup>2</sup>, il est dit que l'Intellect, c'est-à-dire le second Un, est libre parce qu'en lui coïncident l'être et l'agir. Cette coïncidence, qui va dans le sens d'une conception de l'être lui-même comme agir pur, se retrouve au niveau de l'Un : « Puisque ce que l'on pourrait appeler sa substance (ὕπόστασις) est identique à ce que l'on pourrait appeler son activité (ἐνέργεια) — car elles ne sont pas différentes, puisqu'elles ne le sont même pas dans l'Intellect —, il en résulte que son activité n'est pas plus déterminée par son être que son être n'est déterminé par son acte. »<sup>3</sup> Bien plus, il y a une sorte d'antériorité idéale de l'acte sur l'*ousia* : « Il ne faut pas craindre de poser un acte premier sans substance, mais il faut considérer alors qu'il est, en quelque sorte, son propre sujet. »<sup>4</sup> Et Plotin parle aussi de « production absolue » (ἀπόλυτον τὴν ποιήσιν)<sup>5</sup>. Plotin aurait sans doute refusé énergiquement de dire que l'Un est « l'agir pur qui est l'être pur », mais il a lui-même inauguré une direction de pensée selon laquelle l'être vient coïncider avec l'agir, de telle manière que l'agir soit à lui-même son propre sujet<sup>6</sup>.

On se demandera aussi comment il a été possible d'appeler Idée cet agir pur qu'est l'Être. Mais, dans une perspective néoplatonicienne, cela peut se concevoir. Dans la proposition « l'Étant (L'Un)

<sup>1</sup> Cf. PLOTIN : *Enn.*, VI, 7, 17, 41.

<sup>2</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 8, 4, 28.

<sup>3</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 8, 7, 47.

<sup>4</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 8, 20, 9.

<sup>5</sup> PLOTIN : *Enn.*, VI, 8, 20, 6.

<sup>6</sup> Concernant le rôle joué par Plotin dans cette transformation des conceptions ontologiques, cf. P. AUBENQUE : *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, dans le recueil *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, p. 101-109.

est », le verbe « est » définit à lui seul l'essence de l'Étant. Si l'on prend le verbe « est » en lui-même, on a donc bien en quelque sorte l'Idée de l'Étant, l'essence en soi à laquelle l'Étant participe. Mais cette essence en soi ne peut, à ce niveau, être une essence intelligible, elle n'est autre que le verbe « être » pris absolument, donc une activité pure. Le sommet de l'abstraction, c'est-à-dire de l'indétermination coïncide avec le sommet de l'activité. Indétermination, car l'Être n'indique ni sujet ni objet, tandis que l'Étant représente la première détermination. Activité, car l'Être est réduit à un agir pur, que ne limite aucune formalité, ni du côté du sujet, ni du côté du prédicat.

Dans cette doctrine, il n'y a pas d'opposition entre l'essence et l'existence, l'Être pur n'est pas un exister pur <sup>1</sup>, l'Étant n'est pas réduit à l'ordre de l'essence. L'opposition entre l'Être et l'Étant se situe dans l'ordre de la détermination : l'Être est absolument indéterminé, donc agir absolu, l'Étant est la première détermination, donc la première limitation de l'agir.

On comprend ainsi, dans une certaine mesure comment l'Un absolu a pu être conçu comme Être pur. L'Être pur est en effet simplicité absolue. Son concept, comme celui de l'Un, n'admet aucune distinction intérieure, aucun contenu distinct. D'où cette conséquence capitale : identifié au premier Un du *Parménide*, l'être va devenir inconnaissable. Alors que l'Étant était traditionnellement l'objet propre de l'intellect <sup>2</sup>, l'Être échappe par sa simplicité absolue aux prises de l'Intellect. Il y a là d'ailleurs une évolution compréhensible. Aristote avait déjà dit que le verbe « être » n'a pas de contenu intelligible <sup>3</sup>. De même Dexippe <sup>4</sup>, commentateur des *Catégories* d'Aristote, affirme bien que le mot « est » n'ajoute rien au contenu des notions auxquelles on l'attribue, sinon l'idée de leur existence. A plus forte raison, donc, cette notion d'être devait se vider de tout contenu intelligible, si on la portait au niveau suprême de l'origine radicale, au niveau de l'indétermination absolue. C'est ainsi que nous voyons apparaître une théologie négative de l'être.

Nous avons donc situé historiquement l'apparition de cette théologie négative de l'être, liée à une conception de l'être comme pure activité. Elle suppose tout d'abord la formulation employée par Platon au début de la seconde hypothèse du *Parménide*, ensuite

<sup>1</sup> Sur ce point, je dois corriger mes affirmations de 1961, dans ma communication : « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce », au Congrès de Cologne, publiée dans *Miscellanea Mediaevalia*, t. II, 1963, p. 147-153.

<sup>2</sup> G. HUBER, dans son ouvrage capital : *Das Sein und das Absolute*, Bâle, 1955, a bien montré toute la signification historique de cette apparition d'une théologie négative de l'Être, tout spécialement chez Augustin.

<sup>3</sup> ARISTOTE : *De interpret.*, 16 b 22 sq.

<sup>4</sup> DEXIPPE : *In Categ.*, p. 35, 16-22, Busse.

l'exégèse plotinienne du *Parménide*, enfin les hésitations d'un commentateur néoplatonicien du *Parménide* cherchant à expliquer pourquoi Platon avait dit que le second Un participait à l'*ousia*.

La distinction, ainsi conquise, entre l'être-infinitif et l'être-participe trouvera peu d'écho dans le néoplatonisme postérieur, c'est-à-dire chez Proclus et chez Damascius. On ne la retrouve d'une manière indiscutable que chez Marius Victorinus, théologien chrétien du IV<sup>e</sup> siècle, et chez Boèce. Pour Marius Victorinus, le premier Un, le « Père » de la théologie chrétienne, est agir pur et être pur (*esse purum*), non déterminé et non participé, donc inconnaissable<sup>1</sup>. Le second Un, le « Fils » de la théologie chrétienne, est l'Étant, la première essence, qui reçoit l'être du Père<sup>2</sup>. Quant à Boèce, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs<sup>3</sup>, il paraît bien que l'opposition qu'il introduit dans le *De hebdomadibus*, entre l'*esse* et le *quod est*, correspond exactement à l'opposition entre l'être et l'étant dont nous venons de parler. L'ouvrage de Boèce a été lu et abondamment commenté au Moyen Âge. Grâce à lui, la distinction entre l'être et l'étant, interprétée d'ailleurs de très diverses manières<sup>4</sup>, a fait son entrée définitive dans la pensée philosophique occidentale.

A vrai dire, le néoplatonisme postérieur, représenté avant tout par Proclus et Damascius, a connu une distinction ontologique assez proche de celle dont nous avons parlé, mais sous la forme d'une opposition entre ὑπαρξίς et οὐσία. Cette opposition provient très probablement de la même source que la distinction entre l'être et l'étant. On la trouve en effet, d'une manière encore obscure, esquissée dans ce même commentaire du *Parménide* dont nous avons parlé<sup>5</sup>. Surtout on la trouve très clairement formulée par Victorinus, qui donne les définitions suivantes d'*existentia* et de *substantia* (*existentia* correspondant à ὑπαρξίς et *substantia* à οὐσία) :

L'existence diffère de la substance, puisque l'existence est l'être en soi, l'être sans addition, l'être qui n'est ni en un autre ni sujet d'un autre, mais l'être en soi, un et seul, tandis que la substance n'a pas que l'être sans addition, mais elle a aussi l'être-quelque chose de qualifié. Car elle est sous-jacente aux qualités placées en elle et c'est pourquoi on l'appelle sujet<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> MARIUS VICTORINUS : *Adv. Ar.*, IV, 19, 10 : « Esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec solum... infinitum, interminatum. »

<sup>2</sup> MARIUS VICTORINUS : *Ad Cand.*, 14, 22 sq.

<sup>3</sup> Cf. l'article cité p. 108, n. 1, et mon article : « *Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce », dans *Les Etudes classiques*, t. 38, 1970, p. 143-156.

<sup>4</sup> Cf. mon article « *Forma essendi* », p. 143-148.

<sup>5</sup> Cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 110, ligne 15 sq.

<sup>6</sup> MARIUS VICTORINUS : *Candidi Epist.*, I, 2, 18 : « Multo autem magis existentia a substantia differt, quoniam existentia ipsum esse est et solum esse et non in alio esse aut subiectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse. Subiacet enim in se positis qualitatibus et idcirco dicitur subiectum. »

Les philosophes définissent l'existence et l'existentialité comme le fondement initial préexistant à la chose, sans ses accidents, en sorte que n'existent d'abord, purement et seulement, que les seules réalités qui constituent son être pur, sans addition, en tant qu'elles sont appelées ensuite à subsister ; ils définissent la substance comme le sujet pris avec tous les accidents qui sont inséparablement inhérents à la substance <sup>1</sup>.

Si l'on compare l'opposition entre ὑπαρξις et οὐσία, avec l'opposition entre l'être et l'étant précédemment évoquée, il apparaît que l'opposition entre ὑπαρξις et οὐσία reproduit, en quelque sorte, à tous les degrés de la réalité, l'opposition entre l'être et l'étant qui se situait au sommet et à l'origine des choses. L'Être pur et absolu, sans sujet et sans attribut, est le fondement transcendant de l'Étant, au niveau duquel s'opère la première composition entre le sujet et l'être. D'une manière analogue, en chaque chose, il existe tout d'abord un « fondement initial préexistant à la chose », fondement qui est « être pur », « qui n'est ni en un autre ni sujet d'un autre », qui n'est qu'être pur, sans addition. Lorsque cet être pur et préexistant est concrétisé et déterminé par les qualités et les accidents inséparables, la chose est constituée en sa substance, il y a composition entre le sujet et l'être. Cette opposition rappelle évidemment l'opposition aristotélicienne entre l'être idéal de la chose et la chose elle-même <sup>2</sup>. Mais les notions aristotéliciennes sont ici profondément transformées. L'être idéal de la chose devient un moment de l'autoposition par laquelle la réalité, à partir de l'être pur, se concrétise, se qualifie et se substantifie. Chez Victorinus, comme plus tard, chez Damascius, ce processus d'autoposition est sortie de soi dans le mouvement de la vie et retour à soi dans le mouvement de l'intelligence. Sans entrer dans la description de ce processus, qui nous emmènerait trop loin hors de notre sujet, signalons le parallélisme étroit qui existe entre les textes de Victorinus et ceux de Damascius, lorsqu'il s'agit de formuler l'opposition entre *hyparxis* et *ousia*. Damascius écrit notamment :

L'*hyparxis* se distingue de l'*ousia*, comme l'être pris isolément en lui-même se distingue de l'être considéré en composition avec d'autres choses... L'*hyparxis*... représente le premier principe de chaque réalité ; c'est pour ainsi dire une sorte de fondement, de substructure placée à la base de la construction en son entier et en toutes ses parties... L'*hyparxis* est la simplicité antérieure à toutes choses,

<sup>1</sup> MARIUS VICTORINUS : *Adv. Ar.*, I, 30, 20 : « Et dant differentiam existentiae et substantiae ; existentiam quidem et existentialitatem praeexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse quod subsistent, substantiam autem subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus. »

<sup>2</sup> ARISTOTE : *Metaphys.*, VIII, 3, 1043 b 2. Cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 359 et 490.

à laquelle vient se surajouter toute composition. Elle est l'Un même qui pré-existe au-delà de toutes choses ; il est cause de toute *ousia*, sans être lui-même *ousia* <sup>1</sup>.

En traduisant Victorinus, nous avons décalqué sur le mot *existentia*, le mot français « existence ». En fait cette traduction ne va pas sans difficulté ; elle cache le problème que pose la définition du sens exact du mot *hyparxis*. Damascius, dans le texte que nous venons de citer, joue sur l'étymologie *hyp-archein*, en définissant l'*hyparxis* comme « commencement » ou « principe » placé « sous » la construction. Le meilleur équivalent français serait en effet le mot « préexistence », qui aurait le mérite de suggérer que l'*hyparxis* est l'être antérieur à la chose-qui-est. On aura certainement remarqué que Damascius, dans ce texte, identifie l'*hyparxis* à l'être pur et à l'Un. Cela nous ramène aux concepts rencontrés à propos de la distinction de l'être et de l'étant. Mais cette identification entre *hyparxis* et *Un* ne doit pas nous égarer. Dans le système complexe de Damascius, l'Un dont il est ici question ne se situe pas à l'origine absolue des choses, mais au plan de l'intelligible et il a son analogue à chaque plan de la réalité <sup>2</sup>. En tenant compte de cette correction, nous pouvons néanmoins retenir de ce texte, que Damascius conçoit l'*hyparxis* comme l'être pur, préexistant à la concrétisation de la substance.

L'opposition entre *hyparxis* et *ousia* se trouve également chez Proclus, mais sans être jamais définie explicitement. *Hyparxis* est très souvent employé pour désigner des réalités transcendantes et le caractère transcendant de ces réalités. Il en est ainsi dans la proposition 23 des *Eléments de Théologie* : « Tout imparticipé produit à partir de lui-même les réalités participées et toutes les substances participées sont référables à des *hyparxeis* imparticipées. » <sup>3</sup> Ces *hyparxeis* ne sont autres que ce que Proclus appelle les *hénades*, ainsi que certains textes de Proclus le laisse entendre. <sup>4</sup> Ces hénades sont des sortes de modalisations de l'Un premier, antérieures à toute détermination ontologique. On en reste donc toujours à la

<sup>1</sup> DAMASCIUS : *Dub. et Sol.*, 120-121, t. I, p. 312, 11, Ruelle : « Ταύτη ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἢ ὑπαρξίς, ἢ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὐτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὄρωμένου... ἢ ὑπαρξίς, ὡς δηλοῖ τὸ ὄνομα, τὴν πρώτην ἀρχὴν δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως ἐκάστης, οἷόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προϋποτιθέμενον τῆς ὅλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως... αὕτη δέ ἐστιν ἢ πρὸ πάντων ἀπλότης, ἢ πᾶσα προσγίγνεται σύνθεσις· αὕτη δέ ἐστιν αὐτὸ δήπου τὸ πάντων ἐπέκεινα προϋποκείμενον ἓν, ὅπερ αἴτιον μὲν πάσης οὐσίας, οὕτω δὲ οὐσία. »

<sup>2</sup> Cf. P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 269.

<sup>3</sup> Cf. E. R. DODDS : *Proclus' Elements of Theology*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1963, p. 26.

<sup>4</sup> PROCLUS : *Plat. Theol.*, III, 21, p. 163, 36, Portus.

représentation d'une simplicité transcendante qui fonde la multiplicité inhérente à toute concrétisation. Cette opposition entre *hyparxis* transcendante et *ousia* concrétisée se retrouve au niveau de chaque âme : « il nous faut éveiller cette *hyparxis* suprême de l'âme, selon laquelle nous sommes Un. <sup>1</sup> » L'*hyparxis* correspond ici à la partie transcendante de l'âme, qui demeure toujours dans le monde intelligible. C'est l'être idéal de l'âme, source transcendante et préexistante, à partir de laquelle la réalité concrète et complexe de l'âme se déploie. Ce sommet de l'âme, cette « fleur » de l'intellect <sup>2</sup>, sera, pour les mystiques du Moyen Age, le lieu de l'union mystique.

L'opposition entre *hyparxis* et *ousia* correspond donc, en partie, à l'opposition entre l'être pur et l'étant. De part et d'autre, on retrouve une structure analogue : la composition sujet-prédicat, qui caractérise l'étant et l'*ousia*, se fonde dans la simplicité transcendante de l'être pur. Mais, dans l'opposition *hyparxis-ousia*, la notion d'être comme activité pure reste dans l'ombre. C'est surtout le caractère idéal et transcendant de l'*hyparxis* qui est mis en valeur. Dynamisme et activité se manifestent plutôt dans le passage de l'*hyparxis* à l'*ousia*, passage qui est conçu comme un mouvement d'autoposition.

Si nous revenons maintenant à cette double problématique de l'étant, de l'être-participe, dont parlait Jean Beaufret, dans le texte cité au début de cette étude, nous pourrions faire les remarques suivantes. S'il est vrai que la philosophie grecque, dans son ensemble, s'est consacrée à la recherche du suprême Etant, il n'en est pas moins vrai que le néoplatonisme s'est efforcé de dépasser cette quête du suprême Etant, en décelant dans l'Etant une composition interne qui lui interdisait d'être la simplicité première <sup>3</sup>. Le commentateur néoplatonicien du *Parménide* qui, nous l'avons vu, distingue entre l'être et l'étant, est allé jusqu'à concevoir cette simplicité première comme une pure activité d'être, sans sujet. Indiscutablement, il a reconnu pour elle-même cette « qualité en vertu de quoi tous les Etants, y compris le suprême Etant, peuvent être tenus pour étants » <sup>4</sup>. Il y a là un moment historique capital : découvrant pour elle-même la pure activité d'être, la philosophie était sur le point de s'engager dans des voies nouvelles. Mais presque aussitôt cette activité d'être, sans sujet, a été hypostasiée, elle a été conçue comme une Idée <sup>5</sup> et

<sup>1</sup> PROCLUS : *In Plat. Alcib.*, p. 114, Westerink.

<sup>2</sup> Sur ce thème chez Proclus, cf. J. M. RIST : *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, dans *Hermes*, t. 92, 1964, p. 213-226, qui en montre tout l'arrière-plan ontologique.

<sup>3</sup> Cf. la communication de P. Aubenque, citée plus haut, p. 107, n. 6.

<sup>4</sup> Cf. le texte de J. Beaufret, cité p. 66.

<sup>5</sup> Cf. le texte cité p. 106, n. 1.

finalement, obscurément, comme un Êtant *sui generis*. Quoiqu'il en soit, le néoplatonisme a marqué d'une manière définitive la problématique de la philosophie. D'une part, l'être pur a été présenté par certains néoplatoniciens comme un agir antérieur à tout contenu intelligible, en quelque sorte un mouvement pur, d'autre part cet être pur a été présenté dans le néoplatonisme comme la préexistence idéale qui fonde la réalité concrète. L'être est-il idée ou mouvement ? Faut-il concevoir l'idéalité comme un agir ou au contraire réduire l'agir pur à la simplicité immobile de l'idéalité ? C'est à cette problématique que s'efforceront de répondre les philosophies modernes, notamment celles de Hegel et de Bergson.

PIERRE HADOT.

#### PUBLICATIONS DE PIERRE HADOT

##### I. Livres

- MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*, texte établi par Paul Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot, Paris (Sources chrétiennes 68-69), 1960, 1160 p.
- Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963, 190 p.
- MARIUS VICTORINUS : *Christlicher Platonismus*, Die theologische Schriften des Marius Victorinus, übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot, Zürich-Stuttgart (Artemis Verlag), 1967, 464 p.
- Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris (Les études augustinienes), 1968, 677 p.
- Marius Victorinus : Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris (Les études augustinienes), 1971, 424 p.
- Marii Victorini Opera*, pars I, Opera theologica recensuerunt Paulus Henry et Petrus Hadot, Wien (CSEL, t. LXXXIII), 1971.

##### II. Articles d'encyclopédies

- Plotino*, dans *I Protagonisti*, vol. 3, Compagnia Edizioni Internazionali, Milano, 1969, p. 281-308.
- Fürstenspiegel*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, p. 555-632.
- La filosofia ellenistica e cristiana dal sec. IV al sec. VI compreso*, dans *Storia universale della Filosofia*, Milano, Vallardi (sous presse).
- Casus, causa sui, conversio*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1971.
- Conversion, gnosticisme, littérature latine chrétienne, origénisme, patristique, théologie négative*, dans *Encyclopaedia Universalis*.

III. *Articles de revues*

## a) Histoire de la philosophie moderne et contemporaine

*Epistrophe et Metanoia dans l'histoire de la philosophie*, dans *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 1953, XIII, p. 31-36.

*Hérésie et philosophie*, dans *Anais, Congrès international de philosophie de São Paulo* (août 1954), 1956, t. I, p. 163-168.

*La philosophie comme hérésie trinitaire*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 37, 1957, p. 236-251.

*Heidegger et Plotin*, dans *Critique*, t. 145, 1959, p. 539-556.

*Wittgenstein, philosophe du langage*, I-II, dans *Critique*, t. 149-150, 1959, p. 866-881 et 972-983.

*Réflexions sur les limites du langage à propos du « Tractatus logico-philosophicus » de Wittgenstein*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 63, 1959, p. 469-484.

*Jeux de langage et philosophie* dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 64, 1960, p. 330-343.

*L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 37, 1968, p. 91-132.

*L'homme « plante céleste »*, dans *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Montpellier, 1961, p. 79-83.

*Philosophie, exégèse et contre-sens*, dans *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 2-9 sept. 1968, t. I, p. 333-339.

## b) Histoire de la philosophie ancienne

« *Typus* ». *Stoïcisme et monarchianisme au IV<sup>e</sup> siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 18, 1951, p. 177-187.

*Marius Victorinus et Alcuin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 21, 1954, p. 5-19.

« *Cancellatus respectus* ». *L'usage du chiasme en logique*, dans *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 24, 1954, p. 277-282.

« *De lectis non lecta componere* » (*Marius Victorinus, Adv. Ar. II, 7*). *Raisonnement théologique et raisonnement juridique*, dans *Studia Patristica*, t. I, Berlin, 1957, p. 209-220.

*Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, dans *Revue des Etudes latines*, t. 34, 1956, p. 202-220.

*L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc*, dans *Vigiliae christianae*, t. 13, 1959, p. 204-234 (en collaboration avec H.-Ch. Puech).

*Un fragment perdu du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristote dans le Codex Bernensis 363*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 26, 1959, p. 11-27.

*Les hymnes de Victorinus et les hymnes « Adesto » et « Miserere » d'Alcuin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 27, 1960, p. 7-16.

*Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 107-157.

- Citations de Porphyre chez saint Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 6, 1960, p. 205-244.
- Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, dans *Revue des études grecques*, t. 74, 1961, p. 410-438.
- L'image de la trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, dans *Studia patristica*, t. VI, Berlin, 1962, p. 409-442.
- La distinction de l'être et de l'étant dans le « De hebdomadibus » de Boèce*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, t. II, Berlin, 1963, p. 147-153.
- La métaphysique de Porphyre*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, Vandœuvres-Genève, 1966, p. 127-163.
- La notion de « cas » chez les Stoiciens*, dans *Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Genève, 1966, p. 109-112.
- Numerus intelligibilis infinite crescit. La notion de nombre infini dans la lettre III de saint Augustin*, dans *Divinitas*, t. 11, 1967, p. 181-192.
- Patristique latine*, dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Ecole pratique des Hautes Etudes, 5<sup>e</sup> Section, Paris, 1968, p. 211-219.
- Zur Vorgeschichte des Begriffs « Existenz ». ΥΠΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 13, 1969, p. 115-127.
- « Forma essendi »*. *Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, dans *Les études classiques*, t. 38, 1970, p. 143-156.
- Introduction au recueil *Le Néoplatonisme*, Colloques internationaux du CNRS, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1971, p. 1-3.
- L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories*, dans *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente*, Roma (Accademia dei Lincei), 1972 (sous presse).
- La fin du paganisme*, dans *Histoire des religions*, t. II (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1972 (sous presse).