

Laval théologique et philosophique



Premières distinctions sur le mot *être*

Emmanuel Trépanier

Volume 11, Number 1, 1955

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019913ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019913ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Trépanier, E. (1955). Premières distinctions sur le mot *être*. *Laval théologique et philosophique*, 11(1), 25–66. <https://doi.org/10.7202/1019913ar>

Premières distinctions sur le mot *être*

1. La métaphysique a pour sujet l'être. Que si l'on veut savoir quel doit être le point de départ de ses considérations, il n'est qu'à imaginer l'effet que produirait une affirmation comme celle-ci : la métaphysique a pour sujet le *transobjectif*. Il est fort probable que ce dernier mot ferait difficulté, qu'il laisserait dans l'attente d'une explication ou qu'on en demanderait sur le champ la signification. Le mot *être* n'a sûrement pas cet effet. Il n'affiche point de prétention scientifique, sa fortune est immense dans le langage usuel, et le sens commun lui reconnaît spontanément une signification. Qui ne saurait au moins dire que le nom *être* s'entend de *ce qui est* ? Et ceux-là même qui éprouveraient de l'embarras à vouloir définir ce que c'est qu'*être*, sauront toujours, semble-t-il, distinguer entre ce qui est et ce qui n'est pas. Le mot *être* met pour ainsi dire tout le monde en confiance, il donne à chacun le sentiment qu'il sait de quoi on se propose de l'entretenir.

Mais il y a là une astuce du mot *être*. Car il ne faut pas croire que tout soit dit lorsqu'on a prononcé *ce qui est*. Ce que le sens commun ne fait peut-être que soupçonner, c'est que ce nom ou ce mot dont l'usage est si constant, ne saurait avoir une signification absolument une, partout et toujours exactement la même. Au lieu que d'être un mot rare dont la signification — une signification unique — serait connue des seuls initiés, sa difficulté à lui, et qu'il s'applique à cacher, est d'être un nom qui comporte une pluralité d'acceptions. Ce qui fait qu'à son sujet aussi il y a un problème du nom, et qu'il faut se soumettre à une analyse de sa signification. Sans doute s'agit-il d'une analyse fort complexe, qui doit d'ailleurs se poursuivre tout au long de la métaphysique et ne s'achever qu'avec elle. Et pour autant que l'on devra revenir à la signification de ce mot pour en distinguer de nouvelles acceptions, cette analyse paraît avoir quelque chose d'une méthode plutôt que d'un point de départ. Mais il est certain que cette méthode doit être mise en œuvre dès le point de départ puisqu'il n'est pas vrai dans tous les sens du mot *être* que l'être est le sujet de la métaphysique.

2. Considérons d'abord le mot *être* d'un point de vue purement grammatical et linguistique. On ne saurait déterminer des acceptions d'un mot sans tenir compte de la langue qui l'a créé et qui en use. Ainsi en français le mot *être* apparaît à la fois comme nom et comme verbe. Le grec fait la différence entre *τὸ ὄν* et *εἶναι* ; le latin, entre *ens* et *esse* ; l'anglais, entre *being* et *to be*. Ces langues ont fait le nom avec le participe, tandis que le français a simplement conservé l'infinitif.

Il y a donc cette distinction préalable : selon qu'en latin par exemple le mot *ens* est pris soit comme nom, soit comme participe ; selon qu'en français le mot *être* est pris soit comme nom, soit comme verbe, comme infinitif. Et puisque le verbe exprime l'action, nous pouvons dire que le mot *être* comme verbe exprime l'action ou l'acte d'être. Non, toutefois, sans remarquer que des noms aussi peuvent exprimer l'action, comme la *marche* exprime l'action de marcher, et l'*existence*, le fait d'exister. Or il arrive très souvent que le verbe marque ainsi l'action sans être proprement verbe, soit quand on le prend substantivement, quand, notamment avec l'article, on en fait un nom : l'*exister* pour le fait d'exister, l'*être* pour le fait d'être. Ainsi le verbe *être* pris comme nom a de commun avec le mot *être* comme verbe de signifier l'acte ou le fait d'être. Il y aurait peut-être lieu, pour les distinguer l'un de l'autre, de recourir à la remarque d'Aristote, savoir que le verbe, au contraire du nom, « ajoute à sa propre signification celle du temps ». ¹ Cela ne vaut-il pas du verbe même à l'infinitif puisque ce mode qui est sans modifications de nombre et de personne, retient celles du temps : il y a un infinitif présent et un infinitif passé ? Le mot *être* comme verbe comporterait donc une signification du temps, ce que ne ferait pas le verbe *être* pris comme nom. Seulement, les grammairiens remarquent qu'« aucun de ces temps [le présent et le passé de l'infinitif] n'a de valeur temporelle nette », que si l'infinitif est plus expressif que le nom d'action correspondant, il n'en est pas moins « une sorte de nom verbal ». Ce qui veut dire qu'en dehors d'un contexte grâce auquel il exprimerait l'action avec quelque idée de simultanéité ou de durée, l'infinitif ne fait en somme que signifier l'action pour elle-même, et de la façon la plus générale, la plus indéterminée. ² Aussi le mot *être* comme verbe à l'infinitif exprime-t-il tout simplement l'acte d'être.

Quant au mot *être* pris comme nom, nous savons déjà qu'il peut exprimer la même chose que le verbe puisqu'il peut être simplement le verbe transformé en nom. Mais il faut ajouter que le verbe *être* ne marque pas seulement l'acte d'être dans son absoluté. Car pour une raison qui sera donnée plus loin, il est par excellence le verbe de l'attribution. C'est avec le verbe *être* accompagné d'un attribut que l'on donne la qualité, le caractère d'une chose. De là ce sens du verbe *être* qui s'explicite par *être ceci, être cela, être tel*. Or la plus rigoureuse des attributions est celle qui exprime ce qu'est une chose en elle-même : *l'homme est animal raisonnable*, voilà ce qu'il est. Mais nous disons tout aussi bien : tel est son *être*, comme nous disons plus généralement que la définition d'une chose en exprime l'*être*. *Être* est bien là le nom *être*, mais le fait que le latin employait en ce cas le même mot que le verbe : *esse*, comme dans *esse hominis, homini* ou *hominem*, montre

1. *De l'Interprétation*, ch.3, 16 b 6.

2. *Grammaire Larousse du XX^e siècle*, nn.405-406.

clairement que c'est encore le verbe qui devient alors un nom. Et parce qu'on aura fait ce nom du verbe *être* des attributions, il signifiera le fait d'être tel, donc l'essence, et non plus le fait d'être purement et simplement, donc l'existence.

Ce n'est pourtant pas dans ces cas où il résulte plus ou moins d'une transformation du verbe, que le mot *être* comme nom trouve sa signification la plus importante. Que l'article, en effet, ou quelque adjectif, vienne marquer à lui seul qu'il s'agit du mot *être* comme nom, c'est d'abord et surtout à la signification *ce qui est* que se porte le plus naturellement l'intelligence. *L'être, cet être, un être*, autant d'expressions qui, d'une manière ou d'une autre, désignent le sujet de cet acte signifié par le verbe. La différence entre *être* comme nom et *être* comme verbe est ici très manifeste. Le mot *être* comme verbe est exempt de toute signification du sujet, comme le sont aussi les deux emplois du verbe comme nom que nous avons signalés. Mais le nom *être* quand il exprime *ce qui est* n'a d'identité avec le verbe qu'une identité matérielle. On dirait que c'est négligence du français de n'avoir point fabriqué des mots distincts pour signifier respectivement l'acte d'être et son sujet, comme il a fait le mot *marcher* pour désigner l'action de marcher et le mot *marcheur* pour désigner *qui marche*. Il est vrai que d'autres langues, et le français lui-même sur d'autres mots, n'ont pas fait plus original : elles ont pris la forme participe du verbe pour faire le nom signifiant le sujet. Peut-être qu'à étudier la manière dont le verbe au participe signifie l'action, nous trouverions qu'elles ont fait plus logique. Mais laissons cela de côté puisque c'est du mot *être* et non pas de *ens*, de *being* ou du participe *étant* que nous nous occupons. Il n'y a plus d'ailleurs qu'à retenir les quatre emplois du mot *être* déjà reconnus : soit le mot *être* comme verbe et signifiant l'acte d'être ; soit le verbe *être* transformé en nom pour signifier ou bien l'acte d'être d'une chose, son existence, ou bien ce qu'est cette chose, son essence ; soit enfin, et si l'on peut dire, le véritable nom *être*, lequel signifie le sujet de l'acte signifié par le verbe.

Mais auquel de ces emplois du mot *être* faut-il rattacher notre proposition : l'être est le sujet de la métaphysique ? Il s'agit manifestement d'*être* pris comme nom. Or ce ne peut être pour signifier par mode de substantif l'acte qu'il appartient d'abord au verbe de signifier ; ce n'est pas, autrement dit, le verbe *être* pris comme nom. Car personne, même pour souligner le caractère existentiel de la métaphysique, ne voudrait réduire cette dernière à la considération du seul fait d'être. Et pour cette même raison qu'il ne faut pas restreindre l'ampleur et la portée de cette science, on ne saurait entendre que le nom *être* est mis là pour signifier l'être des choses. Ce n'est certes pas qu'elle refuse tout emploi du nom *être* en ces deux acceptions, car elle a trop d'intérêt dans ce qu'il signifie selon l'une et l'autre acception. Mais lorsqu'elle affirme que l'être est son sujet, il faut nous reporter à son sujet total et adéquat, et ce ne peut être alors qu'*être* au sens concret

de *ce qui est*. Il serait fort commode que le nom *être* n'ait que cette dernière acception : il suffirait de dire que c'est comme nom qu'*être* est le sujet de la métaphysique. De la manière où la plupart des scolastiques optaient pour *ens nominaliter* contre *ens participialiter*. Mais quand on voit que notre nom *être* lui-même a plus d'une signification, on comprend que la distinction entre nom et verbe est bien ce que nous en avons dit : une distinction préalable, qui introduit dans les significations du mot *être*, mais qui ne commande pas en toute rigueur la diversité même des significations. Il ne suffit donc pas à notre propos de distinguer *être* comme nom d'*être* comme verbe ; il faut préciser en outre laquelle des acceptions d'*être* comme nom nous retenons, savoir que l'être de la métaphysique s'entend d'*être* à la fois comme nom et comme signifiant ce qui est.

3. Cela ne veut pourtant pas dire que le verbe *être* soit exclu de toute considération métaphysique. Au contraire, il y a une priorité du verbe sur le nom qui oblige à comprendre le verbe pour comprendre le nom. Il n'y aurait point de *marcheur* s'il n'y avait d'abord l'action de *marcher*, et c'est la connaissance de cette action qui nous apprend le sens du sujet *marcheur*. Ainsi, rien ne peut être dénommé *être* au sens de sujet à moins que d'une manière ou d'une autre l'on ne puisse dire de lui qu'il *est*. Et voici que le nom *être* comme *ce qui est* va lui-même se prendre en plusieurs acceptions, car l'analyse du verbe *être* révélera qu'il n'a pas cette signification unique que nous lui supposions tout à l'heure afin de le distinguer du nom. Par-delà la distinction entre nom et verbe, les diverses acceptions du nom *être* comme *ce qui est*, iront alors de pair avec tous et chacun de ces sens où il est vrai de dire que quelque chose *est*.

Le *est* nous reporte en effet au discours, et même à tout discours, puisqu'il est le lien de tous nos jugements. Que nous formions une proposition sur quoi que ce soit, toujours y apparaît, ou tout au moins s'y trouve implicitement, le même verbe *est*. Cela veut-il dire que toutes nos propositions ont pour sujet de l'être ? Comment répondre par l'affirmative sans tout réifier, sans accorder uniformément l'être à tout ce que nous pensons ? Comment répondre par la négative sans expliquer cet emploi du verbe *être* dans le cas de choses qui ne sont pas ? Si nous avons à distinguer dans la signification du mot *être*, du verbe en même temps que du nom, notre première distinction doit être à l'effet de résoudre ce problème. Ce sera bien la distinction entre celles des acceptions qui sont le plus éloignées, où le mot *être* est le plus près de la véritable équivocité. En commençant par elle, nous entendons dissiper la plus grande ambiguïté possible.

4. Disons tout de suite que pour résoudre ce problème et rompre cette ambiguïté du mot *être*, il nous faudra soumettre à l'analyse certaines expressions ou formules. C'est que les formules viennent tenir

place des acceptions diverses, elles explicitent une signification que le mot à lui seul ne livre pas, elles sont comme des mots nouveaux qui auraient une signification unique. Mais leur nombre ne correspond pas nécessairement à celui des acceptions : on a facilement trouvé une pluralité de formules pour recouvrir une même acception, et leur équivalence est plutôt signe de richesse que de superfluité. Ainsi, et pour l'acception première et principale du nom *être*, le vocabulaire thomiste comprend au moins les expressions suivantes : *ens naturae*, soit l'être de nature ; *ens quod dividitur per decem praedicamenta*, soit l'être prédicamental ; puis *ens extra animam*, l'être extérieur à l'âme.

Être de nature est peut-être une traduction trop littérale. Comme chez saint Thomas *ens naturae* va de pair avec cette autre expression *in rerum natura*, laquelle signifie bien : dans la réalité, *ens naturae* se traduit mieux encore par *être réel*. Où donc en effet y a-t-il proprement de l'être si ce n'est dans la réalité, et où y a-t-il réalité sinon *in rebus*, dans les choses elles-mêmes ? L'être, c'est avant tout, et uniquement pour ainsi dire, la réalité elle-même avec ce double caractère qu'elle est à la fois positive et absolue. La réalité est positive car elle est faite soit de choses qui précisément se posent comme choses complètes et incommunicables, soit de formes ou de déterminations quelconques qui posent quelque chose en ces mêmes choses. Elle est encore absolue, c'est-à-dire indépendante de nous et de notre esprit. Lors même que nous réalisons quelque chose, c'est en le transformant en chose, et les choses que nous connaissons par pure activité de connaissance ne sont point réalisées ni transformées par celle-ci. La réalité est absolue en ce sens qu'elle nous est donnée, qu'elle se révèle à notre esprit à l'état de donnée. Si bien que l'être en ce sens d'être réel est celui qui pour ainsi dire a consistance et réalité par lui-même, et que nos affirmations ne font que reconnaître et traduire lorsqu'elles demandent au verbe *être* d'exprimer ce qui est sous toutes ses formes et dans tous ses aspects.

L'appellation d'*être prédicamental* a son origine chez Aristote, et elle rappelle l'heureux effort du Philosophe dans sa division et sa classification du réel. Les prédicaments, en effet, ne constituent pas autre chose que l'ensemble des prédicats par lesquels s'exprime le réel, mais tous ces prédicats réunis et ordonnés en des catégories suprêmes ou prédicaments. Si l'attribution, se dit Aristote, est l'expression de l'être, il doit y avoir autant de modes d'être irréductibles entre eux qu'il y a de catégories de prédicats. « Quoties enim dicitur, toties esse significat », c'est le principe même d'Aristote tel que le traduit Moerbeke.¹ Mais il ne faut pas s'y tromper, et croire que « les catégories expriment toutes les formes possibles de l'affirmation », qu'« elles ne sont qu'une mise en œuvre de cette catégorie suprême qui est la puissance absolue de l'affirmation ».² Nous le dirons bientôt : toutes

1. *Métaphysique*, Δ, ch.7, 1017 a 23.

2. LOUIS LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p.2.

nos affirmations n'ont pas nécessairement de l'être réel pour objet, et Aristote, lorsqu'il traite des catégories, s'en tient à ces seules affirmations qui ont trait au réel. La preuve en est qu'il reconnaît au mot *être* de signifier autre chose que les catégories (de signifier le vrai, comme nous le verrons longuement) et que s'il parle des prédicaments comme des *σχήματα τῆς κατηγορίας*, des schèmes ou figures de l'attribution, il ajoute volontiers : *τῶν ὄντων*, de l'être, quand il ne dit pas simplement : *κατηγορίαι τῶν ὄντων*, les catégories de l'être. Ce sont donc les catégories de l'être qu'il envisage, non pas des catégories de l'affirmation comme telle, et saint Thomas a bien raison de dire au début du *De Ente et essentia* qu'à prendre le terme *être* pour l'être qui se divise en dix genres, donc pour l'être prédicamental, « non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit », — « ne peut être dit *être* que ce qui pose quelque chose dans la réalité ».¹

Quant à l'expression *ens extra animam*, elle se trouve aussi chez Aristote qui, une fois au moins, a parlé du *τὸ ἔξω ὄν*, de l'être du dehors.² Si elle est équivalente aux précédentes quant à sa signification, elle est, en tant même qu'expression, corrélatrice de ces autres formules : *in mente*, *intra animam*, et elle se comprendra aisément lorsque nous aurons défini ce que recouvrent ces dernières formules.

5. Comme nous l'avons dit, nos affirmations n'ont pas toujours rapport à l'être réel ou prédicamental ; il est impossible que le verbe *être* ait toujours à signifier une réalité positive et absolue, extérieure à l'âme. De cela nous devons maintenant nous rendre compte par des exemples, et des exemples assez nombreux pour mesurer aussi l'ampleur de ce quasi-phénomène.

Prenons d'abord le cas des privations. La privation, doit-on dire, se trouve dans les choses, mais elle ne saurait être de l'être prédicamental puisqu'il lui manque d'être un donné positif. La cécité, par exemple, c'est l'absence de la vue, sa privation, sa négation dans un certain sujet. Dans la proposition : *la cécité est dans l'œil*, le verbe *est* ne peut pas signifier que la cécité est de l'être ou une certaine entité posée dans cet organe. Mais peut-on dire qu'elle ne s'y trouve pas ? Car si ce n'est là, où donc se trouverait-elle ? Si ce n'est dans les choses, ce ne pourrait être que dans notre esprit. Admettons que ce serait fort heureux pour les aveugles. Mais puisqu'il y a des gens qui voient et d'autres qui sont aveugles, c'est que la cécité a sa place dans les choses absolument, en dehors et indépendamment des considérations de notre esprit. Sur toute privation il faut donc tenir à la fois et qu'elle n'est pas de l'être, qu'elle est un certain non-être, et que formellement elle est donnée *a parte rei*, et non pas *a parte mentis*. Il n'est pas nécessaire d'en pousser plus loin l'analyse pour comprendre que le

1. *De Ente et essentia*, édit. PERRIER, Paris, Lethielleux, 1949, c.1, n.2, p.26.

2. *Métaphysique*, K, ch.8, 1065 a 24.

mot *être* ne peut s'appliquer à la privation dans le sens où il s'applique d'abord à cela dont la privation est la privation. Le verbe et partant le nom *être* devront s'entendre de la privation dans une tout autre acception.

À plus forte raison en sera-t-il ainsi dans les cas où ce que l'on relie au verbe *être* tient de la considération même de l'intelligence. Nous affirmons ainsi une quantité de relations qui, cependant, ne posent rien dans ce que l'on dit être relatif. Tantôt ce peut être une relation attribuée à la chose elle-même alors que de fait elle est consécutive à notre mode de concevoir. Il n'est pas de relation sans ordre, et la relation que nous visons ici répond à un ordre que l'on ne saurait déceler ailleurs que dans l'intelligence. C'est l'intelligence qui, afin même de concevoir, se voit contrainte d'introduire un ordre là où il n'en peut exister. Si, par exemple, nous disons que *Callias est identique à lui-même*, cette relation d'identité ne lui ajoute rien. Car Callias est un seul individu, cependant que la relation qui a raison d'être réel consiste dans l'ordre d'une réalité à une autre. Que l'intelligence fasse comme s'il y avait deux fois Callias et qu'elle l'ordonne ainsi à lui-même, Callias ne reçoit rien de plus du fait d'être relatif à lui-même. Tantôt c'est une relation qui peut encore être attribuée à la chose, mais avec cette différence que l'intelligence ne fait que découvrir l'ordre au lieu de le produire elle-même. Et pourtant les relations de cette espèce ne posent toujours rien dans la chose elle-même parce que cet ordre n'existe pas dans les choses en elles-mêmes mais uniquement dans la connaissance. Nous disons qu'*animal est genre*, qu'*homme est espèce*, et que dans ces propositions *animal et homme sont sujets*. Puis délaissant complètement les choses pour les seules relations, nous pouvons encore affirmer que *le genre est supérieur à l'espèce*, que *le prédicat doit être d'une universalité sinon plus grande, au moins égale à celle du sujet*.¹ Toutes ces affirmations peuvent bien user du verbe *être*, mais il est bien évident qu'elles ne sont pas l'expression de la réalité extramentale.

Ce qui fait songer à tous ces récits qui ne sont que des fictions de l'esprit. Sans doute le narrateur d'une fable ou d'un conte ne se fait pas illusion sur la réalité des personnages, des choses et des situations qu'il crée. Mais il est remarquable que l'enfant paraît y croire, qu'il ne cherche pas trop à départager le réel et l'imaginaire. C'est peut-être pour lui du même et du pareil. Surtout si une passion comme la peur entre en jeu, il peut croire aux choses ou aux animaux les plus invraisemblables, les plus chimériques. Les êtres qui l'étonnent et l'émerveillent davantage, qui le retiennent le plus, sont les plus irréels. N'est-ce pas là un effet de la présentation, une conséquence de ce que le discours féérique emprunte le langage de la réalité. « Il était une fois un petit prince qui habitait une planète à peine plus grande que lui, et qui avait besoin d'un ami . . . La preuve que le petit prince a

1. *De Potentia*, q.7, a.11.

existé c'est qu'il était ravissant, qu'il riait, et qu'il voulait un mouton. Quand on veut un mouton, c'est la preuve qu'on existe. »¹ Pour le petit prince, il n'y a que les grandes personnes à ne pas comprendre cela. Mais il faut supporter l'odieux d'être adulte, et reconnaître que l'existence du petit prince n'a pas la réalité de la nôtre.

Nous pourrions trouver de l'imaginaire en des domaines plus savants, en mathématiques notamment. Un dernier exemple sera suffisant : celui de la négation, et dans la proposition dont Aristote use habituellement : *le non-être est le non-être*. En la choisissant, Aristote pensait sans doute à Parménide. Celui-ci, en son poème *Sur la nature*, énonce ces deux voies où, semble-t-il, la recherche de l'intelligence pourrait s'engager : 1° l'être est, le non-être n'est pas ; 2° l'être n'est pas et le non-être est forcément. Mais au vrai il n'est pas de choix possible : il faut prendre la première de ces voies et délaisser la seconde. « Il faut, dit la déesse au poète, penser et dire que ce qui est est ; car il y a être, il n'y a pas de non-être ; voilà ce que je t'ordonne de proclamer. »² Que l'être ne soit pas et que le non-être soit, ce ne peut être le chemin de la certitude et de la vérité. Car ce qui n'est pas, on ne peut le savoir ni l'exprimer, ce qui n'est pas est inconnaissable, inexprimable ; il n'y a rien de pensable en dehors de l'être : « le pensé et l'être sont une même chose. »³ Mais est-il bien vrai que la pensée est nécessairement liée à ce qui est ? On peut bien admettre que le non-être est impensable si l'on entend par là qu'il est impossible de savoir ce qu'il est absolument et en lui-même. Il est le non-être, donc il n'est rien. Ce que pourtant nous ne pouvons affirmer — qu'il est le non-être — sans penser à lui et à rien d'autre qu'à lui. Si penser au non-être n'est pas même chose que penser à l'être, c'est que d'une certaine manière il est pensable. Et voilà l'ultime paradoxe que du non-être qui assurément n'est pas, nous affirmons qu'il *est* le non-être et qu'il *est* pensable. Nous dissociions ainsi l'être et le pensé, nous découvrons toute une part du pensé qui n'est pas de l'être, mais nous ne cessons pas, lors même que nous sommes sortis des limites de l'être, d'exprimer notre pensée au moyen de cet extraordinaire et indéfectible verbe *être*.

6. Il est donc certain que le mot *être* comporte une acception seconde, autre que celle d'être réel, prédicamental ou extérieur à l'âme. Mais cette acception seconde s'est aussi exprimée dans des formules : les thomistes parlent parfois de *l'être comme vrai*, et plus souvent, de *l'être de raison*. Mais la question des formules est ici

1. ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, New-York, Reynal & Hitchcock, p.18.

2. PAUL TANNERY, *Pour l'Histoire de la science hellène*, 2^e édit. par A. DIÈS, Paris, Gauthier-Villars, 1930, fragment 43 de PARMÉNIDE, p.252.

3. *Ibid.*, frag.40.

beaucoup plus délicate. *Ens verum* et *ens rationis* sont-elles des expressions purement équivalentes comme l'étaient ces autres : *ens naturae*, *ens praedicamentale*, *ens extra animam* ? Être comme vrai et être de raison sont certainement introduits pour résoudre un même problème. Peut-être, cependant, correspondent-ils à deux manières différentes de le résoudre. C'est ce que leur étude nous apprendra. Et pour commencer par le plus connu, celui dont on parle le plus, nous traiterons d'abord de l'être de raison.

Comme le dit saint Thomas, l'être de raison est le plus faible de tout ce qui peut recevoir la dénomination d'être : « est debilissimum » ; parce qu'il est seulement dans la raison : « est tantum in ratione », et qu'il doit cet *esse* à la raison qui dans ses affirmations et négations le traite comme de l'être véritable : « dicimus [negationem et privationem] in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid ». ¹ Remarquons d'abord que si quelque chose est dit *être* sans qu'il soit de l'être réel, c'est nécessairement par l'âme, l'esprit ou la raison qu'une telle dénomination va s'expliquer. Car à part l'être au sens du réel et pris universellement, il n'y a que l'intelligence ou la raison comme faculté qui connaît. Or il n'y a qu'une manière d'être dans l'intelligence en tant qu'elle connaît, et c'est d'y être comme objet. L'intelligence en tant qu'elle connaît, cela marque qu'il s'agit de l'intelligence dans son acte même, non dans sa réalité propre, et c'est à ce point de vue, répétons-le, qu'être dans l'intelligence signifie être en elle au titre de son objet. Puis, que d'un objet l'on nie qu'il se retrouve, qu'il puisse même se retrouver comme réalité extramentale, il est clair que ce que l'on obtient, c'est ce qui est seulement objet, rien autre chose qu'objet. Voilà, en peu de mots, ce à quoi l'on identifie l'être de raison.

L'appellation d'être ne s'en trouve pourtant pas encore expliquée, légitimée. Que le mot *être*, en effet, s'entende d'abord de l'être réel, on pourra toujours demander si ce n'est pas d'une manière purement équivoque que le même mot se voit appliquer à ce qui ne mérite pas la dénomination d'*être* au sens premier. N'est-ce pas le plus grand paradoxe que d'appeler *être* ce dont on sait qu'il n'est pas ? Certes nous ne l'appelons pas *être* au même sens où nous disons qu'il n'est pas, mais s'il n'y a pas de rapport entre ces deux sens, l'équivocité demeure et avec elle le paradoxe. En d'autres termes, il n'y aurait aucune raison d'appeler *être* ce qui n'est qu'objet, si ce n'est un usage tout à fait arbitraire. — Tel n'est pas le cas. Même pour ces deux acceptions, Aristote reconnaît que le mot *être* est un terme *πρὸς ἓν*, *ad unum*, et saint Thomas y voit un cas d'analogie. Terme *ad unum*, parce que son acception seconde n'est pas sans rapport à son acception principale ; et terme analogique, parce que ce rapport en est un d'analogie au sens le plus strict, de similitude analogique. Similitude qui n'est pas à

1. *In IV Metaph.*, édit. CATHALA, lect.1, n.540.

chercher dans la réalité elle-même puisque la seconde acception n'est justement pas l'expression de la réalité. Similitude qui est dans l'âme par conséquent, et dans notre manière de connaître et de concevoir. Naturellement ordonnée à la connaissance du réel, l'intelligence ne saurait changer son mode de connaître lorsque ce qu'elle connaît n'a pas sa place dans le réel. Elle est ainsi faite que tous ses objets doivent avoir un caractère positif, et si certains ne l'ont pas d'eux-mêmes, elle est forcée pour ainsi dire de le leur fabriquer. La raison est ici comme l'art qui imite la nature : elle modèle sa connaissance des purs objets sur la connaissance des êtres réels. Ce qui n'est pas de l'être, la raison le traite comme s'il était de l'être, à l'instar de l'être comme on dit généralement. Cette similitude suffit à justifier l'emploi du verbe *être*, puis la dénomination d'*être*, sinon absolue, tout au moins d'être de raison. « Quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus. »

Saint Thomas ajoute à cela : « dum de eis affirmat et negat aliquid ». Cette espèce de temporelle : « pendant que la raison affirme . . . » est un élément essentiel à l'être de raison. C'est que tout ce qui peut recevoir l'appellation d'être de raison ne se définit pas nécessairement comme tel à le considérer absolument. Comme nous l'avons dit, la privation se trouve d'une certaine manière dans les choses, très précisément comme non-être. Veut-on la définir absolument ? c'est bien comme non-être, et non pas comme être de raison qu'il faut le faire. On ne pourrait réduire la cécité à être un pur objet, à être uniquement objet, si on entendait par là qu'elle n'affecte aucunement le réel. La cécité est la privation de la vue à sa manière dans la réalité, et indépendamment de la raison. Mais qu'elle soit affirmée d'un sujet comme le sont tous les attributs positifs de ce sujet, c'est à ce moment qu'il lui faut perdre son caractère négatif, et c'est sa conversion de non-être en objet qui lui vaut justement d'être appelée être de raison. Ce n'est donc pas la cécité absolument mais comme objet qui a raison d'être de raison.

Il est vrai que tous les êtres de raison ne commencent pas par être des négations qui s'exercent du côté de la réalité. Il en est qui vivent fort loin de l'être de nature, au plus intime de la raison, et qui de ce fait paraissent à plus juste titre des êtres de raison. Nous pensons ici à ces relations que la raison découvre dans les choses en tant qu'elles sont considérées et que nous appelons les intentions secondes. Saint Thomas dit que c'est d'elles que se dit proprement l'expression *être de raison*. « Ens est duplex », écrit-il : « ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur *proprie* de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis ; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est *proprie* subjectum logicae. »¹ Le caractère second de

1. *Ibid.*, lect.4, n.574.

ces intentions tient de ce qu'elles proviennent d'une réflexion de la raison portant sur du connu comme tel, sur des objets comme objets. Les relations de raison qui sont seulement consécutives à notre mode de concevoir, comme l'identité avec soi-même, ne sont en somme que des moyens d'atteindre et d'exprimer quelque chose de très réel, dans l'exemple donné : l'unité. Les fictions, d'autre part, si elles se distinguent très nettement du réel, sont bien moins objets de la raison que de l'imagination. Les relations logiques, elles, se définissent d'emblée et formellement comme êtres de raison, et ce sont de tous les objets qui n'ont point de réalité extramentale, ceux qui appartiennent le plus proprement à la raison elle-même.

Il reste toutefois que prise en un sens large l'expression *être de raison* s'applique à bon droit à tout ce qui n'a pas d'autre être que d'être objet. Mais on voit là de quelle manière la distinction entre l'être réel et l'être de raison vient résoudre le problème formulé plus haut. Cette manière consiste à diviser l'ensemble de nos affirmations, à constituer, ni plus ni moins, les catégories de l'affirmation. C'est-à-dire que si l'usage du verbe *être* oblige à dire que toutes nos affirmations ont trait à de l'être, on se reprendra aussitôt en disant qu'une première catégorie a trait à de l'être au sens d'être réel, et que la seconde concerne de l'être de raison. Toute la différence entre elles est que l'affirmation porte ou ne porte pas sur quelque chose de positif et d'absolu. Et plus qu'une simple distinction, on a là une véritable opposition, car ces deux acceptions forment la plus nette des dichotomies ; elles s'opposent si bien l'une à l'autre que ce qui est dit *être* au premier sens ne pourrait l'être au second, et ce qui l'est au second ne pourrait l'être au premier. Bref, cette solution ne dit rien sur l'affirmation elle-même, elle se limite à la diviser par ses objets selon deux acceptions du mot *être* qui s'excluent mutuellement.

7. L'expression *être comme vrai* est-elle absolument synonyme de l'expression *être de raison* ? Avant même de savoir le pourquoi de cette formule *ens ut verum*, nous pouvons lire certains textes de saint Thomas qui paraissent autoriser une réponse affirmative à cette question. Ainsi lorsqu'il expose la pensée d'Aristote sur ce point, au livre V de la *Métaphysique*, saint Thomas commence par écrire : « Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente. »¹ Si dans le premier on reconnaît aisément l'être prédicamental, extérieur à l'âme, il paraît tout à fait logique d'identifier le second à l'être de raison. Le *tantum* n'est pas à négliger, et ce qui est seulement dans l'esprit pourrait-il être en même temps au dehors de l'âme ?

1. *In V Metaph.*, lect.9, n.889.

Un passage du *De Potentia* fournit un excellent argument dans le même sens. À l'article 9 de la question 7, saint Thomas parle de l'être de raison en se référant à ce même passage de la *Métaphysique* où Aristote, lui, parle d'*être* et *est* signifiant qu'une proposition est vraie. L'autorité d'Aristote est invoquée contre cette opinion que toute relation serait quelque chose de raison : « Quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectis. » La relation ne serait donc pas dans les choses, mais seulement dans l'intelligence. Or rien n'est posé dans un prédicament à moins qu'il ne soit une réalité existant en dehors de l'âme. « Car l'être de raison se divise contre l'être prédicamental, comme il apparaît clairement au livre V de la *Métaphysique*. Si donc la relation n'était dans les choses extérieures à l'âme, l'*ad aliquid* ne serait pas posé comme un genre prédicamental. » Encore une fois, la référence à la *Métaphysique*, qui ne fait point de doute (*textus communis 13 et 14*) semble bien indiquer que saint Thomas prenait l'un pour l'autre être signifiant le vrai et être de raison.

Enfin, dans le commentaire sur la *Métaphysique*, la leçon 4 du livre VI favorise plus directement encore cette même identification. Car il y est expressément question de l'être comme vrai, et pour montrer que l'être pris en ce sens doit être laissé de côté par la métaphysique, toute l'attention d'Aristote est de montrer que le vrai n'est pas dans les choses, mais *ἐν διαβολῆ*, c'est-à-dire dans la pensée elle-même, dans la composition ou la division de l'intelligence. Saint Thomas appuie ceci d'un exemple que nous connaissons : « Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans ; sicut dicitur, homo est homo : ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus. » Manifestement, l'intelligence est ici la cause de la dualité de l'homme, car l'homme n'est pas composé avec l'homme dans la réalité. Et c'est de là que saint Thomas conclut avec Aristote que ce qui est ainsi être comme vrai résidant dans une telle composition, est autre que ce qui est proprement être, autre que les êtres qui sont des choses en dehors de l'âme, substance, qualité, quantité, etc. . . . : « . . . Alterum est ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam ». N'est-ce pas que l'être comme vrai est uniquement ce qui n'a pas de place dans la réalité extramentale ? Ce qui paraît d'autant plus fondé que l'être en ce sens est dit relever de la science qui traite de l'intelligence, soit le traité de l'âme qui étudie l'acte de l'intelligence et en même temps la vérité, soit la logique : « Tota enim logica videtur esse de ente . . . sic dicto. » Il n'en faut pas davantage pour affermir cette idée qu'*être comme vrai* et *être de raison* recouvrent une seule et même signification du mot *être* opposée à l'être au sens de prédicamental, ou de réalité extérieure.¹

1. In VI Metaph., lect.4, nn.1231ss.

Après la lecture de ces textes, on ne s'étonne pas que nombre d'auteurs traitant de l'être de raison en appellent à des passages d'Aristote et de saint Thomas où ceux-ci parlent de l'être comme vrai. Ils sont apparemment autorisés par saint Thomas lui-même. Mais si cependant nous regardons les choses de plus près, nous ne pouvons consentir à cette identification. L'être de raison et l'être comme vrai sont évidemment des notions qui se voisent, qui ont été définies pour une même fin, et qui dans certains cas s'équivalent pratiquement. Mais il faut bien dire que c'est dans certains cas seulement, et encore pratiquement. Car en théorie et dans sa notion même, l'être comme vrai ne regarde pas l'être réel comme le fait l'être de raison. L'être comme vrai représente en effet une signification distincte de celle de l'être réel, mais il se définit de telle manière qu'il ne s'oppose pas à ce dernier, qu'il peut se trouver simultanément avec lui aussi bien que sans lui. Entre l'être réel et l'être comme vrai, il faudra donc toujours voir une distinction, mais une distinction qui n'impliquera jamais leur exclusion réciproque. C'est ce que nous allons maintenant expliquer par le détail.

8. Si l'être comme vrai n'est pas l'être de raison, il n'est cependant pas possible de le chercher ailleurs que dans la raison. Il est tout à fait juste de s'en remettre à son appellation, et de le chercher précisément là où réside la vérité, soit, comme il a été dit, *ἐν διανοίᾳ* : dans la pensée. Car selon l'imposition première de ce mot, la vérité est un accord, une conformité de la pensée avec l'objet. Ce n'est pas l'objet qui proprement est vrai, mais la pensée qui exprime l'objet d'une manière adéquate : « Veritas proprie est in solo intellectu ». ¹ La perfection que dit le mot *vérité* appartient à l'esprit lui-même. Si elle est un bien, elle n'en est pas un que l'esprit doive poursuivre au dehors de lui-même ; elle est son bien à lui, le bien qu'il peut atteindre dans et par l'exercice de son opération. Comme le dit saint Thomas exposant Aristote : « Verum et falsum non sunt in rebus, ita quod verum rationis sit quoddam bonum naturae, et falsum sit quoddam malum ; sed 'sunt tantum in mente', idest in intellectu. » ² Donc la vérité est un bien immanent à l'esprit, nullement un bien dans les choses, à rechercher dans la réalité extérieure. La raison en est celle que nous venons de donner : la vérité est une conformité de la raison avec l'objet selon que c'est la raison elle-même qui doit se conformer à l'objet en l'exprimant adéquatement.

Mais nous savons par expérience qu'il est de nos pensées qui ne sont ni vraies ni fausses. Ce sont nos pensées simples, nos simples appréhensions, celles que nous exprimons le mieux par un seul mot, que ce soit *homme*, *animal* ou *raisonnable*. L'intelligence ne fait alors que

1. *Ia Pars* q.16, a.8, c.

2. *In VI Metaph.*, loc. cit.

saisir une essence quelconque, elle s'en forme une idée, se l'exprime dans un concept avant de signifier celui-ci par le mot. Sans doute n'est-il pas exclu qu'elle puisse se servir de plusieurs mots : *animal raisonnable, vivant sensible* ou *doué de raison*. Cette pluralité ne va pas contre l'unité et la simplicité de l'appréhension lorsqu'elle correspond à une complexité qui est le fait de l'objet appréhendé. Mais la complexité de l'objet ne sera jamais mieux atteinte que par le jugement, ni jamais mieux exprimée que par la proposition. Car le jugement n'est ni juxtaposition, ni simultanéité, et encore moins succession d'appréhensions. Il a besoin de celles-ci pour lui fournir des matériaux, mais son apport original est de construire, de ne pas laisser les idées en vrac mais de les composer, d'en faire la synthèse afin que par lui se trouve reconstitué en son unité ce qui n'a d'abord été touché qu'à travers son propre morcellement. Saint Thomas appelle cet acte l'acte de composition et aussi de division puisqu'il n'appartient pas seulement à l'intelligence de composer ce qui de fait est uni, mais également de diviser ce qui de fait est séparé. Et Aristote disait de même : « Quand je parle d'union et de séparation, j'entends que je pense les choses de telle sorte qu'il n'y a pas simple consécution de pensées, mais que ces pensées deviennent une unité. »¹

L'unité de cette opération vient de ce qu'elle est essentiellement une liaison. Une liaison de pensées, si l'on veut, mais tout en prenant garde que cette expression peut signifier plusieurs choses. Soit, en effet, que l'on envisage les pensées comme des actes, formellement et sans égard à leurs contenus. Seul alors un facteur aussi extrinsèque que le temps pourrait constituer une espèce de lien entre elles : en tel temps, j'ai pensé à ceci, puis à cela, et à telle autre chose encore. Le voisinage de ces pensées dans le temps ne les empêche assurément pas d'être successives, et leur pluralité demeure comme si ces actes étaient posés en des temps différents. Soit aussi que l'on se place au point de vue des objets pensés, comme dans le phénomène de l'association d'idées, et plus encore dans le discours où, par la connexion des objets, l'on passe d'une pensée à une autre. Le lien entre les actes sera d'autant plus fort qu'il est ici intrinsèque aux contenus mêmes de ces actes. Mais si serré que soit ce lien, la liaison de ce type reste néanmoins une liaison entre une pluralité d'actes. Soit, enfin, ce que nous visons, une liaison de pensées qui est proprement un acte de liaison. L'acte de liaison est unique, et ce qu'il relie, ce sont des objets tous deux atteints dans ce même acte, et la liaison consiste à effectuer leur identification. La proposition relie le prédicat au sujet pour marquer que par-delà la diversité du sujet et du prédicat, ce que l'un et l'autre représentent sont de fait quelque chose d'un. Si l'intelligence se doit de lier, c'est qu'il lui a d'abord fallu saisir séparément les multiples aspects d'un même objet global.

1. *Métaphysique*, E, ch.4, 1027 b 23.

On comprend dès lors l'importance de la copule dans la pensée et le langage. Certaines langues, dit-on, ignorent cet usage de signifier par un mot déterminé l'attribution du prédicat au sujet. Il est néanmoins certain que dans la pensée de ceux qui les parlent, la distinction est très nette entre une suite, une juxtaposition, même une association d'idées simples et l'énoncé d'une proposition, la formulation d'un jugement. Mais l'emploi d'une copule donne certainement à la pensée puis au discours oral, un remarquable élément de clarté et de précision. Cette copule n'est autre que le verbe *être* dans la langue française, ou son équivalent dans les autres langues de même structure. Et ce que nous venons de dire fait justement éclater quelle est la signification de la copule, du verbe *être* en tant même que copule, savoir qu'il y a acte de composition par l'intelligence, que celle-ci ne s'entient pas à des pensées simples, mais qu'elle attribue ceci à cela, qu'elle lie le prédicat avec le sujet. Ce qu'il y a d'abord de plus manifeste c'est que le verbe *être* dans sa fonction de copule est signe de l'attribution.

Or, dans l'attribution, il est possible de déceler deux aspects, d'autant plus aisément que ces deux aspects peuvent être séparés en deux moments distincts. On peut en effet considérer l'attribution comme simple énonciation dont on se borne à reconnaître la signification. Je forme par exemple cet énoncé que *l'âme est immortelle*. Il est clair pour qui m'entend que la copule signifie que j'attribue l'immortalité à l'âme. Moi-même en le formulant je sais fort bien ce que cela signifie que l'âme soit immortelle. Je ne sais pas seulement ce que signifient *âme* d'une part, et *immortel* d'autre part ; plus que cela, je les ai composés ensemble et je sais le sens de cette composition. La copule est donc vraiment signe d'attribution puisque ce n'est pas à la double signification d'*âme* et d'*immortel* que l'esprit se reporte, mais à la signification unique de cette proposition. Signification unique qui comporte un sens complet, soit du point de vue même de la signification où l'énoncé tel qu'énoncé met l'esprit au repos. J'ai fait une phrase, et celle-ci, comme le dit le dictionnaire, est un assemblage de mots présentant un sens complet. Ce qui sûrement ne serait pas le cas sans l'addition de la copule.

Pourtant, il est non moins vrai que malgré un sens complet l'esprit peut encore demeurer en suspens. Et comme ce n'est pas sur le sens même de l'énoncé, ce ne peut être que sur sa portée, ou sa valeur en tant qu'il prétend être l'expression adéquate de l'objet. Autrement dit, l'esprit peut fort bien voir le sens d'une attribution mais n'en pas voir la vérité. Répétons que s'il peut voir l'un et l'autre du même coup, il suffit qu'il n'en soit pas toujours ainsi pour légitimer la manière dont nous conduisons cette analyse. Or à moins de faire des phrases pour le plaisir d'en faire, il est assuré que la seule connaissance du sens de l'attribution ne satisfait pas l'esprit. Car la formation des propositions ne serait rien s'il n'y avait l'assentiment que doivent emporter ces

propositions. De là la mise en question d'une telle proposition : *Est-ce que l'âme est immortelle ?* Ce qui est s'interroger sur sa vérité même puisque l'on peut aussi bien dire : *Est-il vrai que l'âme est immortelle ?* Ou encore : *La proposition : « l'âme est immortelle » est-elle vraie ?* Et que je veuille maintenant répondre par l'affirmative, j'ai pour ainsi dire le choix entre les expressions suivantes : *Cette proposition est vraie, il est vrai que l'âme est immortelle, cela est vrai, cela est.* Ou bien encore, je reprendrai la proposition elle-même en chargeant la copule de signifier plus qu'un simple énoncé, mais bel et bien un jugement. *L'âme est immortelle*, je sais maintenant non seulement ce que cela veut dire, mais je sais que cela est vrai, et quand par la copule j'attribue le prédicat au sujet, j'entends signifier la vérité de ce que j'énonce, j'attribue mais avec vérité, j'énonce en jugeant, je juge en énonçant.

La preuve en est qu'interrogé sur cette même question : *Est-ce que l'âme est immortelle ?*, un matérialiste, à supposer qu'il veuille nous reconnaître une âme, répondrait par ceci : *Cette proposition n'est pas vraie, il n'est pas vrai que l'âme soit immortelle, cela n'est pas vrai, cela n'est pas.* La négation porterait immédiatement sur la vérité, *cela n'est pas* équivalent à dire qu'il est faux de le penser et de le soutenir. C'est encore la copule qui, maintenant affectée de la particule *ne pas*, doit signifier la fausseté de l'attribution du prédicat au sujet. *L'âme n'est pas immortelle*, sans plus, signifie que l'on juge faux qu'elle est immortelle. Toute négation est ainsi à rapporter à l'affirmation dont elle se pose comme l'autre partie de la contradiction. Car c'est l'affirmation qui est première, antérieure et plus connue « puisque la négation est connue par l'affirmation, et que l'affirmation est antérieure, exactement comme l'être l'est au non-être ». ¹ Ce qui veut dire qu'il n'est pas plus possible de formuler la négation : *l'âme n'est pas immortelle* sans penser à l'affirmation : *l'âme est immortelle*, qu'il n'est possible de concevoir la cécité sans concevoir la vue. Nier, c'est se prononcer contre la vérité d'un énoncé ; ce n'est pas proprement énoncer, mais bien plutôt dénoncer. Prendre la négation à l'égal de l'affirmation, indépendamment de celle-ci, comme si elle était énonciation de non-être, équivaldrait à tenir que le non-être qu'elle énonce a tout autant de consistance et d'intelligibilité par lui-même que l'être exprimé ou tout au moins visé par l'affirmation. Voilà pourquoi la copule *est* signifie bien la vérité sans nulle dépendance ou référence, cependant que la négation *ne pas* n'affecte pas la copule sans que ce soit la copule de l'affirmation, qu'elle ne signifie pas la fausseté sans que ce soit celle de l'affirmation.

Mais il semble qu'à l'encontre de cette explication l'on pourrait objecter que la négation par laquelle on s'oppose à une affirmation fautive est elle-même une proposition vraie. Plus généralement, l'on pourrait dire que les parties de la contradiction se partagent le vrai

1. *Seconds Analytiques*, I, ch.25, 86 b 33.

et le faux, et que partant il y a des affirmations qui sont fausses et des négations qui sont vraies. Tout cela montrerait que nous avons trop exclusivement défini le *est* par le vrai, puis le *n'est pas* par le faux. Bref, *est* ou *n'est pas* se retrouveraient aussi bien l'un et l'autre en des propositions vraies comme en des propositions fausses.

À cela nous répondrons qu'autre chose est de parler de la signification du vrai et du faux, et autre chose de parler de la vérité et de la fausseté des propositions. Ce qui permet de dire qu'une proposition peut être vraie ou fausse sans qu'il n'y ait en elle aucun signe de sa vérité ou de sa fausseté. N'est-il pas évident, en effet, qu'une affirmation fausse ne contient aucun terme qui témoigne de sa fausseté ; que, tout au contraire, le seul signe qu'elle comporte est bel et bien celui de la vérité. Il faut en dire autant, *mutatis mutandis*, de la négation vraie. S'il y a en elle quelque signe, c'est uniquement le signe de la fausseté de l'attribution. Celui qui formule la négation est bien dans le vrai, si l'affirmation était fausse, mais le *n'est pas* qu'il emploie, c'est l'erreur de son opposant et non sa propre vérité qu'il signifie. Le seul moyen dont il pourrait user pour signifier celle-ci, serait peut-être de reporter la particule négative de la copule elle-même au prédicat. Ainsi, *l'âme n'est pas mortelle* devient *l'âme est non mortelle*, *l'âme est immortelle*. Il n'y a donc aucune contradiction à ce que, d'une part, l'on voie dans *est* et *n'est pas* les signes respectifs de la vérité et de la fausseté de l'attribution, et que, d'autre part, l'on accorde à des affirmations d'être fausses, puis à des négations d'être vraies.

Voilà ce que contient en substance ce passage du livre Δ de la *Métaphysique* où, pour la première fois, Aristote s'explique au sujet du verbe *être* comme signifiant le vrai. Il écrit au chapitre 7 : « *Être* [τὸ εἶναι] ou *est* [τὸ εἶστω] signifie encore qu'une proposition est vraie, *n'être pas* qu'elle n'est pas vraie, mais fausse, aussi bien pour l'affirmation que pour la négation. Par exemple, *Socrate est musicien* signifie que cela est vrai, et *Socrate est non blanc* signifie que cela aussi est vrai. Mais *la diagonale du carré n'est pas commensurable avec le côté* signifie qu'il est faux de le dire. »¹ Ce que nous pouvons tout résumer avec ce témoignage de saint Thomas : « ... Veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum Est prout est verbalis copula. »²

9. Cette explication du verbe *être* copule n'est pas admise par tous. C'est dire que nous aurons à l'étayer davantage contre les objections qu'elle peut soulever. Nous croyons cependant en avoir assez dit pour qu'il soit maintenant possible de préciser le sens de la formule *être comme vrai* lorsqu'on y prend le mot *être* non plus pour la copule

1. 1017 a 31.

2. In V *Metaph.*, lect.9, n.896.

verbale, mais pour le nom *être* lui-même : le $\tau\acute{o}\ \acute{\omega}s\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}s\ \delta\nu$ d'Aristote, le *ens verum* ou *ens quod significat verum* de saint Thomas. Or, si nos recherches ont abouti à quelque résultat, il y a bien deux manières d'entendre cette expression, et nous porterons attention à l'une et à l'autre, même si en nos langues elles sont devenues d'un usage plutôt technique.

La première manière se trouve chez Aristote, et avec une telle concision qu'elle n'est pas facile à déceler. « Quant à l'être comme vrai, dit-il, [c'est $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ et non $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ou $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ comme précédemment] et au non-être comme faux, ils consistent dans l'union et dans la séparation », ou, plus littéralement : « . . . ils sont selon l'union et la séparation », « selon la composition et la division. »¹ Mais il est remarquable qu'au sujet de cet être comme vrai et de ce non-être comme faux, Aristote ne marque de l'intérêt que pour les problèmes du vrai et du faux eux-mêmes. Pour nous qui aimerions avoir une bonne explication de ces formules, il est déconcertant de voir qu'elles ne font rien de plus qu'introduire le vrai et le faux. Si bien qu'une question surgit à l'esprit : ne serait-ce pas que dans l'une de ses acceptions $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ est purement et simplement synonyme du nom *vrai* ? Aucun dictionnaire français, à notre connaissance, n'assigne une telle acception au nom *être*, mais l'un des sens de $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ d'après le dictionnaire d'Alexandre est bel et bien la vérité. Et tout s'éclaire dans le texte précité de la *Métaphysique*. Qu'au lieu de *l'être comme vrai*, on y lise le *vrai*, on aura cette proposition que le vrai et le faux sont selon l'union et la séparation, qu'ils se trouvent avec et résident dans la composition et la division. Rien de mystérieux là-dedans. Le vrai, le nom *vrai*, nous reporte en effet à ce que nous disons être vrai dans une affirmation. Dire le vrai, admettre le vrai, c'est affirmer quelque chose, recevoir quelque affirmation. Le grec employait donc $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ comme équivalent de $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}s$, et l'expression d'Aristote : $\tau\acute{o}\ \acute{\omega}s\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}s\ \delta\nu$ ne devrait se traduire qu'en partie seulement : $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ au sens du vrai. Si le français ne reconnaît pas ce sens au nom *être*, la traduction : *l'être comme vrai*, a nécessairement quelque chose d'ambigu et d'énigmatique.

À moins que nous choissions de traduire $\tau\acute{o}\ \delta\nu$ par autre chose que le nom *être* même. Le français peut en effet rejoindre le grec avec l'expression *ce qui est*, et le $\tau\acute{o}\ \acute{\omega}s\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}s\ \delta\nu$ n'a pas de meilleur équivalent que *ce qui est comme vrai, ce qui est vrai*. La traduction anglaise de M. W. D. Ross le suggère avec à propos : « that which is in the sense of being true. »² Nul doute qu'on peut reconnaître à *ce qui est* de pouvoir signifier ce qui est vrai. Comme en étudiant la signification du verbe nous avons dit que la réponse : *cela est* signifie :

1. *Métaph.*, E, ch.4, 1027 b 19.

2. *The Works of Aristotle Translated into English*, 2nd edit., Oxford, 1928, Vol.VIII, *Metaphysics*.

cela est vrai, il est vrai de le dire, ainsi l'expression *ce qui est* peut s'entendre pour ce qu'il est vrai de dire, pour ce qui est vrai, pour le vrai. « Le non-être est le non-être », voilà ce qu'il faut dire, voilà le vrai, voilà ce qui est. « Le Petit Prince venait de l'astéroïde B 612 », voilà le vrai, ce qui est. « Callias est aveugle », voilà ce qui est au sens de ce qui est vrai. Comme le nom *vrai* nous réfère à l'intelligence qui énonce et qui juge, ainsi en est-il du sens de l'expression *ce qui est* qui ne peut se comprendre que par l'affirmation et le jugement, bien que l'expression elle-même, pas plus que le seul nom *vrai*, ne soit ni une affirmation, ni le signe d'un jugement. Et l'on comprend que pour rejeter *ce qui est comme vrai* du propos de la science de l'être, Aristote n'avait qu'une chose à manifester : le vrai est dans la pensée et non dans la réalité extérieure. Dans sa pensée à lui, *ce qui est comme vrai* était pur synonyme du vrai. Telle est la première manière d'entendre l'être comme vrai. Au sens où l'on peut dire que toute proposition vraie, affirmative ou négative, exprime ce qui est, c'est-à-dire le vrai, comme nous dirions que toute proposition fautive, affirmative ou négative, exprime ce qui n'est pas ou le faux. Pour éviter toute confusion avec la seconde manière que nous exposerons à l'instant, nous nous référerons désormais au sens aristotélicien en usant de l'expression proposée : *ce qui est comme vrai*.

10. Il n'est pas douteux que ce qui est comme vrai n'est point tel sans être objet. Nous le disions plus haut sans y mettre le mot : ce qui est comme vrai est l'objet de la proposition vraie. Mais c'est à son caractère de vrai et non d'objet que le $\tau\acute{o}\ \acute{\omega}s\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}s\ \acute{\omicron}\nu$ d'Aristote nous attache. Il n'en est pas autrement si nous le définissons comme l'objet de la proposition vraie. Mais être vrai et être objet sont cependant deux formalités distinctes qui ne se définissent pas l'une par l'autre.¹ Il faut passer à saint Thomas pour découvrir une nouvelle manière de concevoir *ens ut verum* qui, cette fois, l'identifie à l'objet sur le plan même de leurs notions. Voici un passage du *De Ente et essentia* qui servira de base à nos déterminations : « Il faut savoir, écrit-il, que l'être par soi, comme le dit Aristote, se prend en deux sens : selon le premier, c'est l'être qui se distribue en dix genres ; selon l'autre, c'est l'être qui signifie la vérité des propositions. Leur différence est qu'au second sens peut être dit être [*ens*] tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative, même si cela ne pose rien dans la réalité ; ainsi sont appelées êtres [*entia*] les privations et les négations ; nous disons en effet que l'affirmation est opposée à la négation et que la cécité est dans l'œil. Mais au premier sens on n'appelle être que ce qui pose quelque chose dans la réalité ; d'où la

1. « La notion de l'être ainsi comprise est toute voisine (encore qu'elle s'en distingue) de la notion d'objet » (R.P. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1932, p.57).

cécité et les autres choses du même genre ne sont pas des êtres [*entia*] au premier sens. »¹

Malgré la référence à Aristote, nous croyons que le *De Ente* introduit là une autre notion de l'être comme vrai. Manifestement, il s'agit d'une acception de *ens* selon laquelle ce dernier constitue toujours une dénomination applicable à des sujets. Comme nous disons : telle et telle choses sont êtres, sont des êtres, ainsi les privations et les négations *entia dicuntur* au sens et d'après cette notion d'être comme signifiant le vrai. La raison de cette dénomination, c'est, comme nous le verrons, la proposition, la proposition vraie. Mais il faut d'abord constater que cette dénomination s'applique à des complexes dont on dit qu'ils ont raison d'être comme vrai alors que d'eux-mêmes ils ne comportent ni vérité ni fausseté. La privation, la négation, je ne peux pas, ayant pensé à ces objets et prononcé ces mots, ajouter : voilà le vrai, voilà ce qui est. Si je prononce ces mots c'est bien que j'y pense, mais comme je n'énonce rien à leur sujet, il ne peut y avoir dans mes paroles aucune signification de vérité qui s'expliciterait par « cela est, cela est vrai ; voilà ce qui est, ce qui est vrai ». Si des complexes sont appelés êtres comme vrai, c'est que le nom *être* n'y est pas synonyme du nom *vrai*. Ce dernier ne peut avoir rapport qu'à la proposition prise en son ensemble, comme indivisible unité. On ne parlerait pas du vrai à propos de la cécité prise absolument, mais on en parle à propos de la proposition : « La cécité est dans l'œil. » Mais l'être comme vrai, dans cette nouvelle manière de l'entendre, est une dénomination qui s'applique à la cécité elle-même : ce n'est pas la proposition mais bien l'élément de la proposition qui a raison d'être comme vrai. Il suffit de cela pour que nous cherchions autre chose que le vrai de la proposition, au sens où le vrai de la proposition s'entend pour le contenu objectif et toujours complexe de la proposition vraie.

Est être en ce sens, selon saint Thomas, tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative, même si cela ne pose rien dans la réalité. Nous avons dit déjà que l'être comme vrai pouvait prêter à confusion avec l'être de raison. La définition qu'en donne ici saint Thomas lui donne pourtant une extension beaucoup plus grande que celle de l'être de raison. Il ne dit pas : tout ce qui ne pose rien dans la réalité et dont on peut quand même former une proposition affirmative ; mais il dit : tout ce dont on peut former une telle proposition comprenant même ce qui ne pose rien dans la réalité. Ce qui revient à dire que l'être comme vrai embrasse d'une certaine façon et l'être réel et l'être de raison. Si saint Thomas explicite l'extension de l'être comme vrai par ce que nous appelons des êtres de raison, la partie principale de son texte : « Omne de quo potest formari propositio affirmativa » les comprenait déjà, et comprenait aussi l'être prédicamental ou réel dont il est trop évident qu'à son sujet peuvent être

1. *Op. cit.*, c.1, n.2.

formées des propositions affirmatives. Il faut même dire que c'est ce dernier qui est le tout premier objet d'affirmation et qui en demeure toujours le principal. Si nous définissons une acception du nom *être* par l'affirmation elle-même, il ne peut pas se faire que cette acception ne se rencontre là même où il s'agit du réel prédicamental. C'est au fond que le réel tombe sous la considération de l'esprit, et qu'il est impossible de le connaître et d'en exprimer quelque chose sans le prendre comme objet. Mais voici qu'il faut préciser ce qui se passe quand on le prend comme objet, ce qui requiert une juste notion de ce qu'est l'objet.

L'objet n'est jamais quelque chose d'absolu. D'après son étymologie, il est ce qui se pose devant le sujet, il est nécessairement relatif à la puissance qui le prend pour terme de son opération. Dire que l'être est l'objet de l'intelligence, c'est lui assigner cette fonction d'être le terme de la connaissance intellectuelle. Or il est certain que ce vers quoi tend l'intelligence, c'est l'être tel qu'il est dans sa réalité extramentale. De là vient, et en un premier sens, qu'être et objet sont pratiquement synonymes, que l'objet c'est l'être ou le réel lui-même. Évidemment cela ne lui ajoute rien d'être objet puisque toute la réalité que peut impliquer le fait d'être objet se tient du côté de l'intelligence qui le prend pour objet. Il faudrait dire la même chose si nous parlions de l'objet de l'appétit. Ce sont encore les choses qui sont objets d'appétit sans que cela ne modifie en rien leur réalité. C'est dans le même sens que nous pouvons dire les choses connues et aimées, c'est-à-dire que toute la raison de ces attributions se prend des actes eux-mêmes, de la connaissance et de l'amour ; et comme ces actes se terminent aux choses elles-mêmes, celles-ci sont dites connues, aimées, selon qu'elles sont en dehors de notre âme.

Il existe cependant une très grande différence entre l'acte de l'intelligence et celui de l'appétit. Il faut voir, en effet, que selon un autre point de vue, le premier se termine à l'âme alors que le second se termine aux choses. Selon cette affirmation de saint Thomas : « *Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam : oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis : sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res.* »¹ Cela veut dire que si l'intelligence et l'appétit ont tous deux pour termes les choses elles-mêmes, leurs opérations respectives ne se complètent pas, ne s'achèvent pas de la même manière. Connaître les choses, c'est pour l'intelligence les attirer au dedans d'elle pour les assimiler et se les exprimer, tandis qu'aimer ou désirer les choses, c'est, pour l'appétit, se laisser attirer par les choses, tendre vers elles dans leur propre réalité existentielle. Or il serait absurde de concevoir que ce sont les choses dans leur réalité de choses que l'intelligence s'assimile. La connaissance n'est pas une digestion. D'où vient que pour être connues les

1. *De Veritate*, q.1, a.2, c.

choses ont besoin de substituts, de similitudes représentatives que l'intelligence exprime elle-même au terme de son opération.

Ces expressions des choses sont le fait de l'intelligence si on considère ce qu'il y a d'activité dans le fait d'exprimer, mais on peut bien dire que ce sont les choses elles-mêmes si l'on considère cela qui est exprimé. Seulement, si ce sont les choses elles-mêmes, ce ne sont plus les choses en elles-mêmes ; ce sont les choses sous un état tout autre que dans la réalité, car c'est précisément l'état qu'elles reçoivent du fait qu'elles sont connues et dans le connaissant, dans l'âme, « in mente ». État que nous exprimons par des formules réductives : le connu en tant que connu, l'objet en tant qu'objet, ou, d'une façon plus simple, par l'état d'objet distingué de l'objet tout court. Car l'objet tout court, même si l'intelligence est la raison de cette dénomination, se dit déjà de la chose en elle-même pour marquer que c'est la chose en dehors de l'âme qui est en définitive le terme de la connaissance. Mais l'état d'objet que l'on assigne à la chose vient marquer à son tour que l'opération intellectuelle ne s'achève pas au-dehors de l'âme mais au-dedans d'elle-même. Par quoi d'ailleurs se trouve expliqué qu'il n'est pas essentiel à tout acte d'intelligence de trouver son objet au-dehors de l'âme. Si, de fait, les choses extérieures ne peuvent devenir objets sans prendre l'état d'objet, il est facile de concevoir la possibilité d'objets qui ne soient pas autrement que sous cet état. Si bien que l'objet comme objet, le connu comme connu, est nécessairement plus large que l'être réel ou que l'être de raison. Il suffit à cela que l'être de nature puisse devenir objet connu, et qu'il nous soit possible de connaître autre chose que lui. Car si personne ne dit que l'être de nature devient de l'être de raison du fait qu'il acquiert l'état d'objet, il faut bien soutenir que l'objet comme objet comprend sous lui l'être de nature et l'être de raison.

Il est donc certain que seul l'objet comme tel détient cette universalité que saint Thomas reconnaît à l'être comme vrai. Tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative, ce ne peut être autre chose que tout objet. Il n'est certes pas d'objet dont on ne puisse affirmer quelque chose ; il n'est pas d'affirmation sans que quelque chose soit pris comme objet, puis le fait même d'affirmer n'exige rien de plus qu'un objet. Du seul point de vue de l'affirmation, il n'y a vraiment pas de différence entre « la vue est dans l'œil » et « la cécité est dans l'œil ». La seconde a tout autant raison d'affirmation que la première. C'est que la vue et la cécité, aussi différentes que l'être et le non-être si on les juge d'après le sens premier du mot *être*, ont autant raison d'objet l'une que l'autre. Certes, on pourrait dire que la cécité au titre même d'objet vient après la vue, si on considère que la privation se définit par ce dont elle est la privation. Mais cette postériorité dans la définition ne change rien à ce qu'elle soit objet au même titre. Les exigences de l'affirmation, prise absolument et dans toute son universalité, sont qu'elle ait un objet et que cet objet ait le

statut d'objet dans l'intelligence de celui qui affirme. Ainsi l'être comme vrai apparaît comme une dénomination applicable à tout objet en tant même qu'il est objet.

Rien d'étonnant qu'il se définisse en termes assez voisins de ceux qui définissent l'être de raison. Quand, par exemple, au numéro 899 du commentaire sur la *Métaphysique*, saint Thomas le présente comme l'être qui est seulement dans l'esprit, on comprend qu'une telle affirmation puisse faire loucher vers l'être de raison. Mais, à la réflexion, il suffit de se tourner vers l'objet qui en tant qu'objet « est tantum in mente », en ce sens qu'à le prendre comme tel il n'est pas ailleurs que dans l'esprit. Comment il peut être seulement dans la raison sans être un être de raison, l'explication n'en est pas si difficile. C'est que l'usage veut que dans la définition de l'être de raison, l'on ne s'en tienne pas à cet aspect positif qui consiste uniquement à être objet. Le besoin de départager entre ce qui a réalité extérieure et ce qui ne l'a pas, a conduit à juger des objets non plus formellement comme objets, mais du point de vue de l'*esse* proprement dit, de l'existence même. Plutôt qu'à l'objet comme tel, on s'est porté à ce qui est objet. Ainsi l'usage a-t-il consacré d'appeler êtres de raison ceux des objets dont on ne peut dire en aucune manière qu'ils sont, qu'ils existent. Au fait qu'ils étaient objets s'est ajouté celui qu'ils n'étaient qu'objets. En étant objets, ils étaient déjà dans la raison mais ils pouvaient en cela convenir avec les êtres de nature lorsque ceux-ci sont connus ; en étant exclusivement objets, ils se séparaient de ces derniers par la négation de toute existence. L'appellation *être de raison* résulte en quelque sorte d'un double jugement : l'un, affirmatif, qui prononce que « cela est objet », et l'autre, négatif, qui dit que « cela n'est pas *extra animam* ». Comment pourrait-il être plus manifeste que quelque chose peut être dans la raison comme objet, et comme tel seulement là, sans qu'il soit par là même un être de raison ? Il est donc vrai de dire que tout ce dont on affirme quelque chose est ou bien de l'être réel ou bien de l'être de raison, mais il y a quelque chose de plus simple que ne fait pas voir cette division : le fait que tout ce dont on affirme quelque chose devient du même coup objet dans la raison. Et que de quelque chose on puisse dire : « cela est objet », l'unique condition sera remplie pour qu'il soit dénommé être comme vrai. Si bien que nous pouvons dire que, dans cette seconde manière de l'entendre, l'être comme vrai, c'est ce qui est comme objet.

Quant au choix de cette appellation, il s'explique manifestement par le verbe *être* dans sa signification de copule. Bien qu'il soit en effet possible de concevoir un objet sans en rien affirmer, comme dans la simple appréhension, il n'y aurait tout de même aucune raison de le dénommer être comme vrai s'il n'y avait l'affirmation elle-même avec le verbe *être* comme copule. La dénomination du nom d'*être* doit toujours se prendre du verbe *être* lui-même. Si je dis que telle chose est de l'être au sens premier, c'est que je puis affirmer qu'elle est,

absolument, dans la réalité extérieure. Lorsque je dénomme quelque chose être comme vrai, je me reporte au fait que toute proposition vraie formée à son sujet use de ce même verbe *être* comme signe d'attribution et de vérité. De même que dans l'ordre du réel « ens imponitur ab actu essendi », ainsi dans l'ordre du connaître on pourrait dire : « Ens ut verum imponitur ab esse prout est verbalis copula. » Ce qui est objet dans l'âme est dénommé être comme vrai, *être signifiant la vérité des propositions*, selon que pour tout objet qui est dans l'âme il est possible de devenir le sujet d'une proposition vraie où le verbe *être* a pour fonction de signifier l'attribution vraie. L'expression *ens quod significat verum*, s'entend donc au mieux à l'explicitier comme suit : *ens dictum ab esse quod significat verum*. Mais s'il fallait donner une formule plus simple qui fasse pendant du *ce qui est comme vrai* de la première manière, nous proposerions de dire : *ce qui est comme objet*. On tiendrait ainsi que tout ce au sujet de quoi on peut former une proposition affirmative a droit à la dénomination d'être au sens de *ce qui est comme objet*.

Pour confirmer ce point par un passage de saint Thomas, voici ce qu'il écrit au *Quodlibet IX*, a.2 : « Il faut dire que être [*esse*] se dit de deux manières . . . D'une première manière, selon qu'il est la copule verbale signifiant la composition de n'importe quelle énonciation que fait l'âme : c'est pourquoi cet être [*esse*] n'est pas quelque chose dans la réalité, mais uniquement dans l'acte de l'âme qui compose et divise. Et un tel être [*esse*] s'attribue à tout ce au sujet de quoi peut être formée une proposition, que ce soit de l'être [*ens*], que ce soit une privation d'être [*entis*] ; nous disons en effet que la cécité est. D'une autre manière, être [*esse*] est l'acte de l'être en tant qu'être [*ens*], soit ce par quoi quelque chose est dénommé être [*ens*] en acte dans la réalité. Et un tel être [*esse*] ne s'attribue qu'aux choses elles-mêmes qui sont contenues dans les dix genres ; c'est donc bien l'être [*ens*] qui se prend d'un tel être [*esse*] — [*ens a tali esse dictum*] — qui se divise en dix genres. » Si *esse* en tant qu'il est seulement dans l'acte de l'âme s'attribue soit à l'être, soit à la privation d'être, il ne peut plus être mis en doute qu'une dénomination d'être, prise d'un tel *esse*, s'applique à tout objet de la connaissance, à tout sujet possible d'énonciation ; que sa signification est bien celle de l'objet dans l'âme, non de l'objet qui est uniquement objet, mais de l'objet comme objet. Lorsque par la suite nous parlerons de l'être comme vrai, précisons qu'à moins d'avis contraire, et pour demeurer dans le contexte de saint Thomas, c'est à cette seconde manière où l'être comme vrai est ce qui est comme objet que nous nous référerons.

11. À les prendre tous deux dans leurs significations précises, il est maintenant clair que l'être comme vrai ne se laisse pas identifier à l'être de raison. L'un et l'autre, cependant, ont été introduits afin de résoudre ce même problème que nous soulevions dès le début, savoir que le mot *être*, surtout le verbe comme clé de tout discours, s'emploie à

propos de choses dont on ne saurait dire absolument qu'elles sont, qu'elles sont des êtres ou tout au moins de l'être. La distinction entre l'être réel et l'être de raison résolvait ce problème en formulant ces deux catégories où doivent nécessairement entrer tous les objets de nos discours. Distinction avec et par opposition, division dichotomique puisque ce qui est de l'être réel s'oppose irréductiblement à ce qui est de l'être de raison, et inversement de même. La distinction entre l'être *extra animam* et l'être comme vrai est certainement plus subtile. Elle ne s'effectue, en effet, qu'après avoir reconnu au verbe *être* de la proposition une signification toujours présente, celle de l'attribution et de la vérité. D'après cette solution, ce n'est pas parce que nous traitons ce qui n'est pas de l'être comme s'il en était, ou à l'instar de ce qui en est, que nous usons à son sujet du mot *être*, du verbe *être* spécialement. C'est plutôt parce que celui-ci a toujours fonction de signifier l'attribution vraie. Y a-t-il à cela une convenance particulière, nous ne nous en soucions pas pour le moment ; nous nous limitons à reconnaître ce fait constant, cette fonction universelle du verbe *être* copule. Sans prétendre toutefois que cette signification soit nécessairement la seule et unique signification du verbe *être* toutes les fois qu'il est copule. Dire que le *est* signifie toujours l'attribution, ce n'est pas dire qu'il ne puisse pas simultanément signifier autre chose, soit justement de l'être *extra animam*. Il s'agit de deux significations simplement distinctes qui ne s'excluent pas. Rien ne s'oppose par conséquent à ce qu'elles soient concomitantes. Il en est si bien ainsi que tous les exemples que donne Aristote au livre Δ pour distinguer le *est* signifiant le vrai du *est* signifiant le prédicamental, sont des exemples concernant aussi le prédicamental : « Socrate est musicien », « Socrate est non blanc ». Et comme il ne donne que de tels exemples, on pourrait même se demander pourquoi il y a lieu de poser une dualité de significations. Mais saint Thomas est explicite sur cette dualité : « Il est accidentel à toute chose, dit-il, que l'on porte à son sujet, mentalement ou oralement, une affirmation vraie. Car la chose ne se réfère pas à la science, mais la science, à la chose. Or l'être [*esse*] que toute chose a dans sa réalité lui est quelque chose de substantiel. C'est pourquoi lorsqu'on dit : *Socrate est*, et que l'on prend *est* de la première manière, il constitue un prédicat substantiel. Car l'être est supérieur à chacun des êtres, comme animal l'est à homme. Si, au contraire, on le prend de la seconde manière, il est un prédicat accidentel. »¹ Il suffit pour l'instant que ce texte nous apprenne qu'une même proposition comporte à la fois signification de réalité extérieure et signification d'attribution et de vérité. *Socrate est*, il est un être, indépendamment de la raison, mais il ne peut pas être indépendant de la raison qu'une proposition soit formée sur l'être de Socrate, que celui-ci fasse l'objet d'une affirmation vraie. Ce qui revient à dire, au point

1. *In V Metaph.*, lect.9, n.896.

de vue du nom, que le réel peut avoir double raison d'être : en lui-même, d'abord, il a raison d'être *extra animam*, puis dans la pensée qui l'exprime, il a raison d'être comme objet ou comme vrai.

Mais le point est que tout ce qui a raison d'être en ce second sens n'a pas nécessairement au premier : tout ce dont je forme une proposition n'est pas nécessairement de l'être extramental. Ce qui fait que le verbe *être* de la proposition peut avoir une seule signification, celle de l'attribution vraie. D'où il vient que, pour manifester cette signification, les meilleurs exemples sont ceux de propositions ayant trait à des négations, à des privations d'être, à des intentions logiques. D'où il vient encore que si l'être comme vrai et l'être de raison n'ont pas même notion, même définition, ils peuvent en pratique se prendre l'un pour l'autre. Comme nous venons de le voir chez saint Thomas, « il est accidentel à toute chose que l'on porte à son sujet une affirmation vraie ». Or c'est là un accident dont nous ne nous occupons pas, auquel nous ne prenons pas garde lorsque la chose connue est une réalité extérieure ; nous affirmons alors pour exprimer cette réalité elle-même, ce qui lui appartient et lui est essentiel en tant que chose. Nous ne pensons pas habituellement que la chose à laquelle nous pensons devient par là un objet dans notre esprit ; nous ne réfléchissons pas davantage au fait que la proposition exprime la vérité de notre esprit, nous la prenons d'emblée comme expression de la réalité. Notre intérêt est simplement capté par celle-ci. Mais que l'objet ne soit qu'objet, que la proposition exprime la vérité sans exprimer de réalité, l'unicité de signification fera tout comme si cette signification n'avait point sa place ailleurs que dans de tels cas, ou, tout au moins, elle permettra de spécifier ces derniers en les opposant aux cas où cette signification n'est ni unique, ni principale. Ainsi être comme vrai et être de raison peuvent s'équivaloir comme animal et brute. Il y a des animaux qui ont la raison et d'autres qui ne l'ont pas, et nous appelons ces derniers des brutes mais aussi bien des animaux, selon qu'ils ne sont qu'animaux. De même ce qui est dénommé être comme vrai est ou bien de l'être réel ou bien de l'être de raison, mais ce dernier n'étant que de l'être comme vrai peut en quelque sorte s'approprier la dénomination d'être comme vrai. Il peut donc revenir au même que les privations soient dites êtres de raison ou êtres comme vrai. Mais ce qui est juste en pratique ne saurait être posé sur le plan même des notions, et nous devons tenir que de soi la distinction *être extérieur* et *être comme vrai* n'est pas identique au couple *être réel-être de raison* ; que la première ne contient pas l'opposition que contient la seconde, et que celle-ci résout notre problème en divisant les objets mêmes de nos affirmations, alors que celle-là le résout par la distinction des sens que peut comporter le verbe *être* au sein de nos affirmations.

12. En autant que les premières distinctions à faire sur le mot *être* ont pour effet de distinguer ce qui est *extra animam* et ce qui est

in mente, nous pourrions peut-être considérer que cette étude s'est acquittée de sa tâche. Mais il y a ce que pensent certains auteurs sur un point qui occupe une large place dans notre exposé : la signification du verbe *être* dans sa fonction de copule. Voilà un point plus souvent étudié, mais qui n'en est pas moins controversé. Cesera simplement confirmer notre interprétation que de répondre à deux objections possibles.

Nous avons dit que la dénomination d'être comme vrai se rattache à cette signification qu'a le verbe *être* en tant qu'il est copule. C'est même pour cela que nous lui avons reconnu de transcender pour ainsi dire et l'être réel et l'être de raison. Cette signification est à nos yeux de l'essence même de l'affirmation, elle doit, par conséquent, se retrouver dans toute affirmation. Or voici qu'une première manière de le contester serait de dire que le verbe *être* n'exerce pas toujours la fonction de copule, qu'il faut au contraire distinguer ou diviser nos affirmations en propositions attributives et propositions existentielles selon précisément que le verbe *être* est ou n'est pas copule. On suivrait ainsi l'enseignement de saint Thomas, d'après ce passage du *Perihermeneias* : « Ce verbe *est*, dit-il, est parfois prédicat pour lui-même ; comme si l'on dit, *Socrate est* : par quoi nous n'entendons signifier rien d'autre que Socrate est dans la réalité. Parfois, au contraire, il n'est pas prédicat pour lui-même, comme prédicat principal, mais uni au prédicat principal pour joindre ce dernier au sujet ; comme si l'on dit, *Socrate est blanc*, l'intention de celui qui parle n'est pas alors d'affirmer que Socrate est dans la réalité, mais de lui attribuer la blancheur au moyen de ce verbe *est* ; c'est pourquoi dans de telles énonciations, *est* est attribué comme appartenant au prédicat principal. Il est dit troisième [par Aristote] non parce qu'il serait un troisième prédicat, mais parce qu'il est un troisième terme posé dans l'énonciation, ne faisant qu'un seul prédicat avec le nom prédicat, de sorte que l'énonciation se divise en deux parties et non en trois. » ¹

Il semble donc que nous soyons en présence de propositions irréductibles l'une à l'autre, que la proposition existentielle soit une proposition sans copule, et partant, que l'unique sens du verbe *être* y soit celui d'être ou d'exister dans la réalité. On dit même, dans cette veine, que le verbe *être* n'est pas un prédicat, et l'on rappelle cette affirmation de Kant : « Quels que soient les prédicats que j'attribue à une chose, et fussent-ils assez nombreux pour la déterminer complètement, je ne lui ajoute rien, en ajoutant que la chose existe. » Au lieu que d'être un prédicat, l'*esse* serait l'actualité de tous les prédicats et, pour cette seule raison, il serait déjà inadmissible de vouloir réduire la proposition existentielle à une proposition attributive. Puis on oppose encore ceci. On admettrait volontiers qu'une proposition à deux termes puisse se convertir en une proposition à trois termes lorsqu'il s'agit de tout autre verbe que le verbe *être*. Mais avec ce dernier, il

1. In *II Perihermeneias*, lect.2, n.2.

y aurait tautologie à remplacer *est* par *est étant* ou *est existant*. La raison, on le comprend, c'est que la signification propre du verbe *être* serait *l'esse in rerum natura*.

Voici, pour plus ample information, ce qu'écrivait M. Étienne Gilson sur ce sujet. Il commence par contester la définition aristotélicienne de la proposition : une énonciation qui affirme ou nie quelque chose de quelque chose. Quelque chose et quelque chose, soit les deux termes dont l'un est sujet et l'autre prédicat. « Outre ces deux termes, dit M. Gilson, il faut nécessairement admettre un lien qui rattache l'un à l'autre, ou dont on nie qu'il faille le concevoir comme les rattachant. Ce lien, que l'on nomme copule, n'est pas à proprement parler un terme, car il ne désigne pas un objet ; c'est un verbe, et, de l'aveu de tous les interprètes de la logique classique, c'est toujours le verbe *être*, mais il est extrêmement difficile de savoir ce que ce verbe signifie. » Pour admettre la définition aristotélicienne de la proposition, ne faudrait-il pas montrer que ces propositions existentielles « où il y a bien un sujet et un verbe, mais ni prédicat ni copule . . . se composent néanmoins, elles aussi, d'un sujet, d'une copule et d'un prédicat ». Mais ce qui l'empêche, c'est qu'on ne saurait découvrir de sens différent pour la copule et le prédicat. « La proposition *le feu brûle*, par exemple, équivaut à celle-ci, qui est la même sous une autre forme : *le feu est brûlant* . . . Si l'on transforme *brûle* en *est brûlant*, le terme *brûlant* signifie un prédicat, dont le sens diffère entièrement de celui de la copule qui l'attribue au terme *feu*. » Mais que faire avec « cet étrange verbe *est*, qui figure seul dans les propositions de la classe dont nous cherchons à définir le sens » ? M. Gilson poursuit : « Prenons comme exemple la proposition *Dieu est existant*. Pour que le verbe y soit une simple copule, il faut le dépouiller de son sens existentiel propre. En d'autres termes, *est* ne peut plus alors signifier *existe* ; il signifie seulement que le prédicat *existant* est attribué au sujet Dieu. Si *est* signifiait « existe », on obtiendrait la proposition *Dieu existe existant*. Or elle n'a manifestement aucun sens distinct de celui de la proposition *Dieu est*, le prédicat s'y confondant avec le verbe, qui cesse lui-même d'être une copule. » Mais est-il possible de prendre *est* au sens de simple copule ? « Ce l'est assurément sur le papier, pourvu qu'on fasse abstraction du sens réel attribué aux mots par la pensée, lorsqu'elle affirme que *Dieu est existant*. Mais si ce que l'on dit alors que Dieu *est*, c'est *existant*, il devient tout à fait impossible de concevoir *est* comme une simple copule. Souvenons-nous en effet que, en bonne logique classique, la copule porte toujours sur le prédicat : *Dieu est existant* signifie *Dieu est-existant*. Or *existant* et *est*, c'est la même chose . . . La proposition *Dieu est existant* . . . reste absolument identique à la proposition *Dieu est*, qui ne se compose que d'un verbe et de son sujet. » ¹

1. *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, ch.IX, pp.258-261.

13. L'impression très nette qui se dégage de cette argumentation, c'est bien que le verbe *être* n'a pas de signification en tant même qu'il a fonction de copule. Mais pour aborder notre critique, il convient de voir que le verbe *être* peut certainement se placer au nombre des prédicats, que le contraire paraît même impensable. Comment concevoir, en effet, la possibilité d'une proposition composée d'un sujet puis d'un verbe qui n'est pas prédicat. Ce verbe n'est pas pris absolument puisqu'il est assumé dans une proposition, puisqu'il en est une partie composante. Or dans cette proposition il tient une certaine place, il remplit une certaine fonction. Et si ce n'est pas celle de sujet, ce ne peut être que celle de prédicat car toute énonciation se divise en deux parties. Le mot *prédicat* désigne en effet une intention logique, la relation d'une partie de l'énonciation à l'autre partie qui est dite sujet : celui-ci est ce dont on affirme, et le prédicat, ce que l'on affirme. Si le verbe est ce que l'on affirme du sujet, on ne peut échapper à ce qu'il soit prédicat. Dire que le verbe *être* fait exception parce qu'il signifie l'acte ultime, que le jugement d'existence ne consiste pas à composer deux concepts, mais à affirmer l'existence réelle d'un sujet déterminé, c'est premièrement se référer à la signification de ce verbe alors que seule sa fonction est en cause ; puis c'est soutenir que l'on pourrait affirmer l'acte d'exister sans concevoir d'abord et de simple pensée cela même que l'on entend affirmer. Serait-il possible d'affirmer un acte quel qu'il soit sans savoir ce qu'il est, d'en faire un prédicat sans en avoir au moins une certaine notion ? Il faut donc maintenir que le verbe *être* se laisse concevoir comme tout verbe et comme tout nom, et qu'il n'est pas affirmé d'un sujet sans être de ce fait un prédicat.¹

Il n'y a qu'à relire le texte précité du *Perihermeneias* pour voir que M. Gilson n'est pas d'accord avec saint Thomas sur ce point. Saint Thomas donnait toute énonciation comme se divisant en deux parties : sujet et prédicat ; il précisait même que le verbe *être* dans les propositions à deux termes est prédicat pour lui-même, prédicat principal, et que dans les propositions à trois termes il ne fait qu'un seul prédicat avec le nom prédicat.

Le plus étonnant, c'est que M. Gilson n'est guère d'accord avec Kant dont il paraît s'inspirer. Il est vrai que Kant écrit : « Or, si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (dont la toute-puissance fait aussi partie) et que je dise : *Dieu est*, ou il est un Dieu, je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps, il est vrai, l'*objet* qui correspond à mon *concept*. » Seulement, le contexte assure que Kant à ce moment parle de prédicat réel, et ce dernier y est clairement défini comme « la détermination d'une chose », la détermination étant « un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'aug-

1. Cf. LOUIS-MARIE RÉGIS, O.P., *Gilson's "Being and Some Philosophers"*, dans *The Modern Schoolman*, Vol. XXVIII, n°2, janvier 1951.

mente ». La toute-puissance, par exemple, est un prédicat réel de Dieu parce qu'elle en est une détermination, et, dans cette conception du prédicat réel, elle l'est aussi bien de Dieu logiquement possible que de Dieu existant. Mais à côté du prédicat réel, il y a le prédicat logique qui, lui, comprend indifféremment tout, qu'il ajoute quelque chose ou qu'il n'ajoute rien au concept d'une chose. Et Kant dit : « Tout peut servir indistinctement de prédicat logique et même le sujet peut se servir à lui-même de prédicat ; car la logique fait abstraction de tout contenu. » Ainsi *homme* dans la proposition *l'homme est homme*, n'est pas un prédicat réel, non parce que l'homme n'existerait pas, mais parce que, selon Kant, il n'exprime pas une de ces déterminations que révèle l'analyse de l'homme. Or le but de Kant est de montrer que la vérité d'une proposition d'existence ne repose pas sur l'analyse mais sur l'expérience. Il lui suffit donc d'établir que l'existence n'est pas un prédicat réel. « *Être* n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. » Niera-t-il qu'il puisse être prédicat logique ? Certes non puisque « tout peut servir indistinctement de prédicat logique ». Il avait d'ailleurs écrit plus haut : « Si vous avouez, au contraire, comme tout homme raisonnable doit raisonnablement le faire, que toute proposition d'existence est synthétique, comment voulez-vous soutenir que le *prédicat de l'existence* ne peut être supprimé sans contradiction, puisque ce privilège n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus ! »¹ Le souligné, qui est de nous, prouve péremptoirement que Kant ne refusait pas à l'existence ou au verbe *être* d'être prédicat par lui-même dans les propositions dites d'existence.

Cela étant admis, il faut maintenant reconnaître que rien ne répugne à ce que ces propositions soient transformées en attributives. Mais laissons de côté la proposition *Dieu est*, car cet exemple, à cause de son sujet *Dieu*, comporte tout un problème qui lui est propre et qu'il n'est pas dans notre intention de traiter. Que l'on regarde seulement ce que dit saint Thomas à la *Ia Pars*, q.3, a.4, ad 2, et l'on verra que l'exemple est des plus mal choisis. Tenons-nous en donc à *Socrate est*, et voyons qu'il est possible d'y substituer *Socrate est étant*, ou *existant*. Il est certain que si le verbe *être* avait pour unique sens le fait d'être ou d'exister, la proposition attributive donnée en équivalence prendrait forcément figure d'une tautologie. Il en serait comme si je disais : *Socrate marche marchant*. Mais que le *est* ait une signification en tant que copule, une signification autre que celle d'être dans la réalité, il suffit, pour que chaque mot de l'attributive *Socrate est existant* ait un sens, de limiter le sens du *est* au sens même de la copule pour laisser au prédicat de signifier le fait d'être dans la réalité.

1. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp.428-429.

Or, la copule, d'après ce que nous avons établi, signifie d'abord le fait de l'attribution. Que je commence par dire : *Socrate est* . . . et que, en y mettant une certaine intonation, je marque très nettement que ma phrase n'est pas complète, vous savez déjà par ce *est* que mon intention est d'attribuer quelque chose à Socrate. Il ne vous viendra pas à l'esprit de prendre ce début de proposition pour une affirmation de l'existence de Socrate. Je pourrais d'ailleurs prendre pour sujet une négation : *le néant est* . . . Aucun prédicat n'est encore affirmé, mais le *est* annonce et signifie qu'il y aura affirmation. Et s'il s'agit de Socrate, le prédicat sera aussi bien *existant*, que *homme* ou *philosophe*. Rien donc n'empêche de dédoubler le verbe être si, en chacun des deux emplois, il conserve une signification distincte.

Ce qui apparaît plus encore si nous donnons à la copule de signifier tout ce qu'elle peut signifier : non seulement l'attribution, mais l'attribution vraie, la vérité. Ici encore, il n'est pour ainsi dire pas besoin d'attendre le prédicat pour apprendre si je crois vraie ou fausse l'appartenance au sujet donné du prédicat à venir. C'est la copule qui fait tout de suite part de mon sentiment là-dessus. Avant même que j'aie proféré le prédicat, vous savez, si je dis : *est*, que je crois à sa convenance au sujet ; comme si je dis : *n'est pas*, vous savez que je pense le contraire. Il est certain que la vérité peut être signifiée sans que la copule soit explicitée, que le verbe *être* signifiant l'acte d'être se charge aussi de la signification du vrai dans une proposition d'existence ; mais il est non moins certain que cette dualité de significations permet la réduction d'une existentielle en attributive par le simple jeu d'une distribution de ces significations sur le verbe *être* copule et sur le verbe *être* prédicat. Ainsi, dans notre exemple, *étant* signifiera le fait d'exister comme prédicat de Socrate, cependant que le *est* signifiera que j'affirme et que je crois vraie la convenance du prédicat *existence au sujet Socrate*.

14. La seconde objection contre la thèse que nous défendons, serait peut-être que celle-ci dépouille le verbe *être* qui est copule de tout sens existentiel. Si nous disons que le verbe copulatif signifie le vrai, il paraîtra que là où le prédicat n'est pas le verbe *être* lui-même, plus rien n'indique que la proposition concerne des choses réelles, existantes. Le verbe *être* qui est copule n'aura plus d'autre signification que celle qu'il a en tant que copule.

M. Gilson fait précisément grief de cette opinion à la grammaire classique qui, au lieu de s'attacher à l'usage et au langage vivant, s'inspire de la logique pour interpréter les faits grammaticaux. Selon cette grammaire, qui est aussi la grammaire des logiciens, le verbe *être* devient le verbe par excellence, mais il le tient de ce qu'il est copule. Citant de Lancelot que « le verbe de lui-même ne devrait pas avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition », M. Gilson déclare qu'« il

est impossible de réduire plus complètement la fonction essentielle du verbe à sa fonction logique de prédication », et que « réduite à l'essentiel, cette thèse revient à soutenir qu'il n'y a réellement dans toute langue qu'un seul verbe, *est*, et que ce verbe est essentiellement une copule ». ¹ Ce même point de vue est repris plus loin : « Quant à *être*, ce n'est même pas un nom, mais le symbole pur et simple de l'attribution d'un nom à un autre. Hors de cette fonction d'affirmation, il n'a pas de sens. » Et M. Gilson ajoute maintenant qu'Aristote le « disait déjà aussi clairement que possible » en ce passage du *Perihermeneias* : « En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos), mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. Car *être* ou *ne pas être* ne présentent pas une signification se rapportant à l'objet, et pas davantage le terme *étant*. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées. » M. Gilson interprète : « Ainsi, dire que *Socrate est homme* est dire quelque chose, mais si je dis que *Socrate est*, le terme *est* ne présente pas de signification se rapportant à Socrate. Je parle, mais je ne dis rien. » ² Voilà où nous acculerait la logique qui fait du verbe *être* le pur symbole de l'attribution, lui niant toute signification. Il nous faut donc comprendre que si *est* n'exprime pas l'existence de Socrate dans *Socrate est*, à plus forte raison sera-t-il dépourvu de sens réel, de valeur existentielle dans une attributive comme *Socrate est homme*.

M. Gilson donnera donc raison à la grammaire des grammairiens, soucieuse qu'elle est « de respecter le sens authentique du langage ». Comme tout verbe, le verbe *être* s'y présente comme signifiant une action, et, d'après les catégories de M. Brunot, une action subjective ou se terminant au sujet. Le verbe *être* est le verbe subjectif par excellence si l'on considère que « la première des actions subjectives, c'est d'exister ». ³ Fort bien, dirons-nous, s'il s'agit du verbe *être* absolument ou comme prédicat principal. Mais s'il est copule ? M. Gilson avait étudié précédemment la question de savoir si la proposition attributive se laisserait réduire à une proposition d'existence. Il reconnaît que, en certaines propositions, on ne peut nier une implication mentale de l'existence du sujet auquel on attribue quelque prédicat. « Dans la proposition *Pierre lit*, c'est-à-dire *Pierre est lisant*, bien qu'on ne fasse, en principe, que prédiquer de Pierre la lecture, il est à peine possible de ne pas penser en même temps que Pierre existe. Tout se passe donc comme si la même formule exprimait simultanément

1. *Op. cit.*, p.269.

2. *Ibid.*, p.274.

3. F. BRUNOT, *La Pensée et le langage*. Cité par M. GILSON, p.275.

deux jugements, dont le premier enveloppe pour ainsi dire le deuxième : *Pierre est lisant*, et *Pierre existe*. » Mais cette implication n'est pas encore la réduction. Ce qu'il faut décider ici, c'est plutôt si la proposition *Pierre est lisant* équivaut à celle-ci : *Pierre lisant est ou existe*. M. Gilson répond par un non catégorique. Ni logiquement, parce que dans un cas j'affirme un prédicat et dans l'autre le verbe (nous dirions plutôt : parce que je n'affirme pas le même prédicat) ; ni psychologiquement, parce que ce n'est d'abord pas à cela que je pense. Et la preuve en est que l'une, *Pierre existe*, pourrait être vraie, cependant que l'autre, *Pierre est lisant*, serait fausse. Si donc *Pierre est lisant* était une existentielle, elle serait vraie tout en équivalant à une attributive fausse. L'attributive est donc irréductible à l'existentielle, comme celle-ci l'était à celle-là, et « vraie ou fausse, chaque proposition reste toujours ce qu'elle est ».¹

Est-ce à dire que M. Gilson revienne à l'interprétation de la copule qu'il a condamnée chez les logiciens ? Est-ce à dire que la copule n'a pas de sens existentiel, pas de portée réelle ? Ce que pense M. Gilson, nous croyons le voir dans sa réponse à la question : « . . . Pourquoi cette copule est précisément le verbe *est* » ? Il avait déjà formulé ceci : « On accordera en outre sans réserves que la question, inévitable en son ordre, de savoir si les propositions dont il s'agit sont vraies, pose nécessairement la notion d'existence. Pour que la proposition attributive *tous les hommes sont mortels* soit une connaissance réelle vraie, il faut que la proposition existentielle, *quelques hommes sont*, soit elle-même une connaissance réelle vraie. La vérité réelle d'une proposition attributive suppose l'existence du sujet . . . » Et sa réponse à la question sur le choix de la copule paraît être justement que le verbe *être* copule signifie la vérité, mais comme il n'est pas de vérité sans existence, une proposition vraie doit nécessairement comporter un sens existentiel. Mais c'est la mineure de cet argument qui ne va pas sans difficulté. On l'accorderait peut-être dans les limites de la connaissance que M. Gilson appelle « connaissance réelle vraie », mais ce n'est pas là toute la connaissance, ce n'en est qu'une part, même si elle est la principale. À côté de la connaissance du réel, il y a notamment et trop manifestement la logique. M. Gilson va donc s'efforcer de dissocier la logique de la vérité, entreprise si difficile que nous craignons pour l'auteur qu'il n'ait attribué à d'autres ses propres hésitations.

« Prise en elle-même, soutient-il d'abord, la logique ne s'est jamais présentée comme indifférente à la vérité des propositions. Tout au contraire, elle se définit ordinairement comme un *organon*, c'est-à-dire un instrument qui . . . permet d'atteindre le vrai et d'éviter le faux. » — « Ajoutons pourtant que cet art . . . ne s'étend pas au-delà des conditions formelles de la connaissance vraie en général, telles qu'elles

1. E. GILSON, *op. cit.*, p.267.

résultent de la nature de l'esprit. » Et ce témoignage de Goblot : « Le logicien ne se demande pas si telle assertion est vraie ou fausse *en elle-même* . . . » — « Pourtant, son exercice est psychologiquement inséparable de notre croyance spontanée à la vérité ou fausseté des assertions prises en elles-mêmes . . . Il nous est à peine possible de concevoir une affirmation qui, d'intention première, ne serait pas vraie . . . Tout ce qui est affirmé l'est à titre de vrai, comme tout ce qui est nié l'est à titre de faux, et c'est pourquoi les logiciens hésitent si manifestement sur la nature même des faits qu'ils étudient. » — « Mais quel logicien soutiendrait que les exemples dont il use sont des propositions vraies ? En tant que sa pensée se tient sur le plan de la logique, l'existence en est absente, il n'y pense pas. Il est vrai que, psychologiquement parlant, toute affirmation se réfère à l'existence, mais on ne peut introduire l'existence dans la logique sans se résigner à une confusion d'ordres. » Saint Thomas ne dit-il pas : « *Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei.* » Si le verbe *être* est devenu la copule dans tant de langues, « c'est que, justement, les langues ne se constituent pas en vue de faciliter la rédaction des traités de logique, mais plutôt de manière à exprimer le contenu réel de la pensée. Or la pensée vécue conçoit en effet ses propositions comme vraies ou fausses, et il est exact que leur vérité ou fausseté repose toujours, en dernière analyse, sur l'existence ou la non-existence des objets ou des rapports qu'elles affirment ou qu'elles nient. » Ici encore le témoignage de saint Thomas : « *Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse.* » « Telle est aussi la raison pour laquelle tant de langages ont fait du verbe *est* une copule et, en ce sens, il redevient vrai de dire que, même à titre de copule, ce verbe a un sens existentiel, ou, comme l'ont soutenu plusieurs logiciens, que même les propositions attributives sont existentielles. Ajoutons seulement que cela est vrai partout, sauf, précisément, en logique. » ¹

15. Comme précédemment, une critique des idées de M. Gilson devrait mettre à l'épreuve la thèse que soutenait la première partie de cette étude sur les significations du mot *être*. Si l'on se rappelle, cette thèse était qu'en toute proposition le verbe *est* en tant que copule signifie l'attribution vraie, mais que ce verbe a aussi, principalement mais pas nécessairement, signification d'être au dehors de l'âme, signification de réel. En somme, nous dissociions l'expression de la vérité de celle du réel, ce qui est le point de vue absolument contraire à celui de M. Gilson. Et nous croyons pouvoir montrer que pour avoir ramené l'expression de la vérité à celle du réel, la critique de M. Gilson, sa critique des logiciens, porte vraisemblablement à faux, et que sa solution est finalement irrecevable.

1. *Ibid.*, pp.277-279.

C'est une opinion bien curieuse, pour ne pas dire fort simpliste, que M. Gilson prête à Aristote. Est-il imaginable que ce dernier ait soutenu que le verbe *être* n'a pas de sens et que prononcer une phrase comme *Socrate est* soit parler pour ne rien dire. Décidément, de tout le texte qu'il cite, M. Gilson a indûment isolé ceci : « Car être et ne pas être ne présente pas une signification se rapportant à l'objet. » Or le texte en son ensemble, même dans la traduction Tricot, est pourtant clair. Il commence par dire qu'« en eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée. » Les verbes ont donc un sens, *une signification déterminée*, mais à les prendre « en eux-mêmes et par eux-mêmes », c'est-à-dire absolument et en dehors d'une proposition, ils sont des noms, ils ne signifient pas plus que des noms. *Marcher*, tout comme *la marche*, signifie l'action de marcher, même en posant une nuance plus concrète, pour ainsi dire plus active dans la signification de *marcher*. Chose certaine, c'est que le verbe *marcher* n'exprime d'aucune manière que *quelqu'un marche*. Le verbe par lui-même n'équivaut pas à un jugement, c'est tout ce que veut dire Aristote quand il ajoute : « Mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. » Ainsi faut-il entendre ce qu'il dit de *être* et de *ne pas être*. Ce verbe qui est le nerf de tout jugement n'échappe pas à la règle générale de la signification des verbes. « Ces expressions ne sont rien », elles ne sont en rien des jugements, mais la preuve qu'elles ont un sens, c'est qu'elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées ; c'est, autrement dit, que ce qu'elles expriment en des propositions, elles ne l'expriment pas par elles-mêmes et en dehors des complexes, des propositions. Tout cela, il n'y avait qu'à lire le commentaire de saint Thomas pour le retrouver dans le texte même d'Aristote.

Il faut maintenant se rendre compte que si le verbe *être* intéresse le logicien, et la raison vaut sans doute pour le grammairien, c'est tout spécialement parce qu'il exerce la fonction de copule. Ne serait-il pas sans cela un verbe prédicat comme les autres verbes, nonobstant sa signification privilégiée, unique. Car le logicien ne s'attache pas à la signification particulière de tel verbe, mais à la fonction qu'il exerce dans la proposition. Ainsi le verbe *être* présente-t-il un intérêt spécial de ce qu'il est copule. Or plus que tout autre le logicien sera sensible au fait que le verbe n'exprime pas toujours l'existence, ni même quelque réalité extérieure. L'existence, le réel ne sont pas son domaine. En est-il pour autant réduit à ne jamais émettre de jugement ? Et qui prétendra alors, sérieusement, que la logique est indifférente à la vérité ? Il est certain que le logicien ne se préoccupe pas de savoir si les exemples dont il use sont des propositions vraies. Tout ce qu'il leur demande, c'est qu'ils soient de vrais exemples, illustrant le type de propositions dont il traite. Mais ce n'est pas par ses exemples qu'il faut juger de la logique elle-même. Il s'agit de savoir si le logicien, lorsqu'il juge de ses

propres objets, les intentions secondes, est alors indifférent à la vérité. Faudrait-il dire que ne sont ni vraies ni fausses des propositions comme celles-ci : *le genre est plus universel que l'espèce, l'affirmation est opposée à la négation, le sujet et le prédicat sont les parties de l'énonciation?* Là est le problème, et c'est l'ignorer que de se poser d'emblée dans la connaissance réelle vraie. Celle-ci n'est qu'une part de la connaissance vraie. De ces deux qualifications : *réelle* et *vraie*, la première vient à la connaissance par l'objet sur lequel elle peut porter, cependant que la seconde lui advient comme formellement liée à l'acte lui-même de connaissance. Si tout objet n'est pas réel, il y a des connaissances vraies qui ne sont pas des connaissances réelles vraies. Ces connaissances s'expriment en des affirmations, et si le logicien affirme, c'est pour affirmer le vrai. « Tout ce qui est affirmé, disait M. Gilson, l'est à titre de vrai, comme tout ce qui est nié l'est à titre de faux. » Comment l'admettre sans admettre aussi que tout ce qui est objet d'affirmation ou de négation n'est pas nécessairement du réel. Si l'on reconnaît à la vérité une valeur propre, bien que relative, c'est charger la copule d'une profonde signification que de lui faire signifier, universellement, le fait de l'attribution et de sa vérité.

Mais à quel critère reconnaitrons-nous que le *est* des attributives a, tout en même temps que signification du vrai, signification d'être au sens premier, de réel? M. Gilson a raison sur ce point que les jugements d'attribution, même ceux qui ont trait au réel, ne sont pas des jugements d'existence, qu'une réduction véritable est par conséquent impossible. C'est que l'existence, si elle fait pour ainsi dire tout réel en étant l'actualité de toute chose, n'est pourtant pas tout le réel. Socrate, par exemple, ne fait pas qu'exister, il est autre chose que l'existence pure. De là qu'on lui attribue autre chose que l'existence sans délaisser la réalité extérieure, et ce n'est pas dire qu'il existe que de dire qu'il est blanc. Encore faut-il que pour être blanc il soit, il existe. La portée *extra animam* du verbe *est* viendrait-elle de ce que l'on parle d'un sujet qui se trouve *extra animam*? Serait-ce l'implication mentale du jugement d'existence qui donnerait à la connaissance d'être non seulement vraie mais réelle?

À notre avis, cette explication ne contient qu'une part de vérité, elle ne tient compte que d'un élément et qui n'est pas le plus important. Ce qu'elle dit de l'existence du sujet est juste : le *est* ne signifiera jamais de l'extramental si le sujet n'existe pas. Le terme sujet n'ayant aucune application réelle, une telle proposition serait fautive qui se voudrait l'expression de la réalité. Encore n'est-il pas exclu qu'une proposition de ce genre peut fort bien être recevable pourvu qu'elle se limite à exprimer seulement la vérité. Nous pensons ici à la question que soulève Aristote au sujet de la proposition *Homère est poète*. « S'ensuit-il ou non, demande-t-il, qu'Homère existe? » La réponse d'Aristote paraît se contenter de la distinction entre proposition existentielle et proposition attributive : « C'est seulement par accident

que le verbe *est* est affirmé d'Homère, l'affirmation de *est* exprimant uniquement qu'Homère est poète et nullement qu'il est, au sens absolu. »¹ Mais ne reste-t-il pas à expliquer, comme le fait Cajetan dans son commentaire, l'usage de cette copule au présent avec un sujet qui n'existe plus. Faute de l'existence, l'attributive elle-même ne peut être considérée comme l'expression de la réalité. À ce point de vue de la réalité, il faut s'exprimer au passé : *Homère fut poète*. Il serait aussi faux de penser qu'*Homère est poète* actuellement et réellement que de penser qu'absolument *il est*. Mais *l'Iliade* et *l'Odyssée* sont des œuvres qui rendent sa mémoire impérissable : Homère existe encore dans la pensée des hommes, et nous continuons d'en parler à l'instar d'une personne qui serait parmi nous. Là intervient la fiction de notre esprit : nous faisons comme si Homère existait alors qu'il n'est plus que dans notre pensée. Et c'est grâce à cette fiction que nous disons avec vérité qu'il est poète, qu'il est même un très grand poète.² Il est donc clair que toute proposition vraie n'exprime pas de réalité extramentale, que le verbe *est* dans les attributives n'exige pas nécessairement l'existence du sujet dont on parle ; mais il est en même temps clair que si le sujet n'existe pas, — ce qui ne peut être exprimé que par la négation absolue de son existence, — la proposition où l'on en affirmerait quelque prédicat ne saurait être l'expression de la réalité extramentale.

Mais ce n'est là, disions-nous, qu'une part de la vérité. C'est en effet beaucoup plus du prédicat qu'il faut s'occuper, car c'est de son côté à lui que se tient le *est* de la proposition : « quasi conjunctum principali praedicato — simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum ».³ Il dépend donc du prédicat principal auquel il est joint que le *est* emporte une affirmation d'être réel. La preuve en est dans la privation. Comme l'explique saint Thomas dans son commentaire sur la *Métaphysique*, la différence entre la privation et la contradiction est que la première seule requiert l'existence du sujet. Point n'est besoin d'exister pour ne pas être ceci ou cela, mais il le faut pour être privé de ceci ou de cela. Je puis donc dire que *Socrate ne voit pas* même si Socrate n'est pas : la négation absolue se dit de l'être et du non-être, elle s'accommode aussi bien d'un terme sujet qui est sans application réelle. Mais que Socrate ne soit pas, je ne puis pas dire qu'*il est aveugle*.⁴ On pourrait peut-être en voir la raison dans ce que le *ne voit pas* de la première proposition ne réfère pas à l'existence comme le *est* de la seconde. Il n'en est rien pourtant puisque d'un Socrate

1. *De l'Interprétation*, ch.11, 20 b 25. Cf. C. DE KONINCK, *La Personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption*, dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. V, 1949, n° 1, pp.25-26.

2. CAJETAN, *In II Perih.*, lect. 7, n.7.

3. *In II Perih.*, lect.2, n.2.

4. *In X Metaph.*, lect.6, n.2045.

n'existant pas il serait encore vrai de dire : Socrate est non-voyant. Preuve que s'il faut tenir compte de l'existence du sujet pour la privation, le *est* ne s'en tient pas moins du côté du prédicat. Or le prédicat étant alors du non-être, on aura bien une proposition concernant un sujet réel mais qui ne lui attribue rien de réel, qui, bien au contraire, lui enlève quelque chose de réel. Que la proposition *Socrate est aveugle* se rapporte à un Socrate existant ne change donc rien à ce que c'est un certain non-être qu'elle lui attribue. Pour que le verbe *est* signifie de l'être *extra animam*, il faut donc que le sujet mais plus encore le prédicat soient de cette sorte d'être.

Mais par-dessus tout cela pour ainsi dire, il faudra que l'intention de celui qui parle soit d'exprimer la chose elle-même dans sa réalité extérieure. La même proposition est en effet d'une valeur toute différente selon qu'elle entend exprimer la chose ou simplement la signification du nom. Ceci vaut même pour des choses qui sont de notre expérience courante : en affirmant que l'homme est animal raisonnable, je puis m'en tenir à déclarer ce que signifie le nom *homme*. Mais que j'entende un nom et que ce qu'il signifie m'apparaisse d'abord comme un simple possible, je saurai ce que le nom signifie avant de savoir si la chose existe. Je pourrais même savoir la signification d'un nom représentant quelque chose d'impossible. Le dictionnaire me dit ce qu'est le phénix, mais ma connaissance n'ira jamais plus loin que ce qui est signifié par ce nom. Rien donc ne peut alors être signifié comme en dehors de l'esprit. Il en est de même pour ce que je conçois comme possible mais dont j'ignore encore l'existence. Le verbe *être* n'y prendra valeur *extra animam* qu'au moment où je serai assuré de son existence par expérience, par témoignage ou par preuve. En conclusion, il dépend de la réalité du sujet, surtout de la réalité du prédicat, puis aussi du caractère réel de la connaissance que le verbe *être* ne signifie pas seulement la vérité, mais, en même temps que celle-ci, la réalité extérieure.

Ajoutons que tout jugement d'attribution, pourvu qu'il satisfasse à ces dernières conditions, constitue à sa manière un jugement d'existence véritable. Et ce n'est pas contredire à ce que nous disions plus haut contre la réduction des attributives aux existentielles. Mais peut-être y aurait-il lieu de se faire une notion plus large du jugement d'existence. L'usage est d'en parler à propos de l'existence du sujet, et cet usage est légitime si l'on considère que le sujet est vraiment ce qui est ou existe. Il y a pourtant dans le sujet des formes, des actes, qui n'ont sans doute pas d'existence propre, mais qui, néanmoins, existent par l'existence du sujet. N'est-il pas vrai dès lors que juger de l'appartenance d'une telle forme à un sujet, c'est juger de son actualité, de son existence. N'existant pas par elle-même mais par ou dans le sujet, elle ne peut faire l'objet d'un jugement d'existence absolu, mais c'est poser qu'elle existe de la manière dont elle est capable que de la déclarer appartenir à quelque sujet. Si la blancheur existait sépa-

rément, je pourrais dire absolument : *la blancheur est* ; mais si elle n'est que dans des sujets, force est bien que je la dise être en l'attribuant à tel ou tel de ses sujets. Qu'on lise là-dessus ce qu'écrit saint Thomas dans le *Perihermeneias* : « *Est* pris absolument, dit-il, signifie être en acte ; et il signifie partant à la manière d'un verbe. Or, parce que l'actualité, que ce verbe *est* signifie principalement [remarquons ce *principaliter*] est communément l'actualité de toute forme, de tout acte, substantiel ou accidentel, il s'ensuit que si nous voulons signifier qu'une forme ou un acte appartient actuellement à quelque sujet, nous le signifions par ce verbe *est* . . . »¹ Ce qui revient à dire que le *est*, principalement, marque l'actualité, l'existence non seulement du sujet mais aussi bien de la forme ou de l'acte dans le sujet.

15. Nul doute que ce soit là l'origine et l'explication de cet emploi du verbe *être* dans la fonction de copule. Il est de règle, en effet, que dans l'emploi des mots nous procédions à partir de ce qui nous est plus connu, de ce que nous connaissons premièrement et principalement. Ainsi, par exemple, le nom de cause a d'abord été imposé à la cause efficiente, celle qui s'exerce par le mouvement, l'action et la passion. Mais que se passe-t-il par la suite ? Il se passe que l'on découvre d'autres causalités, notamment la causalité finale. Or celle-ci a son mode propre de causer qui n'est pas de mouvoir et d'agir sur un patient selon le sens propre qu'ont ces mots lorsqu'ils expriment la causalité efficiente. On les conserve néanmoins, on les emploie avec la cause finale : le bien meut l'appétit, il agit sur le sujet. C'est qu'on a dissocié ces termes de la cause efficiente pour leur faire exprimer une causalité réelle qui, si elle ne consiste pas dans un véritable mouvoir, n'en est pas moins pour cela une véritable causalité. Nous pensons qu'il y a ce même phénomène dans le cas du *est* de nos affirmations. Il est d'abord imposé pour signifier le plus manifeste, le réel. Et à ce premier moment, on ne songe pas plus à distinguer l'expression de la vérité de celle de la réalité, que l'on ne pense à distinguer causer de mouvoir quand l'on en est encore à la cause efficiente. Mais qu'apparaissent d'autres objets qui ne se situent pas dans le réel, on affirme à leur sujet en retenant le même verbe *être* que l'on dissocie du réel pour lui faire exprimer une vérité qui, sans concerner le réel, n'en est pas moins une vraie vérité. Le *est* copule se voit ainsi chargé de signifier la vérité de la façon la plus universelle. Ce qui n'est pas énerver le sens des mots, mais simplement expliquer leur usage tel qu'il se présente à nous. Mouvoir, agir garderont toujours leur sens fort à propos de la cause efficiente, ainsi *être* et *est* à propos du réel. Mais croire que ceux-ci n'ont de signification que le réel serait une erreur aussi grossière que celle qui, à cause de l'emploi des mots mouvoir et agir, réduirait toute causalité à la causalité efficiente. Loin de dire par

1. In *I Perih.*, lect.5, n.22.

conséquent que le verbe *être* est devenu la copule parce qu'il n'y a pas de vérité sans réel et sans existence, nous dirions au contraire que les langues ont spontanément adopté ce verbe pour exprimer toute vérité parce que les vérités qui sont les plus manifestes sont celles qui ont trait au réel.

Toute notre thèse repose sur ceci que la vérité est dans l'intelligence et que c'est l'intelligence, et non le réel, qui est la cause efficiente de la vérité. Nous pensons ici à certaine objection que formule et résout le *De Veritate* à l'article 8 de la première question. Il s'agit de savoir si toute vérité procède de Dieu qui est la vérité première. L'objection 7 veut qu'il n'en soit pas ainsi tout au moins pour les propositions négatives parce que Dieu n'est certes pas la cause de ce qui n'est pas. Or saint Thomas répond que cette objection procède *de causa exemplari efficiente*. C'est-à-dire qu'elle suppose que c'est cela même qui n'est pas qui, sur son propre exemplaire, produit ou cause *efficienter* la vérité des négatives. Pour être cause de celles-ci, Dieu aurait dû produire d'abord ce qui n'est pas. Mais saint Thomas corrige en ces termes : « Non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu ; sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti, quod est extra animam ; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. »

Savoir ce que fait l'âme elle-même dans la connaissance vraie, ne pas raisonner comme s'il n'y avait que le réel en cause. C'est ce que nous apprend encore cette affirmation du commentaire de la *Métaphysique* : « Verum et falsum consequuntur ens in ratione. »¹ Car si, du point de vue de la cause exemplaire, il faut plutôt dire : « Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione »,² du point de vue de la cause efficiente, il faut savoir que la vérité ne peut suivre que l'être dans la raison, l'être objet. Non pas évidemment que la vérité soit conformité à l'objet comme objet, ce serait trop manifestement définir la vérité par une conformité de la raison avec elle-même. Qui d'ailleurs parle de conformité se place tout de suite au point de vue de la cause exemplaire. Mais de celui de la cause efficiente, la vérité suit l'être dans la raison selon que c'est avec des objets au-dedans d'elle, en un mot avec des concepts que l'intelligence a à produire son adéquation à l'être extérieur. La composition de l'intelligence n'est pas celle de deux choses mais de deux concepts : « Consistit in quadam comparatione duorum conceptuum. »³ De là vient que l'expression de la vérité est soumise aux conditions d'objet, que la vérité ne s'exprime qu'en tenant compte de l'être objet dans la raison. Lorsqu'on dit que *la vérité est dans l'œil*, l'expression

1. *In IV Metaph.*, lect.17, n.736.

2. *In V Metaph.*, lect.9, n.896.

3. *In VI Metaph.*, lect.4, n.1241.

de cette vérité ne se modèle pas sur la cause exemplaire qui est une privation, mais sur la cécité telle qu'elle est dans la raison. Elle serait même fausse si on y prenait le verbe *être* comme signe d'une entité. Ainsi encore, lorsqu'on dit : *l'homme est homme*, c'est bien l'homme en tant que connu qui est double, et loin que l'homme soit distinct ou divisé de l'homme dans la réalité, c'est au contraire son unité, son indivision réelle que ce dédoublement permet d'affirmer. Elle-même cause de son adéquation, il est inévitable que l'intelligence se conforme à son exemplaire tout en suivant les conditions que les objets ont en elle du fait même qu'ils y sont objets.

Tout cela dit pour ancrer cette idée que l'expression de la vérité n'est strictement pas même chose que l'expression de la réalité, que le verbe *être* de nos affirmations comporte une signification, celle du vrai, qui pour être plus secrète et très certainement seconde vis-à-vis celle de la réalité, n'en est pas moins la seule qui permette de rendre compte d'abord de l'affirmation en toute son universalité, puis de nous expliquer toutes ces appellations d'être que nous appliquons à des choses qui ne méritent point le nom d'être au sens principal, premier et absolu du terme *être*.

16. Notre conclusion sera brève. Elle regarde ce que nous disions dès le début, savoir qu'il n'est pas vrai dans tous les sens du mot *être* que l'être est le sujet de la métaphysique. Nous pouvons maintenant dire que cette affirmation est vraie à prendre le mot *être* pour l'être prédicamental, l'être réel, l'être *extra animam*. Ce qui ne veut pas dire qu'elle considère tout le réel et en tous ses aspects, car tout le réel n'est pas objet de science, puis il y a d'autres sciences du réel que la métaphysique. Ce qui suffit pourtant à exclure de sa considération l'être ou les êtres qui ne sont êtres que selon ces acceptions intraméntales : l'être de raison et l'être comme vrai. Ou, si elle en traite, c'est justement afin de les définir et de les exclure. Mais il lui est impossible d'exclure l'un et l'autre avec la même rigueur. L'être de raison, qui par définition est incapable d'existence, la métaphysique l'ignore absolument. À moins peut-être que l'on fasse exception pour les intentions secondes, lesquelles lui servent souvent à manifester le réel. Mais au vrai, ces intentions jouent pour elle le rôle d'instrument, et ne constituent jamais son sujet. Quant à l'être comme vrai, disons qu'elle l'exclut en n'y pensant pas et que c'est tout ce qu'elle peut faire. Qu'on le prenne, en effet, soit pour ce qui est comme vrai, soit pour ce qui est comme objet, il est partout là où il y a connaissance vraie. L'être ne peut être connu sans être objet dans la raison, il ne peut être atteint ni exprimé sans affirmation vraie. Mais il faut se rappeler qu'il est accidentel aux choses extérieures d'être connues et de faire l'objet de propositions vraies. Aussi bien, tout l'intérêt de la métaphysique va-t-il aux choses elles-mêmes, les prenant pour objets dans l'esprit mais pour les connaître telles qu'elles sont extérieurement,

formulant des propositions vraies mais se portant d'emblée à ce qu'elles expriment et ce qu'elles disent de ces mêmes choses. La métaphysique ne s'arrête pas à ce qui se passe dans l'âme lorsqu'elle poursuit sa connaissance de l'être ; comme le disait saint Thomas dans un texte précité, elle laisse cette réflexion à la science de l'intelligence, à la science de l'âme. La métaphysique s'attache à l'être dans ce qu'il a d'essentiel, et ce qu'il a sûrement de plus essentiel c'est bien d'être en dehors de l'âme, d'être la réalité extérieure.

EMMANUEL TRÉPANIÉ.

