

Seyn, ěv, 道 :

Brevis tractatus meta-ontologicus de elephantis et testudinibus

INTRODUCTION : « DES TORTUES JUSQU'EN BAS ! »

Le protagoniste de l'anecdote familièrement appelée « tortues jusqu'en bas (*turtles all the way down*) » est parfois William James¹, plus souvent Bertrand Russell², parfois un philosophe ou physicien méditerranéen anonyme. Son origine est difficile à tracer. On trouve des allusions à la même image prétendument tirée de la mythologie hindoue dans le cadre de discussions sur le fondement ou sur la cause ultime des choses chez Hume³ et Locke⁴, mais la première occurrence de l'anecdote complète date de 1854 et est due au révérend Joseph Frederick Berg⁵. Une hypothèse plausible et stimulante serait que l'image, inspirée de la cosmologie traditionnelle (le monde est soutenu par quatre ou huit éléphants se tenant sur la carapace d'une tortue), ait naturellement émergée au cours des discussions entre logiciens indiens à propos de l'*anavasthā* (अनवस्था), *absence de fondement* ou *regressus ad infinitum*⁶.

Voici la version de l'anecdote telle qu'elle apparaît à l'ouverture d'*Une brève histoire du temps* de Stephen Hawking :

Un savant célèbre (certains avancent le nom de Bertrand Russell) donna un jour une conférence sur l'astronomie. Il décrivit comment la Terre tournait autour du Soleil et de quelle manière le Soleil, dans sa course, tournait autour du centre d'un immense rassemblement d'étoiles que l'on appelle notre Galaxie. À la fin, une vieille dame au fond de la salle se leva et dit : « Tout ce que vous venez de raconter, ce sont des histoires. En réalité, le monde est plat et posé sur le dos d'une tortue géante. » Le scientifique eut un sourire hautain avant de rétorquer : « Et sur quoi se tient la tortue ? – Vous êtes très

¹ Ross J. R., 1967, p. iv-v qui précise d'entrée de jeu qu'il n'a pas pu trouver de référence publiée attribuant expressément l'anecdote à William James.

² Hawking S. W., 1988, p. 1-2, p. 171 et Priest G., 2014, p. 183

³ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part. IV, §9

⁴ Locke, *EHU*, II.13 §19

⁵ *The Bible Vindicated against the Aspersions of Joseph Barker*, 1854.

⁶ Pour une introduction à la logique indienne, cf. Ganeri J., 2004.

perspicace, jeune homme, vraiment très perspicace, répondit la vieille dame. Mais sur d'autres tortues, jusqu'en bas ! »

La plupart d'entre nous pourraient trouver plutôt ridicule de considérer que notre univers est comme une tour sans fin, faite de tortues empilées les unes sur les autres, mais pourquoi ce que nous savons vaudrait-il mieux que cela ?⁷

Ci-après, je me référerai à cet argument par l'expression « argument <éléphants et tortues> ».

L'anecdote est à la fois drôle et inoffensive. Intuitivement, si une tortue solitaire n'est pas un candidat satisfaisant au titre de fondement ultime, il semble peu vraisemblable qu'une infinité de tortues fournisse un fondement plus solide. On en tire aisément l'idée que l'univers peut certes admettre une structure hiérarchique, mais qu'il doit y avoir un fondement ultime satisfaisant sur lequel l'entière de l'univers repose – idée fondationnaliste au soubassement des théories unificatrices de la physique à l'instar des théories des cordes⁸. Le problème avec les intuitions pré-théoriques, c'est qu'elles résistent souvent assez mal à l'examen critique⁹. Notamment, elles ne valent que lorsqu'elles sont partagées. Les philosophes expérimentaux essaient aujourd'hui par divers moyens de montrer qu'elles ne le sont pas toujours et, par conséquent, que certaines d'entre elles (« programme positif ») – voire toutes (« programme négatif ») – ne possèdent aucune autorité argumentative¹⁰. De surcroît, on accordera sans peine qu'il est peu vraisemblable que le concile œcuménique des métaphysiciens se mette d'accord sur un corpus d'intuitions métaphysiques inspirées par le sain(t) bon sens, encore moins sur la source d'où procède ce dernier (l'expérience malheureuse du colloque de Royaumont de 1958 suffira ici pour soutenir cette affirmation¹¹).

La question du fondement ontologique (*Grundsein*) de toutes choses connaît depuis quelques années un renouveau certain en métaphysique : les métaphysiciens s'écharpent aujourd'hui sur la compréhension exacte de la

⁷ Hawking S. W., 1988, p. 1 (trad. Isabelle Naddeo-Souriau légèrement modifiée)

⁸ Hawking S. W., 1988, p. 171 compare explicitement la vision du monde <éléphants et tortues> et la vision du monde telle que décrite par les théories des cordes.

⁹ Cf. Williamson T., 2007, p. 208-246 pour un examen de l'appel aux intuitions pré-théoriques dans les discussions en philosophie théorique.

¹⁰ Pour une présentation partisane de la différence entre « programme positif » (qui accepte l'usage des intuitions pré-théoriques bien fondées) et « programme négatif » (qui refuse en bloc tout usage des intuitions dans la méthode philosophique) en philosophie expérimentale, cf. Alexander J., Mallon R. & Weinberg J. M., 2010.

¹¹ Voir les discussions rapportées dans Wahl J., 1962.

relation asymétrique et hyperintensionnelle de *fondation* (*grounding*)¹². L'une des raisons de ce renouveau est due au fait que la vieille méta-ontologie quantificationnaliste héritée de Quine a été efficacement critiquée par des philosophes de premier plan favorables à une méta-ontologie dont le but serait de savoir « quels faits/items fondent (sont au soubassement de) quels autres faits/items », bref de scruter les relations de *dépendance ontologique* entre les étants (ex : les propriétés chimiques dépendent des propriétés physiques, la situation économique du comportement des individus, etc.), c'est-à-dire d'explorer la structure *hiérarchique* de la réalité¹³. À cet égard, les métaphysiciens discutent en long et en travers les différentes versions possibles du test de séparation-soustraction (i.e. si X peut *exister* – i.e. être *défini* – sans Y mais non l'inverse, alors X est séparé et ontologiquement antérieur à Y) dont font usage Platon et Aristote afin de discriminer quels sont les items les plus fondamentaux dans leurs ontologies¹⁴. Je ne discuterai pas ici de la relation de fondation dans les philosophies ancienne et contemporaine, en revanche je ferai quelques remarques historico-formelles sur les propriétés du principe (*ἀρχή*) ou fondement ontologique ultime en lui-même (*Grund* ci-après) et de sa nature irrémédiablement aporétique. Et ce, en explorant

¹² Sur la relation asymétrique, irreflexive et hyperintensionnelle de *grounding*, cf. les études réunies dans Correia F. & Schnieder B., 2012, esp. Fine K., 2012 pour les distinctions permettant de discriminer plusieurs notions de *fondation* (factive/non-factive, fondation totale/partielle, médiante/immédiate, stricte/faible, etc.). À des fins expositives, je ne ferai pas de distinction tranchée entre *fondation* entre faits et *dépendance ontologique* entre items.

¹³ Cf. la critique de Quine W. V. O., 1948 et Van Inwagen P., 1998 par Fine K., 2009.

¹⁴ Sur le Test platonicien de séparation-soustraction dans les sources antiques, cf. *Cat.* 12 14a29-35, 13 15a4-7, *Met.* Δ.8 1017b17-26, 11 1019a1-4, K.1 1059b28-31, b38-1060a1, *Protr.* B33 (Düring). Le Test platonicien est le suivant : si A peut être défini sans B, mais non l'inverse, alors A est séparé et ontologiquement antérieur à B. L'exemple privilégié est la série nombre → (ligne) → plan → solide : *Protr.* B33 (Düring), *Top.* 6.4 141b5-8, *Met.* Δ.8 1017b17-26; Theoph. *Met.* 6a25-b5; *AM* 10.258-260. Pour la mise entre parenthèses de l'étape *ligne*, cf. Vuillemin J., 2001, p. 104, Auffret Th., 2015, p. 22-29. Dans *Protr.*, le « jeune » Aristote endosse la validité du Test platonicien sans aucune critique. Pour Jaeger, ce fait constitue la « preuve ultime » de l'orthodoxie platonicienne du Stagirite lors de la rédaction de ce discours exotérique : Jaeger W., 1923, p. 96. Ce point a été critiqué par Düring. Sur le Test platonicien, cf. Jaeger W., 1923, p. 94-96; Mabbot J. D., 1926; Beere J., 2009, p. 294-324; Peramatzis M. M., 2011, p. 213-218; Menn S., 2009, p. 216-220, *A&A*, Ia3, Iβ3-4 (esp. Iβ4a). Aristote affronte le Test platonicien dans les sixième, septième et huitième *ἀπορία* de *Met.* B.1 995b20-31, 3 998a20-999a23, voir aussi la critique du Test en *Met.* M.2 1076b11-1077b17 (esp. 1077a36-b17). Sur ce dernier texte, cf. Menn S., *A&A*, Iγ3 et Peramatzis M. M., 2011, p. 255-260. Sur les différents types de *dépendance ontologique* (d'obédience clairement platonicienne et aristotélicienne), cf. Fine K., 1995 et Koslicki K., 2012.

divers écosystèmes philosophiques plus ou moins exotiques, dans l'ordre : Heidegger (*Sein*), Platon (ἔν), Wáng Bì (道). De telles pérégrinations, cachées derrière un titre bien archaïsant comme il sied, peuvent être vues comme visant la production d'un écrin adéquat pour un modeste joyau : une nouvelle interprétation de certaines hypothèses du *Parménide*.

1. SEYN. DIE GRUNDPROBLEME DER ONTOLOGIE¹⁵

Martin Heidegger est vraisemblablement – quoi qu'on puisse en avoir – le métaphysicien de l'Europe continentale (au sens strictement géographique) le plus influent de la seconde moitié du siècle dernier (David K. Lewis et Richard Routley/Sylvan, quant à eux, sont certainement les métaphysiciens antipodéens les plus influents respectivement de la fin du siècle passé et du début de ce siècle). Un léger détour par des voies heideggériennes permettra d'introduire les concepts et les arguments-clefs dont nous aurons besoin ultérieurement dans notre exposition et notre comparaison du platonisme et du néo-daoïsme, ainsi que le *Grundprobleme der Ontologie* que ces courants philosophiques vénérables ont tenté de résoudre.

Au commencement de son maître-ouvrage *Sein und Zeit*¹⁶, Heidegger accomplit le geste primordial de sa pensée en actant la différence ontologique (*ontologische Differenz*) entre **être** (*Sein*) et **étant** (*Seiende*) : l'être, c'est¹⁷ *le fait que l'étant soit*, qu'il existe, c'est-à-dire la *manifestation* de l'étant en tant qu'étant, son *mode d'existence, de donation (Gabe)* ou de

¹⁵ Cette section suit, avec quelques menus ajustements et ajouts, Priest G., 2001, 2014, p. 48-56, p. 179-181, p. 207-209 et lui emprunte son analyse dialéthéiste de la position d'Heidegger à propos de l'être-néant (analyse d'ailleurs raffinée et substantiellement étendue dans Casati F., 2018, 2021). *NB.* L'utilisation du formalisme logique pourrait heurter certains zéloteurs d'Heidegger (cf. Heidegger M., 1928, p. 131-132, 1929, p. 308, 1935/36, p. 159-160). On notera que l'hostilité d'Heidegger varie au cours de sa carrière, Heidegger M., 1912, texte qui ouvre l'édition des *Gesamtausgabe*, commente ainsi très brièvement Frege, Meinong, les *Principia Mathematica* de Russell & Whitehead et les avancées à cette époque récentes de la logique mathématique, cf. Kisiel Th. & Sheehan Th., 2007, p. 30-44.

¹⁶ Heidegger M., 1927, §§1-4

¹⁷ Afin d'insister sur le fait que l'expression française « c'est » (à l'instar de l'expression anglaise « *it is* ») pose souvent l'identité $X=Y$ entre deux items sans rien dire de leur statut ontologique, je soulignerai cette expression quand elle est dé-ontologisée ou existentiellement déchargée comme suit : « c'est » (la barre médiane signifie la « déontologisation », et la double-barre inférieure qu'il s'agit d'un usage du verbe *être* comme identité/identification). Pour éviter la lourdeur, je n'utiliserai cette astuce que dans les expressions où « être » sert lui-même de sujet. Cette astuce trouve son origine dans la biffure du mot « *Sein* » dans Heidegger M., 1955, esp. p. 411-412.

parution (*Erscheinung*), tandis que les étants sont les choses qui sont ou existent¹⁸ (formellement, ce sont les constantes constituant le domaine de quantification de nos quantificateurs *existentiellement* chargés, i.e. les constantes parcourues par la variable x dans l'expression $\exists x\Phi x$ où « \exists » désigne un quantificateur particulier *ontologiquement chargé* ou *existence-entailing*, qu'il s'agisse de logique de premier-ordre ou d'ordre supérieur¹⁹). Or l'être n'est ni un item particulier, ni une essence des choses, bien plutôt l'être *se donne* (*es gibt*), entre en *présence* partout où il y a de l'étant (pierre, végétal, champignon, animal, objet naturel ou artificiel), l'être est la *manifestation* indissociable de tous ces étants. Bref, l'être, d'une certaine manière, c'est le fait que tous les étants *soient*, *existent*. En termes les plus simples, mais aussi en abusant de la circularité définitionnelle, on pourrait dire que si l'étant est *ce qui est*, l'être lui-même est *le fait d'être*, *ce par quoi* les étants sont. Par analogie :

$$\frac{\text{mode de donation}}{\text{items donnés}} = \frac{\text{être}}{\text{étants}} = \frac{\text{lumière}}{\text{choses visibles}}$$

Heidegger défend ensuite que la tâche fondamentale de l'ontologie (tâche à laquelle il consacra le reste de son œuvre philosophique) consiste à clarifier le sens ou la signification de l'*être* (la Question Ontologique (*Seinsfrage*) a donc la forme : « qu'est-ce que l'être ? »). Une question ontologique régionale pour Heidegger a la forme : « que signifie *être* pour l'étant X ? ». Par contraste, pour Quine, l'ontologie est la science qui cherche à dresser la *taxonomie* de tous les étants, c'est-à-dire à classer

¹⁸ Certains métaphysiciens, à la suite de l'objectologie de Meinong (cf. le nonéisme défendu par Routley R., 1980; Berto F., 2013 et Priest G., 2016), dressent une nette distinction entre *être* et *existence*, entre *étant* et *existant*, réservant la propriété d'*existence* aux seuls objets concrets (exister =_{df.} être capable d'interagir causalement, cf. *Sph.* 247d8-e4, 248c1-5 et Berto F., 2013, p. 61-65; Priest G., 2016, p. xxvii-xxix – Routley R., 1980, p. 716-717 est plus dubitatif sur le caractère adéquat de la définition de l'Étranger du *Sph.*) et attribuant la propriété d'*être* aux objets en général qu'ils soient abstraits, concrets, fictionnels, actuels, possibles, etc. Pour des raisons de clarté expositoire, je n'entrerai pas ici dans les détails de ces débats, et considérerai sauf mention expresse du contraire qu'être et existence sont deux notions synonymes.

¹⁹ L'ontologie – la collection des items ontiques (l'ensemble des items qui sont) – correspond à un domaine de quantification pour lequel les quantificateurs ont une portée existentielle, i.e. un sens « épais » (cf. Fine K., 2009, esp. p. 168). Cette thèse ne présuppose aucunement la méta-ontologie quantificationnaliste de Quine W. V. O., 1948, laquelle est défendue par Van Inwagen P., 1998 et attaquée – de façon assez différentes – par les nonéistes et néo-meinongiengs comme Routley R., 1980 ou Priest G., 2016, et par Fine K., 2009. Cette thèse est méta-ontologiquement neutre, en cela qu'un domaine de quantification ontique peut être construit quelle que soit la méta-ontologie endossée.

le mobilier du monde (i.e. à classer ou catégoriser les constantes du domaine de quantification de nos quantificateurs *existentiellement* chargés), l'ontologie achevée serait ainsi l'équivalent du tableau périodique en chimie²⁰. Un problème évident et derechef bien noté par Heidegger, c'est que l'être est indéfinissable et inaccessible : d'une part, toute définition de l'être serait circulaire, car exigeant l'emploi explicite ou implicite du mot à définir dans sa définition, en sorte que définir l'être, c'est le manquer en le réduisant à un étant (« l'être, c'est X » où X, du fait du jeu logique de la prédication, ne peut être qu'un étant)²¹; d'autre part, on ne « voit » pas l'être, de même que l'on ne voit pas la lumière (la lumière est donatrice de visibilité, mais ne fait pas elle-même partie de l'ensemble des choses visibles). Puisque seuls les étants nous sont pleinement accessibles et que l'être est d'une certaine manière *voilé*, la méta-ontologie quinienne est *prima facie* en meilleure posture scientifique que la *metontologie* heideggerienne²². Ce n'est pas un hasard si, dans la suite de *Sein und Zeit*, Heidegger réitère le geste métaphysique aristotélicien : suivant la voie d'Aristote qui substitue l'ousiologie à l'ontologie²³, c'est-à-dire qui, au lieu d'examiner la signification de l'être (*ὄν*) *simpliciter*, se focalise sur un type d'étant (*ὄντος*) privilégié – la substance (*οὐσία*) –, Heidegger substitue la *Daseinanalytik* à l'ontologie, i.e. se concentre sur l'étant par excellence qu'est le *Dasein* (*grosso modo*, l'homme *qua* chef d'orchestre dans le concert des choses – lui-seul jouit de l'*Existenz*, les autres étants se contentent d'avoir de la *Wirklichkeit*) plutôt que sur l'être lui-même²⁴ (de fait, Heidegger se refusera toujours à définir l'être en tant qu'être, affirmant que « l'être même est l'énigme »²⁵). Il reviendra plus tard (le tournant du *Kehre* et la quête des fugacités métaphoriques du *Seyn*) sur ce geste, mais au prix d'une valorisation rationnellement injustifiable du langage poétique (la « maison de l'être ») et en usant de moyens philosophiques discutables (spécialement une forme d'étymologie néo-cabalistique et logorrhéique).

La leçon principale d'Heidegger, c'est que bien que la Question Ontologique soit une énigme *de jure* insoluble (au regard d'Heidegger,

²⁰ Quine W. V. O., 1948

²¹ Heidegger M., 1927, §1

²² Heidegger M., 1928, p. 196-202 appelle « *metontologie* » cette ontologie fondamentale qui vise à clarifier le sens de l'être. Pour une introduction à la méta-ontologie, cf. Berto F. & Plebani M., 2015.

²³ *Met.* Γ.1-2

²⁴ Heidegger M., 1927, §2, §5

²⁵ Heidegger M., 1927, §1, 1939/46, p. 372

l'inaccessibilité, le caractère mystérieux et énigmatique de l'être par contraste avec l'accessibilité et l'évidence de l'étant rend peu surprenante la focalisation sur l'étant caractéristique de la philosophie pré-heideggerienne), la pensée ne peut s'empêcher de s'y confronter. L'une des raisons de cet acharnement résulte du fait que l'être soit commun à l'ensemble des étants, et que l'on puisse *bona fide* s'interroger sur la provenance de l'être des étants, c'est-à-dire sur le *fondement* (*Grund*) ou *principe* (*Prinzip*) ontologique des étants : qu'est-ce qui fait que les étants sont ?

Pour Heidegger, ce fondement, c'est l'être lui-même, et puisque l'être n'est pas un étant²⁶, il ne peut qu'être un néant ou un rien (*Nichts*) : l'être et le néant sont identiques²⁷. Dans la question fondamentale de la métaphysique (*Grundfrage der Metaphysik*) « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », le « quelque chose » désigne l'étant et ce « rien », en tant qu'il est l'autre par rapport auquel et à partir duquel l'étant est pensé, désigne précisément l'être²⁸ : en effet, c'est quand l'on ne pense à *aucun* étant, comme c'est le cas dans l'ennui ou l'angoisse (*Angst*), que l'on saisit le *fait d'être* plutôt que le détail et les structures particulières de ce qui est, i.e. de l'étant²⁹. Et c'est ce rien autre que l'étant qui *fonde* l'étance ou l'étantité de l'étant.

Comment cet être-néant est-il fondement (*Grund*) des étants ? (i.e. comment le *Sein-Nichts* est-il *Grundsein* ?) La réponse d'Heidegger (de façon sommaire : tout étant est le résultat de l'auto-néantisation du néant³⁰) sera ici brièvement esquissée, elle a déjà été discutée et dûment évaluée et formalisée dans la littérature³¹. Les réponses de Platon, des (Néo-)Platoniciens, et des daoïstes de l'étude du mystère (玄學, *xuánxué*), en revanche, seront plus amplement discutées.

²⁶ Heidegger M., 1927, §2

²⁷ Heidegger M., 1929, p. 120, 1936/38, p. 246, p. 266, 1955, p. 421, 1955/56, p. 77

²⁸ Sur l'importance de cette question pour Heidegger, cf. Heidegger M., 1929, p. 122, p. 381-383, 1935, p. 3-55.

²⁹ Heidegger M., 1929

³⁰ Heidegger M., 1929. En se niant ou en se néantisant lui-même, le néant devient *autre* que lui-même et produit ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire un non-néant ou un *non-non-étant*, autrement dit (par application de la règle de double négation) un *étant*. L'étant est en effet défini comme ce qui essentiellement n'est pas un néant ($\forall x[E!x \rightarrow (x \neq \emptyset)]$), comme ce qui se trouve face ou en opposition au non-étant (or $\emptyset = \emptyset$ et $\emptyset \neq \emptyset$, donc $E!\emptyset$ et $\neg E!\emptyset$). Pour une formalisation de l'idée selon laquelle le néant (*Nichts*) est le *Grundsein*, cf. Priest G., 2014, p. 179-181, 2021 et Casati F., 2018, 2021.

³¹ Casati F., 2018, 2021, p. 154-180 élabore plusieurs reconstructions des idées d'Heidegger sur le *Grundsein* (para-fondationnalisme).

Pour anticiper quelque peu sur les sections suivantes, l'Un-au-delà-de-l'être de Platon, le *dào* de Wáng Bì et l'être-néant d'Heidegger partagent quelques caractéristiques remarquables : ils sont à la fois *quelque chose* (*something*) – parce qu'ils sont objets de pensée et que l'on peut discourir sur eux – et *rien* (*nothing*) – parce qu'au sens strict ils ne *sont* pas.

Heidegger fait ainsi la distinction entre deux analyses de l'expression « ne penser à rien »³² (où \mathfrak{P} est un opérateur d'intentionnalité, « $\mathfrak{P}_a\varphi$ » signifie « a pense que φ ») :

1. *ne penser à rien = ne pas penser* $\forall\varphi \neg\mathfrak{P}_a\varphi$
2. *ne penser à rien = penser à quelque chose qui est le néant (Nichts/ nothing) ou la néantité (Nichtsein/nothingness)* $\mathfrak{P}_a(\lambda x\Phi x = \emptyset)$ ³³

Un exemple d'interprétation pour l'expression symbolique $\lambda x\Phi x = \emptyset$ est la proposition « l'unique objet x qui néantise est le néant » (où le prédicat Φ désigne la propriété *néantiser*).

(NB. Un point sur la formule $\lambda x\Phi x = \emptyset$ identifiant le néant et l'inexistant à l'ensemble vide (la classe nulle définie comme suit : $\emptyset =_{df.} \hat{x} (x \neq x)$ ³⁴). Intuitivement, elle vise à capturer l'idée selon laquelle le néant est l'absence de toute chose, ce qui reste quand absolument *tout* a été exclu, « la négation de la totalité des étants »³⁵ (au sens où le nom « néant » ou « rien » *désigne* l'absence de toute chose, il n'a donc pas exactement la même signification que le quantificateur *aucun* ou *il n'y a pas* « $\neg\exists$ » : le théorème d'interaction $\neg\exists x\Phi x \rightarrow (\lambda x\Phi x = \emptyset)$ assure néanmoins le lien entre le quantificateur *aucun* et le terme *néant*). Pourtant, dans le cadre de la logique classique³⁶, cette formule implique une conséquence qui pourrait paraître inopportune : l'absence ou l'inexistence en tant que telle *existe*, c'est-à-dire que le néant est aussi un étant.

Preuve : \emptyset est par définition une valeur acceptable pour une variable liée³⁷, et l'identité $\emptyset = \emptyset$ implique par simple application de la Généralisation

³² Heidegger M., 1928, p. 3-4 (cf. Priest G., 2014, p. 55-56)

³³ J'emprunte ici l'idée de Carnap R., 1947, p. 36-38 et Quine W. V. O., 1981, p. 146-151 selon laquelle le référent des objets inexistantes est l'ensemble vide ($\lambda x\Phi x = \emptyset$ où Φ est un prédicat dont l'extension est vide et où le *iota* inversé « λ » est l'opérateur de description définie abrégant la clause d'unicité et signifiant « il y a un et un seul x tel que » ou « le seul et unique x tel que »). Priest G., 2014, p. 97-100 propose de comprendre le néant, non pas comme l'ensemble vide *simpliciter*, mais comme la somme méréologique ou la *fusion* de l'ensemble vide, i.e. $\oplus\emptyset$.

³⁴ Quine W. V. O., 1981, p. 144

³⁵ Heidegger M., 1929, p. 107-108

³⁶ Nous resterons dans le cadre de la logique classique, moins par conviction de son adéquation que pour des motifs de clarté expositoire.

³⁷ Quine W. V. O., 1981, p. 175

Existentielle ($\Phi a \vdash \exists x \Phi x$) la vérité de $\exists x(x=\emptyset)$, or le prédicat d'existence est défini par $E!x =_{df.} \exists x(x=y)$, en sorte que $\exists x(x=\emptyset) = E!\emptyset$ ³⁸. Ergo, à condition d'endosser la méta-ontologie quinienne selon laquelle « être, c'est être reconnu comme la valeur d'une variable liée »³⁹, l'ensemble vide *existe*.⁴⁰)

La seconde option, *ne penser à rien = penser à quelque chose qui est le néant ou la néantité*, est bien sûr philosophiquement la plus intéressante et la plus féconde. De fait, Gorgias, Hegel, Heidegger, Sartre, les bouddhistes madhyamaka et les daoïstes de l'étude du mystère, dans leurs discours respectifs sur le néant et le non-être, ne disent pas la même chose : le néant est, par exemple, force néantisante pour certains, tranquillité inertielle pour d'autres.

Or Heidegger supporte explicitement la thèse selon laquelle toute pensée réfère à quelque *objet* ou *étant*, i.e. la thèse selon laquelle tout objet de pensée est un *étant*. Pour Heidegger, l'*être* n'est en effet un privilège ni des seuls *concreta* ni des *actualia* :

Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.

Seulement, nous appelons « étant » beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière – et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes.⁴¹

³⁸ Quine W. V. O., 1981, p. 171-172

³⁹ Quine W. V. O., 1948

⁴⁰ Ce raisonnement est une variation sur la preuve ontologique de Routley R., 1980, p. 132-137. Routley pointe en effet du doigt une conséquence amusante de la logique classique dans la mesure où elle identifie n'importe quel objet inexistant avec l'ensemble vide \emptyset (i.e. $\neg \exists x \Phi x = \emptyset$) : un athéiste classiciste doit, d'une part, considérer que Dieu et le chat de Cheshire sont identiques (pour éviter cette conséquence, une stratégie classiciste peut consister à définir un ensemble vide pour chaque fonction caractérisante, cf. Routley R., 1980, p. 69), et, d'autre part, puisque \emptyset est une valeur acceptable pour une variable liée (Quine W. V. O., 1981, p. 175) et que l'identité $\emptyset = \emptyset$ implique la vérité de $\exists x(x=\emptyset) =_{df.} E!\emptyset$ (Quine W. V. O., 1981, p. 171-172), que l'ensemble vide *existe* : en d'autres mots, l'athéiste classiciste doit accepter la thèse selon laquelle Dieu existe et n'est rien d'autre que l'ensemble vide ! (la situation, comme le note Routley, est plus absurde encore si l'on assimile, à la mode frégréenne, tout objet inexistant avec la constante numérique 0, cf. Frege G., 1892a, p. 40-41 et Kalish D. & Montague R., 1964, p. 234). On notera que dans un cadre nonéiste, l'argument demeure valide, la conclusion étant que l'ensemble vide est un *objet* (et non qu'il *existe* au sens fort).

⁴¹ Heidegger M., 1927, §2. Trad. Martineau. Sur les similarités et différences entre les théories heideggérienne et meinongienne de l'intentionnalité, cf. Casati F., 2021, p. 6-34.

La théorie heideggerienne de l'intentionnalité implique ainsi la défense du théorème général suivant :

$\mathfrak{B}_\alpha \varphi \rightarrow \exists x \mathfrak{B}_\alpha \varphi[x]$ où x est une variable liée dans φ
(si α pense que φ , alors il y a un étant x tel que α pense que $\varphi[x]$)

Par conséquent, si α pense que Φ est prédiqué d'une constante a (en définissant : $E!x =_{df.} \exists y(x=y)$) :

$\mathfrak{B}_\alpha \Phi a \rightarrow \exists x (\mathfrak{B}_\alpha \Phi x \wedge x = a)$
 $\mathfrak{B}_\alpha \Phi a \rightarrow E!a$

Et donc, si α pense à quelque chose qui est le néant :

$\mathfrak{B}_\alpha (1x\Phi x = \emptyset) \rightarrow \exists y (\mathfrak{B}_\alpha (1x\Phi x = y) \wedge y = \emptyset)$
 $\mathfrak{B}_\alpha (1x\Phi x = \emptyset) \rightarrow E!\emptyset$

Dans la mesure où le néant (de même que l'être) est un objet de pensée parmi d'autres, il est aussi un *étant*⁴². Heidegger endosse explicitement, dans *Was ist Metaphysik ?* et les textes ultérieurs, une version du paradoxe parméniénien du non-être⁴³ et comment – à l'instar de l'Étranger du *Sph.* – une sorte de parricide : parler du non-être implique que le non-être, d'une certaine manière, soit. Partant de cette situation paradoxale, Heidegger tâchera dans son œuvre d'expliquer en quoi et comment dans l'être de l'étant se produit la néantisation du néant⁴⁴. Nous verrons qu'une ligne d'argumentation similaire est tracée à la fois par Platon à propos de l'Un et par Wáng Bì à propos du *dào*.

Bref, pour Heidegger, l'être est à la fois un objet et un non-objet, un étant et un non-étant⁴⁵, mais il n'est pensé qu'en tant qu'il est un objet et un étant – l'absence absolue, l'étant absolument autre que l'étant. En

⁴² Heidegger M., 1928, p. 3-4, 1929, p. 107, 1935, p. 25-26

⁴³ Paradoxe du non-être qui pointe du doigt la difficulté qu'il y a à rendre compte (dans le cadre d'une méta-ontologie parméniénio-platonicienne, cf. §2) des phrases existentielles négatives comme « x n'existe pas » : si x n'existe pas, à quoi réfère et que signifie x ? comment la phrase « x n'existe pas » pourrait-elle être vraie ou fausse ? Pour diverses formulations de l'énigme parméniénien, cf. Russell B., 1945, p. 49-50; Quine W. V. O., 1948, p. 1-2; Moore G. E., 1953, p. 289; Cartwright R., 1960, p. 629; Fitting M. & Mendelsohn R. L., 1998, p. 167-169; Berto F., 2013, p. 4-8 et Priest G., 2016, p. xxvi.

⁴⁴ Heidegger M., 1929, p. 115 : *Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts*.

⁴⁵ Heidegger M., 1929, p. 115 : *Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes*.

d'autres mots, l'être est effable⁴⁶ ou dicible en tant qu'il est – malgré qu'on en ait (un *leitmotiv* d'Heidegger consiste à affirmer et réaffirmer sans cesse et avec un succès très mitigé⁴⁷ qu'on ne peut dire que l'être ou que le néant « soit » de quelque manière⁴⁸) – un étant, mais ineffable et indicible en tant qu'il est un néant. La *metontologie* heideggérienne constitue une instance du *paradoxe de l'ineffabilité* auquel doit faire face la pensée quand elle aborde le problème du fondement ontologique (*die Ontologische Grundprobleme*) : parler de quelque chose *a* revient à lui attribuer un prédicat Φ quel qu'il soit, or, en tant qu'il est un non-quelque chose, le néant ne satisfait *aucun* prédicat, on ne peut donc pas parler du néant (ineffabilité du néant) ; pourtant, on réfère au néant en le nommant par le mot « néant » et en lui attribuant des prédicats négatifs comme l'inexistence ($\neg E! \emptyset$) ou l'ineffabilité, on peut donc en parler (effabilité du néant) et, par conséquent, le néant \emptyset est un objet, quelque chose. Dès lors que, suivant Heidegger (mais aussi Platon comme nous le verrons dans la section suivante), on dresse une équivalence entre objet (*Gegenstand*) et étant (*Seiende*), entre quelque chose ($\tau\acute{\iota}$) et étant ($\acute{o}\nu$), force est d'admettre que le néant est à la fois un *étant* effable et un *non-étant* ineffable – ou, plutôt, que le néant, à la fois, est un étant et n'est pas un étant, est effable et n'est pas effable.

L'être-néant d'Heidegger partage ainsi avec les paradoxes sémantiques et ensemblistes une même structure aporétique, celle de l'*Inclosure Schema* selon laquelle l'item paradoxal doit à la fois être inclus dans une certaine totalité (condition de *clôture*), tout en devant également en être exclu (condition de *transcendance*) : l'être est en effet, d'une part, un

⁴⁶ Le mot « effable » était en usage (circonscrit aux discours théologiques) en Ancien-Français et Moyen-Français (je remercie ici la science lexicographique d'Anna Rolland). Il ne l'est plus depuis, permettez-moi de le ressusciter.

⁴⁷ Cf. Priest G., 2001, p. 244-249 pour une évaluation philosophique des stratégies d'évitement d'Heidegger.

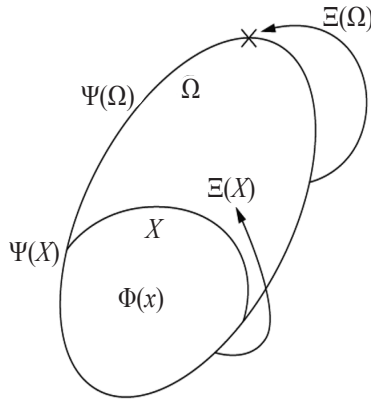
⁴⁸ Heidegger M., 1955, p. 411-412, 1955/56, p. 77-78, etc. Heidegger M., 1935, p. 25-26 note que parler du néant est tout aussi scandaleux pour la pensée que parler de l'être (parler du néant, c'est le métamorphoser en étant). Bref, Heidegger est bien conscient de l'ineffabilité des objets – être et néant – sur lesquels il concentre son attention, et sur le paradoxe de l'ineffabilité qui naîtrait du fait qu'il discourt sur eux. Il ne s'abstient pas pour autant de les penser et d'écrire sur l'être et le néant. Le plus étrange, comme le note Priest G., 2001, p. 249, n'est pas qu'Heidegger ait malgré tout consacré sa vie à disserter sur des objets ineffables, mais qu'il ait souvent accordé crédit à la validité universelle du principe de non-contradiction (cf. Heidegger M., 1928, 1935, 1955/56 – toutefois, Heidegger oppose parfois *logique* et *métaphysique* et défend que le principe de non-contradiction ne s'applique pas en métaphysique, cf. Heidegger M., 1936/38, p. 74-75).

non-étant et est au-delà de ce qui est descriptible (*transcendance*), mais, d'autre part, on peut le décrire, ce qui implique qu'il est un étant (*clôture*).⁴⁹ (pour l'histoire : l'*Inclosure Schema* a été découvert par Bertrand Russell⁵⁰ et examiné en détail par Graham Priest⁵¹.)

L'*Inclosure Schema* est le suivant : soit deux propriétés Φ et Ψ , et une fonction Ξ satisfaisant les conditions :

$$\begin{aligned} \Omega = \{x : \Phi(x)\} \text{ existe, et } \Psi(\Omega) & \quad (\text{existence}) \\ \text{si } X \subseteq \Omega \text{ tel que } \Psi(X), \text{ alors : } \Xi(X) \notin X & \quad (\text{transcendance}) \\ \text{et : } \Xi(X) \in \Omega & \quad (\text{clôture}) \end{aligned}$$

La contradiction apparaît quand on applique la fonction Ξ à Ω , on obtient en effet à la fois $\Xi(\Omega) \notin \Omega$ et $\Xi(\Omega) \in \Omega$. L'*Inclosure Schema* peut être représenté par le diagramme suivant (où \times marque l'endroit où se trouve la contradiction $\Xi(\Omega) \notin \Omega \wedge \Xi(\Omega) \in \Omega$)⁵² :



Dans le cas de l'ineffabilité de l'être-néant, on a $\Phi(x) = x$ est effable (ou : x est un étant), Ω = ensemble des choses effables (ou : ensemble des

⁴⁹ Priest G., 2001, p. 246-247

⁵⁰ Russell B., 1905a, p. 34-36, p. 43-44, 1906, p. 635 voit dans l'*Inclosure Schema* la structure sous-jacente aux paradoxes ensemblistes de Burali-Forti, de Cantor et de Russell.

⁵¹ Priest G., 1995, p. 128-194, p. 249-255, 2014, p. xx-xxi, p. 200-203, p. 208-209 qui considère que la plupart des paradoxes auto-référentiels (les versions du paradoxe de Curry utilisant une implication non-matérielle étant exclues), qu'ils soient explicitement logico-mathématiques ou non – à l'instar des paradoxes de Grelling ou de Richard – appartiennent à une même famille de paradoxes, laquelle se caractérise justement par l'*Inclosure Schema*.

⁵² Priest G., 1995, p. 172, 2014, p. xxi

étants), $\Psi(X) = (X = X)$, et $\Xi(X)$ désigne le fondement (*Grund*) ontologique de X , en sorte que $\Xi(\Omega)$ désigne ce qui procure l'être à la totalité des étants, ce qui fait qu'ils *sont*, autrement dit l'être lui-même. D'une part, $\Xi(\Omega) \notin \Omega$ parce que, selon Heidegger, l'être n'est pas un étant effable (le fondement ontologique de tous les étants n'est pas lui-même un étant – c'est là la leçon principale de l'*ontologische Differenz*); et, d'autre part, $\Xi(\Omega) \in \Omega$ parce que le discours effectif d'Heidegger sur l'être implique performativement que l'être, en tant qu'objet de pensée, soit bel et bien un étant effable.⁵³

Bref, si le fond (*Grund*) des étants est l'être – thèse qui paraît au premier abord truistique –, la pensée se trouve face à une prétendue impasse ou inconsistance. Si Heidegger n'a eu de cesse de tourner en rond (oscillant entre stratégies d'évitement vouées à l'échec, et acceptation de la nature dialéthétique⁵⁴ de l'être ineffable⁵⁵), d'autres ont-ils eu plus de succès ? Pour Platon, le fond des étants est l'Un, pour Wáng Bì le *dào*.

⁵³ Priest G., 2001, p. 247 n.12 (p. 250), 2014, p. 207-209 avec quelques modifications.

⁵⁴ « *dialetheia* » signifie « vérité double ($\delta\iota\text{-}\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ sic.) » au sens de « contradiction vraie » (terme forgé par Priest et Routley/Sylvan qui s'inspirent du dieu Janus aux deux faces et d'une expression heureuse de Wittgenstein), cf. Priest G., 2006, p. 4. Le *dialéthéisme* est la position métaphysique selon laquelle il y a des contradictions vraies. Priest G., 2006 constitue le manifeste par excellence du dialéthéisme, thèse métaphysique qui s'appuie sur des logiques *paraconsistantes* (sur celles-ci, cf. Priest G., Routley R. & Norman J., 1989).

⁵⁵ Heidegger M., 1935, p. 83 résume le paradoxe de l'ineffabilité (le mot « être » possède une signification indéterminée, mais nous le comprenons de façon déterminée, cf. Heidegger M., 1927, §2) et endosse la conclusion selon laquelle la pensée doit rester dans cette contradiction, laquelle est tout aussi réelle (*wirklich*) que le sont les objets ordinaires (voitures, chiens, journaux, etc.), quand bien même celle-ci heurte la Seule Vraie Logique (Heidegger considère en effet que la logique classique est la seule logique, et que son fondement est le principe de non-contradiction, cf. Heidegger M., 1935, p. 25-26 – mais il s'insurge parfois contre l'impérialisme de la logique et du principe de non-contradiction en métaphysique, cf. Heidegger M., 1929, p. 107-108, p. 117, 1935/36, p. 178-179, 1936/38, p. 74-75). Cf. Casati F., 2021 pour une discussion des positions dialéthéistes d'Heidegger après le *Kehre* (spécialement dans Heidegger M., 1936/38, esp. p. 74-75, p. 101-102 où le *Seyn* inconsistant remplace le *Sein* consistant antérieur). On notera que c'est notamment en raison de cette nature dialéthétique du néant *qua* terme (de l'usage du mot « néant » comme nom) – le néant est une *entité* parce que désignée par un nom, tout en n'étant pas une *entité* par définition – que Carnap R., 1931, p. 231 considère que le mot « rien » ne peut être utilisé comme un nom, qu'il possède seulement la fonction grammaticale d'un quantificateur.

2. ěv. PARMÉNIDE ET PLATON, UN *DOUBLE* PARRICIDE ?⁵⁶

Heidegger, dans ses six *fugues (Fugen)* sur le *Seyn*⁵⁷, est loin d'avoir été le premier à avoir instancié le paradoxe de l'ineffabilité. L'Un (ěv) de Platon et des Platoniciens ultérieurs forme lui-aussi une incarnation de ce paradoxe. Dans la suite, j'étudierai la (ou l'une des) réponse(s) de Platon au défi éléate, d'abord en exposant la méta-ontologie partagée par Parménide et Platon ainsi que le paradoxe du non-être qui l'accompagne (§2.1), ensuite en analysant la solution ontologique que Platon apporte à ce dernier dans le *Parménide* (§2.2), enfin en montrant que cette solution implique un *double parricide* à l'égard de la position parménidienne (§2.3).

2.1. *La méta-ontologie parménido-platonicienne*

Nous avons fait allusion au fait que, pour Heidegger, tous les objets intentionnels auxquels l'on peut penser ou dont l'on peut parler sont des *objets* et des *étants*. Sur ce point, Heidegger embrasse ce qu'on peut appeler la « méta-ontologie parménido-platonicienne »⁵⁸ dont le *dictum* est que si l'on peut sensément *parler de* ou sensément *penser à x*, alors *x* est ou existe (bref, l'intentionnalité véhicule de la connaissance ontologique).

Méta-ontologie parménido-platonicienne

- (1) tout énoncé/pensée signifiante doit *référer* à quelque chose
- (2) afin de référer à quelque chose, le quelque chose en question doit *exister*
- (3) tout énoncé/pensée signifiante doit référer à quelque *existant*

En résumé, l'inférence est la suivante :

Méta-ontologie parménido-platonicienne

- (1) la signification implique la référence
- (2) la référence implique l'existence
- (3) la signification implique l'existence

⁵⁶ Je remercie chaleureusement Jérémy Bredin pour m'avoir invité à une journée d'étude sur Platon (Institution Jeanne d'Arc, Étampes, novembre 2021) lors de laquelle j'ai pu présenter une version antérieure de cette section.

⁵⁷ Heidegger M., 1936/38

⁵⁸ Il s'agit de la méta-ontologie partagée par McX et Wyman dans Quine W. V. O., 1948 esp. p. 1-2.

La première prémisses consiste en une thèse sémantique, le τινός-
réquisit : « tout énoncé et toute pensée doit être à propos de quelque
chose, i.e. doit référer à quelque chose », « tout sujet de prédication doit
être dénotant »⁵⁹. Il est explicitement formulé par Platon dans divers dia-
logues⁶⁰. Par exemple, dans ce court passage du *Sph.* :

Sph. 262e6-8
ΞΕ. Λόγον ἀναγκαῖον, ὅτανπερ ἦ, ÉTRANGER D'ÉLÉE. Un discours, c'est
τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς nécessaire, dès que précisément il est,
ἀδύνατον. est un discours à propos de quelque
chose, tandis qu'il est impossible qu'il
ne porte sur rien.
ΘΕΑΙ. Οὕτως. THÉÉTÈTE. C'est ainsi.⁶¹

La seconde prémisses, en revanche, repose sur une thèse ontologique
substantielle, l'identification du *quelque chose* et de l'*être*. Le τινός-
réquisit se métamorphose ainsi en ὄντος-*réquisit*. Les deux prémisses sont
condensées par Parménide dans son poème : « le pensé et l'être sont iden-
tiques » (frg. 3 : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), « il ne faut penser
et dire que ce qui est » (frg. 6.1 : χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι).
La seconde prémisses est vigoureusement attaquée – et ce, de façon proto-
meionigienne – par Gorgias⁶², lequel est sur ce point suivi par Aristote⁶³.

La méta-ontologie parménido-platonicienne charrie naturellement le
paradoxe du non-être dans la mesure où les énoncés existentiels négatifs
comme « *x* n'existe pas », s'ils sont signifiants, impliquent que *x* existe
(car si *x* n'existe pas, à quoi réfère et que signifie *x* ? comment la phrase
« *x* n'existe pas » pourrait-elle être vraie ou fausse ?). On peut formuler
le paradoxe du non-être comme suit⁶⁴ :

nier l'existence de *x* implique que l'on réfère à *x*
si l'on réfère à *x*, alors *x* existe

nier l'existence de *x* implique que *x* existe

⁵⁹ Cf. Thomas Ch., 2008 pour un examen du τινός-*réquisit* dans le *Sph.*

⁶⁰ *Euthd.* 283e7-284c6, *R.* V 478b-c, *Th.* 188d-189b, *Prm.* 132b7-c7, etc.

⁶¹ Trad. Robin (légèrement modifiée)

⁶² *AM* 7.78-82; *MXG* 6 980a8-19 et Priest G., Routley R. & Norman J., 1989, p. 11-12

⁶³ *SE* 5 166b37-167a7, 25 180a32-38 (+ *An. Post.* 2.7 92b29-30 et *Met.* Θ.3 1047a33-b1), cf. Menn S., *A&A*, Γγ1c.

⁶⁴ Pour diverses formulations de l'énigme parménidienne, cf. Russell B., 1945, p. 49-50; Quine W. V. O., 1948, p. 1-2 (où *x*=Pégase); Moore G. E., 1953, p. 289; Cartwright R., 1960, p. 629; Fitting M. & Mendelsohn R. L., 1998, p. 167-169; Berto F., 2013, p. 4-8 et Priest G., 2016, p. xxvi.

Parménide est connu pour avoir interprété le paradoxe à la façon d'une *reductio ad absurdum* conduisant à la thèse selon laquelle il est impossible de parler de ce qui n'existe pas (puisque cela entraînerait une absurdité). Son célèbre slogan « le non-être n'est ni pensable ni dicible » dénie toute signification aux énoncés existentiels négatifs⁶⁵. Platon a en revanche relevé le défi en octroyant quelque ersatz d'existence aux choses non-existantes, et ce afin de préserver la méta-ontologie parménido-platonicienne tout en évitant la conclusion du paradoxe du non-être.

Face au paradoxe du non-être, les métaphysiciens contemporains adoptent une autre stratégie. Ils choisissent généralement de déclarer que l'une ou l'autre des prémisses (voire les deux) de la méta-ontologie parménido-platonicienne est erronée. À cet égard, la méta-ontologie parménido-platonicienne et le paradoxe qui l'accompagne peuvent être considérés comme la matrice d'où sont issues les deux grandes options méta-ontologiques désormais dominantes : l'option quantificationnaliste de Quine et l'option nonéiste de Meinong. La première refuse la prémisse (1) et découple *signification* et *référence* au moyen de la *paraphrase* russellienne⁶⁶ des noms propres apparents en descriptions définies (i.e. en formules quantificationnelles de la forme $\iota x\Phi x$ dont la signification ne se résume pas à la référence, par exemple « Aristote » = « l'auteur de la *Métaphysique* »), tandis que les partisans d'une méta-ontologie meinongienne (Routley/Sylvan, Priest, Berto, etc.) suivent l'exemple de Gorgias et récusent de surcroît la supposition ontologique de la prémisse (2) en arguant que la *référence* n'implique aucunement l'*existence* (i.e. on peut référer à des choses qui absolument n'existent pas)⁶⁷. Aucune de ces deux options n'est exempte de critiques (pour n'en citer qu'une, les Kripkéens argueraient que les noms propres et les descriptions définies ne se comportent pas de la même manière dans les contextes modaux, les premiers étant au contraire des secondes des désignateurs rigides à travers les mondes possibles⁶⁸), mais elles se sont avérées assez robustes pour que dorénavant les métaphysiciens ne s'embarrassent plus du paradoxe du non-être et jettent leurs dévolus sur d'autres difficultés. À cet égard, les discussions métaphysiques contemporaines constituent un progrès philosophique significatif par rapport aux conversations entre Platon et Parménide (ou,

⁶⁵ Frg. 2, 6, 8 + *Sph.* 237b-239a

⁶⁶ Russell B., 1905b

⁶⁷ Cf. Routley R., 1980, p. 28-45, esp. p. 43-44, p. 411-412.

⁶⁸ Kripke S., 1980

plus proches de nous, entre Heidegger et Severino), coupables tous deux de ne pas avoir su diagnostiquer là où le bât blesse dans le paradoxe parce qu'ils en endossent la méta-ontologie déficiente sous-jacente.

Revenons à Platon. Platon formule le le τινός-réquisit « tout énoncé et toute pensée doit être à propos de quelque chose » ou « tout sujet de prédication doit être dénotant » à plusieurs reprises, et à chaque fois il procède aussitôt à une identification du « quelque chose (τί) » à l'« être (ὄν) », du « rien (μηδέν) » au « non-être (μη ὄν) », en sorte que le τινός-réquisit soit équivalent à « tout sujet de prédication doit être dénotant, référer à quelque être »⁶⁹. Par exemple, dans le *Prm.*, après que Socrate et Parménide aient émis l'hypothèse selon laquelle les Idées sont des pensées :

<i>Prm.</i> 132b7-c7	
ΠΑΡ. Τί οὖν; φάναι, ἐν ἑκαστὸν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός;	PARMÉNIDE. En ce cas, c'est une unité qu'est chacune de ces pensées, mais n'est-elle la pensée de <i>rien</i> ?
ΣΩ. Ἄλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν.	SOCRATE. (<i>s'écrite</i>) Mais c'est impossible !
ΠΑΡ. Ἄλλὰ τινός;	PARM. Alors, de quelque chose ?
ΣΩ. Ναί.	SOCR. Oui.
ΠΑΡ. Ὅντος ἢ οὐκ ὄντος;	PARM. De <quelque chose> qui est ou qui n'est pas ?
ΣΩ. Ὅντος.	SOCR. Qui est. ⁷⁰

L'identification entre *quelque chose/objet* (τί/*Gegenstand*) et *être/étant* (ὄν/*Seiende*), acceptée à la fois par Heidegger et Platon, est également partagée par les Péripatéticiens de l'époque impériale⁷¹, mais disputée par Gorgias⁷², Aristote⁷³, puis – dans une direction clairement meinongialisante – par les Stoïciens⁷⁴ et, par suite, par le platonicien Severus

⁶⁹ *Euthd.* 283e7-284c6, *R.* V 478b-c, *Th.* 188d-189b, *Sph.* 237a-238b, *Prm.* 132b7-c7. Sur l'identification du « quelque chose (τί) » à l'« être (ὄν) » dans le *Sph.*, cf. Aubenque P., 1991. On notera en passant (ce n'est pas essentiel pour notre propos) que, dans la psychologie métaphysique platonicienne, chaque faculté psychique est dirigée vers une catégorie distincte d'étants (les Idées sont intentionnellement saisies par la faculté intellectuelle, les objets mathématiques par la faculté discursive, les *concreta* sensibles par la faculté sensitive).

⁷⁰ Trad. Moreau (légèrement modifiée)

⁷¹ Alex. *in Top.* 301.19-22

⁷² *AM* 7.78-82; *MXG* 6 980a8-19 et Priest G., Routley R. & Norman J., 1989, p. 11-12

⁷³ *SE* 5 166b37-167a7, 25 180a32-38 (+ *An. Post.* 2.7 92b29-30 et *Met.* Θ.3 1047a33-b1), cf. Menn S., *A&A*, Iγ1c.

⁷⁴ Alex. *in Top.* 301.19-25; Gal. *Meth. Med.* X 155.1-8; *PH* 2.86-87, *AM* 1.17, 8.32-36, 10.218; Sen. *Ep.* 58.13-15; DL 7.60-61, Plut. *Adv. Col.* 15.1116b, cf. Long A.

lorsqu'il interprète le $\tau\acute{\iota}$ de *Ti.* 27d6⁷⁵. Par ailleurs, Proclus (suivi sur ce point par Damascius) amende la méta-ontologie platonicienne en distinguant de façon non-meinongialisante non-être supérieur (l'Un décrit dans la première hypothèse du *Prm.*⁷⁶) et non-être inférieur (le néant décrit dans la sixième – la septième pour les Néoplatoniciens – hypothèse⁷⁷), il supporte ainsi la structure ontique suivante⁷⁸ :

quelque chose qui n'est pas ($\tau\acute{\iota}$ μὴ ὄν)	= l'Un (ἕν) au-delà de l'être
quelque chose qui est ($\tau\acute{\iota}$ ὄν)	= l'être (τὸ ὄν)
ce qui n'est absolument pas ($\tauὸ$ μηδαμῶς ὄν)	= le non-être (τὸ μὴ ὄν) et le rien (οὐδέν)

Les contemporains de Platon lui attribuent explicitement la thèse selon laquelle l'intentionnalité est un guide sûr vers l'ontologie : dans le Περὶ ἰδεῶν, Aristote discute brièvement l'argument platonicien en faveur de l'existence des Idées selon lequel les pensées comme « l'Idée du Beau est elle-même belle » ou « l'Idée du Cheval n'est pas blanche » impliquent, parce qu'elles sont signifiantes et donc référentielles, l'existence des Idées du Beau et du Cheval⁷⁹.

Bref, Platon est bien un défenseur post-parménidien de la méta-ontologie au soubassement du paradoxe du non-être. Je n'entrerai pas dans les détails de sa réponse logique au paradoxe telle qu'elle apparaît en *Sph.* 237b7-239c3, 250e-264d⁸⁰. Je me concentrerai sur la solution métaphysique qu'il y apporte dans la cinquième hypothèse du *Prm.* (160b3-163b6)⁸¹.

A. & Sedley D. N., 1987¹, p. 162-165, 1987², p. 166-168; Brunschwig J., 1988 et Dancy R. M., 1991, p. 72-76.

⁷⁵ Proclus, in *Tim.* I 227.13-18

⁷⁶ *Prm.* 137c4-142a8

⁷⁷ *Prm.* 163b7-164b3

⁷⁸ Proclus, in *Remp.* II 264.21-266.1, *Theol. Plat.* II.3 25.13-19. Sur la position de Proclus, cf. Vlad M., 2009/10.

⁷⁹ Alex. in *Met.* 81.25-82.7 et Fine, G., 1993, p. 120-141

⁸⁰ Dans le *Sph.*, l'énigme du non-être est moins ontologique que logique, Platon y résout surtout le problème de la *possibilité de la fausseté* en découplant *dire faux*, *dire ce-qui-n'est-pas*, et *ne rien dire* : un jugement faux n'est pas un non-jugement mais un jugement qui attache à un sujet un prédicat qu'il ne possède pas, i.e. un *autre* prédicat que ceux possédés par le sujet, i.e. *dire faux*, ce n'est pas *dire ce-qui-n'est-pas*, c'est *dire quelque chose d'autre que ce qui est* – sur l'histoire du problème de la possibilité de dire faux au travers des dialogues platoniciens, cf. *Euthd.* 286b-288a, *Cra.* 429c-431c, *Tht.* 188d-190e, *Sph.* 250e-264b + Frede M., 1992; Crivelli P., 2012 et Brown L., 2019, p. 325-335

⁸¹ Pour des interprétations de la cinquième hypothèse comme théorie des objets non-existants, cf. Cornford F. M., 1939, p. 217-231 et Menn S., 1994, p. 94-100, A&A,

2.2. La théorie platonicienne des objets non-existants et l'Un qui n'est pas

La solution platonicienne au paradoxe du non-être dans la cinquième hypothèse du *Prm.* constitue clairement un *parricide*⁸². Platon-le-fils se révolte contre Parménide-le-père et défend qu'on peut sensément parler du non-être parce qu'en un sens le non-être *est*.

Platon discerne en effet, dans la cinquième hypothèse, deux propriétés ou prédicats ontologiques, l'un possédant une charge ontologique minimale et correspondant au sens fin du verbe « être », l'autre doté d'une charge ontologique maximale et correspondant au sens épais du verbe « être »⁸³. Le premier capture le fait qu'un item possède un *Sosein*, c'est-à-dire une *identité* distinctive, un faisceau de propriétés caractérisantes, qui le sépare des autres items (*Prm.* 160c5-161a5), le second qu'il ait un *Sein*, c'est-à-dire un statut ontologique positif, lequel est obtenu par participation à l'Idée de l'Être (*Prm.* 162a4-b3). Les objets qui n'existent pas ont donc bien quelque être, et ce, malgré le fait qu'ils ne participent pas de l'Être : d'un côté, ils sont parce qu'ils sont identifiables (c'est parce qu'on peut les discriminer des autres objets que l'on peut les penser ou parler à propos d'eux, i.e. le fait qu'ils soient identifiables est une condition nécessaire et suffisante pour faire d'eux des *objets intentionnels*), mais, de l'autre, ils ne sont pas parce qu'ils ne participent pas à l'Être quoiqu'ils participent de plusieurs autres propriétés (lesquelles les caractérisent et permettent de les identifier), spécialement du Non-Être. Bref, dans la cinquième hypothèse, Platon énonce un ancêtre de la doctrine meinongienne de l'*Außersein*, i.e. l'indépendance entre le *Sosein* d'un objet (l'ensemble des propriétés caractérisantes qu'il satisfait et qui permettent de l'*identifier*) et son *Sein* (son statut ontologique : inexistence ou existence)⁸⁴.

Du point de vue de la grammaire métaphysique, Platon marque la différence entre l'usage copulatif ou prédicatif du verbe « être »⁸⁵ capturé

IIIa2. La position platonicienne de la cinquième hypothèse est directement critiquée par Aristote en *Met.* Θ.3 1047a32-b2 et *Phys.* 5.1 225a20-b3.

⁸² Cf. *Sph.* 241d1-9.

⁸³ J'emprunte ici les termes « sens fin (*thin*) » et « sens épais (*thick*) » à Fine K., 2009.

⁸⁴ Sur les tendances meinongialisantes concernant le problème du non-être dans la philosophie ancienne (atomistes abdéritains (cf. *Phys.* 1.3 187a1-3, 5 188a22-23, *GC* 1.8 324b35-325b5, *Met.* A.4 985b4-10), Stoïciens, Speusippe, etc.), on lira en priorité Dancy R. M., 1991, esp. p. 63-76.

⁸⁵ *Prm.* 161e3-162b8 dessine l'équivalence entre « l'Un n'est pas (μὴ ἔστι τὸ ἔν) » et « l'Un est un non-être » (162a2 : ἔστιν... τὸ ἔν οὐκ ἔν).

par le verbe de participation $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ (il ne semble toutefois pas faire de différence à la Frege⁸⁶ entre être-copule et être-identité, l'identité constituant à la Leśniewski⁸⁷ un certain type de prédication⁸⁸) dans la mesure où toute caractérisation du type « x est Φ » ou « x participe de la Φ -ité » implique que x soit au sens fin (*Prm.* 161e3-162a1⁸⁹), et le verbe « être » dans son usage strictement existentiel – lequel est capturé par la synonymie « x est » = « x participe de l'Être »⁹⁰ –, tout en accordant une charge ontologique – certes atténuée pour l'un – aux deux.

On peut formellement restituer la doctrine de Platon comme suit.

Soit « $\pi x\Phi x$ » l'expression symbolique désignant l'Idée de la Φ -ité⁹¹, la relation < de participation (« $x < y$ » signifie « x participe de y ») et $\bar{\Phi}$ la propriété opposée ou contradictoire de Φ :

(sens fin)	être ₁ , c'est être identifiable	$E_1!x =_{df.} \exists y (y=x)$
(sens fin)	ne-pas-être ₁ , c'est ne pas être identifiable	$\neg E_1!x =_{df.} \neg \exists y (y=x)$
(sens épais)	être ₂ , c'est participer de l'Idée de l'Être	$E_2!x =_{df.} x < \pi y E!y$
(sens épais)	ne-pas-être ₂ , c'est participer de l'Idée du Non-Être	$\neg E_2!x =_{df.} x < \pi y \bar{E}!y$

NB. L'identification impliquant la caractérisation, c'est-à-dire – en contexte platonicien – qu'un item identifiable doit participer de quelques

⁸⁶ Frege G., 1892b, p. 193-194 et Russell B., 1903, §64, 1919, p. 172

⁸⁷ $x=y$ si et seulement si $x\epsilon y$ et $y\epsilon x$ (*nb.* l'idée d'user du symbole « ϵ » abrégéant « $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ » pour désigner la copule est due à Peano), cf. Priest G., Routley R. & Norman J., 1989, p. 11 et Kahn C. H., 2003, p. 4-7, esp. p. 5, p. 401 n.33. Une telle équivalence se trouve déjà clairement exprimée chez Leibniz, cf. A VI.4 770.

⁸⁸ Cf. *Sph.* 251a8-c6, 255b8-c5, 256a3-b5, c4-d10. *Contra* Kneale W. & Kneale M., 1962, p. 22; Fine G., 1993, p. 172 et Fitting M. & Mendelsohn R., 1998, p. 167. Sur les diverses interprétations de *Sph.* 255c-256e (texte que je tends à interpréter, suivant Frede M., 1992, comme une défense de la distinction entre *prédication/participation* réflexive (= auto-participation) et *participation* non-réflexive, plutôt que comme une défense de la distinction entre *jugements* d'identité et *jugements* de prédication), cf. Crivelli P., 2012, p. 152-161 et Brown L., 2019, p. 312-324. Sur l'absence de différence linguistique entre $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$ -copule et $\epsilon\acute{\iota}\mu\acute{\iota}$ -identité en grec ancien, cf. Kahn C. H., 2003, p. 372 n.1, p. 400 n.33.

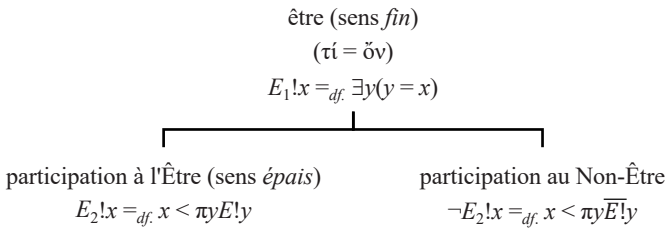
⁸⁹ *Prm.* 161e3-162a1, texte au sein duquel Platon condense la métaontologie par-ménido-platonicienne, est de loin le passage le plus explicite sur ce point, i.e. la prédication véridique « x est Φ » est bien dotée d'une charge ontologique non-nulle.

⁹⁰ Sur les usages du verbe « être » (précatif, identitaire, existentiel, quantificationnel), cf. Priest G., 2016, p. 308-312. Sur les expressions ontologiques monadiques (« x est ») et dyadiques (« x est Φ ») chez Aristote et l'intérêt de la transformation quasi-systématique des expressions existentielles monadiques en expressions prédictives dyadiques pour l'enquête métaphysique et plus largement scientifique (cf. *An. Post.* 2), cf. Kahn C. H., 2003, p. vii-xl et Menn S., *A&A*, I, 1c. Il a parfois été défendu que le verbe $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ n'avait jamais de signification purement existentielle chez Aristote, c'est faux, cf. *An. Post.* 2.1 89b24-35, esp. 89b32-33 : $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu \epsilon\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu \grave{\eta} \mu\grave{\eta} \epsilon\sigma\tau\acute{\iota} \kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\varsigma \grave{\eta} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ τὸ δ' εἰ εἰσιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ.

⁹¹ Cf. Priest G., 2014, p. 106 pour la notation.

Idées autres que les Idées non-caractérisantes de l'Être et du Non-Être⁹², Platon embrasse le théorème d'ordre supérieur suivant : $\forall x [\exists y(y=x) \rightarrow \exists \Phi [((\Phi \neq E!) \wedge (\Phi \neq \bar{E}!)) \wedge (x < \pi y \Phi y)]]$.

Certains items, à l'instar de Tenzin Gyatso, sont₁ et sont₂ (ils satisfont $E_1!x \wedge E_2!x$), d'autres comme Pégase ou le fils de Tenzin Gyatso – dans la mesure où il s'agit bien d'items identifiables – sont₁ mais ne sont₂ pas ($E_1!x \wedge \neg E_2!x$). En revanche, aucun item n'est₁ pas et n'est₂ pas, car aucun item caractérisable ne satisfait $\neg E_1!x$ (*pro* Quine⁹³). Les relations entre ces deux prédicats ontologiques sont décrites par les théorèmes $\forall x (E_2!x \rightarrow E_1!x)$ et $\neg \forall x (E_1!x \rightarrow E_2!x)$. Il est clair que si l'on désirait indiquer – comme je l'ai fait aux paragraphes précédents – la différence de charge ontologique entre ces deux prédicats ontologiques, on dirait que les objets tombant sous l'extension du prédicat $E_1!$ sont ou ont de l'être, des objets qui de surcroît appartiennent à l'extension de $E_2!$ qu'ils existent ou possèdent en sus l'existence⁹⁴.



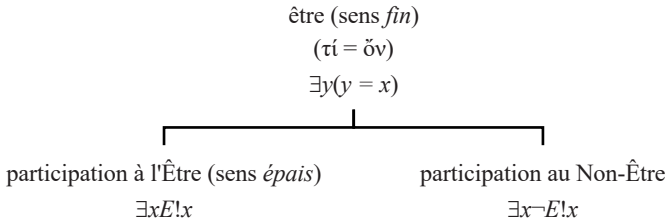
En identifiant de façon stricte, suivant la métaphysique platonienne, *prédication* et *participation* (pour tout x , Φ est prédiqué de x si

⁹² Sur la distinction entre propriétés *caractérisantes* (permettant de cerner le *Sosein* d'un objet) et *non-caractérisantes* (relatives au statut ontologique ou modal de l'objet), cf. Routley R., 1980, p. 2-3, p. 45-52, p. 180-187.

⁹³ Quine W. V. O., 1948, p. 4 défend que les *possibilia qua* objets non-existants n'appartiennent pas à l'ontologie *qua* domaine de quantification précisément parce qu'ils ne sont pas *suffisamment* caractérisables et, par conséquent, identifiables (c'est-à-dire qu'ils ne satisfont pas la formule $\exists y(y=x)$), et ce, en accord avec son célèbre slogan « pas d'entité sans identité ». On peut donc postuler que si un item est suffisamment identifiable, alors, dans la mesure où il est immunisé contre l'inquisition quinienne, cet item n'a aucune raison de ne pas appartenir au domaine de quantification. Les critères d'identité adéquats afin qu'un item soit « suffisamment » caractérisé sont cependant matière à controverses – pour une critique de la version quinienne du slogan « pas d'entité sans identité » de la part des nonéistes néo-meinongiengs, cf. Routley R., 1980, p. 411-426, p. 433-435, p. 477-482 et Priest G., 2016, p. 87-91, p. 110-115.

⁹⁴ Et ce, malgré les scrupules bien connus de Quine W. V. O., 1948, p. 3.

et seulement si x participe de l'Idée de la Φ -ité, i.e. $\forall x [\Phi x \equiv (x < \pi y \Phi y)]$, seule l'attribution de l'être₂ désigne la prédication d'une *propriété* ontologique authentique ou robuste $E!$, tandis que l'être₁ est *in fine* d'ordre purement quantificationnel (à la mode quinienne : être₁, c'est être une constante du domaine de quantification, i.e. être₁, c'est être la valeur *sélectionnable* d'une variable liée). On obtient le diagramme résumant la métaphysique platonicienne des objets non-existants telle qu'elle apparaît dans le *Prm.* suivant :



La théorie meinongialisante de Platon répond bien au défi éléate qu'était le paradoxe du non-être, et ce à partir de la même perspective méta-ontologique (*Prm.* 161e3-162a1 est plus qu'explicite sur ce point : toute prédication véridique « x est Φ » implique en quelque sens – fin ou épais – l'existence de x) : on peut parler du non-être au sens épais, parce que les objets non-existants sont des objets intentionnels parfaitement déterminés dès lors qu'ils sont au sens fin, i.e. tous les objets du domaine ontologique de quantification, dans la mesure où ils sont individuels et identifiables au moyen d'un faisceau plus ou moins fourni de propriétés caractérisantes, sont *de jure* des objets intentionnels auxquels l'on peut penser et dont l'on peut parler, quand bien même ils ne participeraient pas de l'Être. L'interdit parménidien statuant qu'il est impossible de parler de ce qui n'existe pas (« le non-être n'est ni pensable ni dicible »⁹⁵) est donc levé. (NB. Du point de vue de la méta-ontologie néo-meinongienne moderne⁹⁶, l'erreur principale de Platon réside

⁹⁵ Frg. 2, 6, 8 + *Sph.* 237b-239a

⁹⁶ Les néo-meinongiens ou « nonéistes » supportent la position selon laquelle seuls les objets concrets *sont* et *existent*, tandis qu'*il y a (es gibt)* des objets – abstraits, fictionnels, etc. – *intentionnellement* saisissables et dénotés qui ni ne *sont* ni n'*existent*, cf. Routley R., 1980 et Priest G., 2016, esp. p. 105-115 (le nonéisme de Priest considère que les objets non-existants sont soit des *possibilia* soit des *impossibilia*, c'est pourquoi le nonéisme de Priest est appelé « meinongianisme modal » par ses partisans comme

dans le fait qu'il ait accordé (*pro* Parménide et *contra* Gorgias), en identifiant *quelque chose* (τί) et *être* (ἔν), une charge ontologique *minimale* plutôt que *nulle* au sens fin du verbe « être ».⁹⁷ De fait, si la théorie de la cinquième hypothèse dessine une ontologie qui possède clairement des airs meinongiens – indépendance du *Sosein* et du *Sein*, importance de l'intentionnalité, etc. –, sa méta-ontologie parménéidienne n'a quant-à-elle rien de meinongien.)

En accord avec cette théorie, lorsque Platon dit des objets non-existants qu'ils peuvent se *mouvoir* de l'être au non-être et inversement (*Prm.* 161e3-162c6), il affirme que ces items peuvent troquer leur participation à l'Idée négative du Non-Être au profit d'une participation à l'Idée positive de l'Être. En réponse à la critique aristotélicienne selon laquelle un tel mouvement requiert *déjà* l'existence du mobile⁹⁸, Platon rétorquerait que le mobile, certes, *est* au sens où il s'agit d'un item doté d'un *Sosein*. À cet égard, il appartient bien au domaine de quantification – à l'ontologie –, mais il n'*est* pas au sens fort puisqu'il ne participe pas encore de l'Être. L'advenue à l'existence pleine et entière pour un objet quelconque *a* consiste, pour ainsi dire, dans une migration au sein du domaine de quantification \mathbb{D} vers l'extension du prédicat *E!* à partir de celle de son opposé complémentaire $\overline{E!}$, i.e. pour un paramètre d'évolution **Evol** dont les métavariabes sont *t* et *t'* et une relation d'antériorité $<$, la γένεσις

Berto F., 2013). On peut représenter les différences entre la théorie des objets non-existants de la cinquième hypothèse et le nonéisme en les comparant à l'objectologie de Meinong A., 1904, 1907, 1915 (cf. Routley R., 1980, p. 851-869 pour une discussion des divergences entre l'objectologie de Meinong et le nonéisme).

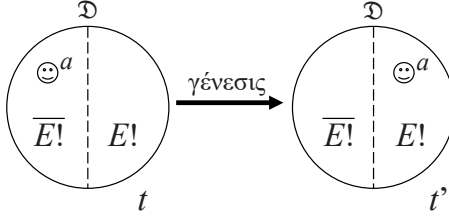
	Meinong	Platon	Nonéisme
objets concrets	être <i>qua</i> existence (<i>Existenz</i>)	participation à l'Être	existence = être
objets abstraits	être <i>qua</i> subsistance (<i>Bestand</i>)	participation au Non-Être	objectité (= <i>Gegebenheit</i>)
non-êtres	(<i>Gegebenheit</i>)		

La distinction platonicienne entre les objets qui sont en participant à l'Être et ceux qui sont en participant au Non-Être est, somme toute, assez proche de la position de Russell B., 1903, §47, §71, §427 (lui-même assez proche du Wyman de Quine W. V. O., 1948, cf. Routley R., 1980, p. 413 n.3) qui scinde le domaine des objets entre ceux qui *existent* (les objets concrets et *causalement* efficaces) et ceux qui *sont sans exister*, i.e. *subsistent* (*possibilia*, objets fictionnels, etc.). Sur les différentes formes de meinongianisme, on lira Berto F., 2013.

⁹⁷ Cf. Routley R., 1980, p. 435-442.

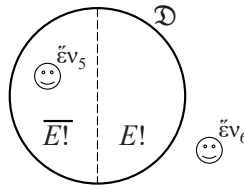
⁹⁸ *Met.* Θ.3 1047a30-b2

absolue correspond à la wff⁹⁹ $(t < t') \wedge \langle \neg E!a, t \rangle \wedge \langle E!a, t' \rangle$, c'est-à-dire à $(t < t') \wedge \langle \overline{E!}a, t \rangle \wedge \langle E!a, t' \rangle$ ¹⁰⁰.



Or, point intéressant, l'objet de la cinquième hypothèse du *Prm.*, c'est d'examiner ce qui suit de l'hypothèse selon laquelle l'Un qui n'est pas est (l'Un de l'hypothèse numéro n sera désigné par la constante ξv_n ci-après). La conclusion de l'enquête, une fois élaborée la théorie des objets non-existants présentée ci-dessus, est évidente : si l'Un qui n'est pas est, alors l'Un est₁ mais n'est₂ pas, l'Un est un objet identifiable (c'est-à-dire *sélectionnable* dans le domaine de quantification) possédant certaines propriétés mais il ne participe pas de l'Être, i.e. $\exists x(x = \xi v_5) \wedge \neg E! \xi v_5$.

Par contraste, l'Un de la sixième hypothèse, i.e. l'hypothèse selon laquelle l'Un qui n'est pas n'est pas (*Prm.* 163b7-164b3), ni n'est₁ ni n'est₂, car cet Un absolument n'est pas, il est *absent* du domaine de quantification, i.e. $\neg \exists x(x = \xi v_6)$ et, par conséquent (ainsi que le souligne Platon), aucun prédicat ne peut lui être attaché. C'est du moins, *prima facie*, ce que semble affirmer Platon : ξv_6 est *hors* de \mathfrak{D} .



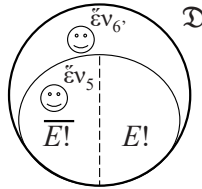
Selon Platon, contrairement à ξv_5 , ξv_6 n'est pas un objet intentionnel. La situation n'est pas sans rappeler le paradoxe de l'ineffabilité que nous avons découvert chez Heidegger : Platon consacre beaucoup de

⁹⁹ *temporalized well-formed formula* ('formule bien formée temporalisée') : si $\varphi \in \mathbf{Form}$ est une wff ('well-formed formula', 'formule bien formée'), alors $\langle \varphi, t \rangle \in \mathbf{Form} \oplus \mathbf{Evol}$ est une wff.

¹⁰⁰ Cf. Routley R., 1980, p. 373-374.

paroles afin de montrer qu'on ne peut rien dire de $\check{\epsilon}v_6$, il lui attribue en outre expressément des prédicats négatifs auxquels ne correspondrait selon lui aucune *propriété*. Ce faisant, il semble – à l'instar des intuitionnistes¹⁰¹ – rejeter la règle de la double-négation $\neg\neg\phi \rightarrow \phi$.

Une telle situation n'est pas forcément incompréhensible pour l'être₂, dans la mesure où *ne pas participer de l'Être* et *participer du Non-Être* ne sont pas intensionnellement synonymes, i.e. si l'on a bien $\neg\neg E_2! \check{\epsilon}v_6 \equiv \neg(\check{\epsilon}v_6 < \pi x \overline{E!}x)$, cette thèse n'implique pas $\neg\neg E_2! \check{\epsilon}v_6 \rightarrow \check{\epsilon}v_6 < \pi x E!x$ dès lors que l'opposition entre *participer de l'Être* et *participer du Non-Être* est interprétée comme étant exclusive ($E! \cap \overline{E!} = \emptyset$) et non-exhaustive ($E! \cup \overline{E!} \neq \mathfrak{D}$), en d'autres mots dès lors que $E!$ et $\overline{E!}$ sont interprétés comme des *contraires* et non comme des *contradictaires*. La position de l'Un serait ainsi celle de $\check{\epsilon}v_6$, dans le diagramme suivant :



La situation est en revanche plus délicate quand l'on se focalise sur l'être₁. En effet, la formule $\neg\exists x(x = \check{\epsilon}v_6)$ équivalente à $\forall x(x \neq \check{\epsilon}v_6)$ n'est pas sans rappeler l'assimilation du néant à l'ensemble vide ou à la classe nulle¹⁰² caractéristique de l'identité heideggérienne de l'être et du néant, identification qui implique l'identité $\check{\epsilon}v_6 = \emptyset$. Or, dans la mesure où \emptyset est une valeur acceptable pour une variable liée¹⁰³, il s'ensuit que $E_1!\emptyset$ et, par conséquent, $E_1!\check{\epsilon}v_6$.

Nous nous trouvons donc, dans le cas de l'Un de la sixième hypothèse, exactement dans la même situation qu'avec le *Seyn* heideggérien, lequel à la fois est et n'est pas – *Seyn* et $\check{\epsilon}v_6$ ont en commun d'être à la fois des étants et de n'être pas des étants, d'être effables et de ne pas être effables. Or cela va directement à l'encontre de l'hypothèse même selon laquelle $\check{\epsilon}v_6$ désigne l'*Un qui n'étant pas n'est <absolument> pas*.

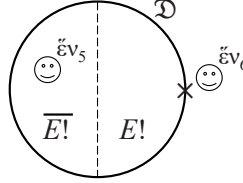
Le *situs* ontologique de $\check{\epsilon}v_6$ n'est donc pas d'être absolument ou seulement *en dehors* de \mathfrak{D} , mais d'être et de ne pas être à la fois dans \mathfrak{D}

¹⁰¹ Cf. Heyting A., 1971, p. 17-18, p. 103-105 et Dummett M. A. E., 1977, p. 17-18.

¹⁰² Cf. Carnap R., 1947, p. 36-38 et Quine W. V. O., 1981, p. 146-151.

¹⁰³ Quine W. V. O., 1981, p. 175

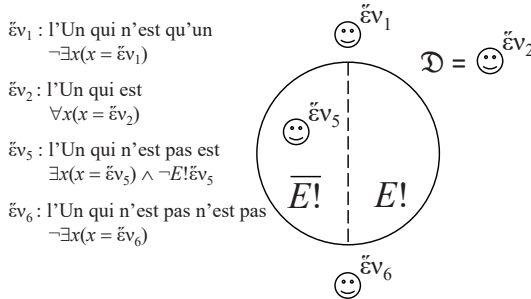
($\check{\epsilon}v_6 \in \mathfrak{D}$ et $\check{\epsilon}v_5 \notin \mathfrak{D}$, conformément à l'*Inclosure Schema*), i.e. son *situs* véritable est marqué par la croix \times .



La nature dialéthéique ou contradictoire du *Seyn* et de $\check{\epsilon}v_6$ paraît inévitable dès l’instant où l’on s’évertue à discourir à leur propos (et ce, même si l’on se contente d’affirmer qu’on ne saurait formuler aucune assertion véridique à leur égard). De fait, la conclusion dialéthéiste suit directement de la méta-ontologie parménido-platonicienne : Platon énonce des phrases signifiantes référant à $\check{\epsilon}v_6$ en *Prm.* 163b7-164b3, or si pour référer à quelque item celui-ci doit être au sens fin, il suit que $\check{\epsilon}v_6$ – dont l’on dit précisément qu’il n’est dans aucun sens – est au sens fin (*NB.* pour les mêmes raisons, l’ineffable $\check{\epsilon}v_1$ examiné en *Prm.* 137c4-142a8 partage la structure dialéthéique de $\check{\epsilon}v_6$). Heidegger fait de même dans ses *fugues* sur le *Seyn*.¹⁰⁴

À y regarder de plus près, la situation n’est guère plus satisfaisante concernant $\check{\epsilon}v_5$. Soit, $\check{\epsilon}v_5$ est au sens fin (il a un *Sosein*, une identité distinctive) mais n’est pas au sens épais (il ne participe pas de l’Être). Mais si $\check{\epsilon}v_5$ est le candidat adéquat au titre d’Un-Grund de tous les étants, sa transcendance est toute relative. Qu’est-ce qui fonde en effet l’être₁ de $\check{\epsilon}v_5$? Lui-même ou un autre principe monadique d’ordre supérieur $n + 1$? Et cet autre Un, s’il obéit à la même description ontologique que $\check{\epsilon}v_5$, quel

¹⁰⁴ De façon macroscopique, on pourrait défendre, comme interprétation de la seconde partie du *Prm.*, que les hypothèses de Platon obéissent au diagramme suivant (*modulo* le *situs* ontologique dialéthéique de $\check{\epsilon}v_1$ et $\check{\epsilon}v_6$) :



est son fondement ontologique ? Un principe d'ordre supérieur $n + 2$? Et ainsi de suite, *ad infinitum*. Dans la série, aucun Un n'est caractérisé par une transcendance *absolue*, mais seulement par des transcendances *relatives*. L'Un de la cinquième hypothèse, si tant est qu'il constitue le *Grund* de la réalité, est sujet à l'argument <éléphants et tortues>.

2.3. La transcendance de l'Un-Grund : Platon dialéthéiste malgré lui ?

Nous avons vu que Heidegger adopte une stratégie dialéthéiste afin d'éviter une telle régression : le *Grund* est l'être lui-même, et l'être est et n'est pas un étant (une entité), est et n'est pas effable. On pourrait supposer que, face aux mêmes difficultés, Platon ait adopté une position similaire dans le *Prm.* : l'Un-Grund est et n'est pas une entité, est et n'est pas effable. Pareille lecture ultra-minoritaire du *Prm.* a notamment été défendue par Hegel¹⁰⁵ et Priest¹⁰⁶.

Une objection d'ordre exégétique évidente à une telle lecture de la solution platonicienne consiste à arguer que Platon ne peut pas être dialéthéiste puisqu'il est l'un des premiers à avoir formulé de façon explicite une version du principe de non-contradiction (PNC : R. IV 436b8-9, principe qu'il défend ensuite succinctement en 436c5-437a2, avant de l'établir comme *présupposition* de la discussion à venir en 437a4-9). Le *Prm.* se clôt pourtant explicitement, une fois toutes les hypothèses examinées, sur l'acceptation de la nature dialéthétique de l'Un et des autres (166c2-5) :

Prm. 166c2-5

ΠΑΡ. Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἔν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.

PARMÉNIDE. Eh bien ! tenons-le pour dit et ajoutons ceci : selon toute apparence, que l'Un soit ou qu'il ne soit pas, de toute façon, lui-même ainsi que toutes les autres choses, dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports mutuels, de tous les attributs, sous tous les rapports, ont l'être et le non-être, l'apparence et la non-apparence.

ΑΡΙ. Ἀληθέστατα.

ARISTOTE. C'est la vérité même !¹⁰⁷

¹⁰⁵ Hegel G. W. F., 1833, esp. p. 81-82

¹⁰⁶ Priest G., 2014, p. 79-139, esp. p. 118-139 (Priest examine les cinquième et sixième hypothèses p. 128-130)

¹⁰⁷ Trad. Moreau/Brisson (modifiée)

Que Platon semble accepter le PNC dans la *R.* et paraisse le rejeter dans le *Prm.* ne constitue aucunement une preuve d'incohérence de la pensée platonicienne. Platon défend en effet assez fréquemment dans certains dialogues des positions explicitement rejetées dans d'autres : l'âme est simple et indivise dans le *Phd.* mais tripartite dans le *R.*, le *Phdr.* et le *Ti.*, l'épistémologie selon laquelle une connaissance est une croyance vraie justifiée semble acceptée dans le *Men.* mais est attaquée à la fin du *Tht.*, etc. Que Platon ne supporte pas la même position à l'égard du PNC dans deux de ses dialogues ne saurait donc fournir un argument solide et définitif aux interprètes anti-dialéthéistes.¹⁰⁸

Une autre objection à l'interprétation dialéthéiste tient à la dramaturgie du *Prm.* : la seconde partie du *Prm.* consiste en un dialogue entre Parménide lui-même et le jeune Aristote, l'un des futurs Trente Tyrans qui dirigeront Athènes après la victoire spartiate mettant fin à la Guerre du Péloponnèse. Or toute la philosophie éléate n'est-elle pas régie par une « supposition de consistance »¹⁰⁹, c'est-à-dire repose sur l'applicabilité universelle du PNC ? Il serait dès lors bien pervers de mettre dans la bouche de Parménide une attaque en règle contre le PNC – fondement logique de l'ontologie éléate. Platon est cependant bien connu pour sa dextérité littéraire, il pourrait très bien avoir eu le culot de commettre un double parricide (le non-être, d'une certaine manière est ; le PNC ne s'applique pas à la nature de l'Un).¹¹⁰

Les commentateurs modernes se sont disputés sur la leçon qui devrait être tirée des conclusions dialéthéistes du dialogue, s'interrogeant sur la finalité heuristique, gymnastique, ou ludique de la série de déductions de la seconde partie du *Prm.* (et ce, depuis les exégètes néoplatoniciens¹¹¹). Bien souvent, l'un de leurs desseins consiste précisément, aux prix de circonvolutions plus ou moins justifiables, à laver Platon du scandale que constituerait l'admission d'un principe premier aux propriétés contradictoires. À titre personnel, je me souviens que lors de la grand-messe des historiens *ès* platonismes que fut le XIIth *Symposium Platonicum* (Paris, 2019) consacré au *Prm.*, aucun intervenant n'est venu

¹⁰⁸ Cf. Priest G., 2014, p. 103, esp. n.10.

¹⁰⁹ Priest G., Routley R. & Norman J., 1989, p. 7

¹¹⁰ C'est là la réponse de Priest G., 2014, p. 139 à l'objection.

¹¹¹ Cf. Proclus, *Theol. Plat.* I 7-12, *In Parm.* I 630.37-643.5, VI 1051.34-1064.12 pour une discussion des interprétations anciennes du dialogue. Cf. Priest G., 2014, p. 118-121 pour une brève présentation des principales interprétations contemporaines (Allen, Pemberton, Gill, Meinwald, Rickless, etc.).

défendre que Platon considérait que l'Un était authentiquement contradictoire. Du point de vue de la méthodologie de l'histoire de la philosophie, un tel biais anti-dialéthéiste concernant la lecture du *Prm.* paraît difficilement défendable : prendre les textes examinés au sérieux et les propres affirmations d'un philosophe au pied de la lettre constitue une vertu exégétique qui souffre de peu d'oppositions. Hegel et Priest ont ici méthodologiquement l'avantage : au contraire des historiens autorisés du platonisme, ils prennent les paroles finales du *Prm.* pour argent comptant¹¹². (en outre, défendre que Platon n'ait pas été conscient du dialéthéisme inhérent à son archéologie ou qu'il l'ait sciemment passé sous silence ne lasse pas d'étonner : pour des gens qui admirent par-dessus tout la puissance et la profondeur de sa pensée, c'est lui accorder bien peu de finesse.)

De fait, le *Prm.* tout entier constitue une discussion du paradoxe de l'ineffabilité de l'Un déjà saillant dans la *République*. Dans ce dialogue, alors que Platon développe sa théorie selon laquelle l'Un-Bien *qua Grund* est ce qui octroie être, vérité et connaissance aux choses (*R.* VI 508d4-509c2)¹¹³, il dit – dans un hapax célèbre – de l'Un-Bien qu'il est « au-delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) » (*R.* 509b9). Suivant Plotin, Proclus et Damascius qui conçoivent l'Un-Bien de *R.* sur le modèle de l'Un-qui-n'est-qu'un de la première hypothèse du *Prm.* (137c4-142a8)¹¹⁴, cette affirmation est généralement prise au sens littéral : l'Un n'est pas un être, parce qu'il *transcende* l'être. Dancy¹¹⁵ et Kahn¹¹⁶ sont parmi les rares exégètes déflationnistes : le premier suit Porphyre¹¹⁷ et considère que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας doit être traduit par « *au faite de l'être* » plutôt que par « *au-delà de l'être* », i.e. l'Un-Bien est l'être *per excellence* ; le second défend que l'Un-Bien certes *existe* mais n'est le sujet d'aucune prédication de la forme « *x est Φ* » véridique. Les lectures déflationnistes rendent cependant assez mal compte du parallèle dressé par Platon entre

¹¹² Hegel G. W. F., 1833, p. 81-82 et Priest G., 2014, p. 102-103

¹¹³ On notera en passant que la scission de la philosophie première opérée par Aristote entre une science archéologique *qua* ontologie/théologie et une science des principes de la démonstration (cf. la seconde ἀπορία de *Met.* B en 1 995b6-10, 2 996b26-997a15 et *Met.* Γ.3, esp. 1005a19-b11) est à la fois un rejeton et une critique de la dialectique de Platon, laquelle conduit à l'ἀνυπόθετος ἀρχή qu'est l'Un-Bien, lequel est à la fois un principe de science *et* une entité (*R.* VI 509d-511e), cf. Menn S., *A&A*, 171a.

¹¹⁴ Cf. Vlad M., 2009/10 sur la position des Néoplatoniciens.

¹¹⁵ Dancy R. M., 1991, p. 94-96

¹¹⁶ Kahn C. H., 2003, p. xiii

¹¹⁷ in *Prm.* IV 19-3 (in Hadot P., 1968)

le soleil qui octroie le devenir ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) sans devenir lui-même (*R.* 509b2-4) et l'Un-Bien pourvoyeur d'être ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$) sans être lui-même (*R.* 509b6-10). La même méthodologie qui invite à prendre au sérieux la conclusion dialéthéiste du *Prm.* nous exhorte à prendre la transcendance de l'Un-Bien dans la *R.* au pied de la lettre.

Or si l'on accorde que Platon a toujours embrassé la méta-ontologie parménidienne (que je sache, aucun texte platonicien n'implique que Platon ait une méta-ontologie incompatible avec elle), alors force est de constater que l'Un-Bien de la *République* est lui-aussi un objet contradictoire. L'inférence est désormais habituelle : soit l'Un-Bien n'est pas un objet intentionnel, soit il est quelque chose auquel l'on peut référer, et, par conséquent, un être. Platon semble de prime abord défendre la première alternative : la transcendance épistémologique et ontologique de l'Un-Bien est ainsi préservée. Mais ce n'est là qu'une *petitio principii*. Le *puzzle* apparaît derechef : si quelqu'un peut penser ou énoncer des jugements signifiants à propos de l'Un, alors – en accord avec la méta-ontologie parménido-platonicienne – l'Un doit être *quelque chose*, et, par conséquent, l'Un *est*. L'antécédent est vrai (Platon est capable de parler de l'Un-Bien dans ses dialogues, et notamment dans les livres VI et VII de la *R.*), par *modus ponens*, le conséquent l'est aussi. *Ergo* : l'Un-Bien est (parce que nous pouvons penser à son propos) *et* n'est pas (parce que nous le pensons comme un item transcendant résidant au-delà de l'être). La concevabilité (y compris la concevabilité faible et *apophatique*¹¹⁸) du transcendant implique sa non-transcendance. La nature dialéthétique paradoxale de l' $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ découvert dans la *R.* forme l'arrière-fond des hypothèses successives du *Prm.*

Bien sûr, on peut interpréter cette transcendance non-transcendante de l'Un-Bien de deux façons : soit à la lumière de la cinquième hypothèse du *Prm.* – dans ce cas : $\exists x(x = \acute{\epsilon}\nu) \wedge \neg E! \acute{\epsilon}\nu$ –, soit à celle de la première hypothèse du *Prm.* – dans ce cas : $\neg \exists x(x = \acute{\epsilon}\nu)$. La seconde alternative est à la fois plus naturelle et préférée par la tradition depuis les premiers exégètes grecs, elle conduit comme nous l'avons vu à faire de l'Un un objet dialéthétique à la fois être et non-être. La première, en revanche, évite les *dialetheias*, mais entre en conflit avec la lettre de *R.* VI, i.e. l'Un-Bien n'est pas *au-delà* et *hors* de l'être, il serait plutôt l'être *per excellence* qui ne participerait pas de lui-même.

¹¹⁸ Pour une taxonomie de différents types de concevabilité, cf. Chalmers D. J., 2002.

En interprétant l'Un-Bien selon l'Un qui n'est pas de la cinquième hypothèse, on esquive la contradiction en faisant sienne quelque pirouette (création d'une ambiguïté inhérente au verbe « être »). La solution de Kahn constitue un autre acte de prestidigitation : dire de l'Un ineffable qu'il ne participe pas de l'Être, ce serait affirmer que l'Un certes est ou existe ($\exists x(x = \xi v)$) mais qu'il n'est le sujet d'aucune prédication véridique ($\neg \exists \Phi(\Phi x \wedge x = \xi v)$)¹¹⁹. Une telle fuite en avant se métamorphose vite en débâcle. L'existence de l'Un implique en effet la prédication véridique $E_1! \xi v =_{df.} \exists x(x = \xi v)$, la formule $\exists \Phi(\Phi x \wedge x = \xi v)$ est ainsi trivialement satisfaite par au moins une prédication, i.e. $E_1! \xi v$. Encore une fois, il apparaît que l'interprétation la plus charitable de la position platonicienne soit d'obédience dialéthiste. D'ailleurs, n'est-ce pas la nature *contradictoire* de l'Un – comme celle du *Seyn* heideggerien – qui justement fonde son caractère énigmatique, le mysticisme sous-jacent au (néo-)platonisme, et l'hénologie apophatique ?

Nous avons vu que Platon et Heidegger, face à l'argument <éléphants et tortues>, adoptent la même stratégie fondationnaliste : stopper la régression et poser un *Grund* ultime unique. Le prix à payer et qu'ils paient plus ou moins de bon gré, c'est que ce *Grund* est un item dialéthique ou contradictoire : il est et n'est pas, est effable et ineffable. D'autres réponses à l'argument <éléphants et tortues> sont toutefois envisageables comme nous allons le voir : les dialecticiens de l'étude du mystère, spécialement Wáng Bì, Péi Wěi et Guō Xiàng, se sont opposés sur la nature du *dào qua* fondement ultime de la réalité, les uns supportant une position fondationnaliste (Péi Wěi), d'autres des positions para-fondationnaliste (Wáng Bì) ou anti-fondationnaliste (Guō Xiàng).

3. 道. DÀOLOGIE ET FONDATIONNALISME

3.1. *Fondationnalisme, para-fondationnalisme et auto-fondationnalisme*

La question des premiers principes ou du fondement ontologique de la totalité des êtres (*Grundprobleme der Ontologie*), bien qu'elle ait guidé les réflexions métaphysiques des Académiciens (Platon, Speusippe, Xénocrate, Aristote, etc.), fût surtout au cœur des interrogations des Platoniciens tardo-antiques, spécialement des successeurs de Plotin qui investiguèrent à

¹¹⁹ Kahn C. H., 2003, p. xiii

fond la (sur-)nature de l'Un (Jamblique, Ammonius, Proclus, Syrianus, Damascius, etc.). Elle fut également, à la même période mais à l'autre bout de l'Eurasie, un terreau fertile sur lequel prospéra la métaphysique de l'étude du mystère (玄學, *xuánxué*)¹²⁰. Wáng Bì, Péi Wěi et Guō Xiàng ont ainsi consacré une énergie importante à clarifier quel était le *fondement* de l'étance (ou étantité) des « dix mille êtres (萬物, *wàn wù*) » constitutifs de la réalité, c'est-à-dire quel était le *ce-par-quoi* (之所以 *zhī suǒ yǐ* ou 所以 *suǒ yǐ*) les choses sont : est-ce le non-étant ineffable appelé *dào* (道, « chemin », « voie »)¹²¹ comme le défend le premier, le *dào* conçu comme être *per excellence* comme le pense le second, ou une sorte d'haecceité (*haecceitas*) appelée *zì rán* (自然, « de-soi-même-ainsi », ainséité) nichée dans chacune des choses comme le soutient le troisième ?

Le premier défend une forme de *para*-fondationnalisme G+D, le troisième un *anti*-fondationnalisme NG ou, pour être plus exact, un *auto*-fondationnalisme A. Il s'agit de deux options méta-ontologiques acceptables, bien qu'elles n'aient pas les faveurs des métaphysiciens (lesquels, à l'instar de Péi Wěi, ont tendance à se mettre désespérément en quête du graal satisfaisant l'orthodoxie G+ND). Pour reprendre la classification de Bliss et Priest¹²² (en ajoutant la position de l'auto-fondationnalisme, et sans entrer tout de suite dans les détails des propriétés formelles impliquées par les différentes positions, si ce n'est en notant d'emblée que l'auto-fondationnalisme est une forme d'atomisme bliss&priestien au sein duquel la relation de fondation est à la fois réflexive et symétrique¹²³) :

(G) *Fondationnalisme absolu*. Il y a un unique *fondement* ultime au soubassement de toutes les choses. (anti-fondationnalisme noté NG)

¹²⁰ Pour une brève introduction au courant *xuánxué*, cf. Chan A. K. L., 2009. On lira aussi les études plus précises réunies dans Chai D., 2020. Pour la philosophie de Wáng Bì, cf. Wagner R. G., 2003 et Lynn R. J., 2015. Pour la philosophie de Guō Xiàng, cf. Ziporyn B., 2003 et Lo Y.-K., 2020. Pour ce qui suit, je m'appuierai sur les textes rassemblés et les commentaires éclairants de Van Daele R., 2020, p. 226-240, p. 461-478, je m'éloignerai toutefois de sa prudence exégétique.

¹²¹ Le Classique *Dàodéjīng* (道德經) s'ouvre ainsi sur l'idée que le *dào* est la fois ineffable, fondement de toutes choses, et mystère des mystères. La même idée se trouve aussi dans le *Zhuāngzǐ* (莊子). Le *dào* est également associé au *vide* dans le daoïsme.

¹²² Bliss R. & Priest G., 2018, esp. p. 7-10. Cf. Casati F., 2018 pour le label « para-fondationnalisme ».

¹²³ Lignes 14 (< est réflexive, symétrique, non-transitive et non-« extendable ») et 16 (< est réflexive, symétrique, transitive et non-« extendable ») de la classification de

- (C) *Cohérentisme*. Toute chose dépend de toutes choses, chaque chose est à la fois fondement et fondée par tous les autres items.
- (I) *Infinetisme*. Il n'y a pas de fondement ultime au soubassement de toutes les choses.
- (A) *Auto-fondationnalisme*. Toute chose est à elle-même son propre fondement.

+/-

- (ND) *Consistance*. Le *fondement*, s'il y en a un, est un objet consistant : pour aucun Φ , il n'est à la fois Φ et non- Φ . (dialéthéisme noté D)

La tripartition des options (G), (C) et (I) n'est pas sans rappeler les options épistémologiques envisagées dans le trilemme d'Agrippa : l'explication scientifique d'un *explanandum* quelconque est soit basée sur des axiomes eux-mêmes tenus pour inexplicables, soit circulaire, soit implique une séquence *ad infinitum* d'*explanantia*¹²⁴. Les trois alternatives ont leurs défauts : de façon évidente, la première court le risque de l'arbitraire, la seconde du cercle vicieux, la dernière d'être dénuée de valeur ou de force explicative. Pourtant, malgré la valse des objections et des contre-objections, les deux premières options (au moins) sont encore largement discutées et défendues parmi les épistémologues (pour le cohérentisme, il suffit ici de mentionner le *Web of Belief* quinién). Le rapprochement est d'autant moins gratuit ou fortuit que la notion de fondation (*grounding*) est d'une manière ou d'une autre liée à celle d'*explication* métaphysique (plus précisément à l'expression explicative « ϕ parce que ψ »)¹²⁵. On est donc en droit, semble-t-il, d'espérer une même faculté de résistance de la part des options méta-ontologiques analogues (G) et (C).

De fait, outre (G) qui constitue la position orthodoxe des métaphysiciens, l'option (C) est notoirement défendue par le bouddhisme chinois *huáyán* (華嚴) qui l'illustre au moyen du Filet d'Indra, filet infini incrusté d'une infinité de bijoux scintillants qui ont chacun la

Bliss R. & Priest G., 2018, p. 7-8 dans une version où toutes les entités sont des *fundamentalia*. L'auto-fondationnalisme est capturé par la thèse $\forall x[(x \text{ est un élément fondamental} \wedge (x < x)) \wedge \neg \exists y[(y < x) \vee (x < y)) \wedge (x \neq y)]$. Pour une discussion critique de l'intuition assez largement partagée selon laquelle la relation de fondation ne peut qu'être anti-réflexive, cf. Bliss R. & Priest G., 2018, p. 11-13 et Bliss R., 2018.

¹²⁴ Cf. *An. Post.* 1.3 pour la formulation du trilemme chez Aristote (la solution « empiriste » aristotélicienne se trouve en *An. Post.* 2.19 et *Met.* A.1).

¹²⁵ Cf. Correia F. & Schnieder B., 2012, p. 2-4, p. 22-23 et Bliss R. & Priest G., 2018, p. 5, p. 11, etc.

propriété de refléter tous les autres bijoux¹²⁶ (il s'agirait également de la position de Leibniz si sa monadologie n'admettait pas une supermonade divine auto-fondée au fondement de toutes les autres), et certains métaphysiciens contemporains ont également argumenté en faveur de la plausibilité de (I)¹²⁷, par exemple en invoquant la cohérence mathématique de la théorie des ensembles non-bien-fondés¹²⁸. Notons toutefois que dans la mesure où (I) et (C) ne sont pas des positions exclusives l'une de l'autre – sous certaines conditions minimales, (C) est un cas spécial de (I) : il suffit qu'il y ait plus de deux entités distinctes dans la réalité¹²⁹ – argumenter en faveur de (C) est suffisant pour défendre (I).

La plupart des métaphysiciens considèrent que la relation de *fondation* ou de *dépendance ontologique* (ci-après notée « < ») capturant la structure (supposément) hiérarchique de la réalité est anti-réflexive ($\forall x \neg(x < x)$), anti-symétrique ($\forall x \forall y [(x < y) \rightarrow \neg(y < x)]$) et transitive ($\forall x \forall y \forall z [(x < y) \wedge (y < z) \rightarrow (x < z)]$)¹³⁰. Contre cette orthodoxie, Wáng Bì et Guō Xiàng soutiennent que < n'est ni anti-réflexive (le *dào*-néant est d'une certaine manière auto-fondé pour Wáng Bì, la formule $\exists x(x < x)$ est donc vraie, tandis que Guō Xiàng soutient plus fortement que < est réflexive, i.e. $\forall x(x < x)$), ni par conséquent anti-symétrique (le rejet de l'anti-réflexivité entraîne le rejet de l'anti-symétrie) et restent coi sur sa transitivité.

L'auto-fondationnalisme requérant que la relation de *fondation* soit réflexive et symétrique, cette relation semble partager davantage de propriétés formelles avec les idées de *survenance* (covariation nécessaire entre les propriétés de types différents) et d'*identité* (obéissant aux lois leibniziennes d'indiscernabilité des identiques et d'identité des

¹²⁶ Cf. Priest G., 2014, p. 167-209 esp. p. 179-181 (+ p. 189-193 pour une formalisation de l'intuition derrière l'image du filet d'Indra au moyen de la théorie des ensembles non-bien-fondés).

¹²⁷ Tahko T. E., 2014, 2018; Morganti M., 2014, 2018 et Bøhn E. D., 2018

¹²⁸ La théorie des ensembles non-bien-fondés (*Non-Wellfounded Set Theory*) est la théorie des ensembles remplaçant l'axiome de fondation ($(\forall X [X \neq \emptyset \rightarrow \exists Y (Y \in X) \wedge (X \cap Y = \emptyset)])$) par un axiome d'anti-fondation, i.e. la théorie des ensembles qui ne possèdent pas de *minorant* accessible par chacun des éléments au moyen d'un nombre *fini* d'étapes), cf. Aczel P., 1988.

¹²⁹ Bliss R. & Priest G., 2018, p. 9. Pour un exemple, cf. Priest G., 2014, p. 171-193.

¹³⁰ Pour une discussion critique de cette orthodoxie, cf. Bliss R. & Priest G., 2018, p. 10-16.

indiscernables : $\forall x \forall y [(x=y) \equiv \forall \Phi (\Phi x \equiv \Phi y)]$ ¹³¹) qu'avec la relation asymétrique et irréflexive de *grounding* telle qu'on la trouve discutée dans la littérature¹³². Au regard des textes de Guō Xiàng, il est d'ailleurs difficile de cerner en quoi dire que chaque chose procède de son *ainséité* (自然, *zì rán*) propre se distingue de l'affirmation truistique selon laquelle chaque chose est identique à elle-même : les choses sont ainsi *parce qu'elles* sont ainsi, i.e. $\forall x [(x=x) < (x=x)]$ ou $\forall x [(x=x) < \forall \Phi (\Phi x \equiv \Phi x)]$ ¹³³. L'intimité entre *fondation* et *explication* pointe du doigt la trivialité assumée de la position Guō Xiàng : une explication réflexive, en effet, n'est pas informative, i.e. l'*explanans* ne véhicule aucune information supplémentaire par rapport à l'*explanandum*.

Ce n'est pas là une incohérence ou une bizarrerie malvenue se nichant sournoisement au cœur de la pensée de Guō Xiàng. Au contraire, dire que les choses n'ont pas d'autre fondement qu'elles-mêmes, que l'identité à soi, contribue à la stratégie dé-archéologisante générale de Guō Xiàng, laquelle vise à nous enseigner que chercher le *dào qua Grund* ultime des choses, c'est se lancer dans une quête vaine et sans espoir parce qu'il n'y a pas de tel *Grund* (i.e. A implique NG)¹³⁴. Pour Guō Xiàng, Heidegger, Platon, et Wáng Bì sont tombés dans les apories de l'apophatisme précisément parce qu'ils sont partis à la recherche d'un mirage ontologique. De ce point de vue, Guō Xiàng essaie de nous prévenir contre une illusion transcendantale : discourir sur le *dào* et le *Grund*, c'est outrepasser illicitement les limites de la raison, c'est parler dans le vide : il n'y a pas de quelque chose = *x* qui constituerait le *Grund* de toutes les choses¹³⁵.

¹³¹ A VI.4 746 et Russell B. & Whitehead A. N., 1910, p. 176-180 + A II.1 826, II.2 148, VI.4 154, 275, 282, 389, 401, 561, 626, 808, 815-816, 829, 831, 846, 867, 871, 875, 931-932 (lois d'identité définies au moyen de la substituabilité *salva veritate* des identiques). Les lois leibniziennes et la transitivité de l'identité sont expressément formulées par Aristote, cf. *Top.* 7.1 152a30-38, *SE* 24 179a37-40 + Kneale W. & Kneale M., 1962, p. 42.

¹³² Pour une rapide discussion de la différence entre survenance (*supervenience*) et fondation (*grounding*), cf. Koslicki K., 2012, p. 186-187. Sur la relation orthodoxe asymétrique et irréflexive de *grounding*, cf. l'introduction et les études réunies dans Correia F. & Schnieder B., 2012, esp. Fine K., 2012.

¹³³ Dans la perspective de Guō Xiàng, il est difficile de faire la distinction entre *essence* et *fondement* (sur leurs différences, cf. Fine K., 2012, p. 74-80).

¹³⁴ Sur ce point, cf. Van Daele R., 2020, p. 430-530.

¹³⁵ *Contra* Kant qui postule qu'il y a des choses-en-soi ineffables à la source des phénomènes, cf. AK IV 163-164 (+ AK III 265) pour l'expression (je paraphrase) « la chose-en-soi, ce noumène négatif, ce quelque chose = *x* ».

3.2. Wáng Bì vs. Guō Xiàng sur la grammaire logique du mot « il n'y a pas (無, wú) »

Non seulement, les différents métaphysiciens de l'étude du mystère ne s'entendent pas sur le candidat adéquat au titre de *Grund* – Wáng Bì soutient qu'il s'agit du *dào qua non-étant* (para-fondationnalisme), Péi Wěi du *dào qua étant per excellence* (fondationnalisme « orthodoxe ») et Guō Xiàng qu'il n'y a pas de *Grund* unique, mais plutôt que chaque chose est ainsi en vertu d'elle-même (auto-fondationnalisme) –, mais leur désaccord est argumenté : il repose sur des positions divergentes concernant à la fois la compréhension de l'ineffabilité du *dào*, et la grammaire considérée comme correcte du mot « rien » ou « il n'y a pas (無, wú) ».

Wáng Bì amende la position de son maître Hé Yàn selon laquelle le fondement de toutes choses – le *dào* (道, « chemin », « voie ») – est le non-étant (ou non-existant), i.e. le *wú* (無, « non-avoir », « il n'y a pas », « non-être »)¹³⁶. Tandis que Hé Yàn considère, explorant ici la voie tracée par les interprétations daoïstes traditionnelles (et à la Kahn), que le *dào* est non-étant au sens de non-qualifié (c'est l'absence de qualification du *dào* qui fonde le fait qu'il soit indicible, informe/amorphe, et ineffable) *parce que le dào est le tout ou l'entièreté indifférenciée au soubassement de toute chose*¹³⁷, Wáng Bì défend la thèse selon laquelle le *dào* est plutôt l'*aucun* et l'*absence* par excellence, le néant *qua* envers négatif du tout.

Son argument consisterait sans doute – s'il nous était parvenu (à l'instar de ses prédécesseurs et successeurs, Wáng Bì soutient le plus souvent ses vues au moyen d'un réseau d'analogies et de métaphores plutôt que par des arguments déductifs) – en une variation sur la thématique des éléphants et des tortues¹³⁸ : si le fondement est quelque chose – c'est-à-dire si le *dào* est présence universelle plutôt qu'absence –, alors le *dào-wú* est un étant – certes un étant dépourvu de caractéristiques, mais un étant tout de même –, et l'on peut se demander ce qui lui procure son être, or ce super-fondement ne peut être un étant sous peine de régression *ad infinitum* (ou de circularité vicieuse si l'on défend que l'être du *dào* se fonde sur le *dào* lui-même). *Ergo* : le

¹³⁶ Chan A. K. L., 2009, p. 306-310. Sur l'ontologie de Wáng Bì, cf. Wagner R. G., 2003, esp. p. 83-147.

¹³⁷ La position attribuée à Wáng Bì par Routley R., 1997, p. 154 (le *dào-wú* comme *Wholle*) me paraît ainsi correspondre davantage à celle de Hé Yàn.

¹³⁸ C'est, par exemple, ainsi que le reconstruit Chan A. K. L., 2009, p. 308. On notera qu'une régression *ad infinitum* assez similaire apparaît dans un texte de Guō Xiàng, avant que ce dernier n'expose sa propre doctrine auto-fondationnaliste, cf. Ziporyn B., 2003, p. 101-103 et Van Daele R., 2020, p. 480-481.

fondement de toute chose (物 *wù*), parce qu'il procure être et caractéristiques à tous les étants, ne peut lui-même être un étant, le fondement doit par conséquent être un non-étant au sens absolu. Le *dào* est donc bien *wú*, non au sens relatif d'étant indifférencié ou non-qualifié (comme le pense Hé Yàn), mais d'absolu non-étant. La position de Wáng Bì est ici très similaire à celle d'Heidegger lorsque ce dernier argumente en faveur de la différence ontologique entre *être* et *étant*, différence ontologique dont l'une des conséquences est l'identification de l'*être* à un *néant*. Pour citer Wáng Bì :

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。
« Toutes les choses sous le ciel naquirent de l'il-y-a. C'est par son enracinement dans l'il-n'y-a-pas que l'il-y-a a commencé. Pour que soit préservé l'il-y-a, il faut nécessairement qu'il fasse retour à l'il-n'y-a-pas. »¹³⁹

Le *dào-wú* de Wáng Bì, en tant qu'il est sans-nom¹⁴⁰ et ineffable, instance de façon évidente le paradoxe de l'ineffabilité discuté au §1, et ce à l'instar du *Seyn* heideggérien et de l'*Un-Grund* des Platoniciens : le *dào-wú* est et n'est pas, est effable et ineffable¹⁴¹.

Cet aspect contradictoire et dialéthéique apparaît scandaleux à certains lecteurs de Wáng Bì, et les oblige à proposer une analyse alternative du non-être et une nouvelle conception de la fondation ontologique.

Guō Xiàng (adoptant sur ce point une ligne critique similaire à celle de son contemporain et condisciple Péi Wěi pour lequel le *dào-Grund* est bien un étant au sens où il est l'être lui-même¹⁴²) objecte ainsi à son prédécesseur Wáng Bì que le *il-n'y-a-pas* ou *rien* ou *néant* (無 *wú*, « il n'y a pas », « non-avoir », « non-être ») n'a qu'une seule signification, celle du quantificateur *aucun* (¬∃)¹⁴³ :

無既無矣，則不能生有。
« L'il-n'y-a-pas étant ce qu'il n'y a pas, il ne peut engendrer l'il-y-a. »¹⁴⁴

¹³⁹ Wáng Bì, *Laozi Daodejing zhu*, XL. Trad. Van Daele

¹⁴⁰ Le *Grund* n'a en effet pas à proprement parler de nom adéquat. L'une de ses caractéristiques principales, c'est qu'il est « sans nom (無名) », cf. Wáng Bì, *Laozi Daodejing zhu*, I + Chan A. K. L., 2009, p. 307-309 et Lynn (2015), p. 384.

¹⁴¹ Cf. Garfield J. L. & Priest G., 2021, p. 14-21.

¹⁴² Cf. Chan A. K. L., 2020, esp. p. 335-336 (texte traduit de Péi Wěi sur le *il-n'y-a-pas*).

¹⁴³ Je m'éloigne ici quelque peu de la terminologie de Van Daele R., 2020, p. 465-466, lequel oppose lectures *verbale* et *nominale* du caractère 無 (*wú*) : selon la première, *wú* est la négation du verbe « avoir (有, *yǒu*) » ; selon la seconde, il peut également fonctionner comme un substantif. Je ne pense pas que, pour Guō Xiàng, la grammaire logique de 無 (*wú*) soit celle de la négation d'un verbe, mais plutôt celle de la négation d'un quantificateur.

¹⁴⁴ Guō Xiàng, *Zhuangzi zhu*, II. Trad. Van Daele (je souligne)

Wáng Bì considère en effet, à l'instar d'Heidegger, que le mot « néant » ou « rien » est une expression dénotante désignant un objet précis, et par conséquent, référant à une authentique *entité*, à savoir le *dào* dans son aspect le plus ineffable. Bref, pour Wáng Bì, la formule $\exists x(x = \emptyset) = E! \emptyset$ est satisfaite (en vertu de l'identité 無 = 道 = \emptyset), ce qui n'est pas le cas chez Guō Xiàng, lequel défend qu'il n'y a pas de néant ($\neg \exists x(x = \emptyset)$), parce que l'expression « il n'y a pas » ou « wú » possède exclusivement une signification quantificationnelle : *contra* Wáng Bì, elle ne fonctionne jamais grammaticalement comme un substantif. Pour Guō Xiàng, dire que le *dào*-fondement est wú signifie nier qu'il y ait un quelconque fondement universel des dix mille choses, c'est-à-dire : dire que le *dào* n'est *rien* au sens où le domaine de quantification est vierge de tout objet identifiable au *dào*. Guō Xiàng (divergeant ici de Péi Wěi¹⁴⁵) fournit d'ailleurs une explication du même acabit pour l'expression opposée « être » ou « il y a » (有, *yǒu*) dont la signification est liée à celle du quantificateur universel *tout* (\forall) : tandis que l'expression « wú » ne désigne *aucune* constante du domaine de quantification, i.e. aucune des dix mille choses (物, *wù*), l'expression « yǒu » désigne la *totalité* des choses existantes, c'est-à-dire *toutes* les constantes du domaine de quantification¹⁴⁶. Si ces deux expressions fonctionnaient comme des termes dont la dénotation n'était pas vide (plus encore : dont la dénotation était *le vide* ou *le néant* lui-même en tant qu'objet) chez Wáng Bì, en revanche, Guō Xiàng ne voit en elles que des termes vides dont la véritable et unique signification est quantificationnelle.

Mutatis mutantis, on retrouve ici une discussion sur la grammaire du non-être et du mot « rien » proche de celle opposant Carnap et Heidegger, le premier – à l'instar de Guō Xiàng et Péi Wěi – reprochant au second de réifier ou de nominaliser une expression non-dénotante et, par suite, de délirer à toute berzingue en discourant sur une énigme qui n'en serait aucunement une (tout discours au sein duquel le non-être désigne logiquement un *terme* plutôt qu'un *quantificateur* est dépourvu de signification)¹⁴⁷. Pour Heidegger et Wáng Bì l'ineffabilité du fondement impose à l'esprit un travail titanesque de réflexion, Carnap et Guō Xiàng, en revanche, n'y voient qu'un pseudo-problème. Pour eux, les phrases du

¹⁴⁵ Pour une présentation des différences entre le fondationnalisme de Péi Wěi (sur celui-ci, cf. Chan A. K. L., 2020) et l'auto-fondationnalisme de Guō Xiàng, cf. Van Daele R., 2020, p. 472-478, p. 484-487.

¹⁴⁶ Cf. Van Daele R., 2020, p. 475-476, p. 485-486.

¹⁴⁷ Carnap R., 1931, p. 229-233 *contra* Heidegger M., 1929

type « le néant néantise », « le néant est fondement des dix mille étants » et, de façon plus générale, les prédications $\Phi\emptyset$ au sein desquelles le néant est un terme ne sont rien d'autre que des pseudo-phrases parce qu'elles vont à l'encontre de la syntaxe correcte du mot « rien/*Nichts/wú* ».

Fort de sa compréhension quantificationnaliste ou « carnapienne » du *dào-wú* comme terme vide, Guō Xiàng neutralise la solution à l'argument du style <éléphants et tortues> exposée par Wáng Bì : comment le *rien* ou l'*aucun* peut-il être au fondement de *tout*, le *néant* au soubassement de l'*étant*, s'il n'est absolument pas ?¹⁴⁸ Guō Xiàng écrit ainsi dans un passage-clef de son commentaire au second chapitre du *Zhuāngzǐ* (莊子)¹⁴⁹ :

言天機自爾，坐起無待，無待而獨得者。孰知其故，而責其所以哉？若責其所待，而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。

« [Zhuāngzǐ] dit que les mécanismes du ciel sont d'eux-mêmes de la sorte. [Qu'Ombre] s'asseye ou se lève ne dépend de rien. Qui peut bien connaître la cause de ce qui ne dépend de rien et est obtenu par soi-même ? À quoi bon, alors, en demander encore le ce-par-quoi ? Demandez ce dont cela dépend et cherchez ce d'où cela provient, *eh bien vous chercherez et demanderez sans fin*, pour finalement découvrir que cela ne dépend de rien. Le principe des transformations autonomes est ainsi rendu manifeste. »¹⁵⁰

[...]

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問，夫造物者，有邪無邪？無也，則胡能造物哉。有也，則不足以物衆形。

« Certains disent que Pénombre dépend d'Ombre, qu'Ombre dépend de la forme et que la forme dépend de ce qui crée les choses. Demandons alors ce qu'il en est de ce qui crée les choses : est-il de l'ordre de l'il-y-a ? Ou est-il de l'ordre de l'il-n'y-a-pas ? S'il est du ressort de l'il-n'y-a-pas, comment pourrait-il créer les choses ? En revanche, s'il est de l'ordre de l'il-y-a, il ne suffira pas à faire toutes les formes des choses. »¹⁵¹

Guō Xiàng mentionne d'abord le problème de la régression *ad infinitum* <éléphants et tortues> si l'on cherche un fondement parmi les étants (régression déjà plus que suggérée dans le texte du *Zhuāngzǐ*), puis dresse un argument en forme de *modus tollens* dont le conséquent est une

¹⁴⁸ Lynn R. J., 2015, p. 391-392 et Lo Y.-K., 2020, p. 376 (sur l'opposition entre Wáng Bì et Guō Xiàng sur le *Grund*, cf. p. 374-376)

¹⁴⁹ Sur ce texte, cf. Ziporyn B., 2003, p. 100-104 et Van Daele R., 2020, p. 479-487.

¹⁵⁰ Trad. Van Daele. Cf. Van Daele R., 2020, p. 480-481 et Ziporyn B., 2003, p. 101-102. (Je souligne)

¹⁵¹ Trad. Van Daele. Cf. Van Daele R., 2020, p. 287-288 et Ziporyn B., 2003, p. 101-102.

disjonction $(\varphi \rightarrow (\psi \vee \xi) \ \& \ \neg(\psi \vee \xi) \vdash \neg\varphi)$: s'il y a un fondement, alors c'est soit un étant soit un non-étant ; ce n'est pas étant car aucun étant n'est assez riche ou assez pauvre en caractéristiques pour fonder et engendrer toutes les caractéristiques de tous les étants ; ce n'est pas non plus un non-étant, car de l'*aucun* rien ne peut procéder ; donc, par *modus tollens*, il n'y a pas de fondement. La structure logique du raisonnement de Guō Xiàng est impeccable, elle n'est pas sans rappeler celle des arguments de Gorgias et de Diodore Kronos.

Puisque le fondement ne peut être ni un néant (無(*wú*) ne dénote *aucun* objet) ni un étant (dans ce dernier cas, nous retomberions dans la régression infinie <éléphants et tortues>), Guō Xiàng en conclut qu'il n'y a tout simplement pas de *Grund* ultime : les choses n'ont pas de fondements autres qu'elles-mêmes, ne dépendent ontologiquement que d'elles-mêmes, elles s'auto-fondent.

故明衆形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉。

« Ce ne sera qu'après avoir compris que la foule des formes se réifie d'elle-même que nous pourrions admettre que l'on parle de création des choses. Dès lors, nous verrons que, dans l'ordre des choses, il n'y en a pas une, pas même Pénombre, qui ne se transforme seule dans l'obscur indistinction. Par conséquent, la création des choses est sans maître ; les choses se créent d'elles-mêmes et, chacune se créant d'elle-même, elles ne dépendent de rien. »¹⁵²

Tandis que Wáng Bì et Péi Wěi font du *dào* (entendu soit comme non-être, soit comme être) une *autre* chose (物, *wù*) au fondement des dix mille choses (萬物, *wàn wù*), Guō Xiàng refuse de poser une entité (ou un objet) fondatrice supplémentaire : la réalité est exclusivement faite des dix mille choses, lesquelles s'auto-fondent et s'interpénètrent en vertu de leurs auto-transformations incessantes, et non de dix mille fondés *plus* (+) un fondement aporétiquement caractérisé.

CONCLUSION

La thèse selon laquelle le *Grund* de toutes choses est à la fois effable et ineffable, est et n'est pas, possède une longue histoire dans la métaphysique et la théologie à l'ouest et à l'est de l'Indus, lesquelles tendent

¹⁵² Trad. Van Daele. Cf. Van Daele R., 2020, p. 483-484 et Ziporyn B., 2003, p. 101-102.

à favoriser la saisie du fondement (souvent identifié à Dieu) au moyen de la *via negationis*¹⁵³. La stratégie apophatique et dialéthéique d'appréhension du fondement est ainsi poursuivie à la fois dans le néoplatonisme tardif (stratégie culminant dans les efforts de Damascius) et dans l'étude du mystère (Wáng Bì)¹⁵⁴, dans les deux cas sur un mode similaire aux *fugues* heideggériennes visant à cerner le *Seyn*¹⁵⁵. À chaque fois, ils instancient le paradoxe de l'ineffabilité :

- Damascius : l'Ineffable (ἀπόρητον) au-delà de l'Un est un item dont on ne peut pas même dire de façon adéquate qu'il est ineffable, il est pourtant l'objet principal visé dans l'enquête archéologique du *Traité des Premiers Principes*.
- Wáng Bì : le *dào* (道, « chemin », « voie ») ou l'Un (tel qu'il est pseudo-nommé dans les commentaires du *Yì-Jīng* (易經, « classique des changements »)) non-existant est à la fois effable puisque l'on peut parler à propos du *dào* (notamment pour lui attribuer l'ineffabilité) et ineffable puisqu'il n'est pas une chose dotée de caractéristiques mais leur générateur qui en est dépourvues¹⁵⁶.

Bien sûr, il y a de nombreuses différences entre l'Un platonicien et le *dào*. Une différence remarquable entre néoplatonisme et daoïsme tient par exemple au fait que si le premier valorise ontologiquement l'être ou la stabilité au détriment du *devenir* et du mouvant, le second considère que le fondement est une fluence universelle primordiale. Une autre différence importante consiste dans le fait que tandis que les Néoplatoniciens considèrent que le fondement se trouve *au-dessus* des étants, i.e. au faite de la réalité, les daoïstes, en revanche, voient le *dào* comme *au-dessous* de chaque chose (有 *yǒu*, « être », « réalité », « il y a » ou 物 *wù*, « être », « chose », « objet ») : les premiers sont transcendantalistes et arborent une vue surplombante et condescendante sur le monde sensible, les seconds immanentistes. Du point de vue de la hiérarchie platonicienne, le *dào* partage la localisation ontologique et l'indétermination

¹⁵³ Pour une étude classique sur la *via negativa*, cf. Mortley R., 1986, esp. 1986², p. 45-127 pour le néoplatonisme.

¹⁵⁴ Cf. Van Daele R., 2020 pour une comparaison du projet archéologique de Damascius et de la pensée « dé-archéologisante » de Guō Xiàng, autre daoïste du courant Xuánxué (玄學), pour lequel le fondement de toutes choses est moins le *dào*-qui-n'est-pas que l'*ainséité* (自然 *zì rán*, « de-soi-même-ainsi ») *qua* auto-fondement *sui generis* de chaque chose.

¹⁵⁵ Heidegger M., 1936/38

¹⁵⁶ Cf. Garfield J. L. & Priest G., 2021, p. 14-21.

de la *χώρα* « amorphe (ἄμορφον) » et au comportement dynamique héraclitéen qui constitue le substrat fluent de l'univers sensible¹⁵⁷. Sa fonction ontologique de *Grundsein*, en revanche, l'associe clairement à l'Un (ἕν) ineffable des Néoplatoniciens post-plotiniens¹⁵⁸ : le *dào* est d'ailleurs surnommé ou *pseudo-nommé* « Un (一 *yī*) » par Wáng Bì. Comme dans le néoplatonisme, le *dào* est l'Un au fondement de la multitude. Bref, d'une certaine manière, le daoïsme opère une *inversion axiologique* du platonisme. Au-delà de leurs similarités, l'hénologie et la dàologie sont des discours dont les référents ne pourraient pas être plus opposés (ce qui est souligné de surcroît par l'inversion de la hiérarchie des sciences : pour les daoïstes, l'astronomie est bien supérieure à la dialectique). Au-delà de leurs différences, l'hénologie et la dàologie sont des discours sur le *Grund* qui tendent vers la même position méta-ontologique : le para-fondationnalisme.

En effet, plus encore que Damascius, Wáng Bì défend une position d'obédience clairement heideggérienne : le néant est au fondement des étants, le non-être au soubassement de l'être, le rien au fondement du tout, i.e. le fondement qui fournit l'être aux choses est lui-même sans être¹⁵⁹. Le *dào* de Wáng Bì, à l'instar de l'être d'Heidegger, est ainsi à la fois un objet et un non-objet, c'est-à-dire un item (物, *wù*) contradictoire ou *dialéthéique*.

Au terme de nos pérégrinations au travers de trois écosystèmes philosophiques, il semble établi que le para-fondationnalisme, loin d'être une curiosité antipodéenne, constitue une réponse historique familière à l'argument <éléphants et tortues> dont l'exemple le plus fameux, historiquement parlant, est bien sûr le vieil *argument cosmologique* en faveur de l'existence d'une cause première (souvent identifiée à un Dieu abrahamique, mais cette identification est un *non sequitur*). L'argument consiste à soutenir l'existence d'un *Grund* ou d'une cause ultime en pointant du doigt l'incohérence de la position selon laquelle il y aurait une séquence interminable ou infinie de causes et de causés dans la réalité,

¹⁵⁷ *Ti.* 49b-51b, 52d-53b, 57d-58c. On notera de surcroît que Platon et Wáng Bì utilisent exactement le même argument pour montrer que le *dào* ou la *χώρα* ne peut qu'être *amorphe*, cf. Garfield J. L. & Priest G., 2021, p. 18.

¹⁵⁸ Cf. Van Daele R., 2020 et Garfield J. L. & Priest G., 2021, p. 17 n.15.

¹⁵⁹ Heidegger M., 1929. La position d'Heidegger sur le fondement, si l'on doit choisir un équivalent extrême-oriental, correspond également à celle du bouddhisme zen (spécialement de la réalité ultime ineffable du bouddhiste Dōgen Ken) ou de Nishida Kitarō, fondateur de l'école de Kyoto, cf. Priest G., 2021.

i.e. l'argument consiste à défendre que la chaîne causale intramondaine doit nécessairement aboutir à une cause non-causée sous peine d'absurdité (première version : Aristote, *Phys.* 8 ; les trois premières voies permettant de prouver l'existence de Dieu dans Th. Aquinas, *Sum. Theol.*, Prima Pars, q.2, art.3 constituent autant de variations sur le même thème se concentrant respectivement sur les couples moteur-mû, cause-causé et existence nécessaire-existence possible). *In fine*, l'argument cosmologique n'est guère plus qu'une *petitio principii* se basant sur une compréhension archaïque pré-cantorienne de l'infini et reposant sur un acte de foi en faveur de l'axiome de fondation ($\forall X [X \neq \emptyset \rightarrow \exists Y((Y \in X) \wedge (X \cap Y = \emptyset))]$) dont l'on sait depuis longtemps qu'il est *indépendant* des autres axiomes de la théorie ensembliste de Zermelo-Fraenkel¹⁶⁰. Bref, de l'existence d'alternatives cohérentes au fondationnalisme absolu, il semble que l'on soit en droit d'inférer que l'intuition au soubassement de l'argument <éléphants et tortues>, bien que partagée par nombre de métaphysiciens, se révèle – non sans ironie – *infondée*¹⁶¹.

Face à l'argument <éléphants et tortues>, en effet, plusieurs alternatives sont envisageables et ont été historiquement envisagées : acceptation fondationnaliste de l'intuition mal-fondée *vs.* rejet anti-fondationnaliste de l'intuition *parce qu'elle* est mal-fondée. Ces deux positions admettent nombre de variantes : fondationnalisme classique ou para-fondationnalisme pour la première ; infinitisme, cohérentisme ou auto-fondationnalisme pour la seconde. La vieille dame peut encore rivaliser avec la cosmocomédie de Terry Pratchett.

Université catholique de Louvain
 Institut supérieur de philosophie
 Centre De Wulf-Mansion
 Place Cardinal Mercier, 14 – L3.06.01
 B – 1348 Louvain-la-Neuve
 florian.marion@uclouvain.be

Florian MARION

¹⁶⁰ L'axiome de fondation est ainsi remplacé par un axiome d'anti-fondation dans les théories des ensembles non-bien-fondés (*Non-Wellfounded Set Theories*), cf. Aczel P., 1988. Pour une reconstruction *valide* de l'argument cosmologique au moyen de l'axiome de choix et du lemme de Zorn, cf. Routley R., 1980, p. 133-134 et Meyer R. K., 1987.

¹⁶¹ Pour une discussion critique de cette intuition finitiste, cf. Priest G., 2014, p. 182-193 (+ Bliss R. & Priest G., 2018, p. 17-25) + Tahko T. E., 2014, 2018; Morganti M., 2014, 2018 et Bøhn E. D., 2018

BIBLIOGRAPHIE

- ACZEL, P. (1988). *Non-Well-Founded Sets*. Stanford, CSLI.
- ALEXANDER, J., MALLON, R. & WEINBERG, J. M. (2010). « Accentuate the Negative », *Review of Philosophy and Psychology*, 1-2, p. 297-314.
- AUBENQUE, P. (1991). « Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'‘étant’ et le ‘quelque chose’ », in AUBENQUE, P. & NANCY, M. (éds), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, p. 365-385.
- AUFFRET, Th. (2015). « Un témoignage négligé de Théophraste sur la théorie platonicienne des lignes (*Métaph.*, 6a24-6b16) » in JAULIN, A. & LEFEBVRE D. (éds), *La Métaphysique de Théophraste. Principes et apories*, Louvain-la-Neuve, Peeters, p. 17-36.
- BEERE, J. (2009). *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press.
- BERTO, F. (2013). *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*. Dordrecht, Springer.
- BERTO, F. & PLEBANI, M. (2015). *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*. London, Bloomsbury.
- BLISS, R. (2018). « Grounding and Reflexivity », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 70-90.
- BLISS, R. & PRIEST, G. (2018). « The Geography of Fundamentality: An Overview », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-33.
- BØHN, E. D. (2018). « Indefinitely Descending Ground », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 167-181.
- BROWN, L. (2019). « The *Sophist* on Statements, Predication, and Falsehood », in FINE, G. (éd.), *The Oxford Handbook of Plato. Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, p. 309-336.
- BRUNSCHWIG, J. (1988). « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », in BARNES, J. & MIGNUCCI, M. (éds), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, p. 19-127.
- CARNAP, R. (1931). « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, 2, p. 219-241.
- (1947). *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago, University of Chicago Press.
- CARTWRIGHT, R. (1960). « Negative Existentials », *The Journal of Philosophy*, 57, p. 629-639.
- CASATI, F. (2018). « Heidegger's *Grund*: (Para-)Foundationalism », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 291-311.
- (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being. An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. London, Routledge.
- CHAI, D. (éd.). (2020). *Dao Companion to Xuanxue (玄學) (Neo-Daoism)*. Cham, Springer.

- CHALMERS, D. J. (2002). « Does Conceivability Entail Possibility? », in GENDLER, T. S. & HAWTHORNE, J. (éds), *Conceivability and Possibility*, Oxford, Oxford University Press, p. 145-200.
- CHAN, A. K. L. (2009). « Neo-Daoism », in MOU, B. (éd.), *History of Chinese Philosophy*, London, Routledge, p. 303-323.
- (2020). « Re-envisioning the Profound Order of Dao: Pei Wei's 'Critical Discussion on the Pride of Place of Being' », in CHAI, D. 2020. (éd.), *Dao Companion to Xuanxue (玄學) (Neo-Daoism)*, Cham, Springer, p. 325-341.
- CORNFOR, F. M. (1939). *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*. London, Kegan Paul.
- CORREIA, F. & SCHNIEDER, B. (éds). (2012). *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CRIVELLI, P. (2012). *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DANCY, R. M. (1991). « Ancient Non-Beings: Speusippus and Others », in *Two Studies in the Early Academy*, New-York, State University of New-York Press, p. 63-119 (texte), p. 146-178 (notes).
- DUMMETT, M. A. E. (1977). *Elements of Intuitionism*. Oxford, Oxford University Press.
- FINE, G. (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Oxford University Press.
- FINE, K. (1995). « Ontological Dependence », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, p. 269-290.
- (2009). « The Question of Ontology », in CHALMERS, D. J., MANLEY, D. & WASSERMAN, R. (éds), *Metametaphysics. New Essays on the Foundation of Ontology*, Oxford, Oxford University Press, p. 157-177.
- (2012). « Guide to Ground », in CORREIA, F. & SCHNIEDER, B. (éds), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 37-80.
- FITTING, M. & MENDELSON, R. L. (1998). *First-Order Modal Logic*. Dordrecht, Springer.
- FREDE, M. (1992). « Plato's *Sophist* on False Statements », in KRAUT, R. (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 397-424.
- FREGE, G. (1892a). « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, p. 25-50.
- (1892b). « Über Begriff und Gegenstand », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16, p. 192-205.
- GANERI, J. (2004). « Indian Logic », in GABBAY, D. M. & WOODS, J. (éds), *Handbook of the History of Logic. Vol. 1. Greek, Indian and Arabic Logic*, Amsterdam, Elsevier, p. 309-395.
- GARFIELD, J. L. & PRIEST, G. (2021). « Knots in the Dao », in DEGUSHI, Y., GARFIELD, J. L., PRIEST, G. & SHARF, R. H. (éds), *What Can't Be Said. Paradox and Contradiction in East Asian Thought*, Oxford, Oxford University Press, p. 13-41.

- HADOT, P. (1968). *Porphyre et Victorinus*, vol. 2. Paris, Études Augustiniennes.
- HAWKING, S. W. (1988). *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*. New-York, Bantam Books.
- HEGEL, G. W. F. (1833). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2*, in MOLDENHAUER, E. & MARKUS, K. M. (éds). (1971). *Werke* 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1912). « Neuere Forschungen über Logik », in (1986). *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 17-43.
- (1927). *Sein und Zeit*, in (1977). *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1928). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in (1978). *Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1929). *Was ist Metaphysik?*, in (1976). *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 103-122.
- (1935). *Einführung in die Metaphysik*, in (1983). *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1935-1936). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in (1984). *Gesamtausgabe*, Bd. 41, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1936-1938). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in (1989). *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1939-1946). *Nietzsche II*, in (1997). *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1955). *Zur Seinsfrage*, in (1976). *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 385-426.
- (1955-1956). *Der Satz vom Grund*, in (1997). *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEYTING, A. (1971). *Intuitionism. An Introduction*. Amsterdam, North-Holland Publishing.
- JAEGER, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- KAHN, C. H. (2003). *The Verb 'Be' in Ancient Greek (Reprint with a New Introductory Essay)*. Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing.
- KALISH, D. & MONTAGUE, R. (1964). *Logic. Techniques of Formal Reasoning*. New-York, Harcourt, Brace & World.
- KISIEL, Th. & SHEEHAN, Th. (éds). (2007). *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston, Northwestern University Press.
- KNEALE, W. & KNEALE, M. (1962). *The Development of Logic*. Oxford, Oxford University Press.
- KOSLICKI, K. (2012). « Varieties of Ontological Dependence », in CORREIA, F. & SCHNIEDER, B. (éds), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 186-213.
- KRIPKE, S. (1980). *Naming and Necessity. Second Edition*. Cambridge MA, Harvard University Press.

- LO, Y.-K. (2020). « Lone-Transformation and Intergrowth: Philosophy and Self-Justification in Guo Xiang's Commentary on the *Zhuangzi* », in CHAI, D. 2020. (éd.). *Dao Companion to Xuanxue* (玄學) (*Neo-Daoism*), Cham, Springer, p. 367-392.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press.
- LYNN, R. J. (2015). « Wang Bi and *Xuanxue* », in LIU, X. (éd.), *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Cham, Springer, p. 369-395
- MABBOT, J. D. (1926). « Aristotle and the Χωρισμός of Plato », *Classical Quarterly*, 20, p. 72-79.
- MEINONG, A. (1904). « Über Gegenstandstheorie », in (1971). HALLER, R., KINDINGER R. & CHISHOLM, R. M. (éds), *Alexius Meinong Gesamtausgabe. Bd. 2: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, p. 481-530.
- (1907). *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, in (1973). HALLER, R., KINDINGER R. & CHISHOLM, R. M. (éds), *Alexius Meinong Gesamtausgabe. Bd. 5: Über Philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Über die Erfahrungsgrundlagen ausseres Wissens. Zum Erweise des Allgemeinen Kausalgesetzes*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, p. 197-365.
- (1915). *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie* = (1972). HALLER, R., KINDINGER R. & CHISHOLM, R. M. (éds), *Alexius Meinong Gesamtausgabe. Bd. 6*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- MENN, S. (1994). « The Origins of Aristotle's Concept Ἐνέργεια. Ἐνέργεια and Δύναμις », *Ancient Philosophy*, 14, p. 73-114.
- (2009). « *Aporiai* 13-14 », in CRUBELLIER, M. & LAKS, A. (éds), *Aristotle. Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, p. 211-265.
- [A&A]. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. [en ligne], <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>, consulté le 17 février 2022.
- MEYER, R. K. (1987). « God Exists! », *Noûs*, 21-3, p. 345-261.
- MOORE, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*, London, George Allen & Unwin.
- MORGANTI, M. (2014). « Metaphysical Informatism and the Regress of Being », *Metaphilosophy*, 45-2, p. 232-244.
- (2018). « The Structure of Physical Reality. Beyond Foundationalism », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 254-272.
- MORTLEY, R. (1986). *From Word to Silence*, 2 vol., Bonn, Hanstein.
- PERAMATZIS, M. M. (2011). *Priority in Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press.
- PRIEST, G. (1995). *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

- (2001). « Heidegger and the Grammar of Being », in GASKIN, R. (éd.), *Grammar in Early Twentieth-Century Philosophy*, London, Routledge, p. 238-251.
- (2006). *In Contradiction. A Study of the Transconsistent. Second Edition*. Oxford, Oxford University Press.
- (2014). *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford, Oxford University Press.
- (2016). *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality. Second Edition*. Oxford, Oxford University Press.
- (2021). « Nothingness and the Ground of Reality: Heidegger and Nishida », in BERSTEIN, S. & GOLDSCHMIDT, T. (éds), *Non-Being. New Essays on the Metaphysics of Non-Existence*, Oxford, Oxford University Press, p. 17-33.
- PRIEST, G., ROUTLEY, R. & NORMAN, J. (éds). (1989). *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*. München, Philosophia.
- QUINE, W. V. O. (1948). « On What There Is », in (1953). *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press, p. 1-19.
- (1981). *Mathematical Logic. Revised Edition*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- ROSS, J. R. (1967). *Constraints on variables in syntax*. PhD Thesis, Cambridge MA, MIT.
- ROUTLEY/SYLVAN, R. (1980). *Exploring Meinong's Jungle and Beyond. An Investigation of Noneism and the Theory of Items*. Canberra, Australian National University.
- (1997). *Transcendental Metaphysics. From Radical to Deep Pluralism*. Cambridge, The White Horse Press.
- RUSSELL, B. (1903). *Principles of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1905a). « On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types », *Proceedings of the London Mathematical Society*, 4, p. 29-53.
- (1905b). « On Denoting », *Mind*, 14, p. 479-493.
- (1906). « Les paradoxes de la logique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14-5, p. 627-650.
- (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London, George Allen & Unwin.
- (1945). *A History of Western Philosophy. And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, George Allen & Unwin.
- RUSSELL, B. & WHITEHEAD, A. N. (1910). *Principia Mathematica*, vol. 1. Cambridge, Cambridge, University Press.
- ТАНКО, Т. Е. (2014). « Boring Infinite Descent », *Metaphilosophy*, 45-2, p. 257-269.
- (2018). « Fundamentality and Ontological Minimality », in BLISS, R. & PRIEST, G. (éds), *Reality and its Structure. Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press, p. 237-253.

- THOMAS, Ch. J. (2008). « Speaking of Something: Plato's *Sophist* and Plato's Beard », *Canadian Journal of Philosophy*, 38, p. 631-668.
- VAN DAELE, R. (2020). *Penser l'origine et dire le multiple dans le néoplatonisme et l'étude du mystère (玄學 xuanxue). Approche comparative de la question des premiers principes chez Damascius et Guo Xiang (郭象)*. PhD Thesis, EHESS/Université libre de Bruxelles.
- VAN INWAGEN, P. (1998). « Meta-ontology », *Erkenntnis*, 48, p. 233-250.
- VLAD, M. (2009/2010). « Transcendance et causalité. Proclus sur le principe premier », *χῶρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 7-8, p. 53-69.
- VUILLEMIN, J. (2001). *Mathématiques pythagoriciennes et platoniciennes*. Paris, Blanchard.
- WAGNER, R. G. (2003). *Language, Ontology, and Political Philosophy in China. Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany, SUNY Press.
- WAHL, J. (éd.) (1962). *Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- WILLIAMSON, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Maiden-Oxford, Blackwell.
- ZIPORYN, B. (2003). *The Penumbra Unbound. The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany, SUNY Press.

Abréviations standards pour les auteurs classiques, à savoir :

Aristote :

An. Post.	=	<i>Analytica Posteriora</i>
Top.	=	<i>Topica</i>
SE	=	<i>De Sophisticis Elenchis</i>
Phys.	=	<i>Physica</i>
GC	=	<i>De Generatione et Corruptione</i>
Met.	=	<i>Metaphysica</i>
MXG	=	<i>De Melisso, Xenophane, Gorgia</i>

(Les commentaires grecs au Corpus Aristotelicum sont cités dans la pagination des *Commentaria in Aristotelem Graeca*.)

Diogène Laërce = DL

Galien :

Gal. Meth. Méd.	=	<i>De methodo medendi</i>
-----------------	---	---------------------------

I. Kant :

AK = Akademie-Ausgabe (Kant Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften)

G. W. Leibniz:

A = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (éd.). 1923-?.
Sämtliche Schriften und Briefe, Berlin.

Platon

<i>Cra.</i>	=	<i>Cratylus</i>
<i>Euthd.</i>	=	<i>Euthydemus</i>
<i>Men.</i>	=	<i>Meno</i>
<i>Phd.</i>	=	<i>Phaedo</i>
<i>Phdr.</i>	=	<i>Phaedrus</i>
<i>Prm.</i>	=	<i>Parmenides</i>
<i>R.</i>	=	<i>Respublica</i>
<i>Sph.</i>	=	<i>Sophista</i>
<i>Tht.</i>	=	<i>Theaetetus</i>
<i>Ti.</i>	=	<i>Timaeus</i>

Plutarque:

Plut. Adv. Col. = *Adversus Colotem*

Sénèque:

Sen. Const. = *De Constantia sapientis*
 Sen. Ep. = *Epistulae*

Sextus Empiricus:

AM = *Adversus Mathematicos*
 PH = *Pyrrhoniae hypotyposes*

RÉSUMÉ – La question du fondement ontologique connaît depuis quelques années un renouveau certain en métaphysique : les métaphysiciens s'écharpent aujourd'hui sur la compréhension exacte de la relation asymétrique et hyperintensionnelle de *fondation* (*grounding*). L'une des raisons de ce renouveau est due au fait que la vieille méta-ontologie quantificationnaliste héritée de Quine a été efficacement critiquée par des philosophes de premier plan favorables à une méta-ontologie dont le but serait de savoir « quels faits/items fondent (sont au soubassement de) quels autres faits/items », bref de scruter les relations de *dépendance ontologique* entre les étants (ex : les propriétés chimiques dépendent des propriétés physiques, la situation économique du comportement des individus, etc.), c'est-à-dire d'explorer la structure *hiérarchique* de la réalité.

Je ne discuterai pas ici de la *relation* de fondation en elle-même, mais ferai quelques remarques historico-formelles sur les propriétés du fondement ontologique ultime lui-même et de sa nature aporétique. Et ce, en explorant divers écosystèmes philosophiques plus ou moins exotiques, dans l'ordre : Heidegger (*Sein*), Platon (ἔν), Wáng Bì (道, *dào*). En chemin, je proposerai une nouvelle

interprétation à la fois de certaines hypothèses du *Parménide*, et de la nature de l'opposition entre Wáng Bì et Guō Xiàng sur la grammaire logique de l'expression « *il n'y a pas* (無, *wú*) ».

ABSTRACT – The question of ontological foundation has undergone a noteworthy revival in recent years: metaphysicians today quarrel about how exactly to understand the asymmetrical and hypertensional relationship of *grounding*. One of the reasons for this revival is that the old quantificationalist meta-ontology inherited from Quine has been effectively criticised by leading philosophers favourable to a meta-ontology, the aim of which is to come to know “which facts/items ground (constitute the base of) which other facts/items”, thus to examine the relation of *ontological dependence* between beings (e.g. chemical properties depend on physical properties, the economic situation on the behaviour of individuals etc.), i.e. to explore the *hierarchical* structure of reality. I shall not discuss here the *relationship* of grounding in itself, but make some historical-formal remarks on the properties of the ultimate ontological foundational item itself and its aporetic nature. To do so I explore various more or less exotic philosophical ecosystems in the following order: Heidegger (*Seyn*), Plato (ěv), Wáng Bì (道, *dào*). On the way I shall propose a new interpretation both of certain hypotheses in the *Parmenides* and of the nature of the opposition between Wáng Bì and Guō Xiàng in regard to the logical grammar of the expression “nothing (無, *wú*)” (transl. J. Dudley).