UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

L'ÊTRE ET LA VÉRITÉ CHEZ HEIDEGGER ET SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

BERTRAND RIOUX

PRÉFACE DE PAUL RICŒUR

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL | PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

L'ÊTRE ET LA VÉRITÉ
CHEZ HEIDEGGER
ET
SAINT THOMAS D'AQUIN

par

Bertrand RIOUX

PRÉFACE PAR PAUL RICŒUR
Professeur à la Sorbonne

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
C.P. 6128, MONTRÉAL-3
CANADA

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
PARIS-VI^e^

1963

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention accordée par le Conseil canadien de recherches sur les humanités et provenant de fonds fournis par le Conseil des Arts du Canada

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 2e trimestre 1963

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

© 1963, *Presses Universitaires de France*

PRÉFACE

C'est une entreprise pleine de périls de comparer deux doctrines qui n'appartiennent pas à la même époque de la pensée : l'historicisme qui traîne encore en nos pensées n'est pas seul à élever des objections. Non seulement Heidegger vient après saint Thomas, mais ce n'est pas à la même situation, aux mêmes questions que le premier fait face ; il vient au terme d'un long épuisement de la pensée métaphysique ; il paraît en un siècle marqué par les sciences et les techniques ; il médite sur le « nihilisme » découvert et accéléré par Nietzsche ; il n'est pas théologien, mais penseur radical, en deçà de toute théologie et peut-être de toute philosophie.

Et pourtant cette confrontation méritait d'être tentée : car si saint Thomas et Heidegger ne dialoguent pas entre eux, ils peuvent du moins se rencontrer en nous, qui les lisons ensemble. C'est en nous que les siècles se bousculent, que les penseurs s'arrachent à leur environnement singulier et en viennent à inverser leurs positions dans l'histoire. Dès lors, il n'est pas absurde que saint Thomas parle après Heidegger dans un livre qui les interroge conjointement.

Ce qui plus que tout me paraît justifier l'ouvrage de M. Rioux, c'est que l'auteur est lui-même exposé à ses propres questions et interrogé par elles. J'estime, en ce livre, le bel équilibre de l'écoute et de la riposte. C'est docilement que l'auteur, traitant de Heidegger, passe de la vérité du Dasein *comme rapport à l'étant en totalité, à la méditation de l'oubli de l'être lui-même, laquelle est déjà inséparable de la vérité de l'être. Tout ce qui est dit du « renversement » — de la*

Kehre — *me paraît juste, mesuré, éclairant. L'auteur ne sollicite non plus jamais les textes : en particulier il ne tente pas, à la différence de tant d'apologètes indiscrets, d'arracher une confession de foi chrétienne aux textes hautement énigmatiques de Heidegger sur le divin* (125-130). *Je sais gré à M. Rioux de nous avoir épargné cet habile et trouble concordisme. Certes, il n'est pas satisfait par la critique heideggerienne du jugement* (24-25) *; mais c'est parce qu'il puise dans la pensée de Heidegger la force de reconnaître la visée ontologique du verbe être lui-même, en tant qu'il est l'âme du jugement. Il n'est pas non plus satisfait par la théorie heideggerienne du Néant* (53) *et voudrait la rattacher encore à la négation qu'enveloppe l'activité de pensée comme telle ; mais c'est parce qu'il a su retrouver, avec l'aide de Heidegger lui-même, cette « sphère spéculative du jugement sur l'être »* (53). *Et l'auteur ne cesse de lutter avec le Maître : « Peut-on, demande-t-il, se passer de l'analogie et de la participation, de la découverte de la Présence comme d'un transcendant concret indépendant, pour expliciter pleinement le dynamisme de ce transcendant concret fini de la présence du présent ? »* (90). *La question est déjà question de thomiste. Mais ce n'est pas une critique qui détruit, c'est une critique qui éclaire et qui éclaire l'un par l'autre.*

Mais, surtout, l'auteur ne me contredira sans doute pas si je dis que son thomisme ne sort pas indemne *de cette confrontation. C'est à grands frais qu'il le sauve du schème onto-théo-logique sur lequel, est-il dit* (116), *Heidegger bloque toute l'histoire de la philosophie occidentale. C'est Heidegger qui découvre en saint Thomas l'unique penseur qui aurait déjà connu et compris la fameuse différence ontologique de l'étant et de l'être. Bref, c'est Heidegger qui rend manifeste la distance de saint Thomas à Aristote et fait apparaître chez le Docteur médiéval « une ontologie de la vérité qui repose sur le dévoilement de tout être* (ens) *dans l'être* (ipsum esse) *»* (133). *Cette « présence de l'acte au cœur de tout ce qui est »* (134), *voilà l'être en tant qu'il n'est pas essence, mais bien acte d'être. « C'est l'être* comme *acte qui est la découverte du Docteur médiéval »* (217).

Est-ce à dire que M. Rioux nous donne ici un saint Thomas heideggerien ? A supposer que cela ait un sens, je ne le crois aucunement ; il a autant évité cette erreur que la faute inverse de faire un Heidegger thomiste. Car l'auteur tient ferme de bout en bout sur un point capital. La vérité de l'être n'exige aucun sacrifice de l'intelligence, aucune régression à l'anté-prédicatif, parce que ce qui est suprêmement intelligible, ce n'est précisément pas une essence, mais l'acte même d'être ; l'être et l'esprit s'appartiennent réciproquement ; c'est cela la vérité de l'être habitant la vérité du jugement ; pour ne l'avoir pas reconnu Heidegger reste un néo-kantien.

Ainsi saint Thomas, après avoir été redécouvert, à la lumière de Heidegger, comme le philosophe de l'esse ipsum subsistens, *est rendu à lui-même dans sa différence et son originalité : et cette différence consiste précisément dans la théorie de la vérité qui est l'objet principal de cet ouvrage.*

Tout le mouvement, toute la respiration de ce livre tiennent dans ce va-et-vient ; de la ressemblance retrouvée entre saint Thomas et Heidegger comme penseurs de l'être, *le lecteur est sans cesse renvoyé à leur différence invincible en tant que penseurs de la* vérité *de l'être.*

Paul RICŒUR,
Professeur à la Sorbonne.

AVANT-PROPOS

Notre intention n'est pas d'entreprendre une étude historique de la pensée de Heidegger et de saint Thomas d'Aquin en ce qui concerne le problème de la vérité. Il aurait fallu une érudition que nous n'avions pas et un temps dont nous ne disposions pas non plus.

Notre but est de choisir dans la tradition métaphysique, accusée par Heidegger d'être tombée en dehors de l'être, le penseur qui nous semble le plus propre à mettre en doute une telle accusation. En effet, saint Thomas d'Aquin, par sa découverte historique de l'être comme *actus essendi*, échappe au reproche d'avoir oublié l'être comme tel, au sens heideggérien. Sa théorie de la vérité comme manifestation de l'être dans l'intelligence, sur le fondement de la différence ontologique de l'*ens* et de l'*esse*, constitue la base fondamentale pour un dialogue entre le docteur du Moyen Age et le penseur contemporain. Enfin, l'achèvement nécessaire d'une réflexion sur la vérité dans le dévoilement radical de l'Être comme *Esse* pur dans une Transcendance absolue, chez saint Thomas d'Aquin, nous semble donner son sens plein à l'expérience ontologique de Heidegger, qu'une méthode foncièrement opposée au discours philosophique, retient à l'intérieur du « sens » de l'être pour un *Dasein* humain.

PREMIÈRE PARTIE

HEIDEGGER

I

LA VÉRITÉ DU DASEIN

INTRODUCTION

L'ambition de Heidegger est de faire la synthèse originale de la recherche aristotélicienne sur l'être en tant qu'être et de la problématique transcendantale de la métaphysique comme œuvre de l'homme. « Ce dont il s'agit au fond, c'est de mettre en lumière l'imbrication essentielle de l'être (non de l'étant) comme tel et de la finitude dans l'homme (1). »

Si Aristote a posé le problème de l'être, il n'y a répondu que par le détour des catégories de l'étant comme tel et de l'étant en totalité (Dieu). Au surplus, il n'a pas développé la question de l'être comme problème de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'être. Ce n'est qu'avec Kant que la philosophie gagne de se définir comme une philosophie de la finitude. Chercher l'essence de l'être suppose qu'une pareille recherche soit possible en considération de la nature de l'être qui l'entreprend. Mais les conditions de possibilité de la métaphysique doivent être cherchées en regard de l'être de l'étant. Si Kant a lié étroitement métaphysique et finitude, il n'a pas atteint à la finitude essentiellement existante du *Dasein*. En deçà de la finitude de l'homme comme un étant parmi d'autres étants, qui doit rendre possible la connaissance d'un monde déjà donné, il y a la finitude radicale du *Dasein* en regard de la connaissance ontologique.

La seule question qui préoccupe Heidegger et qu'il n'a jamais cessé de poser le long de toute son œuvre avec le zèle infatigable d'un apôtre, pourrait-on dire, est celle du « sens de l'être ». Par là, sa pensée se caractérise comme une ontologie (selon la première terminologie de l'auteur) (2). Mais, parce que la question de l'être constitue un cercle, elle renvoie à la question

(1) *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. p. 278.
(2) *Sein und Zeit*, p. 37.

de l'être de l'homme qui se distingue précisément des autres étants en tant que la mise en question de l'être est sa propre mise en question (1). Se demander ce qu'est l'être, c'est renvoyer au *Dasein* comme étant qui, dans son être, « existe » l'être ; inversement, s'interroger sur le *Dasein*, c'est en découvrir le sens le plus profond comme *Da-sein*, c'est-à-dire comme le lieu d'apparition de l'être. L'ouvert de l'être est motivé par l'ouverture du *Dasein*, comme l'ouverture du *Dasein* l'est dans l'ouvert de l'être. Ces deux aspects du même « phénomène » se motivant réciproquement et indissolublement forment le « sens de l'être ». C'est pourquoi, l'ontologie devra reposer sur la base de l'analytique existentiale du *Dasein* comme la dimension qui rend possible de poser la question de l'être.

La question de la vérité est celle même du « sens de l'être ». Elle devient radicalisée jusque dans son essence fondamentale comme la vérité de l'Essence (2). Elle cesse d'être avant tout la propriété d'une connaissance conforme au réel, pour devenir l'événement lié à l'avènement de l'être dans le *Dasein*. C'est dans la différence ontologique de l'être et de l'étant qu'elle a son origine la plus intime. Parce que l'être n'a jamais été assumé par la réflexion philosophique comme l'origine du temps et de l'histoire du monde dans cet entre-deux de l'être et de l'étant, la vérité de l'être n'a jamais fait l'objet d'une réflexion thématique.

Pour exposer cette difficile recherche de la question de la vérité de l'être qui possède la même structure circulaire que celle de l'être, nous avons procédé à un certain découpage qui nous paraissait nécessaire pour les besoins d'une compréhension plus claire de la pensée de notre auteur. N'est-ce pas ce que Heidegger lui-même a fait en exposant d'abord dans ses premiers travaux, de *Sein und Zeit* jusqu'à *Von Wesen der Wahrheit*, le versant « transcendantal » de la vérité de l'être, alors que ses derniers ouvrages, tout en conservant les résultats antérieurs, mais en les reprenant sur une base encore plus originelle, accomplissent le tournant — *die Kehre* — de sa pensée selon le versant « transcendant » de la vérité de l'être.

Nous montrerons que la vérité a son fondement dans l'être-découvrant du *Dasein*, en critiquant d'abord la notion de vérité comme adéquation ayant son lieu originel dans le jugement en tant qu'elle renvoie à une vérité antéprédicative qui ne s'éclaire

(1) *SZ*, p. 7.
(2) *WW*, p. 23, trad. p. 100 Voir à la Bibliographie, p. 261 et suiv. la signification des références abrégées.

elle-même que dans la structure de l'être-dans-le-monde comme transcendance formant l'horizon de la compréhension de l'être. Nous verrons, dans une deuxième partie, que l'analyse régressive nous conduit, non pas en vertu d'une marche dialectique, mais d'un saut qui n'a de justification que le fait de pratiquer le chemin qu'il ouvre, à un renversement du rapport de l'être au *Dasein*, dans celui plus fondamental du *Dasein* à l'être. L'être nous apparaîtra lui-même comme *alèteia* en tant que l'apparition de l'étant voile nécessairement la Présence qui le recueille comme logos originel. Dans ce partage — *Geschick* — de l'être avec l'étant, se trouve caché le fondement du temps et s'institue l'histoire du monde. La conception de la vérité est celle désormais de l'historicité de l'être.

CHAPITRE PREMIER

LA VÉRITÉ COMME ADÉQUATION

1. Origine de la vérité-concordance

Pour l'ensemble de la tradition philosophique, il ne fait aucun doute que la vérité consiste dans une adéquation du jugement à son objet. Et pour une fois, la philosophie s'accorde avec le sens commun. L'homme de la rue croit invinciblement que la vérité est un rapport de conformité entre son esprit et le réel affirmé.

Mais une simple analyse de ce rapport suffit à mettre au rouet le sens commun. N'y a-t-il pas un cercle vicieux manifeste dans ce qui nous paraît pourtant si évident ? Il suffit de réfléchir aux acceptions différentes du rapport de conformité dont nous faisons emploi pour exprimer les deux aspects de la vérité. Dans un premier sens, nous parlons couramment de vraies joies, de vraies peines. Ce qui est implicite dans un pareil usage de la notion de vérité, c'est que le réel est dit vrai en tant qu'il se conforme à notre intelligence, qu'il est « en accord avec ce que la chose est estimée être » (1). Nous entendons signifier que le vrai est ce qui est réel par opposition à l'irréel : ainsi l'or vrai est l'or réel qui s'oppose au cuivre qui, bien que réel comme cuivre, est irréel en tant qu'il n'a que les apparences de l'or. C'est pourquoi le vrai est plutôt ce qui est authentique, dans le sens de ce qui est conforme à l'idée que tout le monde s'en fait.

Mais non moins vrais sont nos énoncés sur les choses. Notre discours est vrai, s'il se mesure sur le réel. C'est maintenant au tour de l'esprit de se conformer au réel. On voit l'ambiguïté profonde de la notion d'adéquation. Dans un cas, l'intelligence est la mesure de l'être vrai, dans l'autre, c'est le réel qui sert de critère pour décider du vrai. N'y a-t-il là qu'une difficulté provisoire facile à interpréter, ou bien l'annonce du mystère de

(1) *WW*, 3e éd., p. 6, trad. p. 68.

la vérité de l'être dans ses deux faces de révélation et de révélé également originelles, c'est ce que la poursuite de notre recherche montrera.

Le Moyen Age, en particulier saint Thomas d'Aquin, a exprimé la complexité de ces rapports dans la célèbre formule : *adaequatio rei et intellectus*. Cette formulation n'évite le cercle vicieux qu'en donnant au terme *intellectus*, deux significations différentes. En ce qui concerne la vérité du réel — *adaequatio rei ad intellectum* — l'intelligence qui mesure les choses est l'intelligence divine, tandis qu'en ce qui regarde la vérité du jugement — *adaequatio intellectus ad rem* — l'intelligence qui est mesurée est l'intelligence humaine. C'est par l'intrusion de la théologie en philosophie que le cercle est évité. En effet, la foi chrétienne croit que les choses sont créées par Dieu dans leur essence et leur existence, et, de ce fait, conformes à l'idée que Dieu a conçue d'elles préalablement. L'intelligence humaine ne fait pas exception à cette loi universelle de la création des êtres, de sorte que lorsqu'elle connaît, elle s'accorde aux choses et, en elles, à l'idée divine comme à son exemplaire suprême. *La veritas comme adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) garantit la veritas comme adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)* (1). Le problème de la vérité du réel est donc un problème théologique, centré sur la création, pour le Moyen Age. Nous touchons du doigt le caractère impur de la métaphysique dans sa collusion avec la théologie. Devrons-nous accepter cette interprétation exclusivement théologique de la vérité comme propriété de l'être chez saint Thomas ? Nous ne le pensons pas. Nous verrons plutôt que la vérité de l'être se situe dans une problématique philosophique, à l'intérieur d'une mise en ordre des transcendantaux et sur le fondement de la relation essentielle de l'intelligence dans sa relation transcendantale à l'être comme son objet formel. La notion de Dieu et celle de création seront ainsi récupérées par la réflexion philosophique.

C'est encore la conception de la vérité comme adéquation qui demeure dans la philosophie moderne. Descartes, qui ouvre la voie à Spinoza en plaçant le critère de la vérité dans la clarté et la distinction des idées, demeure pourtant classique en faisant de la vérité le caractère de conformité de nos idées au réel en tant qu'elles ont une valeur représentative et qu'elles se fondent sur la véracité divine. Kant lui-même, quand il fait de la vérité une conformité de la connaissance avec son objet, présuppose

(1) *WW*, p. 8.

le schéma général de la concordance. « La définition nominale de la vérité, qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet, est ici admise et présupposée (1). » Le critère de la vérité n'est plus ni le réel, ni Dieu, mais le sujet transcendantal dans sa fonction de constitution. Chez Hégel, quand l'esprit « comme *mathesis universalis* se donne sa loi à lui-même et postule ainsi l'intelligibilité immédiate des démarches qui constituent son procès (ce que l'on considère comme « logique ») (2) », on continue de faire appel à un modèle qui remplit cette fonction d'un idéal du vrai. En effet, l'esprit sert de mesure absolue à toute détermination de l'être qui se ramène à un moment de la pensée. Pour Hégel, si le « vrai est le tout » (3), « le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement ». La vérité est *adaequatio* dans l'identité mouvante et dialectique de la pensée se pensant elle-même dans l'Idée absolue. Il en va ainsi pour Nietzsche. Quand ce dernier dénonce la vérité des classiques comme l'erreur sans laquelle nous ne pouvons pas vivre et qui nous amène à projeter un monde d'entités supratemporelles pour échapper à l'illusion du devenir, il continue de penser implicitement que la vérité à laquelle il renonce au nom de la vie s'identifie à la rectitude du jugement. Quant à Husserl, l'*adaequatio rei et intellectus* que le « réalisme » ontologique entend comme un accord de la sphère psychique et de la sphère physique, devient l'adéquation entre l'intention et la donnée, entre ce qui est visé et ce qui est vu. Le fondateur de la phénoménologie apporte ainsi une grande nouveauté au concept de la vérité. Il étend le sens de l'*adaequatio* à tout acte de visée, qu'il soit intellection, perception ou imagination, en tant que susceptible d'être rempli par son objet. Le jugement cesse ainsi d'être le seul lieu de la vérité. Le mouvement est donné qui entraînera, en des sens divers, la recherche d'un arrière-fonds de la conscience et du monde comme présupposé à l'acte de juger.

En a-t-il toujours été ainsi de la nature de la vérité ? Ne pouvons-nous pas saisir dans l'histoire de la pensée, l'ouverture déterminée *(Entschlossenheit)* du *Dasein* qui a imposé le règne de la vérité sous cette forme limitée et dérivée ? Heidegger croit en voir l'origine décisive dans Platon. Avec lui, estime-t-il, commence la fin de ce début grandiose que représente la philosophie grecque avant Socrate et pour laquelle notre auteur nourrit un amour de prédilection parce qu'il pense y retrouver les traces

(1) *CRP*, trad. G. Barni, t. I, p. 99.
(2) *WW*, p. 8. trad. p. 71.
(3) *La phén.*, t. I, trad. Hyppolite p. 18.

des grands thèmes de sa pensée sur la vérité comme dévoilement. Mais ce déclin de la philosophie avec Platon et Aristote, demeure malgré tout à une hauteur considérable.

Quelle est la cause de cette chute qui ouvre la voie à la domination de la métaphysique qui achève de porter ses fruits de nos jours dans l'essence de la technique moderne ? Aux yeux de notre auteur, la cause en est dans une nouvelle conception de l'être comme rapporté au logos humain, à la raison qui le soumet à sa loi et le digère dans le discours de l'onto-logie. L'être sera désormais sous le signe d'une philosophie des essences qui détermine l'étant par l'intelligibilité qu'il acquiert dans l'esprit. Les philosophies modernes de la subjectivité qui réduisent l'être de l'étant à sa constitution en objet par le sujet, ne seraient que la conséquence extrême de ce fait que pour la métaphysique l'essence est vue moins dans son rapport à l'être que dans son rapport à l'intelligence. « La raison est le lieu où l'essence devient visible, et l'essence est déterminée dans son essentialité comme ce qui est vu par l'esprit, comme ce qui est rationnel (1). » C'est à Platon qu'incombe ce changement si lourd de conséquence pour toute la pensée occidentale.

En tant qu'il apporte un changement dans la détermination de l'essence de la vérité (2), il est à l'origine de cette orientation nouvelle de la philosophie qui entre dans son achèvement avec Nietzsche. Heidegger croit en relever la préparation dans le commentaire qu'il fait du mythe de la caverne du 7e livre de la *République* (3). Plus qu'à la valeur de symbole attaché à chacun des éléments du mythe, il croit en trouver la signification profonde dans la conception de la vérité qui subordonne le dévoilement du vrai à sa réduction à l'être de l'idée. Le mythe décrit la situation de l'homme prisonnier des apparences et incapable de se hausser à la contemplation des idées éclairées elles-mêmes par l'Idée des idées, c'est-à-dire par le suprême de l'idée, le Bien, comme « ce qui fait voir et la vue de ce qui fait voir ». Il nous enseigne que la vérité est inséparable d'une éducation qui nous rend apte à la saisir selon une certaine situation de l'homme à l'égard du monde. Les événements racontés dans le mythe « nous apprennent que la saisie de la vérité ne s'établit pas sous la forme d'une relation intemporelle et abstraite entre un sujet et un objet purs » (4). Il y faut un entraînement qui nous connaturalise avec ce qui est

(1) Max Müller, *Crise de la métaphysique*, p. 20.
(2) *PLW*, p. 5.
(3) *République*, 517 *b*, 8.
(4) A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 129.

à découvrir. Le dévoilement de la vérité est en fonction d'une histoire individuelle et de l'humanité entière : c'est ce sens profond que Heidegger donnera à la remémoration de la tradition occidentale comme possibilité de correspondre de nouveau à ce qui est venu au jour, quoique non thématisé, chez les premiers Grecs.

S'il y a un passage progressif chez Platon du plus caché au plus dévoilé *(alèthesteron)*, en tant que les prisonniers ne voient d'abord que les ombres des objets qui se profilent sur la paroi, puis les objets eux-mêmes qui luisent directement dans l'éclat du feu, mais dans la confusion seulement, aveuglés qu'ils sont par le feu, enfin les choses elles-mêmes dans leur contour précis parce qu'éclairées par le soleil, il reste que le dévoilement a son terme dans l'apparition de l'*eidos* des choses. Les étapes intermédiaires s'évaluent en fonction de la plus ou moins grande manifestation de la forme des choses. L'idée devient alors l'être véritable de l'étant et ce par quoi et en quoi il se découvre à nous. Elle ne fait apparaître rien d'autre qu'elle-même (1). L'être de la chose s'épuise dans son apparition dans l'idée. Alors que les premiers Grecs expérimentaient l'être comme un règne qui éclôt et qui dure *(das aufgehend-verweilende Walten)*, Platon substitue à cette expérience fondamentale l'idée comme aspect de quelque chose *(das Aussehen von etwas)*. L'étant n'est plus ce qui surgit dans le domaine du dévoilement à partir de la Présence comme ce qui ouvre originairement l'espace en le conquérant. Il apparaît sur un espace déjà constitué et donne lieu ainsi à des visées sur lui (2). Sa présence constatée devient transmuée dans la présence éternelle et immuable de l'idée. Lui-même n'est plus qu'un pâle reflet de cet être authentique qu'il a dans la sphère intelligible.

Il s'ensuit alors un changement essentiel dans la conception de la pensée et de la vérité. La connaissance se détermine dans sa corrélation à l'idée et devient le pur regarder correct de l'*eidos* (3). De la rectitude du regarder, il s'ensuit la vérité comme adéquation *(omoiosis)* : en tant que le pur regard de l'esprit se dirige sur l'idée, il devient adéquat à la chose. Le dévoilement n'a plus son lieu secret dans la Présence qui produit toutes choses dans sa lumière. Du fait que l'étant a son être authentique dans l'apparaître de l'idée qui le rend intelligible, il est subordonné à la clarté de l'idée qui éclaire l'étant. Il n'est

(1) *PLW*, p. 34.
(2) *EM*, p. 139-140.
(3) *PLW*, p. 41.

plus la découverte de l'étant dans l'être, mais de l'être dans l'idée (1). La Présence ne fonde plus l'idée, mais l'idée elle-même fonde désormais la présence de l'étant dans la connaissance.

Intimement liée à cette déchéance de la physis nous trouvons une dégradation non moins importante du concept de logos dans le sens de discours (2). Chez les présocratiques, chez Héraclite en particulier, le logos est expérimenté comme ce qui laisse étendu en rassemblant, la Pose qui recueille *(das versammelnde liegen — Lassen, die lesende Lege)* (3). Avant de signifier juger, comme le comportement théorétique spécifique de l'homme, *legein* désignait l'essence *(Wesen)* de l'homme, l'être même de l'homme dont « l'acte » fondamental était un laisser-être-posé-devant *(Vorliegenlassen)*. « Amener quelque chose au paraître et le laisser-être posé-devant, voilà l'être du *legein* et du logos pour la pensée grecque » (4). C'est ce que Heidegger rendra par la structure ontologique du *Dasein* comme *Da-sein* et dont toute l'initiative transcendantale sera marquée dans cette brève formule de laisser-être *(Seinlassen)*. Ce *legein* était la réponse au Logos de l'Être comme le rassemblement primitif de l'étant dans l'unité de sa Présence sur-dominante (5). C'est parce que le *legein* du Logos originaire « dit » l'étant dans la Pose recueillante, en le manifestant et en adressant à l'homme un appel pour qu'à sa manière il le conserve et le préserve dans ce rassemblement, que le logos peut devenir le discours dans le sens de la proposition.

Au lieu de déterminer l'être de l'homme dans un rapport d'ouverture à l'être, dans une attitude de recueillement dans le don que l'Être lui fait de lui-même, on installe la raison comme mesure de l'être et le lieu originel où il est décidé de la vérité. Aristote, le fondateur de la logique, a consacré pour les générations futures cette suprématie de la raison. Il a enseigné que le vrai et le faux ne se trouvaient que dans le jugement qui sépare ou unit ce qui est effectivement uni et séparé dans la réalité. Mais il est important de souligner que la notion aristotélicienne du logos *apophantikos* garde la trace du logos comme un laisser-être-posé-devant (6). Pour Heidegger, l'interprétation courante se trompe quand elle traduit cette formule par « discours déclaratif », la proposition qui affirme et nie par opposition au souhait et à la prière. Le jugement a la structure apophantique d'un rendre manifeste, d'un faire apparaître (1). C'est à tort que la tradition impute au Stagirite la thèse selon laquelle le jugement est le lieu originaire de la vérité. Aristote voudrait dire plutôt « que le logos est cette manière d'être du *Dasein* qui est capable de découvrir ou de recouvrir *(verdecken)*. Cette double possibilité est ce qu'il y a de distinctif dans la vérité du logos ; il est le comportement qui peut aussi bien recouvrir » (2). Rien de plus pressant pour la pensée d'apprendre à pressentir la signification de ce fait qu'Aristote ait encore pu définir le *legein* comme *apophainesłai* (3). Et ce qui renforce l'interprétation de Heidegger, c'est qu'Aristote fait précéder le jugement d'une perception sensible des choses et d'une appréhension intellectuelle de leur quiddité (4). N'est-ce pas la preuve qu'il est moins une adéquation qu'une révélation et qu'une manifestation, qu'il s'inscrit dans un être-découvrant de l'homme qui déborde les limites de la proposition et que, par conséquent, le lieu de la vérité n'est pas le jugement ? Mais il semble bien qu'alors qu'Aristote parle de la vérité formelle comme on l'appellera plus tard, Heidegger parle de la vérité comme fondement. Il est bien vrai que si la vérité réalise la perfection de son essence dans le jugement comme adéquation connue à la réalité, elle implique une vérité antéprédicative, mais irréfléchie. Quant au caractère de manifestation, si on l'entend dans le sens où le jugement atteint l'étant qu'il est, c'est là pour Aristote le caractère général de toute connaissance. Toute connaissance dans son essence même laisse apparaître l'autre tel qu'il est. Le problème pour Aristote et pour Heidegger est de caractériser en quoi cela est possible. Alors que Heidegger se porte d'emblée à un plan ontologique où la vérité est recherchée comme vérité de l'être dans l'imbrication du *Dasein* et de l'Être, comme l'ouverture et l'ouvert, Aristote la caractérise sur le plan de la conscience, comme l'information psychique de nos facultés en tant que pouvoir de l'âme en dépendance de la causalité physique des choses sur notre corps. Il reste vrai ainsi pour nous qu'Aristote, dans la problématique qui lui est propre, affirme que le jugement est le lieu de la vérité, tout en reposant sur la vérité irréfléchie de la perception qui lui permet de porter sur du réel. La perception des individus et l'appréhension des

(1) *PLW*, p. 42.
(2) *SZ*, p. 32.
(3) *VA*, p. 225, trad. p. 190.
(4) *WHD*, p. 123, trad. p. 190.
(5) M. Wahl traduit ainsi *Überwältigend* dans son livre *La fin de l'ontologie*.
(6) Aristote, *De Interpretatione*, cap. 1-6 ; *SZ*, p. 32, 212 et suiv.

(1) *SZ*, p. 32.
(2) *SZ*, p. 226.
(3) *Vorträge*, trad. p. 257.
(4) *SZ*, p. 34, 226.

incomposés rendent possible la vérité en permettant au jugement de se rapporter au réel, mais elles ne sont pas formellement vraies.

Mais si le jugement comme prédication a prévalu sur le jugement comme logos *apophantikos*, cela tient encore à la proposition comme moyen de communication. C'est dans la liaison profonde du langage et du Logos qu'il faut aussi chercher une explication à la vérité-adéquation du jugement. Le langage est à ce point lié à l'Être comme nous le verrons plus loin que « c'est seulement dans le mot, dans la langue, que les choses deviennent et sont » (1), écrit Heidegger. Le Logos comme le rassemblement de l'Être se produit originairement dans la langue. L'étant manifesté dans le Logos est maintenu et gardé ouvert comme ce qui est énoncé et dit. Nos paroles n'ont de sens que si elles réfèrent à ce qui est exprimé en tant que déjà découvert (2). Mais le langage se vide tôt de son rapport à l'être, Il n'abrite plus la présence de l'étant. Il s'objective sous la forme d'un étant transmissible, calqué sur le modèle du monde figé des étants simplement donnés. Il devient un outil qui sert au commerce des hommes. On comprend ainsi la tendance que nous avons à perdre de vue la « découverture » qui caractérise le jugement, pour ne retenir que le rapport ontique de deux étants simplement donnés, l'esprit et la chose. La formule *adaequatio rei et intellectus* en tant qu'elle cristallise la définition de la vérité, est en rapport étroit avec cette chosification du jugement, sur la base du langage comme l'expression par un étant d'un autre étant — le réel — et cela, sur le modèle d'un monde conçu comme un ensemble de substrats plus ou moins isolés.

2. Nature du jugement

Si maintenant nous considérons de l'intérieur et non plus seulement dans son origine historique, le problème de l'accord qui exprime spontanément la structure de la vérité, nous trouvons qu'il repose sur une fausse théorie de la connaissance.

En effet, quel est le type de relation qui est en cause dans le jugement? N'y a-t-il pas plusieurs genres de relation et ne parlons-nous pas de concordance en plusieurs sens ? Si nous mettons en présence deux pièces de monnaie d'égale valeur, il y a concordance entre elles sur la base de l'identité de leur aspect. Quand nous disons par ailleurs : cette pièce de monnaie est ronde,

(1) *Einführung*, p. 10, trad. p. 20.
(2) *SZ*, p. 224.

il ne s'agit pas manifestement d'une identité matérielle entre notre énoncé et la chose. Alors que la pièce de monnaie est ronde, jaune et d'un certain poids, mon énoncé lui n'a aucune de ces propriétés. Le fait de penser à de la monnaie ne m'appauvrit pas, ni ne m'enrichit. A l'évidence, l'ordre de la connaissance est différent de celui de la réalité. Et pourtant, si différents soient-ils, il faut bien que ces deux ordres communiquent entre eux d'une manière quelconque. Si mon idée de cercle n'est pas circulaire, comment peut-elle être adéquate au cercle ? C'est la difficulté classique sur laquelle bute toute réflexion sur la connaissance. Nous ne sommes jamais suffisamment dépaysés devant ce fait banal et pourtant si mystérieux de la connaissance. Serait-ce que nous secrétons si naturellement le mystère, qu'il nous est si consubstantiel, que nous n'arrivons pas à provoquer un décollement suffisant qui nous le ferait prendre en considération ?

Quelle est la relation qui est en cause ici ? Elle consiste à faire voir la chose telle qu'elle est *(so-wie)*. « L'énoncé relatif à la pièce de monnaie « se » rapporte à cette chose en tant qu'il l'apprésente et dit ce qu'il en est du représenté... (1). » Il rend la chose présente telle qu'elle est, il laisse surgir la chose devant nous comme objet (2).

Pour qu'il puisse en aller ainsi, la conformité ne peut pas se réaliser entre des représentations qui formeraient le contenu de ma conscience et le réel lui-même. Avec Husserl, Heidegger combat tout psychologisme qui tenterait de faire de la conscience un casier de représentations posant le problème d'un accord avec le réel. Toute théorie de la connaissance de ce type achoppe sur le fameux problème du pont entre l'idéal et le réel, la sphère de l'immanence et celle de la transcendance. Puisque la connaissance est un acte du sujet qui se passe en lui, et puisque par ailleurs elle doit atteindre le réel lui-même, comment cela est-il possible ? Ce n'est pas possible tant qu'on maintient un quelconque dualisme du sujet et de l'objet qu'on retrouve en toute théorie de la connaissance. Un accord entre le jugement considéré dans son être formel comme acte psychique et le réel dans sa réalité physique est certes à rejeter, ces deux réalités en tant même que différentes ne pouvant concorder. Distingue-t-on le contenu idéal du jugement de l'événement psychique de juger, le problème d'une relation entre cet étant idéal de la conscience et le réel

(1) *WW*, p. 11, trad. p. 75. La note est à lire.
(2) *WW*, p. 11, trad. p. 76.

demeure avec autant d'acuité. Ou la chose existe en soi et elle reste alors invisible en elle-même puisque nous n'atteignons que sa représentation, ou bien elle est présente à la conscience, et dans ce cas elle ne se distingue plus de la représentation. La théorie psychologique d'un accord entre un-dedans et un-dehors est absurde. Elle renferme nécessairement le sujet dans ses représentations. Il ne reste plus qu'à chercher la dualité à l'intérieur même de la conscience et à fonder le transcendant dans l'immanent. La tentative la plus récente est celle de Husserl. Mais pour y arriver, un important dispositif doit être mis en place : il faut mettre l'existence du monde entre parenthèses et réduire l'être réel à l'être idéal de l'intentionnalité. L'objet devient ainsi le corrélat d'un acte intentionnel *(cogitatum qua cogitatum)*. Son mode d'être intentionnel et irréel fait qu'au même moment il est dans la conscience en même temps qu'il la transcende. « Les représentations ou idées ne sont pas des modes d'une substance, mais les corrélats objectifs d'une intention formelle. Si elles ne sont pas en dehors de la conscience, ou comme eût dit Berkeley *without the mind*, elles ne sont pas cependant des déterminations de la conscience *(of the mind)* ; elles sont des phénomènes donnés à la conscience (1). » La dualité qui demeure est celle de la visée et de la présence de la donnée en personne qui la remplit. L'acte et l'objet s'impliquent indissolublement à titre de corrélats.

Si cette solution présente une épuration du dualisme classique du sujet et de l'objet, n'est-ce pas en offensant une donnée primitive du phénomène de la connaissance ? C'est l'étant lui-même, tel qu'il est dans le monde, que nous avons conscience d'atteindre et non l'être idéal ou irréel de l'objet, son existence étant mise entre parenthèses. Nous en faisons l'expérience même quand l'objet est absent. « Quelqu'un qui a le dos tourné au mur, énonce ce jugement vrai : « Le tableau suspendu au mur n'est pas « d'aplomb ». » Cet énoncé est vérifié, si celui qui le formule, en se retournant, perçoit ou non le tableau non suspendu d'aplomb. Que signifie cette vérification de l'énoncé ? S'agit-il d'une concordance établie entre la « connaissance », c'est-à-dire entre « ce que l'on connaît », avec la chose suspendue au mur ? Oui et non, suivant la manière dont on interprète, du point de vue phénoménologique, l'expression « ce que l'on connaît » *(das Erkannte)*. A quoi se rapporte la pensée de celui qui énonce le jugement sans percevoir le tableau, mais en « se le représentant seulement » ? A des représentations ? Assurément pas, si par représentation on

(1) Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, p. 91.

entend l'acte formel de se représenter, l'événement psychique de la représentation. Elle ne se rapporte pas non plus à des représentations au sens de « contenu représenté », si l'on entend par là une « image » *(Bild)* de la chose réelle suspendue au mur. Il est bien plus vrai de dire que l'énoncé qui ne fait que représenter l'objet se rapporte, dans son sens le plus authentique, au tableau réel suspendu au mur. C'est lui qui est visé, et rien d'autre. Toute interprétation qui intercale quoi que ce soit d'autre qui serait visé dans l'énoncé falsifie l'état de choses de ce sur quoi porte, phénoménologiquement, l'énoncé. L'acte d'énoncer consiste dans ce que je suis en rapport avec la chose elle-même qui est *(zum seienden Ding selbst)*. Et qu'est-ce qui se vérifie dans la perception ? Rien d'autre que ceci : que la chose perçue est l'étant lui-même qui était visé dans l'énoncé (1). »

Avec Heidegger, le problème gnoséologique est radicalement fondé dans l'ontologie. Le problème de l'accord ne peut recevoir de solution que si on cesse de le poser en termes ontiques de rencontre de substances closes sur elles-mêmes, de réduction de l'objet à sa constitution par la conscience transcendantale, ou dans l'idéalisme post-kantien, au sujet absolu. Ce qui a toujours manqué au problème de la connaissance, c'est une élucidation de l'être du sujet et de l'objet dans la dimension transcendantale du sens de l'être. Une réflexion sur l'être est indispensable pour sa solution adéquate. C'est le reproche que Heidegger fait à Husserl : « Dans cette position purement formelle (de la relation transcendantale du sujet à l'objet en général) les termes en corrélation et la relation elle-même demeurent, dit-il, ontologiquement indéterminés. Au fond, cependant, le tout de la corrélation est nécessairement pensé comme étant d'une manière ou d'une autre, et par conséquent eu égard à une idée déterminée de l'être (2). » Le sujet doit faire place au *Dasein* dans le sens tout à fait privilégié d'existence et l'objet doit devenir l'étant lui-même découvert sur le fondement caché de l'Être. Ils ne sont plus des substances incommunicables, ni de simples corrélats de la conscience. Ils sont tous les deux fondés dans le rapport essentiel du *Dasein* et de l'Être. Cependant, ajouterons-nous, le problème de l'adéquation n'est pas expliqué comme tel au niveau de la connaissance. Il doit avoir pourtant un certain fondement valable puisqu'on nous dit que la vérité comme concordance est une définition secondaire, mais inévitable de la vérité, à moins qu'elle ne soit inévitable

(1) *SZ*, p. 217-218.
(2) *SZ*, p. 208.

comme l'est l'interprétation du monde selon le mode « chosiste » dans l'existence déchue. Mais il reste alors l'ambiguïté fondamentale qu'on retrouve partout, à savoir celle d'un fondement qui n'est ainsi qu'en supprimant le problème. Par ailleurs, si la connaissance découvre l'étant, cette caractéristique ne s'oppose pas nécessairement à la définition de la vérité-adéquation. Une philosophie, le thomisme par exemple, peut admettre que le connaître appréhende l'étant lui-même et non pas son succédané, et affirmer quand même la définition de la vérité rejetée par Heidegger.

Cette structure découvrante du jugement est complexe. Elle montre l'étant tel qu'il est en lui-même, mais sous des aspects déterminés, des points de vue limités. En effet, elle laisse voir quelque chose comme quelque chose *(was als etwas)*. Elle restreint pour ainsi dire la découverture de l'étant à la détermination du prédicat. Qu'est-ce à dire, sinon que la synthèse apophantique du jugement comme structure du « comme » et de l' « en tant que » *(eine apophantische Alsstruktur)* se meut déjà à l'intérieur d'une vue découvrante de l'étant. Le jugement ne rend pas accessible comme tel l'étant. Ce dernier doit être manifesté au préalable comme « ce dont » *(worüber)* est possible une détermination prédicative. Il doit donc être manifesté avant cette prédication et pour elle (1). Le caractère découvrant du jugement *(Endeckend-sein)* nous renvoie donc à une découverture antéprédicative dont le fondement dernier sera l'être-dans-le-monde du *Dasein*. Nous devrons expliquer comment l'étant en lui-même est rendu manifeste dans et par un comportement ouvert (2), la nature de cette ouverture en laquelle l'apprésentation *(Vor-stellung)* se meut sans qu'elle-même en soit la « cause ». Ce n'est qu'en régressant ainsi à la condition dernière de possibilité trouvée dans l'être même de l'homme comme rapport à l'Être, que nous expliquerons le caractère découvrant du jugement.

(1) *WG*, p. 12, trad. p. 55.
(2) *WW*, p. 14, trad. p. 83.

Chapitre II

LA VÉRITÉ ANTÉPRÉDICATIVE DE L'ÉTANT

Ce que nous venons de dire sur la présupposition d'une vérité plus haute en origine à quoi renvoie la vérité de la proposition, nous amène à marquer le caractère *dérivé* et *secondaire* du jugement (1). La connaissance théorique a son fondement dans la préoccupation *(Besorgen)* quotidienne. Le monde avant de devenir un spectacle pour une réflexion désintéressée, est un immense chantier pour l'activité humaine. La théorie n'est pas première, c'est la praxis qui définit les premiers rapports de l'homme avec le monde. L'étant ne nous est pas présent comme un étant simplement donné et neutre, mais comme un étant-sous-la-main *(Zuhanden)*. Il n'est pas d'abord un être en soi auquel nous ajouterions des rapports divers en regard de l'usage que nous en ferions. C'est comme ustensile qu'il se révèle à nous. Et le maniement qui l'utilise et qui « détermine » son être d'ustensile constitue non seulement une manière originale d'accéder aux objets, mais aussi une manière originelle qui n'est pas consécutive à une représentation (2), ce qui serait maintenir la suprématie du théorique sur le pratique. Avant de manier une chose, ne faut-il pas se la représenter ? C'est ce que pensait Husserl qui, tout en affirmant la genèse phénoménologique du prédicatif dans l'antéprédicatif, maintint la modalité doxique et la valeur représentative de cet antéprédicatif. Heidegger croit pouvoir s'en passer en comprenant les attitudes pratique et théorique comme des modes d'exister, d'être-dans-le-monde. Elles se rapportent toutes deux à une pré-compréhension de l'être qui les pénètre fondamentalement. C'est pourquoi l'attitude pragmatique ne dépend pas d'une connaissance comme ce qui

(1) *SZ*, p. 153.
(2) *SZ*, p. 150.

la rendrait possible. Il lui suffit de se mouvoir dans l'être ouvert du *Dasein*, comme une « vue » *(Sicht)* du *Dasein* selon le mode de la circonspection *(Umsicht)* par opposition à celui du respect *(Rücksicht)* et de la transparence *(Durchsichtigkeit)* (1). Notons que c'est toujours la même forme d'argumentation : la découverture des étants sous la forme d'ustensiles ou d'objets donnés purement et simplement se fait sur la base d'une découverture plus profonde, celle de l'ouverture du *Dasein* à l'être. Le problème de cette ouverture en tant qu'elle se projetterait au plan de l'intentionnalité comme une compréhension non thématique, mais *théorique* de l'être qui conditionnerait notre commerce avec le monde et rendrait possible le monde des pragmata lui-même, reste inarticulé au profit d'une pré-compréhension au plan ontologique lui-même, en tant que structure du *Dasein* qui sous-tend tous les comportements de l'homme comme si l'ontologique s'*opposait* à l'intentionnel. Il en est ainsi du caractère de concordance du jugement qui se voit « dissous » dans le processus de régression qui va de la découverture de la proposition à celle des étants sous-la-main pour se fonder dans l'ouverture *(Erschlossenheit)* du *Dasein*.

Pour notre auteur, nous « existons » d'abord le monde comme un ensemble de relations ustensilières (2). Ce monde instrumental selon lequel le *Dasein* se donne à « comprendre » en première approximation son être-dans-le-monde, est d'abord vécu et non thématisé. Le marteau que j'utilise, non seulement n'est pas l'objet d'une connaissance théorique, mais il n'est pas non plus révélé comme tel. Il fait corps avec mon action. C'est parce qu'il ne se fait pas remarquer comme entité propre, qu'il remplit le mieux sa fonction. Il n'apparaîtra en sa signification instrumentale, selon la structure explicitante du « comme et de l' « en tant que » *(Als-structur)*, que lorsqu'il vient à me manquer ou qu'il ne peut plus me servir. Le « savoir » implicite qui manie les choses les unes en rapport avec les autres, devient alors un « savoir » explicite dans lequel les relations de maniabilité qui constituaient l'être de l'outil sont remarquées. Cette nouvelle structure du « als » demeure pourtant au niveau antéprédicatif et de la préoccupation pratique (3). Elle ne fait pas l'objet d'un énoncé. C'est à ce niveau de l'*Auslegung* qu'apparaît d'abord le sens. Loin d'appartenir seulement au jugement, il caractérise tout mode de découverture de l'étant sur le fondement du *Dasein* pro-jetant un monde. Il

(1) *SZ*, p. 146.
(2) *SZ*, p. 87.
(3) Alphonse de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 95-96.

n'est pas une propriété de la chose, mais un existential du *Dasein* lui-même. Cela veut-il dire que les choses ne tiennent un sens que de l'homme ? Nous nous expliquerons là-dessus plus loin.

En quoi consiste le passage de l'explicitation au jugement énonciatif ? Comment ce passage est-il possible ? Prenons le jugement suivant : le marteau est lourd. Nous pouvons l'entendre de deux manières. Nous voulons dire que « cet outil est peu maniable », qu'il faut de la force pour s'en servir (1). Ce sens en reste au plan pratique de l'explicitation. Il est en rapport avec des opérations à faire dans le contexte du travail journalier, après une dure journée de labeur. Selon une autre signification possible, c'est un énoncé qui affirme une propriété physique du marteau en rapport avec la loi de la pesanteur. Le marteau n'est plus considéré comme un outil, mais comme « un être corporel » (2). C'est le changement de perspective qui rend possible le passage du pratique au théorique. C'est parce qu'intervient une nouvelle visée de l'objet, qu'il s'ensuit un nouveau mode de compréhension. Il dépend de nous de projeter nos possibilités sous une forme ou sous une autre. Si nous ne sommes pas maîtres de l'ouverture que nous sommes comme rapport à l'être, nous sommes libres de déployer cette ouverture selon l'angle de visée que nous choisissons. C'est pourquoi le monde comme un complexe d'outils ou comme un ensemble d'étants-simplement-donnés est une des possibilités de notre pouvoir-être. C'est dans ce sens que Heidegger parle d'une structure *a priori* qui détermine le projet scientifique, fonde la science, son objet et ses méthodes, son type de démonstrations, son mode d'intelligibilité et sa conception du vrai et du faux (3). Selon son mode d'exister, le *Dasein* prédétermine le comment de l'apparition du monde. Il lui donne son sens, celui d'un monde à conquérir par le travail pur ou par la science. Ce n'est pas là créer ou constituer le sens des choses, mais les faire apparaître sous une certaine formalité, sous un certain aspect. En ce qui regarde la science, les scolastiques parlaient eux aussi d'une détermination de son objet formel selon les manières typiques pour l'intelligence de visualiser le réel en regard des degrés d'abstraction de plus en plus grande et des modes de définir différents. Ces doctrines sont bien différentes de l'idéalisme transcendantal qui donne sens aux choses en les structurant selon les exigences catégoriales du sujet. Entièrement mesurées par l'être de l'étant, elles ne

(1) *SZ*, p. 360.
(2) *SZ*, p. 361.
(3) *SZ*, p. 362-363.

cherchent qu'à rendre possible son apparition. Même à travers « le projet préalable de la structure d'être » de l'objet mathématique (1), c'est encore l'étant tel qu'il est qui se montre. La dimension de la projection reste toujours motivée en dernier ressort par l'ouverture du *Dasein* et par l'être qui peut s'y manifester.

La visée qu'introduit le jugement fait apparaître l'étant comme ce *sur quoi (Worüber)* porte nos énoncés, et non plus comme un ustensile *dont* on se sert (2). Par là même, l'étant est retiré du complexe de relations dans lequel la vue circonspecte en déterminait l'être. Il est situé au plan neutre de l'étant-simplement-donné. Le jugement restreint la richesse de l'étant reçue dans la forme antéprédicative en ne le manifestant que selon la détermination du prédicat. Chaque étant a une égale importance dans un espace objectif. La pauvreté essentielle du jugement, c'est d'interpréter la nature sur le modèle des étants-simplement-donnés. Il fige les choses et se comprend à leur image. C'est pourquoi la vérité perd son caractère de découverture pour devenir une adéquation entre deux étants-simplement-donnés. La détermination substantielle des choses devient le sens de l'être en général. C'est à partir de la chose-substrat qu'on se met en quête d'une explication du monde devant satisfaire aux exigences de la raison. La connaissance théorique comme « un pur regarder bouche bée d'un étant-simplement-donné » n'a donc pas la suprématie qu'on lui reconnaît. Elle est une forme dérivée et secondaire de l'explicitation (3). En tant qu'elle représente les étants, elle est une forme dégradée d'accomplissement de l'être-dans-le-monde selon le modèle de l'étant-simplement-donné *(eine durch die Vorhandenheit geprägte Verfallsform)*.

Heidegger est bien sévère pour le jugement. On comprend qu'il veuille détrôner l'idole d'une connaissance purement logique en rappelant la pensée aux conditions de la finitude de l'homme et du *Dasein* dans l'homme. Cet effort s'inscrit dans une puissante volonté de revenir par-delà le néo-kantisme, en particulier, à une interprétation de la raison et de l'entendement dans leur liaison avec le temps. « Si l'essence de la transcendance se fonde dans la pure imagination et plus originairement dans la temporalité, alors l'idée de la « logique transcendantale » est précisément

(1) *SZ*, p. 362.
(2) *SZ*, p. 158, 216.
(3) *SZ*, p. 154.

un concept chimérique » (1). Si la raison est essentiellement finie, non pas à cause de sa limitation par un corps, mais intrinsèquement finie et « sensible en soi », le jugement perd son privilège de connaissance absolue et prend sa source dans l'antéprédicatif et la temporalité existentiale (2). Mais le jugement a-t-il sa structure formelle dans le « quelque chose comme quelque chose » *(etwas als etwas)* ? N'est-ce pas plutôt dans le verbe être lui-même qui rapporte les déterminations ontiques du sujet et du prédicat à un au-delà d'elles-mêmes ? Et la notion de substance et, avec elle, toute la métaphysique, est-elle suffisamment déterminée dans l'idée de *Vorhandenheit* ? Le salut est-il bien dans la régression en deçà du jugement dans un arrière-fonds du « monde » infiniment plus riche que les pauvres représentations de nos énoncés ? Mais pour reconnaître la valeur de cette intuition d'un fondement qui dépasse la pensée représentative, est-il besoin de dévaloriser le jugement et de le situer au plan ontique comme un dire d'un étant sur un étant sans aucune visée ontologique ? En d'autres termes, les données ontologiques, tout en étant hétérogènes aux données ontiques, ne sont-elles pas inviscérées en elles de telle sorte qu'elles puissent être articulées dans une juste philosophie du concept ouvert sur le mystère de l'être ?

(1) *KM*, p. 233.
(2) *L'héritage kantien*, Jules VUILLEMIN, p. 216 et suiv.

CHAPITRE III

L'ÊTRE-DANS-LE-MONDE COMME POSSIBILITÉ INTRINSÈQUE DE LA VÉRITÉ

La vérité du jugement considérée comme une conformité, est une définition inévitable mais dérivée et secondaire de la vérité (1). Elle a la valeur de l'exactitude de la représentation. C'est là le domaine par excellence de la science et de la technique. Parce que le vrai ainsi conçu est quelque chose de maniable à titre d'énoncés sur les choses, « l'exact maîtrise le vrai et met à l'écart la vérité » (2). L'être initial de la vérité est perdu et oublié. Pourtant tout « produire » par la nature et par l'art se fonde dans le dévoilement. Il fait passer de l'état caché à l'état non caché (3). C'est pourquoi, il faut remettre le jugement dans la ligne d'une découverture où il cesse d'être un phénomène primitif et privilégié pour s'inscrire dans un dévoilement de plus en plus originel.

Le monde pragmatique dans lequel le *Dasein* baigne d'abord et avant tout nous conduit à découvrir le phénomène originel du monde. Il suffit qu'il y ait une brisure dans l'outil pour que se pose explicitement l'être du système des ustensiles. L'outil est alors manifesté comme faisant partie d'une structure de relations qui s'achève dans le *Dasein* comme le « ce en vue de quoi » final qui lui donne son sens dernier. Le système des outils renvoie au *Dasein* qui ne le « comprend » qu'en se donnant à comprendre en lui son être-dans-le-monde. En effet, le *Dasein* ne peut être « familier » avec les étants sous la forme primitive de la préoccupation quotidienne que s'il a déjà « compris » son être en tant

(1) *WG*, p. 12, trad. p. 54.
(2) *VA*, p. 88, trad. p. 101.
(3) *Ibid.*, p. 19, trad. p. 17.

qu'il est en vue de lui-même, non pas à la manière d'un soi isolé sur lui-même, mais en tant que la mondanité *(Weltlichkeit)* lui appartient comme structure d'être (1). N'est-il pas un étant qui met en question son être dans la compréhension de l'être et qui peut ainsi se comprendre comme être-dans-le-monde? C'est en tant qu'il est un comprendre du monde dans lequel le *Dasein* s'est toujours déjà comporté et enraciné, que l'ouvrir *(Erschliessen)* préalable projette l'horizon de rencontre de l'étant intramondain (2).

Il est facile de voir que l'attitude pragmatique n'est pas le sens dernier du *Dasein*, même si elle jouit sur le jugement d'une priorité non seulement temporelle, mais encore qualitative. Elle n'est qu'une des manières pour le *Dasein* de projeter ses possibilités et de comprendre le monde. N'est-elle pas guidée et éclairée elle aussi par la compréhension de l'être qui précède toute relation avec l'existant (3) ? « Si l'on veut donner une première caractéristique du phénomène du monde, la priorité appartient à la structure ontologique de cet existant du « monde ambiant » dans la mesure où il est découvert comme outil ; cette structure a en effet l'avantage de nous conduire à l'analyse du phénomène du monde et de préparer le problème transcendantal du monde. Tel fut l'*unique* dessein de notre analyse du « monde environnant » dans notre livre sur *L'Être et le temps* ; la structure et la disposition des paragraphes 14 à 24 en indiquent assez clairement l'intention ; mais considérée par rapport à l'ensemble et *à la fin qui nous conduit*, cette intention n'occupe qu'un rang subordonné (4). » C'est le problème du sens de l'être qui se subordonne toutes les analyses de l'analytique existentiale. Il faudra se souvenir aussi que si la pensée abstraite est découronnée de sa primauté absolue, c'est au profit de la Pensée de l'Être et de l'appartenance réciproque du *Denken* et du *Sein*, bien qu'il soit difficile de s'exprimer avec une certaine clarté là-dessus.

1. L'Existence (Eksistenz) comme être du Dasein

Qui est cet étant dont le caractère est d'être-dans-le-monde ? Heidegger répond : « Il est un étant pour qui il y va dans son être pour cet être. » C'est un étant qui se met en question en tant

(1) *SZ*, p. 84.
(2) *SZ*, p. 86.
(3) *WG.*, p. 14, trad. p. 56.
(4) *WG*, p. 36, trad. p. 86 en note.

qu'il a la compréhension de l'être. S'agit-il alors d'un sujet qui a un rapport abstrait à l'être, comme l'un des multiples comportements de sa conscience ?

« L' « essence » du *Dasein*, réside dans son existence (1). » Heidegger a fortement insisté (2) pour dissocier cette affirmation de toute réédition de l'argument ontologique en vertu duquel l'essence de Dieu implique son existence *(existentia)*. L'ex-istence dont il est question ne peut être assimilée au concept traditionnel d'*existentia* désignant le caractère d'actualité de ce qui est donné, par opposition à ce qui est possible *(essentia)*. L'*existentia* et l'*essentia* sont deux déterminations métaphysiques de l'être en général. Si la métaphysique, comme nous le verrons, a toujours vécu dans l'oubli de l'Être, et si précisément on cherche à déterminer ici le *Dasein* dans la problématique du sens de l'être, on comprend que l'existence doive signifier toute autre chose qu'une catégorie métaphysique. Par ailleurs, l'existence a quelque chose d'un argument ontologique, puisqu'elle cache en elle la structure circulaire du *Dasein* en tant que le *Da* du *Dasein* est à la fois la Dimension de l'Être lui-même et le Lieu de l'Être comme ouverture de l'être de l'homme. Exister, c'est déployer les virtualités du verbe être, tenir la place de ce verbe. Par là même, ils se recouvrent indissolublement. Le *Dasein* ek-siste là où l'Être « est ». C'est pourquoi l'ek-sistence devra être pensée comme « l'inhabitation extatique dans la vérité de l'Être » (3). Mais ne brûlons pas les étapes dans cette réflexion qui s'enroule comme une spirale et où la fin est présente dans le commencement comme un phénomène dissimulé.

Cette détermination de l'être de l'homme comme ek-sistence, vient-elle simplement remplacer d'autres définitions de l'homme enregistrées au cours de l'histoire de la philosophie et qui originent toutes de celle-ci : animal rationale ? La tradition a pensé l'homme sur le plan ontique de la classification des étants selon un genre et une différence. L'homme est cet étant qui ressemble le plus à l'animal et qui s'en distingue cependant par la raison. Cette définition n'est pas fausse en elle-même, mais elle a le grand tort de considérer l'homme comme un étant parmi d'autres étants. Elle le pense à partir de l'*animalitas*, parce qu'elle le pense par référence à elle. Elle a beau comprendre l'homme comme *animus* ou comme *mens*, comme sujet, personne ou esprit, elle le comprend toujours comme un être particulier

(1) *SZ*, p. 42.
(2) *SZ*, p. 57.
(3) *BH*, p. 59.

parmi d'autres êtres (1). Elle ne sort pas du cadre ontique de la substance.

Or l'homme est le seul étant dont la structure est ontico-ontologique, parce que son être est de comprendre l'être. Au contraire des autres étants dont la nature est compacte et immobile, il n'a pas de nature qui pourrait l'enserrer dans une définition rigide et close sur elle-même. Il n'est pas dans la nature ; il a affaire avec le tout et c'est en regard du tout qu'il faut penser son être. Si nous réservons la pensée profonde des présocratiques que nous étudierons dans la deuxième partie, Aristote et saint Thomas d'Aquin se sont approchés le plus près d'une pareille conception en déterminant l'âme comme une capacité de devenir toutes choses *(anima est quodammodo omnia)* (2). Malheureusement leur ontologie substantialiste copiée sur le modèle de l'étant déjà donné leur a fait manquer l'accès transcendantal du *Dasein* comme fondement de la métaphysique. Ils n'ont pas fait de cette doctrine le thème explicite de toutes leurs recherches. Elle est restée prisonnière d'une théorie de la connaissance. Nous verrons s'il en est ainsi dans notre exposé sur saint Thomas.

L'âme comme ouverture à toutes choses est devenue la substance pensante cartésienne et le sujet a priorique kantien. Le problème des rapports de l'homme au monde s'est dégradé dans celui des rapports du sujet comme sphère d'immanence à l'objet comme transcendance. Parce que tout étant était conçu à partir de l'horizon de l'étant-simplement-donné, il était inévitable que l'on oubliât l'essence extatique de l'homme au profit des rapports ontiques que l'homme entretient avec les autres étants.

Mais l'erreur la plus grave n'est pas cette substantification de l'homme qui l'oppose comme un étant, une substance, un en soi à d'autres étants. Ce « matérialisme » n'est pas l'erreur la plus pernicieuse, s'il est l'erreur la plus grossière. Il en est une plus subtile et infiniment plus dangereuse aux yeux de Heidegger qui conduit à la dissimulation même de la fausseté des rapports entre l'homme et le monde en lui donnant l'impression contraire d'y échapper. Quelle est cette maladie profonde de la pensée occidentale ? Celle de paraître triompher du matérialisme grossier de l'âme-substance par la conception de l'homme-sujet. L'être de l'homme sera la pensée par distinction de l'étendue. Mais

(1) *BH*, p. 51-54.
(2) *SZ*, p. 14.

quand Descartes découvre cette certitude première du « je pense » à la suite du doute méthodique et métaphysique et qu'il affirme la priorité de la conscience sur l'être, il ne remet pas en question la dimension même de la compréhension de l'être dans laquelle son entreprise a un sens, c'est-à-dire la dimension de l'étant-simplement-donné qu'avait inauguré Platon en remplaçant la *physis* présocratique par l'*eidos* comme objet d'intuition et d'un pur regarder. C'est pourquoi dans le fameux *cogito ergo sum*, l'homme au lieu d'être saisi à partir du *sum* comme l'horizon d'où il s'extasie comme être-dans-le-monde, est déterminé dans son caractère ontique de substance pensante. Ce qui est laissé indéterminé est la sorte d'être de la *res cogitans*, le sens d'être du *sum* (1).

Toute idée de sujet, si elle ne repose pas préalablement sur une détermination fondamentale ontologique qui se meut dans la compréhension de l'être de l'étant, entraîne la position d'un *subjectum (hupokeimenon)*, même si l'on se défend de chosifier la conscience (2). Si l'on peut toujours parler correctement d'un *subjectum* au plan ontique, il faut prendre garde de ressaisir cette détermination sur une base plus radicale d'où elle devient vue comme une conséquence du mode déchu de l'être du *Dasein*. Mais alors quelle est la valeur spéculative de telles notions et de la métaphysique en général ? C'est le problème de la nature du dépassement de la métaphysique que nous retrouverons plus loin.

Kant tombe, lui aussi, sous le coup de la même accusation. S'il a vu en effet l'impossibilité de réduire ontiquement le Je à une substance et s'il a tenu solidement le Je comme un je pense, il continue cependant à le penser sous la forme d'un sujet logique, qui soutient l'acte de lier. « Le Je pense signifie : Je lie. Tout lier est un : Je lie. Dans ce fait de prendre ensemble et de rapporter, le Je sert toujours de fondement-*hupokeimenon* (3). » Heidegger lui reproche « de ne pas avoir orienté le Je pense lui-même dans la plénitude de son essence comme Je pense quelque chose, et surtout de ne pas avoir vu la présupposition ontologique pour le Je pense quelque chose comme détermination fondamentale du Soi » (4). Il lui a manqué une ontologie du *Dasein* comme compréhension de l'être constituant l'horizon d'apparition des étants

(1) *SZ*, p. 24.
(2) A. Doz, L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité, *RMM*, 1956, p. 177.
(3) *SZ*, p. 319.
(4) *SZ*, p. 321.

déjà donnés que nous rencontrons dans des comportements ontiques. Il n'y a un Je que pour autant que le *Dasein* se temporalise en ipséité.

Quant à Scheler et Husserl, s'ils ont compris le sujet en termes d'intentionnalité, ils n'ont pas atteint l'être de la personne, son essence *(Wesen)*, comme un « exister ». Lorsque Scheler définit la personne dans l'accomplissement d'actes intentionnels, en l'opposant aux catégories de chose et de substance, comme si la personne pouvait se trouver derrière et en dehors du vécu immédiat, et qu'il la détermine comme l'unité immédiatement éprouvée du vécu *(Erlebens)* (1), il réintroduit subrepticement le *subjectum* sous la forme du même et de l'identité des vécus. Et si la conscience chez Husserl est conscience de quelque chose non pas comme un rapport du contenant au contenu, mais de la corrélation indissoluble d'une noèse « constitutive » du sens et d'un noème, d'une visée et d'un visé, elle a son fondement dans le *Dasein* comme sa possibilité ontologique radicale. L'ego transcendantal ne donne un sens aux choses et ne les constitue en monde qu'en présupposant l'horizon même du monde, comme projet d'un *Dasein* existant.

Mais la phénoménologie husserlienne a eu le grand mérite de préparer la notion d'ek-sistence, en comprenant la conscience sous un mode transitif. Cette dernière est tout autre chose qu'une *res cogitans* qui implique encore les distinctions de l'être et de l'agir, de l'existence et de la pensée, ce qui laisse la possibilité de concilier la finitude du sujet humain avec l'infini présent sous l'idée de parfait. « La conception phénoménologique de l'*intentionnalité* consiste, essentiellement, à identifier penser et exister. La conscience n'a pas la pensée comme attribut essentiel d'une chose qui pense... Quand Husserl nie que l'on puisse dire que la conscience existe d'abord et tend vers son objet ensuite, il affirme, en réalité que l'*exister* même de la conscience réside dans le penser. La pensée n'a pas de condition ontologique ; la pensée elle-même est l'ontologie (2). » L'existence n'est plus celle d'un substrat, mais de la conscience elle-même. Chez Heidegger, la transitivité de l'être passe de la conscience comme corrélation intentionnelle de l'ego transcendantal et de l'objet comme ce qui est visé, à l'*Existenz* comme appartenance réciproque *(Zusammengehörigkeit)* du *Dasein* comme *daseienden* et du se déployer de l'être *(das Wesen des Seins)*.

(1) *SZ*, p. 47.
(2) Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence et l'existant*, Paris, 1949, p. 98.

L'homme se distingue de tous les autres étants en ce que son être doit se comprendre selon un mode transitif. Alors que les étants sont des étants-simplement-donnés, des étants-été, l'homme n'est jamais donné *(vorhanden)*. Il « est » comme « un avoir à être » *(Zu-sein)*. Il n'a pas de déterminations fixes qui permettraient de l'étiqueter, de le cerner dans une définition. « La quiddité *(essentia)* de cet étant, si on peut parler d'elle, doit être comprise à partir de son être *(existentia)* (1). » Elle n'est pas à chercher selon des distinctions particulières, comme les concepts de vie et de raison, mais en fonction même de son existence qu'elle peut toujours mettre en question. L'*existentia* doit se muer en ek-sistence. Toutes les caractéristiques qui peuvent être observées dans l'homme, sont à comprendre dans un projet fondamental en vertu duquel le *Dasein* s' « existe » de façons diverses. Il existe ses modalités d'être, les rapportant à son pouvoir-être. En ce sens, le *Dasein* est toujours « le mien » *(ist je meines)* (2). Parce qu'il est toujours en vue de lui-même dans tous ses comportements en mettant en question son être lui-même, il assume l'ouverture de son pouvoir-être, sa manière déterminée d'être son *Da*. L'étant donné dans la pure facticité de son être étalé sous mon regard n'a pas pouvoir sur ses déterminations. Il les subit. Il est engagé dans l'engrenage du « monde » sans qu'il y soit pour rien. Le *Dasein*, au contraire, doit se choisir selon divers modes d'existence, l'existence inauthentique et l'existence authentique. Mon être-là est toujours le mien, comme réalisé dans l'un ou l'autre de ces deux modes. Déjà jeté au milieu des étants, le *Dasein* peut se gagner en s'existant comme un soi authentique ou se perdre en se fuyant.

S'il en est ainsi, on comprend que la subjectivité doive être interprétée à partir de l'horizon de l'existentialité. Le je comme substrat de mes actes, loin de constituer l'ipséité *(Selbigkeit)* véritable de l'homme, n'en est qu'une dégradation qui s'explique par le fait que le *Dasein* existant s'est perdu d'abord et le plus souvent dans l'existence inauthentique du souci quotidien et qu'il s'est interprété à la manière des étants intra-mondains auprès desquels il s'affaire. Ce soi-même ontifié ne peut pas tenir lieu de fondement au souci *(Sorge)*. Dans la perspective heideggérienne, le Je n'a pas de valeur spéculative propre. Il n'est que l'effet de la chosification de la conscience s'interprétant selon le mode des étants-simplement-donnés. Il doit être réac-

(1) *SZ*, p. 42.
(2) *SZ*, p. 41-42.

tualisé dans l'existence authentique et réinterprété à partir de cette ouverture béante que le *Dasein* « est » et dans laquelle toutes les positions lui sont inconfortables, parce qu'elles sont toujours traversées par un essor de ses possibilités qui remet sans cesse en question toutes ses réalisations précaires. En définitive, le soi-même que je suis, est toujours une détermination inachevée qui prend naissance dans le *Dasein* qui, comme mouvement de transcendance, se temporalise vers un étant que « j'existe » sous des formes multiples et vers les autres étants que je ne suis pas. Le soi-même (du) *Dasein* est ainsi « l'éclatement d'un acte de présence » qui peut aller de l'empâtement du je dans l'existence inauthentique au tenir lieu de l'être comme verbe dans l'existence vouée à la Pensée de l'Être, mais il demeure toujours déchu en tant que jeté. L'ipséité renvoie au pouvoir-être jeté du *Dasein*.

L'existence comme l'essence du *Dasein* tente de définir l'être de l'homme dans son rapport avec la totalité. S'il n'est pas un étant à côté d'autres existants, c'est qu'il a affaire au « monde ». « L'essence du *Dasein* qui est là, « au centre », est ek-statique, c'est-à-dire « ex-centrique » (1). Le monde est inséparable de l'existence, au point que « dans le comprendre du monde est en même temps comprise l'existence et inversement » (2). C'est pourquoi, sa constitution fondamentale consiste dans l'être-dans-le-monde.

Dans la poursuite de notre élucidation des conditions fondamentales de possibilité de l'être-découvrant de l'être-vrai *(das Wahrsein als Endeckend-sein)*, nous rencontrons l'être-dans-le-monde à titre de fondement « transcendantal » (3). Mais que veut d'abord signifier cette expression ? Est-ce là plus qu'un fait banal, que chacun est à même de constater, à savoir celui de l'insertion de l'homme dans l'univers ? Il est évident que l'homme « existe » dans un monde, qu'il se meut dans l'espace et qu'il est situé dans le temps. Ce qui est intéressant, c'est de comprendre que ce fait découle d'une condition *a priori* dans l'homme. Le *Dasein* n'est pas au milieu du monde, à la manière où nous disons qu'une chose est dans une autre, comme le verre dans un buffet. Ce serait là le caractère purement ontique d'une chose qui se présente parmi d'autres. Il n'est pas non plus être-dans-le-monde dans le sens qu'il y aurait une nécessité absolue à ce qu'un être tel que le *Dasein* humain existe en fait (4). C'est une

(1) *WG*, p. 42 en note, trad. CORBIN, p. 95.
(2) *SZ*, p. 152.
(3) *SZ*, p. 219.
(4) *WG*, p. 21, trad. p 67.

affirmation ontologique qui porte sur la possibilité interne du *Dasein* existant.

« Être-dans » veut dire habiter, demeurer. L'habitation, comme le fait remarquer Heidegger dans son commentaire d'un poème d'Hölderlin où il est dit que « l'homme habite en poète »... (1), a un sens beaucoup plus profond que celui de posséder une maison qui nous met à l'abri des intempéries et où nous rentrons chaque soir pour y manger et y dormir. Elle est bien plutôt un trait fondamental de l'existence humaine. Par-delà les nécessités biologiques d'un gîte et les nécessités psychologiques et morales d'un lieu de solitude où l'homme puisse se retrouver dans ses joies et ses peines profondes dissimulées au regard d'autrui, l'habitation est l'aménagement de la dimension dans laquelle l'homme se meut comme le projet le plus essentiel de son être. Si nous pouvons habiter une maison, c'est que fondamentalement notre être est un être auprès des choses. Le « dans » de l'expression *in-sein*, signifie être « ouvert pour », être « auprès de » *(sein bei)*. Cela veut indiquer qu'une certaine familiarité avec les étants comme condition même de possibilité d'une rencontre ontique est nécessaire au *Dasein*. Heidegger parlait déjà de cette familiarité au plan antéprédicatif. Les scolastiques parlaient aussi d'une connaturalité préalable de l'intelligence et de l'être. Le *Dasein* n'est centre de tout qu'en existant ex-centriquement. Et c'est ainsi qu'il peut être à la fois en vue de lui-même et en vue du monde. Le *Dasein* n'est auprès d'un étant que si déjà un monde est projeté. Deux existants, s'ils sont sans monde, ne peuvent se « toucher » dans un sens fort, c'est-à-dire habiter l'un dans l'autre, se compénétrer. Ils peuvent être présents l'un à l'autre sans qu'aucune destruction ne s'ensuive. Dans l'homme, tous les comportements théorétiques et pratiques ne sont possibles que sur la base de l'être-dans.

C'est ainsi que Heidegger prétend dépasser le réalisme et l'idéalisme. L'être-dans-le-monde constitue l'entre-deux ontologique qui permet la rencontre du sujet et de l'objet. Le *Dasein* est originellement un « au-dedans » qui est à la fois un « au-dehors ». Seulement, ce recouvrement de l'intériorité et de l'extériorité ne doit pas être compris au plan de la conscience. Si l'idéalisme a raison de soutenir que l'être et la réalité ne se trouvent que « dans la conscience » (2), il faut l'entendre en

(1) *Vorträge...*, p. 187.
(2) *SZ*, p. 120.

faisant éclater la conscience dans la structure ontologique du *Dasein* qui la porte et l'être dans ce qui n'est rien d'un étant. Autrement, l'exigence idéaliste réduit le monde à une représentation du sujet. Pour donner satisfaction à la requête légitime de l'idéalisme, non pas dans sa formulation, mais dans ce qu'il vise, et par ailleurs, pour garder à la découverture son caractère de manifester l'étant tel qu'il est en lui-même, il faut fonder la conscience comme sujet et l'étant comme objet sur une ouverture qui, comme projet du monde, précontient les déterminations ontiques comme ses temporalisations. Le *Dasein* est à la fois dedans et dehors, centre et ek-stase, ce qui reste à déterminer d'abord sous la forme d'un horizon du monde, ensuite comme Dimension de l'Être. Par là nous sera révélé l'être-dans-le-monde comme la Vérité de l'Être, en tant que sont imbriqués l'un dans l'autre, « le dedans » comme lieu d'éclairement du monde et « le dehors » comme la lumière elle-même de l'être.

2. L'être du Da, le souci et la temporalité

Afin de préparer la problématique transcendantale du monde comme fondement de la vérité de l'existence, nous allons résumer à grands traits comment s'effectue existentialement l'ouverture de l'être-dans-le-monde. Nous verrons ensuite comment le souci donne une unité globale aux divers « éléments » structurels du *Dasein* que nous aurons trouvés. Nous fonderons ensuite cette unité structurée du souci sur la temporalité comprise comme son sens ontologique. Nous aurons fait alors les analyses nécessaires qui nous permettront de comprendre la transcendance du monde comme instauration de toute vérité.

Heidegger distingue trois existentiaux qui sont autant de manières également primitives pour le *Dasein* d'être son *Da* existant ou « d'exister » son ouverture *(Erschlossenheit)* ou sa transparence à l'Être. « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont : l'existentialité, la facticité et l'être-déchu (1). » Ces existentiaux qui sont la disposition *(Befindlichkeit)*, la compréhension *(Verstehen)* et l'être-déchu *(Verfallensein)* comme modalité de l'existence caractérisant la vie quotidienne, sont enracinés dans l'existence ontique de l'homme. Ils ne font qu'expliciter les conditions de possibilité de ses comportements existentiels.

Le *Dasein* est avant tout un *Dasein* « disposé ». Il éprouve à

(1) *SZ*, p. 191.

tout moment de son existence un certain état affectif. On méconnaît la nature du sentiment quand on en a fait quelque chose de « purement subjectif » qui isole le sujet sentant des autres étants. La disposition est un accord affectif qui place l'homme devant son *Da* (1), devant cette « zone dévoilante » qu'il est. A travers les sentiments, comme le dégoût de tout ou l'indifférence à tout, le *Dasein* est mystérieusement apporté devant cette ouverture béante qui reste cachée à la connaissance. Celle-ci ne s'en rend pas compte, parce que ses possibilités de révélation ont une portée beaucoup trop restreinte en regard de la révélation originelle que nous apporte la disposition (2).

La disposition révèle à l'homme qu'il est. Il se « sent » inséré dans un monde et déjà enraciné en lui. Il découvre son être-jeté *(Geworfenheit)*. Il est son *Da* existant comme englué dans un « soi-même » ontique. Mais la condition fondamentale de son être-jeté n'est pas celle de la facticité d'un *factum brutum*, mais elle implique la réalisation de son être (3). Il ne se voit pas comme un étant-simplement-donné. Ce n'est pas le « pur regarder bouche bée de la connaissance » dont parle Heidegger avec plus ou moins de justesse, mais un écartèlement de tout son être sous forme de répulsion ou de désir d'assumer son être. Son être-jeté est traversé par un appel à prendre en main son être. D'où vient cet appel et quel est son rapport avec l'être-jeté, nous le verrons mieux plus loin. Pour le moment, la finitude du *Dasein* est indiquée, sans qu'elle soit vue à partir du mouvement de sa transcendance et plus profondément encore de la Vérité de l'Être.

La disposition, comme source originelle de tous les sentiments particuliers, nous découvre aussi l'accord profond du *Dasein* à l'étant en totalité. « La disposition est une modalité existentiale fondamentale de la révélation simultanée du monde, de la co-existence *(Mitdasein)* et de l'existence, parce que celle-ci est essentiellement être-dans-le-monde (4). » C'est parce que le *Dasein* est accordé à l'étant en totalité qu'il peut être disposé vis-à-vis tel ou tel étant particulier. Quant à la nature de l'étant en totalité, nous la découvrirons dans les deux faces complémentaires du Monde et de l'Être.

La compréhension *(Verstehen)* co-constitue l'être du *Da*. En tant que le *Dasein* existe comme être-dans *(in-sein)*, il existe sous la forme d'un monde. Par là même, avons-nous dit, il est

(1) *SZ*, p. 134, 139, 141.
(2) *SZ*, p. 134.
(3) *SZ*, p. 135.
(4) *SZ*, p. 137.

ouvert *(erschlossen)* et transparent à lui-même. Le retour de l'intelligence sur elle-même devient « exhaussé » dans cette compréhension des possibilités du *Dasein* sur le fondement de la compréhension de l'être. Parce que celle-ci n'est pas le fait du comportement prédicatif et antéprédicatif, bien qu'elle doive le guider, la « réflexion sur soi » doit être reportée du plan ontique du sujet au plan ontologique de l'ouverture du *Dasein*. Elle n'est plus alors un acte de connaissance, ni une « espèce de connaître » qui consisterait à définir et à conceptualiser des objets, mais la source de toutes les possibilités de la vue soit selon le mode de la circonspection *(Umsicht)* dans la préoccupation quotidienne, soit selon le mode de la sollicitude ou encore de la science. Elle fonde tous les modes d'explication possible (1). Tout découvrir comme compréhension de ce qui est obscur s'enracine dans le comprendre originel du *Dasein*.

Le terme *Verstehen* doit être compris dans le sens de pouvoir maîtriser quelque chose, en tant qu'il se trouve devant nous. On ne comprend une chose que si on peut la maîtriser, la prendre avec soi et l'assumer, que grâce à un pouvoir-être (2). La compréhension désigne cette structure du *Dasein* qui renvoie fondamentalement à lui même comme être-dans-le-monde. C'est pourquoi, elle est indivisiblement liée au monde. Elle est un « pur pouvoir » de projeter le monde en vue de quoi le *Dasein* existe comme être-dans *(in-sein)*. La compréhension prend ainsi le caractère de projet (3).

Ce terme de projet *(Entwurf)* ne doit pas être compris au plan psychologique comme une représentation quelconque de ce qui est à réaliser. Il est bien une certaine construction, en regard de la compréhension de l'être (4). Mais il ne faut pas l'entendre dans le sens d'une libre invention, car le projet doit s'assurer au préalable de son orientation et de son essor. Autrement dit, le projet est la forme que doit nécessairement prendre la rencontre de l'être de l'étant pour un *Dasein* fini. Il doit « former » l'horizon d'apparition de tout étant, mais en venant se briser sur l'être puisqu'il tient de lui sa mesure et qu'il doit apprésenter l'étant tel qu'il est. Il n'est pas créateur. C'est sous la forme de néant que le projet est pouvoir de s'objeter l'horizon de tout étant. L'essence de ce libre pouvoir est un laisser-être l'étant tel qu'il est. C'est en creusant la notion de projet comme projet-jeté que nous aurons chance

(1) *SZ*, p. 336.
(2) *SZ*, p. 143.
(3) *KM*, p. 288, trad.
(4) *KM*, p. 289, trad.

de la situer à sa vraie place, celle de la connaissance ontologique comme besoin de la compréhension de l'être rendant possible la rencontre de tout étant.

Enfin, le troisième caractère de l'existence qui s'ajoute à la facticité comme être-jeté et à l'existentialité comme projet de ses possibilités, est l'être-déchu *(Verfallen)*. Si l'on éloigne toute signification morale ou théologique, l'être-déchu désigne le mode d'existence du *Dasein* en tant qu'il est d'abord et d'habitude auprès du *monde* qui le préoccupe en perdant de vue ses possibilités d'existence authentique. Dans la chute, le *Dasein* comprend son propre être sur le modèle des étants de son entourage comme des choses qui ont une substance et des qualités. Il vit dans le monde impersonnel du « on » où se donnent cours le bavardage, la curiosité et l'ambiguïté (1). La chute est une possibilité interne de l'existence qui fait manquer au *Dasein* son pouvoir-être originel et l'éloigne ainsi de son existence authentique. La remontée vers une existence authentique exige une décision-résolue *(Entschlossenheit)* à partir de cet état d'être-déchu qui est le fait de tout homme en tant qu'il s'est toujours déjà perdu d'une certaine manière (2). Et pour autant que la chute nous fait nous interpréter sur le modèle des étants-simplement-donnés, toute activité « spéculative » repose déjà sur ce fondement caché.

C'est le souci *(Sorge)* qui exprime la structure globale de tous ces éléments structurels du *Dasein* que nous venons de dégager. Heidegger ne veut pas signifier par ce terme une certaine inquiétude qui caractériserait l'homme dans ses rapports avec le « monde ». Il n'équivaut pas non plus à la préoccupation quotidienne du *Dasein* en quête d'assurer sa propre subsistance par l'asservissement du monde extérieur à ses besoins. Ce n'est là qu'une conséquence, la plus immédiate et la plus universelle, de ce que le *Dasein* est en lui-même souci. Toutes les formes ontiques du souci que constituent le commerce avec les étants intramondains dans la préoccupation quotidienne dont nous venons de parler, les rapports avec autrui sous forme de sollicitude ou bien encore la recherche scientifique, ne sont possibles que parce que fondamentalement le souci comme structure existentiale-apriorique les rend possibles au préalable (3). Cette structure globale, Heidegger la définit par la formule suivante : le *Dasein* est l'étant qui en-se-dépassant-est-déjà-dans-(un-

(1) *SZ*, p. 175.
(2) *SZ*, p. 397.
(3) *SZ*, p. 193.

monde) auprès des (étants-intramondains) — *(Sich-vorweg-schonsein-in (der Welt) als Seinbei (innerweltlich begegnendem Seienden)* (1). Le *Dasein* comme pouvoir-être originel s'anticipe sous la forme du monde qui est là *(Da)* comme ce qui est à projeter. Il est toujours « en retrait » sur ses possibilités. Il a du large pour dépasser ses possibilités réalisées, parce qu'il s'est toujours déjà dépassé vers son pouvoir-être comme transcendance rendant possible toutes ses possibilités ontiques. Parce qu'il ne projette un monde que sur le fondement du projet du monde, il s'est toujours anticipé en tant que tourné vers le monde. Comme lieu d'éclairement de l'Être, il s'est toujours déjà axé sur l'Être, comme ce qu'il peut devenir et ce vers quoi et pour quoi il tend. Mais ce dépassement du pouvoir-être ne s'accomplit que si le *Dasein* est déjà un pouvoir-jeté en un monde. Le *Dasein* est toujours « le mien » avons-nous dit. Il est le pouvoir-être d'un étant qui se trouve déjà au milieu du monde comme être-déchu. Dans ce sens « l'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité » (2). Et c'est dans cette « situation » d'être-jeté qu'il existe son pouvoir-être comme toujours déjà perdu dans le monde. Cette nécessité *a priori* de sa condition, il la tient de la temporalité qui lui sert de fondement ontologique ultime.

L'analyse existentiale culmine dans cette analyse de la temporalité. Elle se développe nous l'avons dit, et n'a un sens fondamental que parce qu'elle cherche à conquérir dans le *Dasein* et ses existentiaux le terrain favorable pour poser la question du sens de l'être. En regard de cette fin anticipée qui guide toute l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, le sens de l'être de cet étant que nous nommons *Dasein* est la temporalité. Toutes les interprétations que nous avons données de la vérité comme dévoilement et, en particulier, de la disposition et de la compréhension comme modes d'exister du *Dasein*, reçoivent ici leur complément de lumière. Le *Dasein* n'existe qu'en se temporalisant. Ceci est dans la logique d'une interprétation de Kant qui met l'accent sur la priorité de l'imagination transcendantale. Par là, le centre d'équilibre des conditions *a priori* de la connaissance passe de l'analytique transcendantale à l'esthétique transcendantale. Et parce que la question qui est posée est celle de la compréhension de l'être et non pas seulement celle de la rencontre des étants, le temps se déplace

(1) *SZ*, p. 192.
(2) *SZ*, p. 192.

de l'intuition pure à l'imagination transcendantale. Il devient l'horizon de projection de la compréhension de l'être. Le *Dasein* n'est pas dans le temps, mais il existe lui-même comme « temporalisation ». S'il s'anticipe comme pouvoir-être, c'est qu'il a la capacité de « se lancer vers », de « se porter vers » (1). D'autre part, il ne peut se projeter vers une possibilité de lui-même, que s'il peut se re-tourner sur son pouvoir-être comme le projet-jeté qu'il est déjà. Pouvoir se porter vers sa propre mort dans l'existence authentique, implique que le *Dasein* existe *déjà*. « En étant authentiquement « tourné vers », le *Dasein* est authentiquement passé. L'anticipation de sa possibilité extrême et donc la plus propre, est un retour compréhensif sur son passé le plus authentique (2). » Le passé renvoie vers ce qui va venir en tant que le pouvoir-être se porte vers un au-delà de lui-même, mais le futur s'enracine dans un passé qu'il accomplit. Finalement, en se projetant vers un au-delà de lui-même sur la base de son être-jeté, le *Dasein* se rend présent les étants en liant avec eux des rapports pratiques et théoriques. « En voyant mon avenir dans mon passé, je me rends un compte réel du présent, j'accède à sa vision exacte, je me le rends présent (3). » Les trois extases du temps s'impliquent réciproquement tout en s'excluant mutuellement. Elles forment ainsi une unité de moments qui explique la structure circulaire du *Dasein*.

Il est important de retenir que si la temporalité est le sens ultime du *Dasein*, elle n'est pas la dernière réponse au sens de l'être (4). Elle n'est le sens ontologique du souci comme structure globale du *Dasein* que parce que le temps *(die Zeit)* est lui-même l'horizon de la compréhension de l'être. L'énigme qui nous fait signe est l'Être comme le Temps originel. La temporalisation du *Dasein* serait à comprendre plus originellement à partir du Temps comme « le prénom de la Vérité de l'être » (5). C'est ce que nous expliquerons dans notre seconde partie.

3. La transcendance comme fondement de la possibilité interne de la vérité

La transcendance a toujours été impliquée jusqu'ici dans tous nos développements à titre du dévoilement originaire. L'être-dans-le-monde signifie identiquement la transcendance. Nous

(1) Alphonse de WAELHENS, *La philosophie de M. Heidegger*, p. 183.
(2) *SZ*, p. 326.
(3) A. WAELHENS, *op. cit.*, p. 185.
(4) *SZ*, p. 17, 234-235.
(5) Préface à la 5e éd. de *WM*, p. 19 ; *SZ*, p. 437.

avons « décrit » cet être-dans-le-monde comme un être-dans, c'est-à-dire un être qui habite auprès des choses en « se » comprenant comme projet d'un monde. Mais nous n'avons pas expliqué ce que cachait de mystérieux ce terme de monde et la manière selon laquelle le *Dasein* le formait. Ce sont ces problèmes que nous allons maintenant étudier.

1. Le problème de la transcendance est celui de la possibilité interne de la vérité (1). Nous avons vu que le monde pragmatique des ustensiles n'était possible que pour autant que le *Dasein* avait une compréhension initiale de lui-même comme l'en-vue-de-quoi final des outils. Le *Dasein* se comprenait sous la forme d'un monde environnant, rendu possible par sa transparence, son état d'ouverture à lui-même. C'était là la première réalisation de l'être-dans. Être en vue de soi-même pour le *Dasein* était se comprendre comme présence (du) monde. Qu'est-ce que le monde en rapport avec l'ouverture du *Dasein* en tant qu'elle dévoile le monde qui constitue la vérité « transcendantale » ?

Il est essentiel de bien voir en quel sens original Heidegger parle de transcendance. Jusqu'ici les philosophes avaient parlé d'un dépassement de l'homme, hors de ses limites, vers un Être transcendant qui en justifiait les aspirations profondes ou vers ce qui échappe à notre immanence comme situé hors de la conscience. On peut parler avec M. Wahl de transascendance. Les métaphysiques infinitistes ont tenté d'échapper à la finitude de l'homme en lui substituant la perfection d'un être infini. Elles ont aliéné ainsi leur prérogative essentielle, celle de poser le problème du fondement de la totalité du réel. Elles se sont illusionnées en recherchant le fondement dans une cause de l'étant fini. Le problème de la totalité est devenu un problème régional et par là même ontique. Il faut donc descendre au fondement de notre finitude pour redonner à la « métaphysique » le sens plein de son orientation. La transcendance doit devenir « transdescendance » selon un autre terme de M. Wahl. Elle ne s'exprime plus comme une *métaphysique*, une transgression du sensible vers l'intelligible. « Il ne s'agira plus pour le philosophe de regarder ailleurs, de fuir vers l'au-delà, vers l'extérieur et le supérieur, mais de revenir vers l'intérieur et vers l'en deçà. La démarche du dépassement s'annonce toujours comme une conversion, mais, cette fois-ci, dans le sens d'un retour, d'une régression vers l'original et le fondement : métaphysique à rebours ou sorte de transdescendance (2). »

(1) *WG*, p. 16, trad. p. 10.
(2) Pierre THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, t. I, p. 215.

C'est à l'être même de l'homme qu'il faut descendre. Alors que Kant place la finitude dans l'intuition réceptive et dans l'entendement qui lui est ordonné pour en subsumer le contenu empirique sous des lois universelles et nécessaires, Heidegger déplace cette source de la finitude dans le *Dasein* comme compréhension de l'être. Ce n'est pas en tant qu'il doit se donner *à priori* les principes qui rendent possible de rencontrer un étant qu'il est fini ; ce n'est pas non plus dans une intentionnalité constitutive des significations comme essences « irréelles » ou comme monde antéprédicatif que consiste la finitude de l'homme. C'est en regard de l'être de l'étant lui-même, c'est-à-dire non pas seulement de ce qui le rend possible dans ses déterminations spécifiques, mais dans ses principes mêmes d'essence et d'existence *(essentia et existentia)*, qu'il faut penser le problème du fondement. La compréhension de l'être est le *besoin* le plus fondamental du *Dasein*. En effet, aucun étant ne saurait apparaître dans la conscience s'il n'est rendu possible par la pré-compréhension de l'être. D'où cette formule énigmatique : « Plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* (1). » La régression doit envelopper l'homme lui-même comme un étant réalisé. Elle ne s'arrête pas dans l'homme à la finitude d'un sujet rencontrant l'étant-objet, elle descend au fondement de la temporalisation de l'homme lui-même, là où la rencontre du *Dasein* et du monde fonde la Vérité de l'Être. La transcendance est liée à la finitude parce qu'elle consiste à rendre possible la rencontre d'un étant qu'elle ne crée pas et qu'elle doit dévoiler comme déjà donné dans l'horizon de l'être. Elle doit dévoiler l'étant en ce qu'elle est orientée sur lui au préalable, mesurée par lui. Parce que l'étant n'apparaît jamais isolé, mais sous la forme de l'étant en totalité, l'orientation sur l'étant est toujours l'orientation sur l'étant en totalité dont nous allons prospecter la mystérieuse richesse dans le concept de monde et finalement de l'Être. C'est le « sens » de l'être que la transcendance a pour but de manifester en le formant, en tant que l'être dépend de la compréhension de l'être (2). Heidegger, en réfléchissant sur la possibilité essentielle de la synthèse ontologique, énonce le problème ainsi : « Comment le *Dasein* humain et fini peut-il d'avance dépasser (transcender) l'étant, alors que non seulement il n'a pas créé cet étant, mais que, de plus, il doit lui être ordonné s'il veut exister comme *Dasein* ? Le problème de la possibilité de l'ontologie est donc la

(1) *KM*, p. 285.
(2) *SZ*, p. 230, 207, 212.

question relative à l'essence et au fondement de la transcendance propre à la compréhension préalable de l'être (1). »

Tâchons maintenant d'entrer plus avant dans la nature de la transcendance. Pour tous, elle signifie un dépassement. Si l'on en fait une analyse formelle, en termes classiques, nous y distinguons trois éléments : un acte de transcender, ce qui est dépassé et le terme vers lequel s'accomplit la transcendance. En nous servant de ce cadre, essayons de mieux faire ressortir l'originalité de la conception heideggérienne.

D'abord, la transcendance désigne la structure fondamentale du *Dasein*. Elle n'en est pas un comportement possible parmi d'autres. Au contraire, elle rend compte de tout comportement. Si elle est un « acte », c'est en tant qu'événement qui pénètre le *Dasein* de fond en comble et le fait exister en vue de lui-même comme l'émergence du monde. Le sujet ne commence pas par exister, pour ensuite entrer en rapport avec des objets. De même, pour Husserl, la conscience est l'acte d'intentionner lui-même. Le *Dasein* comme tel est transcendance. Et si l'on veut parler en termes de métaphysique, la transcendance désigne l'essence du sujet et la structure fondamentale de la subjectivité (2). Sujet et objet sont impliqués et portés par cette dernière couche de l'intentionnalité de la conscience qui se change en condition ontologique, en existence. La visée intentionnelle de l'objet par le sujet n'est possible que dans cette transparence du *Dasein* comme être-dans-le-monde. Nous découvrons quelque chose d'analogue chez saint Thomas d'Aquin dans cette formule si dense, que nous devrons expliquer dans le contexte noétique et métaphysique qui lui est propre, de l'âme en ce qu'elle est en quelque manière toutes choses, formule dont Heidegger s'est beaucoup inspiré en y maintenant la visée ontologique, mais dans un contexte de problématique transcendantale. Autrement dit, le *Dasein* est transcendance parce qu'il existe comme projet du monde.

Mais qu'est-ce donc qui est transcendé, si ce n'est le sujet comme tel, ni l'objet constitué par la conscience ? La transcendance, comme le *Dasein* existant, est préalable à ce dépassement entre deux étants. Ce qui est dépassé, ce n'est pas la sphère d'immanence de la conscience, tel qu'on l'interprète à l'ordinaire, comme une barrière qui contraindrait tout d'abord le sujet à rester chez lui ou comme un « gouffre » qui séparerait le sujet

(1) *KM*, trad. p. 102.
(2) *WG*, p. 19, trad. p. 63.

de l'objet (1). C'est *l'étant lui-même* qui est concerné dans ce dépassement, c'est-à-dire non pas un étant, mais tout étant. Dans le langage métaphysique, nous disons que c'est l'ensemble des étants. Chaque étant, aussi bien celui que je suis comme « soi » que l'étant intramondain ou purement donné, n'est pas le terme de la transcendance. Ce qui est « visé » par-delà toute la sphère des étants, c'est l'unité qui les rend possibles et qui les fait toujours apparaître dans leur ensemble, même s'ils ne sont pas découverts explicitement. La disposition dévoilait le *Dasein* comme un accord fondamental à l'étant en totalité *(im Ganzheit)*. L'état affectif le plus banal, comme l'ennui et l'indifférence à tout, révèle que le *Dasein* n'existe que comme « disposé » envers le tout. Quelle est cette réalité mystérieuse du tout, quelle est cette unité vers laquelle le *Dasein* transcende l'étant, c'est ce que le concept du monde va nous apprendre. Mais pour une part seulement, puisque là où nous en sommes, cette unité n'apparaîtra que dans sa face transcendantale. Ce sera l'objet de la deuxième partie de montrer les diverses mutations que subit le concept de l'étant en totalité en rapport avec la base d'interrogation qui passe de la métaphysique à la Pensée de l'Être.

Bien que le *Dasein* existe au milieu de l'étant, il a d'ores et déjà et toujours transcendé la « nature ». Il est au-delà de son pouvoir-être factice. Il a depuis toujours accompli le saut de tout étant vers l'être de l'étant. Dans *Von Wesen der Wahrheit*, Heidegger nous dit que cette transcendance consiste dans une référence *(Verhältnis)* qui se trouve à la source de la relation *(Beziehung)* de l'énonciation appréentative. Cette dernière n'est que l'accomplissement de la Référence qui se réalise originellement et chaque fois comme la mise en branle d'un comportement (2). Le *Dasein* est « rapport absolu » à l'Être comme nous le verrons dans la perspective du renversement *(Kehre)* de la problématique transcendantale, mais ce rapport est toujours déjà temporalisé dans des comportements ontiques. Il ne réalise son rapport à l'Être qu'en passant par l'étant, comme d'ailleurs l'Être ne suscite ce rapport du *Dasein* qu'en descendant dans l'étant, en s'y faisant finitude sous la forme du temps originaire. « Ainsi donc, de la transcendance on peut affirmer qu'elle est « pure relation » *(eine Beziehung)* ou « rapport absolu », puisqu'à la différence du *Verhallen*, elle ne désigne pas une manière de « se rapporter à... », mais cette libre ouverture dans

(1) *WG*, p. 19, trad. p. 64.
(2) *WW*, p. 11, trad. p. 76.

laquelle se trouve « déterminé » tout ce qui pourra jamais être « terme » d'une quelconque relation (1). » Pour le *Dasein* essentiellement fini, ce rapport ne sera compris que sous la forme du Néant. Mais comment le monde peut-il être décrit comme néant ?

Le monde signifie couramment l'ensemble des étants au milieu desquels nous nous mouvons. La totalité est conçue ici selon une unité d'assemblage. Comme chaque étant est parmi d'autres étants, il a un sens de transcendance en ce qu'il renvoie à son entourage. Tout étant est ainsi, dans un sens ontique que nous avons rejeté pour le *Dasein*, un « être dans le monde ». Il est une partie du tout. L'arbre renvoie à l'univers, parce qu'il s'enracine dans un horizon externe qui s'étend à l'infini et que nous totalisons dans le concept de nature puisqu'il faut bien s'arrêter quelque part. La nature se détermine ainsi à partir des étants liés ontiquement dans l'espace et le temps. S'il y a un certain enchaînement des étants entre eux en tant qu'ils dépendent les uns des autres pour leur apparition historique et leur « coexistence » dans l'espace, cet enchaînement n'est déterminé que dans le monde. Il présuppose déjà le monde à titre de condition *a priori* pour la rencontre ontique des étants. Les existants ne forment un tout qu'au milieu du « monde » (2). Leur communication profonde dépend d'une unité plus originelle qui doit être à la source de leur réalité ontique d'*essentia* et d'*existentia*. Loin donc que la nature comme la totalité liée des étants en tant qu'étants forme le phénomène du monde, c'est le monde qui rend possible la nature et chaque région d'étant prélevée à l'intérieur du tout. Si l'étant doit recevoir son approfondissement de la question transcendale du sens de l'être, le monde ne peut plus être l'univers des étants, l'*Allnatur* de Husserl comme substrat absolu et sol universel de l'expérience, car on se meut encore ici dans une problématique ontique de la compréhension de l'être. Le monde constitué par la conscience présuppose le monde comme horizon de possibilité de toute noèse et de tout noème, même lorsque ce qui est constitué est « la totalité ontologique qui contient et unit toutes les particularités régionales » (3). La nature dans ce sens et le monde intra-mondain de la préoccupation quotidienne ne sont qu'une des temporalisations possibles du monde. Si l'on a manqué l'ouverture fondamentale qui fait émerger les étants dans une conquête de

(1) Existence et vérité d'après Heidegger, dans *Phénoménologie Existence* Henri Birault, p. 170.
(2) *SZ*, p. 64.
(3) *SZ*, p. 65.

l'espace et non pas dans un mouvement au sein de l'espace, l'abstraction généralisante ne nous fera jamais atteindre le monde. Est-ce à dire que l'abstraction doive toujours manquer le phénomène du monde, comme le veut Heidegger, c'est un autre problème qui met en jeu une certaine conception de l'intelligence et des rapports sujet et objet : la pensée de saint Thomas d'Aquin nous permettra d'en discuter. Retenons que le problème du monde est lié à la totalité du réel et qu'il ne peut pas recevoir sa vraie solution au seul plan ontique. Le monde concerne moins l'étant lui-même, que le comment de l'être de l'étant, la condition de possibilité impliquée dans toute liaison ontique d'étants.

Un deuxième caractère du monde, c'est qu'il est relatif au *Dasein*. Dans l'histoire de la pensée, ce sens existentiel du monde a toujours été vivant. C'est ainsi qu'Héraclite écrivait : « Les éveillés n'ont qu'un monde unique et qui leur est commun ; chaque dormeur au contraire se porte vers un monde qui lui est propre (1). » Le christianisme saisit le monde comme l'état et la situation de l'être humain, la façon dont celui-ci prend position envers le cosmos. D'où des expressions où le monde est défini comme un mode d'exister de l'homme, comme celles de « sagesse du monde », de « folie du monde ». Saint-Augustin et saint Thomas ont repris ces thèmes évangéliques (2). Kant fait écho à la signification existentielle du monde centrée sur l'homme, quand il parle de l'homme comme de la connaissance du monde. Et d'une manière courante, le monde c'est notre environnement *(Umwell)*, l'ensemble des êtres avec qui nous vivons, la communauté de destin que nous formons entre nous. Mais ce n'est là qu'une détermination pré-ontologico-existentielle du monde. Elle comprend ce dernier par rapport à l'existence vécue de l'homme, mais non à la racine même du *Dasein* comme être-dans-le-monde. L'existence-dans ou l'être-dans-l'univers *(sein in universum)* dont parle Husserl suppose le monde comme constitutif de l'être-dans-le-monde.

Les diverses significations cosmologiques et existentielles du monde dont nous venons de parler, doivent être approfondies dans le rapport de droit qui unit le *Dasein* au monde. Ce rapport, nous le répétons, est beaucoup plus large que celui de la relation sujet-objet. Il s'agit d'élever à la dimension d'un problème philosophique et ontologique en tant qu'il est motivé par la compréhension authentique de l'être de l'étant, ces deux traits essentiels

(1) *WG*, p. 23 avec référence à Diels.
(2) *WG*, p. 25, 26.

du concept du monde : celui de la totalité de l'étant et celui de son appartenance fondamentale au *Dasein*. Heidegger croit que jusqu'ici on a plutôt juxtaposé ces deux sens, sans avoir pensé leur unité foncière. Dans une première approche de solution, si le monde a les caractères analysés, c'est que le *Dasein* existe de telle façon que l'existant lui est toujours manifesté dans son ensemble. « La totalité peut ici ne pas être expressément saisie, son appartenance au *Dasein* peut demeurer voilée, l'ampleur de cet ensemble peut également varier. La totalité est véritablement comprise, sans que pour cela l'ensemble de l'existant manifesté soit expressément saisi dans ses connexions spécifiques, ses régions et stratifications, sans même que cet ensemble ait été « intégralement » sondé (1). » S'il est possible transcendantalement que le *Dasein* « comprenne » la totalité de l'étant, c'est parce qu'il est une ouverture indéterminée comme rapport absolu à l'être. Il est encore trop tôt pour rendre compte de cette ouverture en tant qu'elle est un événement de l'Ouvert ; mais dans l'analyse que nous faisons actuellement, il faut constamment nous rappeler qu'elle a un caractère incomplet pour autant qu'elle doit reposer à nouveau sur la base de la Vérité de l'Être. En conséquence, le monde qui dans sa face « transcendante » sera vu comme le pouvoir *(Vermögen)* (2) de l'Être lui-même, est interprété ici en regard du pouvoir-être du *Dasein*. Le *Dasein* « peut » le monde comme « compréhension anticipative globale *(das je vorgreifend-imgreifende Verstehen)*. Il y a une motivation réciproque du pouvoir-être du *Dasein* dans le monde comme « cela même d'où le *Dasein se fait annoncer (sich zu bedeuten gibt)* avec quel existant il *peut* avoir des rapports et comment il le peut » (3) et du monde dans le pouvoir-être du *Dasein* comme horizon de manifestation du monde et de rencontre de l'étant dans un monde. Le *Dasein* existe originellement comme mode rassemblé de l'Être *(Da-sein)*. C'est à partir de cette structure mystérieuse qu'il se donne à comprendre le monde, sous forme de l'étant en totalité.

Heidegger peut affirmer que le monde est un existential du *Dasein*. Dès que le *Dasein* existe, il y a la possibilité pour qu'un monde émerge, qu'il soit celui de la préoccupation quotidienne, de la science ou de l'art. C'est en faisant irruption dans l'étant, que le monde est rendu possible. Heidegger prétend dépasser le plan de l'objectivité et de la subjectivité. Le monde n'est pas

(1) *WW*, p. 37, trad. p. 87.
(2) *BH*, p. 32.
(3) *WG*, p. 37, trad. 88.

objectif, car il n'est aucun étant, ni aucune somme d'étants, mais l'horizon d'apparition de tout étant. Mais il n'est pas non plus subjectif. En effet, le monde n'est pas résorbé dans la conscience transcendantale. Il n'est ni créé, ni constitué par des principes ontiques *a priori* qui donneraient un sens à des étants bruts (1). Ce n'est pas sur ce plan ontique que le problème est posé. L'idéalisme de la signification est-il évité ou bien aggravé plutôt de ce que le problème est porté du plan ontique au plan ontologique ? Ici encore, il faut bien voir que le mythe de l'existant brut n'existe pas chez Heidegger, comme M. de Waelhens l'a reconnu d'ailleurs depuis la publication de sa première étude sur Heidegger (2). Nous en discuterons plus loin. Le monde comme existential n'apporte aucune détermination à l'étant, même pas celle de l'être — et surtout pas celle-là — si l'être est le fondement de l'étant. Il se rapporte à l'être, et c'est pourquoi il est projet de l'étant en totalité, mais ce n'est qu'en rendant possible sa manifestation selon une ouverture qui a rapport à rien de ce qui est étant, c'est-à-dire au Néant. C'est sur le mode du laisser-être de l'être de l'étant que le *Dasein* est projet du monde.

La place centrale qu'occupe l'expérience du Néant dans la réflexion heideggérienne, explique l'accusation de nihilisme qu'on a lancée contre lui. Ses critiques n'ont pas toujours pris la peine d'apprécier les affirmations de Heidegger sur le néant dans le contexte de sa propre pensée. Sa démarche phénoménologique répudie la valeur ontologique de la pensée spéculative et élabore un nouveau langage pour décrire le phénomène fondamental de l'Être dans « l'occultation » qui le caractérise. Cet anti-intellectualisme de Heidegger lui donne-t-il le droit de parler du néant et d'en faire la question fondamentale de la métaphysique sous la forme : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? » Il semble en tout cas que le néant à cause de son rapport avec l'être, ait une ligne d'évolution liée à celle de l'être. Ce qui fait dire à Heidegger « que la question sur le néant prend forme selon l'ampleur, la profondeur et l'authenticité selon lesquelles, à telle époque, la question sur l'étant est demandée ; et réciproquement » (3). Si cela est vrai, nous pouvons nous demander quelle était la profondeur de la pensée grecque, elle « qui s'interroge toujours sur l'être, sur la nature, sur quelque chose qui est... et qui ne peut concevoir la possibilité que le néant soit « plus ancien » que le « quelque chose » (1). Pour Parménide, par exemple, le néant suit l'être. Il est non-être, comme ce qui n'est pas et ne peut pas être, puisque l'être seul est. « Par conséquent, écrit M. Wahl, la question du néant n'est posée par Parménide que pour être, pour ainsi dire, supprimée aussitôt (2). » Par ailleurs, chez Platon, le néant est d'abord ce qui n'est en aucune manière — *to mè damos on* — ce qui rejoint le néant parménidien, mais aussi et surtout le non-être — *mè on* — qui n'est pas le néant, mais l'autre de l'étant, l'être-autre. C'est le christianisme qui a fait avancer le problème du néant par sa doctrine de la création. Le néant n'est plus une pure négation comme pour Parménide, ni l'autre de l'étant du fait que l'étant fini est différent des autres étants. Il est situé au cœur même de la créature, dans son acte d'exister lui-même (*esse* et non *existentia*), en tant qu'il est entièrement dépendant comme *ens per participationem* à l'égard du Créateur comme *Esse per essentiam*. En termes métaphysiques, le néant exprime la contingence radicale de la créature en regard de l'acte d'être par distinction de toutes les causalités ontiques du devenir et de l'histoire. La problématique de Heidegger vise aussi cet acte d'être, mais non pas du tout pour l'exprimer en termes de contingence ontologique ou de causalité « métaphysique » quant à un *Esse per essentiam*. Elle reste à l'intérieur du style propre de sa méthode et tente de faire émerger à la conscience, cette racine même du réel que l'étant cache et voile. Elle tentera de récupérer le non-être de Parménide, l'autre de l'étant de Platon, le néant chrétien et de la créature comme ce-qui-n'est-pas, l'indétermination totale de l'être qui coïncide avec le néant, sur la base de l'interrogation ontologique du sens de l'être dans la contre-possibilité du néant.

Si s'interroger sur l'être, c'est questionner sur le néant, cela tient à ce que la transcendance est liée irréductiblement à la finitude. Elle ne dépasse pas l'étant au profit d'un étant suprême. C'est l'étant lui-même qu'elle dépasse en s'orientant vers le néant. Ce dépassement n'est pas l'objet d'une démarche discursive et dialectique. C'est dans un sentiment que la question de la transcendance devient demandée. Si la pensée logique est inapte à atteindre la sphère de l'ontologie, si l'être se dérobe à la représen-

(1) *Alphonse de* WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 251 et suiv.; De la phénoménologie à l'existentialisme, dans *Le Choix, le Monde, l'Existence*, p. 62.
(2) *De l'essence de la vérité*, trad. et introduction, A. de WAELHENS et W. BIEMEL.
(3) *EM*, p. 18, trad. 32 ; *WM*, trad. p. 40.

(1) K. REITZLER, Das Nichts und das Andere..., cité par C. FABRO, *RT*, 1956, n° 2, p. 252.
(2) *Vers la fin de l'ontologie...*, 42.

tation, il faut tenter de suggérer son mystère, de le révéler en tant même que caché, par le dépassement provoqué par certains sentiments dits « cosmiques » qui font perdre à l'étant son évidence banale et le font surgir à partir de ce qui n'est rien d'étant, à savoir le néant.

C'est l'angoisse, entre autres sentiments cosmiques, qui est le plus susceptible de nous révéler l'étant en totalité, à la fois comme pouvoir-être du *Dasein* et comme le tout autre de l'étant. Dans l'angoisse, l'homme sent vaciller tout étant sur lui-même et disparaître dans une sorte d'indifférence. La totalité de l'étant glisse dans le brouillard qui lui enlève son aspect rassurant et sa signification. Ce qui apparaissait comme subsistant, comme massif et qui permettait de prendre pied en lui, de s'appuyer sur lui, se dissout tout à coup et perd tout caractère rassurant (1). Tout devient néantisé sous l'assaut... de Rien. Le *Dasein* n'a plus rien à quoi se rapporter. Avant que le néant l'assiège, son comportement ouvert était visée de tel ou tel étant. Maintenant le vide s'est fait. C'est ici le moment négatif et néantisant de cette expérience qui jette par terre les certitudes les mieux établies. Aucun appui ne nous est laissé. Dans le glissement de l'existant, il ne reste que ce « rien ».

Ce que révèle cette néantisation, c'est à la fois le *Dasein* dans son être-dans-le-monde et le tout autre de l'étant. Arraché à ses rapports ordinaires avec l'étant, le *Dasein* découvre son propre pouvoir-être dans l'amplitude de son projet qui déborde tout étant. La relation à quelque chose selon laquelle j'existe mon être-dans-le-monde et suivant laquelle je suis toujours comme être-déchu déjà réalisé selon le mode ontique, s'évanouit. L'angoisse naît de ce que le pouvoir-être s'expérimente comme pur rapport à... Rien. Ce « Rien » donne au *Dasein* son être et sa vérité en faisant émerger son horizon d'ouverture par-delà la relation à tout étant. Il se découvre livré au néant qui l'entoure de toutes parts, comme l'horizon d'où émerge sa facticité et devant lequel vient se briser son être-pour-la-mort. Sans doute, cette expérience du néant en regard du propre pouvoir-être du *Dasein* comme horizon de possibilité de tout étant, pourrait-elle être exprimée en termes métaphysiques, comme l'absence de toute autre relation que celle du rapport constitutif de la conscience à l'être, revêtant ainsi d'un caractère contingent notre rencontre avec les étants. En effet, c'est parce que le *Dasein* est fondamentalement ouvert sur l'Être, qu'il peut s'apprésenter des étants et entrer en rapport

(1) *SZ*, p. 184-191.

avec eux. L'angoisse dégage cette relation « transcendantale » du *Dasein* à l'Être qui risque de s'identifier aux multiples relations ontiques qu'il existe dans le « monde », mais sous une forme obscure qui souligne plutôt l'aspect négatif par où le *Dasein* est privé de tout terme à quoi se rapporter et qui serait de nature à le rassurer. En fait, cette expérience privative de tout rapport avec l'étant est motivée par le rapport positif du *Dasein* à l'Être, puisqu'il est l'essence même du *Dasein*. Mais en restant dans les limites de la métaphysique, telle qu'elle est comprise par Heidegger, ce rapport ne s'exprime qu'en termes de néant, s'il est vrai que l'être n'est rien de ce qui est étant et si, par ailleurs, la métaphysique ne représente que l'étant. Pour dépasser cette description négative, Heidegger exige le saut hors de la métaphysique pour la Pensée de l'Être. Aussi longtemps que l'homme reste crispé dans sa subjectivité comme ce qui donne mesure aux choses, on ne peut le caractériser adéquatement que comme celui qui tient la place du néant.

Mais l'angoisse éclaire non seulement le *Dasein* dans son pouvoir-être dont l'essor dépasse toutes les réalisations ontiques, mais le fondement même de l'étant. En même temps qu'a lieu la révélation du *Dasein* comme souci du monde et comme relation particulière à un étant quelconque, c'est la « contingence » de l'étant lui-même qui est éprouvée. Le Rien n'est pas seulement le corrélatif de l'ouverture du *Dasein*, il se manifeste au fondement de l'étant lui-même. C'est le Néant lui-même qui néantise à l'intérieur même de l'étant, non pas à la manière d'un existant caché comme le Dieu chrétien auquel toute créature est suspendue et qui retournerait à son néant radical si elle cessait d'être soutenue dans l'être par l'acte créateur. Il n'est pas l'effet d'une négation de l'étant dans son ensemble par l'entendement. La négation logique a son domaine de validité dans l'étant. Hormis ce champ d'application, ses contestations sont nulles. Il faut préserver le néant de n'être plus qu'un néant imaginé, conçu à la manière d'une chose-niée. C'est le Néant lui-même que l'angoisse révèle. Ce dernier se manifeste « *d'un seul et même coup* avec l'existant » (1) et non pas *à côté* de lui. Comme condition de possibilité de l'étant, il est « dans » l'étant, mais par-delà son étantité de chose-donnée. Il est le radicalement Autre de l'étant. C'est parce que l'étant est toujours saisi dans une compréhension de l'être sous la forme du néant comme com-posant l'être de cet existant (2), que devient

(1) *WM*, p. 33, trad. p. 33.
(2) *WM*, p. 39, trad. p. 40.

possible l'activité de négation. D'où la célèbre affirmation de l'antériorité ontologique du néant en regard de la négation logique et le renversement paradoxal de l'axiome vénérable : *Ex nihilo nihil fit*, en cette formule : *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (1). Elle nous devient compréhensible, si la description du néant n'est que le voile de l'Être pour une finitude qui s'essaie à dépasser la représentation. Tout étant comme étant vient du néant, cela veut dire que le fondement de l'étant ne doit plus être recherché à partir de l'étant donné en tant que donné dans l'étant en totalité compris dans l'étantité en général ou le Tout de l'étant. Il s'annonce ici une mutation de l'étant dans son ensemble considéré par la métaphysique traditionnelle comme la totalité du « monde » vers une nouvelle conception de l'étant en totalité qui doit être cherché dans ce qui est l'Autre de tout étant, non comme caractère fini d'un étant en regard d'un autre, mais ce qui rend possible la révélation de l'étant comme tel pour le *Dasein* humain. Si le Néant est cela, on comprend que dans l'angoisse il « relativise » tout étant et exerce cette néantisation qui met en question tout étant, en le faisant chanceler sur son fondement caché. La différence ontologique que la Pensée de l'Être se donnera pour tâche de penser de plus en plus profondément, est révélée dans la différence de l'étant et du néant. L'angoisse manifeste cet entre-deux de l'être et de l'étant, d'où origine toute transcendance du *Dasein*.

Un dernier point à indiquer, c'est que l'angoisse met en lumière le caractère d'impuissance totale du *Dasein* envers l'étant dans son ensemble. On voit apparaître dans l'imbrication réciproque du pouvoir-être du *Dasein* comme projet du monde et de l'étant en totalité comme « forme » d'unité de l'étant lui-même, une défaite du *Dasein*. C'est à partir du néantiser du Néant que le *Dasein* révèle son pouvoir-être dans toute son amplitude en tant qu'il est mis devant l'étant dans sa différence d'avec le néant, comme l'être expérimenté à partir de l'étant (2). Comme *Da-sein*, il ne néantise qu'en tant qu'il se trouve retenu à l'intérieur du Néant (3). Être un *Da-sein*, c'est tenir la place de l'événement ontologique selon lequel « le néantiser se réalise dans l'Être lui-même et nullement dans le *Dasein* de l'homme, en tant qu'on pense ce *Dasein* comme la subjectivité de l'*ego cogito*... L'Être néantise — en tant qu'il est l'Être (4) ».

(1) *WM*, p. 40, trad. p. 41.
(2) *WG, Vorwort zur dritten Auflage.*
(3) *WM*, p. 35, trad. p. 34.
(4) *BH*, p. 154-155 ; *WM*, p. 35.

Ces explications corrigent ce que nous exprimions plus haut comme l'expérience par la conscience de sa propre tendance à l'être, rejetant dans l'ombre toute autre relation à l'étant. Il ne s'agit pas pour Heidegger d'un rapport de l'homme comme *intellectus* à l'être comme objet, mais d'une ordination essentielle du *Dasein* à manifester l'événement ontologique et le combat primordial d'un étant qui gagne son être grâce à l'occultation de sa source. C'est en ce sens qu'il tient la place du Néant. Il n'est lui-même négativité que parce qu'il reflète le combat originel où l'Être s'annonce comme le Non-étant, source de tout étant. Mais ce Non-étant n'est ainsi que parce que la condition de possibilité de tout étant n'est pas elle-même un étant. Loin d'être la nullité du néant tel que le veulent la science et la métaphysique qui ne descendent pas assez profondément dans le fondement de l'étant, peut-être que le « est » ne peut se dire que de Lui (1).

Il reste que si nous comprenons comment Heidegger en arrive à renverser les positions traditionnelles sur le Néant en s'appuyant sur la différence ontologique, nous ne voyons pas, pour faire suite aux justes exigences de Heidegger d'enraciner la négation à une conception de l'être qui dépasse l'étantité, qu'il faille soustraire le ne pas *(das Nicht)* du néantiser de l'Être opposé au non *(Nein)* de la négation à l'activité de pensée comme telle. C'est pour autant qu'on admet que l'intentionnalité de la conscience est incapable d'atteindre au domaine propre de l'être, qu'on transpose au plan ontologique de la structure du *Dasein* ce qui appartient à la sphère spéculative du jugement sur l'être. Mais n'a-t-on pas défiguré les activités théoriques de la conscience en les réduisant au seul plan ontique des rapports d'étants ? Et ne prête-t-on pas à l'Être une activité spécifique de la pensée, qui ne s'explique d'ailleurs qu'en rapport avec le caractère de Non-étant de l'Être ?

Afin de clore notre enquête sur la transcendance, il nous reste à nous demander par quoi elle arrive comme dépassement de l'étant lui-même vers l'émergence du monde. La transcendance n'a lieu que dans un vouloir qui se projette en une ébauche de ses propres possibilités. C'est par cette réponse que nous sommes amenés à dire « que *l'essence de la vérité est la liberté* » (2). *Von Wesen der Wahrheit* demandait quel était le fondement de la possibilité intrinsèque de l'apérité du comportement qui,

(1) *BH*, p. 85.
(2) *WW*, p. 12, trad. 79.

en devant exprimer l'étant tel qu'il est, se donnait d'avance une mesure (1). Alors que dans *Sein und Zeit*, Heidegger employait le terme plus fort de « découverture » *(Entdeckheit)* qui soulignait davantage le caractère « actif » du *Dasein* auprès de l'étant, dans *Von Wesen der Wahreit*, il utilise le mot beaucoup moins fort d'ouverture *(Offenständigkeit)* en tant que le *Dasein* dans son mode d'être-ouvrant, comporte une certaine réceptivité en tant qu'il prend mesure sur l'étant.

Pourquoi la liberté pour exprimer cette ouverture ? Parce que « former » un horizon de transcendance est le propre d'un « Je peux ». L'aperception transcendantale kantienne comme principe suprême de toute représentation doit passer de la pensée pure à l'imagination transcendantale. « L'imagination productrice remplace l'aperception transcendantale, parce que la conscience de soi pour devenir conscience d'objet (ontique) doit préalablement se transmuer en un pouvoir pur ; elle doit aller à l'étant qu'elle n'est pas et définir dans la pure réceptivité de l'intuition la faculté de produire un néant (2). » Puisqu'il s'agit de former l'« en vue de » qu'est le monde manifesté par le néantiser du néant sous la forme de ce qui n'est rien d'étant et qui est à la source du temps, le centre de la transcendance devient la liberté comme fondement ultime de l'horizon transcendantal de toute projection.

De ce fait, la liberté dont il est question n'est aucun comportement du *Dasein* comme seraient des actes libres, des représentations et des jugements. Ces derniers s'enracinent dans la transcendance, loin d'en être le fondement. La liberté comme le fait de commencer à partir de soi-même qui caractérise le sujet ne tient pas compte du fait que l'ipséité du soi-même doit être interprétée comme une temporalisation du *Dasein*. Elle n'est pas première, c'est la transcendance qui l'explique. La liberté doit être à l'origine de tout fondement comme tel, puisqu'elle libère un horizon pour l'apparition de l'être de l'étant. Elle est ce qui projette la possibilité d'être soi-même, laquelle possibilité détermine à son tour les relations référentielles qui constituent le monde.

Elle aura le caractère fondamental d'un laisser-être de l'étant *(das Seinlassen von Seiendem)*. Parce qu'elle est liberté finie, elle doit laisser les choses se donner telles qu'elles sont. Ce terme

(1) *WW*, p. 12, trad. 79.
(2) Jules VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Presses Universitaires de France, 1954, p. 264.

n'indique ni une abstention, ni une indifférence comme si elle était pure réceptivité, ni un sens négatif comme « se détourner de... », « renoncer à... ». Il est aussi à l'opposé d'une constitution en termes d'*a priori* formel. La seule initiative est de se tenir au préalable dans le néant pour pouvoir rencontrer à l'intérieur du néant et à la place du néant, un non-néant, c'est-à-dire un étant (1). C'est une liberté pour..., une libération qui prend du recul et fait le vide pour que l'étant ne puisse pas être déformé et assujetti dans sa manifestation. L'« activité » dévoilante est entièrement dépendante d'une soumission à l'étant. Elle est une révélation sur le fondement d'une soumission. La remise de la liberté existante à l'étant comme tel, telle que l'a révélé l'angoisse, est une remise dans laquelle l'ouverture du *Dasein* s'accomplit comme l'ouverture de l'Ouvert, c'est-à-dire au service et en vue de l'Ouvert. La liberté n'est donc aucune règle pour l'étant. C'est l'Autre de l'étant qui sert d'*a priori* matériel aux étants en tant que l'étant est ce qui est manifeste au sein de l'Ouvert. La liberté rend possible la révélation de l'étant sur le fondement du Non-étant.

C'est dans l'unité originelle des trois sens suivants de fonder comme instituer et « créer » *(stiften)*, prendre-base *(Bodennehmen)* et justifier *(begründen)*, qu'il faut entendre la liberté comme fondement. Le premier sens qu'on ne peut éviter est celui du projet du monde. Il faut que le *Dasein* institue le monde comme la totalité de ce en-vue-de-quoi, il existe pour qu'on puisse déterminer dans quelles limites ce projet s'effectue. Il est un rejet-projetant *(entwerfend Uberwurf)* qui jette le monde projeté par-delà l'étant. Par ce projet, il rend possible la découverture de l'étant, quoique l'existant ne soit pas encore manifesté en lui-même. « Il [l'étant] devrait même rester dissimulé, si le *Dasein* projetant, *en tant* qu'il projette, n'était pas déjà *au milieu des étants* (2). » Le *Dasein* prend ainsi base dans l'étant en tant que le projet doit lui être accordé pour se mesurer sur lui et le révéler comme « ce qui est manifeste au sein de l'Ouvert » *(das Offenbare eines Offenen)* (3). D'où la liberté elle-même tire-t-elle son appel à instituer un monde qui rend possible l'apparition de tout étant, sinon de l'étant en totalité auquel elle doit être accordée préalablement pour le laisser-être comme il est, à savoir le non-caché ? Autrement dit, en projetant l'étant lui-

(1) *KM*, p. 67.
(2) *WG*, p. 45, trad. p. 99 ; p. 39, trad. p. 90.
(3) *WW*, p. 14, trad. p. 82.

même qu'il dépasse dans la compréhension, le *Dasein* est toujours déjà traversé comme disposé par l'existant qu'il transcende. *Von Wesen des Grundes* en rend compte ainsi : « La transcendance signifie le pro-jet et l'ébauche d'un monde, mais de telle sorte que ce-qui-projette est commandé par le régne de cet existant qu'il transcende, et est d'ores et déjà accordé à son ton (1). » C'est à l'intérieur même de l'essence du projet qu'il faut comprendre ce renvoi de la liberté à l'étant dans son ensemble comme s'exprime encore *Von Wesen des Grundes*. Ce renvoi qui accorde et qui limite la liberté, *Sein und Zeit* le déterminait comme « disposition » *(Befindlichkeit)* en se contentant de dire que le fait pour le *Dasein* de se trouver au milieu des étants, était un existential, une condition *a priori* de l'ouverture du *Da* aux étants intra-mondains, sans expliquer comment. *Von Wesen des Grundes* l'explique en le situant dans l'essence même du projet. C'est transcendantalement que le *Dasein* doit se trouver au milieu de l'étant, avant de s'y trouver ontiquement selon les rapports liés avec l'ensemble des étants : « Être « au « milieu de... », ne signifie pas ici se présenter parmi les autres existants, ni même se diriger expressément *vers* les autres existants, en entretenant avec eux quelque rapport. « Être-« au-milieu-de... » cela appartient au contraire à la transcendance (2). » Ce-qui-transcende *(das Uebersteigende)* doit déjà être ouvert sur l'étant qu'il dépasse et qui doit lui être prédonné d'une certaine façon pour qu'il lui soit accordé préalablement. Il faut attendre *Von Wesen der Wahrheit* pour que soit explicité que l'étant au milieu duquel le *Dasein* doit être déjà accordé, n'est pas l'étant dans son ensemble ni l'étant y compris le *Dasein* lui-même.

On comprend pourquoi le projet est toujours plus riche que toute réalisation du pouvoir-être du *Dasein*, que l'essor de ce dernier s'accompagne toujours d'une privation et d'un retrait. Du fait que ce qui transcende doit se temporaliser sous la forme d'un soi et des autres étants, la transcendance subit un échec. Des possibilités lui sont retirées ; mais cela est nécessaire pour que certaines possibilités soient rencontrées effectivement et qu'elles puissent être saisies réellement. En dernière analyse, l'essor et le retrait du pouvoir-être ne sont que la face transcendantale du Néant comme le Non-étant qui com-pose toujours déjà avec l'étant et qui a toujours déjà élu le *Da-sein* pour appa-

(1) *WG*, p. 45, trad. p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 45.

raître comme τα ἀληθεια, le non-voilé. Le projet de la liberté ne devient « une possession » et n'acquiert de « puissance » que dans une privation de son essor selon laquelle il subit toujours la défaite de l'étant (1).

Projeter un monde en présupposant que le *Dasein* est déjà disposé au milieu des étants, n'est possible que sur la base d'un dévoilement de l'étant *comme* cet existant qu'il est et tel qu'il est (2). On atteindra la structure originelle de la transcendance, que si l'on montre comment elle rend possible la question même du « pourquoi ». La transcendance ne forme un monde et ne prend base dans l'existant en lui étant accordé, que si elle justifie *(begründet)* tout étant dans la compréhension de l'être. La présentation de l'étant *(Ausführung des Seienden)* ne s'accomplit que guidée par la pré-compréhension de l'être. L'étant ne peut être cause ou motif à l'égard d'un autre étant déjà révélé que s'il est « motivé » préalablement dans l'être. Le fondement doit s'élever par-delà toute vérité ontique pour atteindre à la vérité ontologique de tout étant. Ce qui doit être pré-donné alors au *Dasein*, ce n'est pas seulement l'étant, mais l'être comme horizon de projection du monde. Si la liberté découvre l'étant, ce n'est qu'en formant l'horizon d'être lui-même, pour expliquer qu'existentiellement le rapport à l'étant est toujours indivisiblement rapport à son être. Mais si le fait que la liberté doit laisser-être l'étant tel qu'il est, signifie « s'adonner à l'Ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure et que l'étant apporte, pour ainsi dire, avec lui » (3), fonder dans le sens de justifier tout pourquoi dans la compréhension de l'être n'est possible que si la liberté est accordée à l'Être lui-même pour être son lieu d'éclairement. C'est cet accord originel, dont l'initiative revient à l'Être, qui est à la source de la consigne intimée à la liberté de s'exposer à l'étant comme tel et de transposer dans l'Ouvert tout notre comportement (4). En vérité, le *Dasein* ne projette un monde en prenant base dans l'étant, qu'en accomplissant cette Référence *(Verhältnis)* originelle selon laquelle il est dans son essence même Rapport à l'Être comme nous l'expliquerons dans la suite. La liberté, par cela même qu'elle est transcendantalement fondement du fondement, est finitude essentielle. Elle est l'abîme du *Da-sein* répondant à l'abîme de l'Être dont elle tient lieu d'ouverture.

(1) *WG*, p. 45, trad. p. 99.
(2) *WG*, p. 49, trad. p. 104.
(3) *WW*, p. 14, trad. p. 84.
(4) *WW*, p. 15, trad. p. 84.

C'est parce qu'elle reste maîtresse de cette ouverture, qu'elle peut se prêter ou non au dévoilement de sa possibilité transcendantale, manquer sa propre essence et instituer le règne de l'errance. Mais la transcendance, si elle peut être voilée *comme telle*, est pourtant toujours dévoilée d'une certaine façon en laissant éclore l'étant sous forme d'un monde dans la structure de l'être-dans-le-monde. La liberté finie ne peut jamais échapper à la nécessité de tout instituer dans le dévoilement, y compris sa propre ouverture, qu'à partir du fondement non-fondé de l'abîme qu'est l'Être. Ce-qui-transcende et ainsi fonde, c'est le Néant lui-même. C'est lui le dernier fondement fini de la finitude du *Dasein*. La liberté n'est fondement du fondement, que parce qu'elle se tient dans le Néant qu'elle manifeste comme son propre fondement. C'est pourquoi, Heidegger peut écrire que « l'homme ne « possède » pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* ek-sistant et dévoilant, possède l'homme, et cela si originairement qu'elle seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité et comme tel, sur quoi se fonde et se dessine toute histoire » (1). Ces derniers mots nous laissent entrevoir que la liberté ne se temporalise en rendant possible qu'il y ait un monde que par le Rapport qu'elle « est » à l'étant en totalité, qui nous apparaîtra comme l'origine du temps lui-même, quand nous aurons dépassé la métaphysique.

(1) *WW*, p. 16, trad. p. 87.

CHAPITRE IV

VÉRITÉ, NON-VÉRITÉ ET ERRANCE

Nous avons vu que le *Dasein* découvrait les étants sur le fondement de la transcendance du monde. Pour que le jugement puisse se conformer à ce qui est, il fallait qu'il inscrive son activité dans la structure fondamentale de l'être-dans-le-monde. La vérité ontique s'accompagne toujours de la vérité ontologique. Cela veut dire ici, que l'existant n'est manifesté que pour autant qu'il est motivé dans la compréhension de l'être dont la liberté forme transcendantalement l'horizon. En tant que l'être est d'ores et déjà compris, il motive dès l'origine. Il est le fondement transcendant dans lequel le *Dasein* se tient ouvert de par son essence ek-statique. Mais cet aspect doit demeurer encore dans l'ombre. Ce qui nous importe ici, c'est que le fondement n'appartient à l'essence de l'être, que parce qu'il est manifesté par la transcendance du *Dasein* dans l'acte de fonder comme projet du monde, investissement dans l'existant et motivation ontologique de l'étant. Quelles conséquences devons-nous en tirer pour la vérité ?

1. Vérité et Dasein

La vérité comprise comme dévoilement, est un existential du *Dasein*. Elle lui appartient si intimement qu'elle définit son être le plus intime. L'homme n'acquiert des vérités, ne progresse dans la connaissance du monde que parce qu'il *est* fondamentalement *dans la vérité* (1). Cela ne veut pas dire qu'il soit en possession innée de toute vérité ou qu'il puisse y prétendre en droit. Ce serait oublier la finitude essentielle du *Dasein* et de l'expé-

(1) *SZ*, p. 221.

rience ontologique qui trace des limites infranchissables au penser de l'être. Les métaphysiques infinistes peuvent prétendre que rien n'échappe à leur visée et que toute vérité est connue *sub specie aeternitatis*, une pensée qui vise le « Sens » de l'être sur la base de la transcendance finie du *Dasein* ne cherche plus à instituer toute vérité à partir du regard absolu de Dieu, mais à découvrir tout étant dans la lumière de l'être éclairant de l'intérieur tout étant.

Le *Dasein* « est toujours dans la vérité », cela veut dire que tout étant n'apparaît que sur le fondement de l'ouverture du monde qu'est le *Dasein*. En tant même qu'il « est », il déploie son être selon les diverses possibilités de son pouvoir-être. Cependant, toutes ces possibilités qui sont exercées concrètement ne le sont qu'en vertu du projet fondamental du monde, selon lequel il se tient toujours au-devant de lui-même. Étant au plus intime de lui-même, révélation du monde, grâce à quoi tout arrive au dévoilement, le *Dasein* se tient toujours dans la vérité. Plus fondamentalement, il est ainsi, parce qu'« être dans la vérité », c'est exister dans l'apérité de l'Être (1). Si la découverture de l'étant n'a lieu qu'*avec* et à *travers* la transparence du *Dasein* et la révélation du monde, c'est que la transparence du *Dasein* ne souligne que l'aspect transcendantal de la vérité à travers laquelle se manifeste l'Ouvert de l'Être.

Il en est ainsi de cette autre affirmation, à savoir « que nous devons toujours présupposer la vérité » *(warum wir vorausselzen, dass es Wahrheit gibt)* (2). Cela ne dit pas que nous croyons toujours à l'existence de vérités qui seraient en dehors de nous ou au-dessus de nous. Cette croyance n'est que la projection hors de nous de l'expérience de la vérité en nous. Si nous présupposons que la vérité doit exister dans une sphère qui plane au-dessus de nos esprits finis, c'est parce que nous sommes déjà dans la vérité en tant que nous ek-sistons. La vérité, comme révélation du monde, rend seule possible que nous puissions présupposer quelque chose. En effet, présupposer, c'est comprendre le fondement de l'être d'un autre étant. Mais nous avons montré que l'étant ne peut être cause et raison, que s'il est motivé par la compréhension de l'être qui repose sur le fondement transcendantal de la liberté. C'est donc dire que quelque chose n'est présupposé en général, que parce que la vérité rend possible ontologiquement que nous puissions « être » ainsi. Comme *Da-sein*,

(1) *WM*, p. 16.
(2) *SZ*, p. 227.

nous présupposons toujours le dévoilement de tout étant dans le « *sein* » que nous manifestons en l'exerçant comme ek-sistence. Déployant ce « est » comme fondement de tout, c'est en vertu de notre « essence » la plus cachée que « nous » devons « nous » présupposer comme déterminés à travers la révélation du monde. C'est en empiétant sur son propre être comme lieu d'ouverture à l'être, que le *Dasein* présuppose la vérité, c'est-à-dire le dévoilement de l'être auquel il appartient dans son rapport constitutif à l'Ouvert. Cette présupposition est le « sens d'être du *Dasein* lui-même ». C'est à la Vérité de l'Être même que renvoie le *Dasein* en tant que par essence, il se meut dans la vérité.

C'est à cette profondeur qu'il faut descendre, lorsque nous discutons de la possibilité d'atteindre la vérité que le scepticisme nie. La réfutation de cette position extrême laisse dans l'obscurité le bien-fondé de l'argumentation. Elle dit seulement que tout jugement, y compris celui qui nie la vérité, implique toujours que la vérité doit être présupposée pour donner un sens à son affirmation. Elle ne va pas à la racine même du problème, pour montrer le fondement ontologique de cette implication de la vérité dans le *Dasein* lui-même. Le scepticisme n'a pas à être réfuté dialectiquement. Il suffit que le sceptique « soit » et qu'il se comprenne dans cet être, pour qu'il se meuve dans la vérité. Oui, mais encore faut-il, dirions-nous, toute cette laborieuse réflexion que représente la philosophie de Heidegger pour « démontrer » le caractère inoffensif d'une réfutation du scepticisme. Il faut ajouter aussi, que la même « démonstration » peut être faite sur la même base des relations de l'être, de la vérité et de l'intelligence, mais dans un autre contexte épistémologique. La réfutation du scepticisme proposée par Aristote pourrait nous servir de base, en approfondissant, comme saint Thomas l'a fait, les implications de base de cette doctrine, notamment quant à la connotation de l'être comme *esse*.

La vérité n'est dans un rapport aussi étroit avec le *Dasein* que sur le fondement de l'être même. C'est ce qui permet à Heidegger d'écrire ces trois mystérieuses petites phrases dans *Sein und Zeit* : « Il n'y a d'être — non pas d'existant — qu'autant qu'est la vérité. Et celle-ci n'*est* qu'autant et qu'aussi longtemps qu'est le *Dasein*. Être et vérité « sont » co-originels » (1). Toute la pensée heideggérienne tient dans l'affirmation de ces rapports profonds entre l'être et l'étant, l'être et le *Dasein* et l'être et la vérité. Notre explication sera forcément incomplète, pour autant

(1) *SZ*, p. 230.

qu'elle devra présupposer la réflexion sur la Vérité de l'Être comme telle. Ce n'est qu'à la fin de ce travail, qu'apparaîtra avec plus de clarté, ce que nous disons ici, en nous tenant plus ou moins dans le cadre de l'analyse existentiale où ces phrases ont été écrites. Il nous faudra anticiper quelque peu sur notre exposition, pour ne pas travestir le sens de ces affirmations.

La première question que nous allons éclaircir est celle de l'existence de l'étant. Qu'en est-il de l'existant, si l'être et la vérité seuls semblent dépendre du *Dasein* ? Il n'y a d'être seulement et aussi longtemps qu'est la vérité, comme il n'y a d'être qu'autant qu'il y a vérité. Si l'idéalisme absolu semble écarté, ne serions-nous pas en face d'un « idéalisme de la signification, s'appuyant sur un réalisme de l'existence brute, rééditant, à sa manière, l'ancienne opposition que le husserlianisme originel établissait entre l'essence et l'existence » (1) ? Autrement dit, la révolution ontologique que Heidegger aurait fait subir à la phénoménologie, ne concernerait que le « sens » de l'être, entendu dans le cadre d'une activité constituante du *Dasein*. En est-il bien ainsi ?

Pour Heidegger, l'étant est aussi transcendant que l'être au milieu duquel il apparaît. Nous avons vu, en effet, par l'analyse de la connaissance et de la liberté, que la finitude du *Dasein* consiste à rendre possible l'étant tel qu'il est, à savoir un étant qu'il n'est pas, qui se manifeste comme « étant déjà » et au milieu de l'Ouvert qu'il apporte pour ainsi dire avec lui (2). Il ne peut être question dans une telle doctrine de créationnisme, ni même d'idéalisme de la signification. L'étant doit exister préalablement à sa découverte. Si les lois de Newton n'étaient ni vraies, ni fausses avant le grand physicien, « cela ne peut pas signifier que l'étant qu'elles désignent en le découvrant, n'ait pas été auparavant *(sei vordem nicht gewesen)* » (3). Dans le moment même où l'étant devient découvert, il se montre comme ce qui était déjà. Heidegger écrit encore ceci : « Ainsi, chaque existence humaine opère et se trouve toujours avoir opéré une irruption d'un type spécial dans l'étant, qui, d'ailleurs, peut être antérieur à l'existence de l'homme. Mais cette irruption n'est pas un acte par lequel l'homme s'interpose entre les étants, au contraire, elle se réalise de telle

(1) Alphonse de WAELHENS, De la phénoménologie à l'existentialisme dans *Le Choix, le Monde, l'Existence*, p. 62. Aussi dans *La philosophie...*, *op. cit.*, p. 754, 767 et suiv.
(2) *WW*, p. 14, trad. p. 84 ; *SZ*, p. 227.
(3) *SZ*, p. 227, 212.

manière qu'en elle l'étant devient manifeste en tant qu'étant (1). »

Mais l'existant n'a pas seulement une existence indépendante de l'homme, il est aussi significatif en lui-même. Le *Dasein* ne projette le monde, que parce qu'il est fondamentalement révélation du monde. Cette révélation n'a un sens actif que sur la base d'une soumission à l'Être. Elle n'est découverture que parce qu'ouverture à l'étant en totalité. C'est pourquoi, le *Dasein* ne constitue pas le « sens » des choses. Il leur donne seulement d'apparaître dans l'Ouvert d'où elles tirent leur signification. Le projet n'est un « *a priori* formel » qu'en tant qu'il rend possible la manifestation en se tenant dans l' « *a priori* matériel » de l'Être, de sorte qu'il est également vrai de dire que les choses sont signifiantes en regard de l'être du *Dasein*, considéré selon les deux faces transcendantale et transcendante du phénomène unique de la lumière de l'Être, s'éclairant dans le *Dasein*. Le fait que dans la préoccupation quotidienne le monde était projeté comme un complexe de relations ne le faisait pas s'évanouir dans un système de relations purement idéales. Les références qui constituent la *Bedeutsamkeit* ne sont en aucune manière purement idéales ; bien au contraire la préoccupation quotidienne « réelle » se tient déjà au sein de ces références. Ce « système de relations » comme constitutif de la mondanéité volatise si peu l'être de l'étant intramondain, que cet étant n'est découvrable dans son « en-soi substantiel » que sur son fondement (2). Dans sa très belle conférence intitulée « La chose », Heidegger montre que « l'homme, de quelque manière que ce soit, ne peut se représenter que des choses qui se soient d'abord, d'elles-mêmes, éclairées et qui se soient montrées à lui dans la lumière qu'elles ont ainsi apportée » (3). L'étant a bien ainsi une existence transcendante et une signification en lui-même, mais encore faut-il bien comprendre l'une et l'autre.

L'originalité de Heidegger est de maintenir cette « indépendance » de l'étant à l'intérieur d'une transcendance de l'être qui n'*est* jamais sans un *Dasein* qui le manifeste. Nous pouvons résumer de la façon suivante les liens inséparables de l'être, de l'étant et du *Dasein* dans une doctrine du dévoilement. Les choses apparaissent d'abord dans un rapport constitutif au *Sein*, en tant qu'il est leur fondement caché. L'être, comme nous le commenterons plus loin, n'est jamais sans l'étant *(das Sein*

(1) Einleitung in die Philosophie, cité par W. BIEMEL dans *Le concept du monde chez Heidegger*, p. 83.
(2) *SZ*, p. 88, W. BIEMEL, *Le concept du monde...*, *op. cit.*, chap. 3.
(3) *Vorträge...*, p. 169, trad. p. 202.

nie west ohne das Seiende) (1), chacun gagnant, à sa manière, son fondement en s'appuyant sur l'autre. L'être s'éprouve toujours dans la finitude de la différence ontologique, de sorte que l'être et l'étant s'appellent l'un l'autre et surgissent toujours ensemble dans le conflit originel qui les met aux prises dans le même Combat du voilement et du dévoilement de l'être. Les étants apparaissent ensuite dans un rapport constitutif au *Dasein*. Ce dernier, en tant qu'il est lui-même un étant, se fonde lui aussi sur l'être, mais comme *Da-sein*, il occupe une place privilégiée dans l'être, puisqu'il est son lieu d'apparition. En tant qu'il est rendu possible par le *Dasein* qu'il y ait l'être, dans le sens que l'être donne *(es gibt Sein)* fondement à tout, les étants en ce qu'ils disent un rapport constitutif à l'être, renvoient par le fait même au *Da-sein* lui-même. L'étant n'a ainsi une « indépendance » ontologique et un « en-soi » qu'en cela même qu'il dépend de l'être, comme aussi bien l'être ne peut se manifester comme fondement transcendant qu'en se « fondant » dans le *Dasein* et, d'une manière générale, dans l'étant. Nous laissons de côté, pour le moment, le problème central de la nécessité absolue qui lie le *Sein* et le *Dasein* d'une part, l'être et l'étant d'autre part.

Heidegger pense ainsi éviter les difficultés insurmontables du réalisme et de l'idéalisme, tout en cumulant leur vérité partielle. En regard de l'étant que nous sommes, le réalisme a parfaitement raison de maintenir la consistance du monde dans un en soi indépendant de la *subjectivité*. L'univers ne saurait se réduire à nos représentations. Mais ce qui rend le réalisme inassimilable, c'est son absence de perspective ontologique. La sphère ontologique n'est pas réductible à la croyance au monde extérieur. Elle fait appel à une dimension qui pénètre tout étant et rend possible la rencontre entre deux étants. Le réalisme oublie que la réalité n'est affirmable dans son « en soi » qu'à travers une compréhension de l'être qui la comprend toujours préalablement dans le phénomène du monde grâce à la structure d'être-dans-le-monde du *Dasein*. Le monde n'a pas à être prouvé puisque nous sommes toujours auprès des étants par le rapport que nous entretenons à l'être. Par ailleurs, si l'idéalisme est valable, en ce qu'il croit que l'être n'est pas explicable à travers l'étant, il rend compte faussement de cette nécessité en privilégiant la région de l'étant, qu'est le sujet transcendantal, sur les autres existants. Il manque ainsi le véritable rapport entre le

(1) *WM*, 5e éd., p. 41.

Dasein et l'étant (1). La doctrine de notre auteur peut se résumer ainsi : « Les objets immédiatement perçus sont réels ; ce sont des *onta*, des objets *qui sont* ; mais ils ne sont pas *en soi* ; ils sont dans le monde, qui est le corrélatif transcendant du *Dasein*. Par là sont réunis les avantages de l'idéalisme (les objets sont immédiatement présents à la pensée) et du réalisme (ils ont un fondement transcendant) (2). »

Toutes les difficultés sont-elles levées par cette volonté de dépasser le « faux problème » du sujet et de l'objet ? Encore faut-il répondre à la question qui demande ce que sont les étants avant qu'ils soient découverts par le *Dasein* sur le fondement de l'être ? Qu'était notre monde et que serait-il, s'il n'y avait pas de *Dasein* pour l'éclairer dans la lumière de l'Être ? Cette question a-t-elle un sens pour notre auteur ? Mais du moins une « ontologie » peut-elle laisser en suspens ce problème ?

Il faut ajouter d'abord à ce que nous avons dit, que l'étant n'*est* pas avant le *Dasein* et l'Être. Lorsque nous parlons de l'existant qui préexiste à sa découverte, nous le comprenons toujours à l'intérieur d'une compréhension de l'être. Ce n'est que dans le moment même où nous dévoilons l'étant, qu'il peut se révéler selon les diverses phases du temps, en étant précompris dans l'être. Nous ne comprenons une chose qui nous a précédés ou qui nous suivra qu'en projetant sur elle la structure découvrante du *Dasein* (3). Nous verrons plus loin l'effort que fait Heidegger pour contenir le passé et le futur, l'absence de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore comme la venue et la sortie de l'Un de la Présence. L'existant *comme* existant apparaît toujours dans le creux de la différence ontologique.

Mais que serait l'étant s'il n'y avait pas de *Dasein* pour l'éclairer ? Alors rien ne *serait*. L'étant ne *serait* ni indépendant, ni en soi ; il ne *serait* ni compréhensible, ni privé de sens, ni découvrable, ni placé dans l'occultation (4). Il n'y aurait pas de vérité, parce que l'être comme fondement des étants ne serait pas manifesté. On ne peut donc rien dire d'un pareil étant, pas même qu'il *est*, puisqu'il ne peut *être* à lui seul. *A fortiori*, on ne peut pas parler d'existant brut.

Quand *Sein und Zeit* dit que l'étant doit être arraché à l'occultation *(Verborgenheit)* (5), il n'est pas question d'inter-

(1) *SZ*, p. 207.
(2) Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, p. 137.
(3) *SZ*, p. 227, 212.
(4) *SZ*, p. 212.
(5) *SZ*, p. 222.

prêter l'*alèthéia* comme un gain sur l'absurde, le brut et le sans lumière. Ce que nous pensons par le terme *positif* de vérité, les Grecs l'expérimentaient dans un terme *privatif* : « C'est parce que pour les Grecs, au début, l'occultation comme un s'occulter domine le déploiement de l'Être *(das Wesen des Seins)*, et détermine sous ce mode la présence de tout étant et le fait accessible, c'est pour cette raison que le mot grec en regard de ce que les Romains nomment *veritas* et que nous nommons nous *Wahreit*, se caractérise à travers un a privatif *(a-lèthéia)* (1). » Tout l'effort de Heidegger est de replacer l'étant découvert sous le signe de l'occultation. Il n'y a pas d'existant brut pour Heidegger. Nous l'avons vu, la transcendance ne constitue pas en objectivité ce qui serait d'abord informe. Elle rend possible, en lui étant accordée préalablement, la manifestation de l'étant sur fonds d'occultation. Il ne s'agit pas d'un passage de ce qui serait informe à ce qui deviendrait intelligible grâce à l'activité constituante du *Dasein*. Dans ce cas, l'étant n'aurait qu'à apparaître pour être vrai dans les limites fixées par la subjectivité transcendantale. Le non-caché ne serait que la *négation* des ténèbres d'où le sujet aurait tiré l'existant pour le faire entrer dans un monde qui ne serait rien d'autre que le projet proprement créateur du *Dasein*. C'est parce qu'on a interprété le dévoilement de cette manière, qu'on a parlé d'un idéalisme de la signification. Les derniers écrits de Heidegger mettant en lumière l'occultation de l'Être lui-même, ont beaucoup insisté sur cette conception privative du dévoilement. Mais même dans *Sein und Zeit*, c'est la même doctrine qui est professée, si l'on tient compte de ce qui est dit de l'étant qui ne serait pas découvert par un *Dasein* et du contexte dans lequel s'insère les propos sur la violence faite à l'étant sur la base d'un dévoilement originel.

L' « occultation originelle » *(Grundverborgenheit)* dont il est parlé dans *Sein und Zeit* doit être comprise comme le domaine mystérieux d'où l'étant est arraché et auquel il renvoie. Cette nuit est au cœur de l'étant, comme ce qui le rend possible au plus secret de lui-même. *Was ist Metaphisik* ne parle pas non plus d'étant brut : le néantiser du néant ne se manifeste pas à côté de l'existant, mais « d'un seul et même coup avec l'étant ». L'entrée de l'étant dans un monde dont il est parlé dans *Von Wesen des Grundes*, n'est pas un caractère ajouté à l'état brut de l'étant, mais ce qui arrive « avec » l'étant. C'est la doctrine de *Von Wesen der Wahrheit* où l'étant n'apparaît qu'au sein d'un

(1) *PLW*, p. 32.

Ouvert. C'est aussi ce que dit ce texte de Logos : « Le dévoilement a besoin du voilement, de la *lèté*, comme de la réserve où puise pour ainsi dire le dévoilement (1). »

Si l'étant, en l'absence d'un *Dasein* qui le dévoile, n'est pas un étant brut, qu'est-il ? On ne peut pas en parler. Tout se passe comme si le *Dasein* en faisant émerger l'horizon de l'Être, réveillait l'univers d'un profond sommeil. Avant que les lois de Newton ne fussent découvertes, elles n'étaient ni vraies, ni fausses. Il en est ainsi parce que les lois de l'univers ne sont compréhensibles qu'à partir d'un certain état culturel de l'humanité qui permet un esprit scientifique constitué d'une certaine structure *a priori* qui détermine l'objet, les principes et les méthodes de la physique. Une planète ne devient une planète que quand elle est visée sous l'angle de la mécanique céleste s'opposant à un point de vue religieux ou poétique. Mais toutes ces attitudes ne sont possibles qu'au sein d'une compréhension de l'être qui permet d'attribuer à l'étant un certain sens. Sans cette compréhension de l'être, les choses ne sont ni significatives, ni privées de sens (2). Elles sont seulement « in-signifiantes ». Elles ne donnent pas prise au sens. C'est pourquoi, elles ne sont pas absurdes, comme si elles étaient livrées en elles-mêmes à la pure loi du hasard auquel le *Dasein* les arracherait en les constituant en monde. Le *Dasein* peut seul être signifiant, parce qu'il est le seul étant à manifester l'être comme l'Ouvert au sein duquel tout étant émerge à l'existence et au sens. Chez Heidegger donc, le sens et l'existence *comme* étant sont liés au *Sein* et au *Dasein*. C'est pourquoi, la préexistence de l'étant ne peut être interprétée à la manière de la chose en soi kantienne. La constitution du réel par le sujet transcendantal ne touchait qu'à son être d'objet pour nous ; elle ne faisait pas dépendre l'existence transcendante de la chose de son objectivation par le sujet. Au contraire, pour Heidegger, c'est l'*existence* « transcendante » elle-même de l'étant qui dépend du *Dasein*. Et il doit en être ainsi pour que le *Dasein* ne crée pas les significations, mais qu'il dévoile seulement le sens immanent aux choses sur le fondement de l'Être qui les remet à elles-mêmes et leur assigne leur place dans la Présence. L'opposition n'est plus entre le phénomène comme sens constitué transcendantalement et le noumène comme l'indice transcendant de l'objet, mais entre un étant qui est révélé comme étant dans la compréhension de l'être et un étant qui existe sans que le fonde-

(1) *VA*, p. 221, trad. p. 267.
(2) *SZ*, p. 152.

ment qui lui donne d'*être* et d'avoir une signification soit révélé.

Cependant, cette position fait violence au sens transcendant de l'être et de l'étant, puisqu'elle le fait dépendre de la structure ontologique du *Da-sein* qu'on ne peut abstraire de l'étant fini et périssable qu'est l'homme. N'y a-t-il pas une nécessité, inscrite dans l'expérience ontologique elle-même, à rendre compte de la possibilité que l'être et l'étant aient ce sens transcendant pour un *Da-sein* qui les manifeste ? Il nous semble que Heidegger appréhende profondément le rapport constitutif de l'Être au *Dasein* comme ouverture à l'Être. L'Être est inséparable du *Dasein*, c'est-à-dire aussi, selon la profonde réflexion de Parménide, le penser et l'être sont le même. Ce qui est visé, n'est-ce pas une certaine réflexivité de l'Être ? L'Être n'appelle-t-il pas nécessairement ce parfait miroir de lui-même qu'est le Penser, en quoi il se manifeste comme source de l'étant lui-même ? C'est cette indissolubilité de l'être et de la pensée qui est affirmée avec tant de force et de profondeur. Parce qu'il est question de l'être et de son parfait homologue, le penser, l'on comprend que toute intelligibilité et tout sens aient en eux comme Vérité de l'Être, leur seul et absolu fondement. « L'étant, écrit Heidegger, ne peut être comme étant que dans la mesure où il se tient au-dedans et au-dehors de l'éclairage de cette Lumière, dans lequel il pénètre et dont il sort (1). » Mais s'ensuit-il que cette réflexivité de l'Être qui est saisie dans le *Dasein*, doive se donner sous le seul mode de la finitude de la compréhension de l'être ? N'y a-t-il pas une certaine exigence à fonder cette réflexivité, qui est vécue d'abord au niveau du *Dasein* humain, dans un au-delà de la finitude de ce dernier ? N'y a-t-il pas l'indication que cette structure du *Da-sein* doive se réaliser sous un mode infini, sans retomber pour cela dans une manière ontique de comprendre cet Absolu transcendant ? Comment rendre compte autrement que l'étant puisse s'éveiller pour nous dans la Présence recueillante de l'Être avec le sens transcendant que lui donne notre auteur ? Pour que l'étant puisse apparaître dans l'Ouvert comme fondement transcendant, ne faut-il pas qu'il soit préalablement et, d'ailleurs, à chaque instant, maintenu ouvert pour un Être qui serait parfaitement transparent à lui-même ? Ne serait-ce pas la seule manière de faire disparaître cette difficulté centrale de la réflexion heideggérienne, consistant à affirmer le « sens » transcendant de l'être et de l'étant, sans pouvoir rendre compte de la possibilité même que l'être et l'étant aient ce sens transcendant.

(1) *HO.*, p. 41-42.

2. La non-vérité

Nous ne comprendrions pas la vérité comme *alèthéia*, si nous ne voyions pas les rapports inséparables de la vérité à la non-vérité *(Unwahrheil)*. Si la vérité, selon son étymologie grecque et l'expérience qu'en ont eue les premiers Grecs, est un dévoilement qui en même temps cache, le problème de la non-vérité est promu au rang d'un problème essentiel. « L'examen de la non-essence de la vérité ne comble pas une lacune subsidiaire, écrit Heidegger, mais il constitue le pas décisif dans la position adéquate de la *question* de l'essence de la vérité (1). » Les termes de non-vérité et de non-essence (2) sont à interpréter en relation avec le a privatif du terme grec *a-lèthéia*. La *lèlé* sur quoi porte la particule, au sujet de laquelle Pindare parle de nuage sans indice, ne renvoie pas à un manque, mais à une « plénitude », à un mystère de lumière que ne peut enclore le dévoilement de l'étant qui le cache plutôt et le voile en même temps qu'il s'y fonde. C'est à Hölderlin qu'il faut penser, quand il enseigne que, par-delà la lumière du jour, il y a cette « lumière cachée de la nuit qui engendre le jour. Alors que nous pensons que le jour est ce qu'il y a de positif et que la nuit suit le jour comme son évanouissement, au contraire la nuit est le surplus du jour qui le couvre de sa « sombre lumière » (3). Elle est la mère du jour. Loin d'indiquer une dégradation de l'essence de la vérité, les termes privatifs employés ici marquent une reprise du problème de la vérité dans un approfondissement de sa dimension encore cachée. De même que dans l'angoisse, l'être de l'étant nous apparaissait sous la forme du Rien comme le non-étant, ainsi l'essence de la vérité dans son rattachement encore caché à la Vérité de l'Être devient la non-vérité et la non-essence. L'éloignement des ontologies classiques se poursuit dans un changement même dans les mots.

Déjà dans *Sein und Zeit*, Heidegger parlait de non-vérité du *Dasein*. Il ne désignait plus par là ce qu'on appelle l'erreur, comme un comportement accidentel dû à un simple manque de conformité de l'intelligence à la chose. Ce n'était pas non plus le désaccord d'un étant avec son essence ou son type d'être. La non-vérité n'était pas interprétée sur le plan ontique d'un égarement momentané de l'intelligence ou d'un hasard dans la nature qui manquait ses fins. Elle était vue dans son apparte-

(1) *WW*, p. 17, trad. p. 88.
(2) *WW*, p. 20, trad. p. 94.
(3) *Erläuterungen...*, p. 112 ; Jean WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, p. 14-16.

nance originelle avec l'être-dans-le-monde du *Dasein*. Du fait même que le *Dasein* est révélation, il s'est produit lui-même toujours déjà comme un être-jeté qui s'est réalisé selon certaines possibilités de son pouvoir-être. Par là même qu'il se manifeste en actualisant ses possibilités en tant que siennes, le *Dasein* assume son être-là *(Da-sein)* ou sa zone de dévoilement selon les deux modalités de l'existence authentique ou inauthentique. D'abord et le plus souvent, il ek-siste selon le mode déchu *(verfallend)* de l'existence inauthentique. Au lieu de se tenir face à sa possibilité fondamentale d'être-dans-le-monde comme voué à la mort, dans le souci angoissé de sa propre finitude, il se laisse déchoir au rang des étants qui l'entourent. Il s'interprète alors selon le modèle de leur être comme chose donnée déterminée par des propriétés. Il se trouve noyé dans la masse de l'on, livré au bavardage, à la curiosité et à l'équivocité. « Le *Dasein*, parce que essentiellement déchu, est dans la non-vérité (1). » Il a perdu de vue la totalité de son pouvoir-être qui le libère sur la facticité de son commencement et de sa fin dans son être pour la mort. Il s'est caché à lui-même son être le plus propre, pour se perdre dans les étants intra-mondains selon le mode de la préoccupation quotidienne.

Cependant, en tant que le *Dasein* est toujours « le mien » et que toute réalisation de lui-même renvoie à son pouvoir-être comme une possibilité de lui-même, il est capable de s'assumer selon une autre modalité. Son pouvoir-être n'est jamais étouffé complètement, mais seulement déraciné, découvert et dissimulé à la fois (2). Il sera « dans la vérité », s'il sait assigner à son pouvoir-être les limites du néant sur lequel se profile son être-jeté et voué à la mort. C'est dans cette décision-résolue d'affronter la mort comme possibilité de l'impossibilité même de l'existence, que le *Dasein* découvre son pouvoir-être le plus propre. C'est cette ouverture du *Dasein* à partir de son pouvoir-être le plus propre que Heidegger nomme la vérité de l'existence (3). Mais pour autant que le projet du *Dasein* est un projet-jeté qui dans sa transcendance même reçoit la mesure de l'étant en totalité à quoi il est accordé préalablement, la vérité et la non-vérité du *Dasein* se déterminent en regard de l'Ouvert qu'il a pour mission de laisser-être dans un abandon existant, mais qu'il voile aussi nécessairement. C'est pourquoi,

(1) *SZ*, p. 222, 256, 308.
(2) *SZ*, p. 222.
(3) *SZ*, p. 221.

non seulement le *Dasein* est dans la non-vérité parce qu'il s'interprète comme les étants intra-mondains en tant qu'être-déchu, mais il l'est encore plus fondamentalement à cause de la finitude même de son projet. Il ne peut tenir la place du Néant et servir d'ouverture à l'Ouvert qu'en masquant ce dernier au profit de l'étant et en reléguant sa dignité essentielle au rôle de manifestation des existants. Il ne s'agit pas pour l'instant de remonter à la finitude essentielle de l'Être lui-même, comme origine encore cachée de la non-vérité dans laquelle le *Dasein* est tout aussi primitivement que dans la vérité. Nous sommes allés de la vérité de l'étant découvert à la vérité première du *Dasein* découvrant ; nous allons maintenant de l'étant en totalité obnubilé au *Dasein* qui institue la non-vérité originelle, alors que dans notre deuxième partie nous irons du *Dasein* masquant l'Ouvert à l'occultation de l'Être lui-même comme fondement dernier de la non-vérité même du *Dasein*.

Dans *Von Wesen der Wahreit*, la non-vérité de l'étant, si elle renvoie à la non-vérité de l'Être lui-même, met surtout et encore en relief le rôle du *Dasein* lui-même. Elle ne développe pas la non-vérité de l'Être comme telle. Elle nous la fait soupçonner dans des phrases énigmatiques : « Le voilement *(Verborgenheit)* refuse à l'*alèthéia* le dévoilement... Le dévoilement de l'étant en totalité, la non-vérité originelle, est plus ancien que toute révélation de tel ou tel étant (1). » Pour cette raison, Heidegger peut écrire à la fin de l'opuscule, dans une note qui le termine : « La question décisive (*Sein und Zeit*, 1927) du « sens » de l'Être, c'est-à-dire (*Sein und Zeit*, p. 151) de la portée de la projection, c'est-à-dire de l'ouverture, ou encore de la vérité de l'Être et non pas seulement de l'étant, n'y est pas intentionnellement développée. La pensée s'y tient apparemment dans la voie métaphysique, mais n'en réalise pas moins dans ses démarches décisives, lorsqu'elle passe de la vérité comme conformité et de celle-ci à la vérité comme dissimulation et errance, une révolution de l'interrogation qui entraîne un *dépassement* de la métaphysique (2). » Tâchons de voir plus clair dans cet entrelacement de la vérité et de la non-vérité en regard de l'étant en totalité.

Nous avons vu que le *Dasein* est essentiellement découvrant. Il manifeste l'étant en le laissant être comme tel, c'est-à-dire accordé à l'étant en totalité. Parce que la liberté est soumission,

(1) *WW*, trad. p. 92.
(2) *WW*, trad. p. 105.

l'étant en totalité nous est apparu non plus seulement dans sa face transcendantale comme précompréhension d'un ensemble ouvrant l'horizon de toute réalité sous la forme du projet « mondain », mais aussi comme une dimension même de l'étant qui apparaît toujours au sein d'un Ouvert. C'est dans l'expérience de l'angoisse que l'étant en totalité dans son aspect « transcendant » s'était manifesté sous la forme du Néant qui néantise l'ensemble de l'existant — la totalité comme addition et non comme unité présupposée — non pas comme une opération dialectique de la subjectivité, mais comme l'œuvre de l'Être lui-même au sein même de l'étant. Restant dans les limites de la métaphysique, l'Être est encore nommé l'étant en totalité, ce qui recèle plusieurs équivoques. Mais ce n'est qu'en sortant de la métaphysique que la pensée pourra s'approcher du mystère de ce que la philosophie occidentale a conçu au début comme le non-voilé. L'étant en totalité qui cache la vérité de l'Être, sans être encore apparu sous cet aspect à la réflexion, est voilé dans le comportement ek-sistant du *Dasein*. Qu'est-ce à dire ? Faut-il penser que le *Dasein* qui se temporalise sous la forme d'une ipséité liant des rapports avec les étants particuliers, laisse être l'étant en dissimulant les autres étants ? Son comportement auprès d'étants singuliers l'empêcherait d'être présent à tout le reste. Parce que la zone dévoilée qu'il est radicalement est occupée par la présence d'un étant, il ne serait plus disponible pour les autres. C'est dans un sens beaucoup plus profond qu'il faut l'interpréter. Il est évident que nous ne pouvons jamais étreindre l'ensemble des existants, selon leur propre modalité d'être. En ce sens nous sommes limités à des étants particuliers. Mais il est vrai que l'unité qui rend possible cet ensemble d'existants, est toujours présente dans notre comportement particulier, quoiqu'elle nous demeure cachée. Comme condition de possibilité au sein même de notre comportement ek-sistant en tant que projet du monde et comme mesure dans l'étant même auquel le *Dasein* doit s'accorder, l'étant en totalité est voilé. Sous l'aspect du projet du monde, nous y avons fait allusion tout à l'heure en traitant de la non-vérité du *Dasein*. C'est l'autre aspect qui est mis en valeur dans *Von Wesen der Wahrheit*, mais en le rattachant encore à l'ek-sistence du *Dasein*. Le *Dasein* n'est pas seulement dans la non-vérité quant à son pouvoir-être lui-même qui risque de n'être interprété que sous la forme des étants intramondains, mais il l'est aussi quant à la vérité de ce qui est découvert. Il voile justement le domaine d'apparition dans lequel il se meut ainsi que l'étant lui-même. Tout en prenant mesure sur

l'étant en totalité, en laissant-être l'étant, il cache la vérité de l'étant en totalité. Il la voile par la vérité même de l'étant, par le découvrement même de celui-ci. Au lieu de tenir ouvert le domaine occulte dans lequel l'étant apparaît, son acte même de prendre racine dans l'étant voile le coefficient du mystère qui affecte tout étant. C'est pourquoi, « le *Da-sein* en tant qu'il ek-siste, engendre le premier et le plus étendu non-dévoilement, la non-vérité originelle » (1). Il en est ainsi parce que ce voilement de l'étant en totalité doit être interprété comme l'occultation *(Verborgenheil)* de ce qui par essence se cache — *die Verbergung der Verborgenen* — et qui constitue le mystère dominant le *Da-sein* de l'homme (2).

On peut donc dire que le voilement de l'étant en totalité est inhérent à la liberté ek-sistante et finie du *Dasein*. C'est pourquoi, Heidegger parle aussi d'une dissimulation de ce dévoilement originel de l'étant en totalité. Elle est la conséquence normale du dévoilement qui voile en même temps qu'il dévoile. Elle lui est liée intimement au point que le plus souvent nous ne prêtons jamais attention à cette dissimulation originelle de l'étant en totalité par le *Dasein*, *a fortiori* par l'Être lui-même. C'est pourquoi l'homme vit dans l'oubli de sa relation au mystère. « Cette relation à la dissimulation se cache elle-même en ce qu'elle promeut l'oubli du mystère et disparaît dans cet oubli (3). » Ce qui est appelé ici l'oubli du mystère — *die Vergessenheit des Geheimnisses* — deviendra dans la Pensée de l'Être, l'oubli de l'Être — *die Vergessenheit des Seins*. Vu à partir du laisser-être ek-sistant comme condition de « nature », cet oubli du mystère est nécessaire, puisqu'il accompagne le dévoilement lui-même de l'étant sous la forme décrite. Il en résulte en tant qu'il a dans ce dévoilement lui-même son fondement. Par ailleurs, parce que l'homme peut faire retour sur lui-même, il peut faire apparaître la dissimulation et l'oubli qui la suit, non pas pour en changer l'essence et le mode, mais pour les considérer en tant même que dissimulation. La conception même du phénomène implique une telle possibilité. Le phénomène n'est pas seulement ce qui se montre en plein jour, mais ce qui se voile aussi dans ce qui apparaît dévoilé. La phénoménologie étudie : « Ce qui, au premier abord et le plus souvent, ne se manifeste pas, ce qui, contrairement à ce qui se manifeste d'abord et le plus souvent, demeure

(1) *WW*, p. 19, trad. p. 93.
(2) *WW*, p. 19, trad. p. 93.
(3) *WW*, p. 20, trad. p. 94.

voilé, mais qui appartient pourtant à ce qui se manifeste d'ordinaire et le plus souvent, de sorte qu'il en constitue son sens et son fondement (1). »

3. L'errance

Cette dissimulation du voilement de l'étant en totalité, est au fondement de ce que Heidegger appelle — *die Irre*. Il ne s'agit pas encore de l'erreur au sens traditionnel comme manque de conformité de l'esprit à la réalité. L'erreur regarde l'exactitude de nos jugements dans le domaine de l'étant. La pensée peut être exacte, sans être pour cela vraie si je considère que la vérité de l'étant se meut dans la vérité de l'être. « L'errance est le théâtre et le fondement de l'erreur (2). » Elle est le caractère de ce mode d'être que Heidegger appelle in-sistant (insistent) (3). Le *Dasein* en ek-sistant, in-siste. Au lieu de libérer la zone dévoilée qu'il est pour se garder ouvert au mystère de l'étant en totalité auquel il s'accorde dans tout comportement, parce que c'est là la mesure cachée qui réclame le *Dasein* pour elle, il se re-tient sur l'étant qu'il découvre. Oubliant le domaine qui porte tous les étants, il s'en tient à ce qui se manifeste immédiatement et qu'il peut mesurer et dominer. Bien que les hommes aient continuellement affaire à l'être du fait de tous leurs comportements au milieu de l'étant, l'être leur demeure étranger. Ils s'en détournent, parce qu'ils ne peuvent pas le tenir comme un étant et qu'ils pensent que l'étant n'est rien de plus que l'étant. Ils s'entêtent à rôder dans l'étant et s'attachent à ce qui est palpable pour chacun. L'être leur reste caché. A se frayer une voie dans toutes les directions, ils sont précisément hors de toute voie et n'arrivent à la fin de leur épuisante course qu'au rien de la complète nullité. L'homme s'installe dans la vie courante, en ce sens qu'il séjourne sur la terre comme totalité des étants, considérée comme un vaste champ où il peut déployer ses activités de toutes sortes, y compris ses activités scientifiques et métaphysiques. L'errance se trouve aussi bien dans le comportement scientifique et davantage en ce dernier « là où ce qui est connu est constamment offert à la connaissance et devenu inépuisable pour le regard, là où rien ne résiste plus au zèle du savoir, lorsque la capacité technique de dominer les choses se déploie en une agitation sans fin » (4). C'est ce que le philosophe appelle l'arraisonnement

(1) *SZ*, p. 35.
(2) *WW*, p. 21, trad. p. 97.
(3) *WW*, p. 21, trad. p. 95-96.
(4) *WW*, trad. p. 91 ; *EM*, trad. p. 143, 165.

(Ge-stell) selon quoi tout est dévoilé dans le mode de l'usure de tout étant y compris l'homme selon un circuit sans fin (1). En exerçant ses pouvoirs sans les ajuster au préalable sur le surdominant de l'être, l'homme pense lui échapper, alors que l'être dispose de lui. Au lieu de soumettre la violence par laquelle il fait irruption dans l'étant au prépotent de l'être qui l'a destiné à être son lieu d'émergence, il l'utilise pour imposer sa volonté de puissance infinie. C'est alors « qu'il s'embourbe sur ses propres voies, s'embrouille dans ce qu'il a frayé, trace dans ce brouillamini le cercle de son monde, s'empêtre dans l'apparence et se barre ainsi le chemin de l'être. De cette façon, en se tournant de tous côtés il tourne dans son propre cercle » (2).

On voit donc que l'errance couvre tout ce que nous faisons et pensons dans « cette insistante conversion à ce qui est courant et cette aversion ek-sistante du mystère » (3). Il en est ainsi, parce qu'elle n'est pas un comportement particulier, mais un mode d'ek-sister coupé explicitement de sa relation au mystère. C'est pourquoi, le philosophe la nomme « l'anti-essence fondamentale ». Alors que la non-vérité, non seulement n'était pas une dégradation quelconque de la vérité, mais une constituante fondamentale qui renvoyait au domaine inexploré de la vérité de l'Être, l'errance est la contre-partie de la non-vérité. Cette dernière fait allusion à la réserve où puise le dévoilement ; au contraire, l'errance montre un approfondissement dans le détournement de la vérité de sa source cachée. Elle est la vérité inauthentique, « l'anti-essence fondamentale de l'essence originaire de la vérité » et c'est pourquoi elle « s'ouvre en domaine ouvert pour toute antidémarche de la vérité essentielle » (4). Elle est le milieu où se développe l'histoire de l'homme. Si Heidegger fait une exception pour les débuts de la pensée grecque qui s'est mue dans la relation du *Dasein* au mystère sans cependant le penser comme tel, en revanche, toute la philosophie depuis Platon s'est développée sous le signe de l'errance pour culminer dans l'essence de la technique moderne. « L'essence, dans laquelle l'humanité historique doit se mouvoir pour que sa marche puisse être aberrante, est une composante essentielle de l'ouverture du *Dasein* » (5), écrit Heidegger avec beaucoup de force.

Devons-nous en conclure que nous sommes fatalement

(1) *VA, Die Frage nacht der Technik*, p. 13, 45.
(2) *EM*, p. 121, trad. p. 170.
(3) *WW*, trad. p. 96.
(4) *WW*, trad. p. 97.
(5) *WW*, trad. p. 98.

condamnés à nous détourner de ce mystère qui demeure « ce qui est à penser » *(das zu-Denkende)*. Sommes-nous destinés à manquer inévitablement l'accès au mystère ? Notre histoire n'est-elle nécessairement que le déroulement des avatars de l'agitation de l'homme se mouvant au sein d'un mystère dont on aurait perdu toute présence ? Ces problèmes devront être reposés dans la perspective de l'histoire de l'Être *(die Geschichte des Seins)*. Remarquons ici avec notre auteur que le mystère oublié par le *Dasein* n'est pas éliminé pour cela. Comment cela se pourrait-il, si la constitution fondamentale du *Dasein* est une ouverture comme accord à l'étant en totalité ? Dès qu'il y a ek-sistence, il y a le mystère. Seulement dans l'oubli du mystère, ce dernier fait sentir sa présence en accordant toutes les activités de l'homme au vide de son absence. Son agitation sans fin, son déracinement de toute « patrie », le règne toujours plus implacable de la technique qui le mobilise comme un élément de son engrenage mondial, font que l'homme « partout en route faisant expérience, inexpert sans issue, il arrive au rien », selon les mots de Sophocle (1). Devant cette menace du rien nul, il lui est possible de réapprendre à penser son ek-sistence en rapport avec le Rien, comme voile de l'Être. Il est capable d'éprouver la source originelle de l'errance, de *ne pas* succomber à l'égarement, parce qu'il peut se retourner sur son pouvoir-être et l'expérimenter comme projet du monde. Par là, il pourra éviter de méconnaître le mystère du *Da-sein*. Mais cela ne sera possible que si le *Da-sein* comme rapport à l'étant en totalité, par-delà l'oubli de ce rapport, tente d'élever au rang de la méditation l'oubli de l'Être lui-même. C'est le chemin maintenant dans lequel nous allons nous engager et où la question de l'essence de la vérité devient la question de la vérité de l'essence *(Wesen)*, comme ce qui à la fois demeure et se déploie.

(1) *EM*, p. 113, trad. p. 161.

II

LA VÉRITÉ DE L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

LE RENVERSEMENT : « DASEIN » ET ÊTRE

La pensée de Heidegger a longtemps été interprétée comme une anthropologie philosophique. L'homme n'occupe-t-il pas le centre des choses ? La transcendance comme liberté pour fonder, n'est-elle pas considérée comme le fondement du fondement qui motive ultérieurement tous les pourquoi mis en œuvre par le principe de raison suffisante ? L'analyse existentiale ne s'achève-t-elle pas sur l'affirmation de la temporalité du *Dasein* comme horizon de la question du sens de l'être ? Quoi de plus anthropocentrique qu'une pensée qui institue tout sens et toute vérité à partir de l'existence du *Dasein* ? Le monde lui-même ne fait pas exception, puisqu'il est un projet du *Dasein*. Et pourtant, tout le long de son œuvre et dès le début, dans son œuvre maîtresse, Heidegger n'a jamais cessé d'affirmer que le seul problème qui le préoccupait était celui de l'Être, ou mieux, du sens de l'être.

Quand, à la fin de son opuscule *De l'essence de la vérité*, l'auteur nous dit qu'il faut apprendre à penser en fonction de ce nouveau fondement qu'est le *Da-sein*, il engage sa réflexion dans le lieu le plus caché de la vérité, celui de l'Être lui-même. Par là, s'accomplit le « renversement » *(Kehre)* de sa pensée. Il ne s'agit pas d'un rejet des thèses affirmées dans l'ontologie fondamentale comme base du questionnement du sens de l'être. Ce n'est pas non plus, à proprement parler, un échec de sa recherche précédente qui voulait dégager « l'horizon transcendantal du problème de l'être » (1). Ce renversement était déjà annoncé dans *Sein und Zeit* disant que la temporalité comme sens de l'être de l'étant appelé *Dasein*, ne constituait pas la réponse dernière au sens de

(1) *SZ*, p. 289 ; *WG*, p. 42, trad. 94.

l'être en général (1). D'ailleurs, la première partie de *Sein und Zeit* devait être suivie d'une troisième section dont le titre aurait été *Zeit und Sein*, où l'auteur aurait tenté de renverser sa méditation sur le temps à partir de l'être lui-même. Cette tentative fut faite effectivement sous le nom de « pensée de l'Être », par-delà une analyse systématique dans le cadre d'une métaphysique traditionnelle comme on s'y attendait. C'est pourquoi, on a parlé de faillite de l'entreprise de fonder une ontologie de l'être en général. Nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser. Le renversement dont il est question, doit être interprété comme un approfondissement de l'ensemble des problèmes traités sur la base du *Dasein*, à partir du fondement plus originel de l'Être, avec une expérience confirmée en cours de route de l'impossibilité de la métaphysique.

C'est la structure même du *Dasein* et la nature du phénomène qui amènent une « progression en spirale » (2) de la description du contenu de notre « expérience ». Le *Dasein*, étant toujours au-devant de lui-même, renvoie à la structure de l'être-dans-le-monde comme ouverture du Là (3). On peut ainsi tout décrire à partir du *Dasein* comme l'étant privilégié qui fait émerger le monde, mais à la fois aussi, à partir de l'Être qui se cache dans l'ouverture qu'il s'est destinée. La pré-structure existentiale du *Dasein* comporte la présence de l'être dans l'être même du *Da-sein*. C'est ce recouvrement du *Dasein* comme ouverture et de l'Être comme l'Ouvert qui explique fondamentalement la nature du phénomène, comme « ce qui à l'ordinaire ne se manifeste pas ou ne se manifeste pas immédiatement, ce qui demeure caché eu égard à ce qui se manifeste d'ordinaire et immédiatement, mais est pourtant ce qui appartient essentiellement à ce qui se manifeste d'ordinaire et immédiatement, de telle manière qu'il en constitue le sens et le fondement » (4). La phénoménologie consistera à régresser jusqu'au dernier fondement caché du phénomène, fondement qui a dû être présent au point de départ de la recherche philosophique pour permettre d'éclairer les analyses des données les plus ordinaires en les montrant dans une relation d'implication mutuelle, de telle sorte que, de cercle en cercle, les réponses et les problèmes mettent en question une dernière base de l'interrogation. Cette implication n'est pas d'ordre logique, mais d'ordre existentiel, en tant qu'elle est

(1) *SZ*, p. 17.
(2) Alphonse de WAELHENS, *La philosophie...*, *op. cit.*, p. 130.
(3) *SZ*, p. 152-153.
(4) *SZ*, p. 35.

motivée par l'existence même du *Dasein* qui s'anticipe constamment. Le passage demeure « un événement concret de l'existence humaine » qui « n'abolit aucune de ses attaches avec les événements sur lesquels il tranche » et qui n'est jamais ainsi un événement intellectuel qui se produirait au-dessus de l'existence, à la manière de présupposés abstraits d'un donné concret (1).

Avant de décrire ce qui demeure le plus profondément caché quoique présent dans tout phénomène, nous allons brièvement montrer quel est le renversement produit, à partir de cette nouvelle base explicitée pour elle-même, dans les principaux problèmes soulevés jusqu'ici.

Et d'abord, comment le *Dasein* nous apparaît-il ? Dans nos analyses précédentes, il était caractérisé surtout négativement. S'il existait au milieu de l'étant comme tel et s'il découvrait l'existant dans le projet du monde, c'était en ouvrant sur le « vide », sur le néant et le non-étant. Sa transcendance s'affirmait dans ce fait qu'il instituait tout étant sur une néantisation de l'étant dans son ensemble. La liberté comme ce qui donnait et recevait fondement, était le vide sans fond. Il était la « sentinelle du néant » *(Platzhalter des Nichts)* (2). Mais le néant, pour le *Dasein* qui s'est dépassé comme sujet et qui a cessé de représenter l'étant comme objet (3), n'est pas le « néant nul » de la métaphysique. C'est l'être qu'il nomme, en tant qu'il est expérimenté à partir de l'étant et qu'il ne peut être représenté (4).

C'est pourquoi le *Dasein* n'est plus celui qui cherche la maîtrise de tout étant en le coulant dans le monde transcendantal des catégories ou en le mesurant tout simplement à l'intelligence. Il n'est pas « le maître de l'étant, il est le berger de l'Être » (5). Quand il cesse de se raidir sur sa liberté comme fondement dernier de toutes choses, il s'éprouve comme revendiqué par l'Être pour être son lieu d'éclairement. C'est ainsi qu'il faut comprendre son essence ek-statique. « Par ce terme *(Existenz)* nous énonçons un mode d'être et, précisément, l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'apérité de l'Être et en elle (6). » C'est à cause de ce rapport à l'Être, qu'il n'y a d'être que pour autant que l'*Existenz* est. Cette *Existenz* n'est pas une cause qui produirait l'Être, mais, parce que toute l'essence

(1) E. LÉVINAS, *En découvrant...*, *op. cit.*, p. 94.
(2) *WG*, p. 38, trad., p. 38 ; *HO*, p. 321.
(3) *HO*, p. 104.
(4) *WG*, *Vorwort*, p. 5 ; *WM*, *Nachwort*, p. 45.
(5) *BH*, p. 105.
(6) *WM*, p. 15, trad. ROVAN, p. 893.

du *Dasein* est de « se tenir dans l'éclairement de l'Être », elle permet à l'Être de se manifester. L'Être du *Dasein* dont il est question dans son être même, doit être compris à partir de l'Être comme *EK-sistenz*, c'est-à-dire de l'Être « transcendant » qui devient Lumière de l'Être ou Vérité de l'Être en se manifestant dans l'ouverture du *Da-sein*. Dans ce terme *Da-sein* est manifestée la présence de l'Être dans l'essence de l'homme. L'homme est le *Da* de l'Être, son lieu de dévoilement. Si l'étant vient à éclore selon ce qu'il est, grâce à l'homme, c'est parce que l'être de ce dernier ne fait que déployer sous forme verbale l'être de toutes choses. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, en conséquence, Heidegger ne craindra pas d'affirmer en opposition à Sartre, que « précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être » (1). Si l'Être et le plan coïncident en tant que la Vérité de l'Être est le même événement de la manifestation par le *Dasein* et de l'éclairement par l'Être, c'est l'Être qui commande comme un destin caché qui a toujours déjà accordé l'étant humain à sa parution dans le *Dasein*. C'est là le sens fondamental de la *Stimmung*. L'être de l'homme est cette réponse à l'appel par lequel l'Être l'enjoint de le « penser » et de le laisser paraître dans le dévoilement (2). C'est pourquoi, si l'être se manifeste et s'abrite dans le *Dasein*, il n'épuise jamais en lui sa vérité (3). Sans doute, « il n'y a d'être que pour autant que le *Dasein* est », mais cela signifie que « l'Être ne se transmet à l'homme que dans la mesure où se produit la lumière de l'Être. Mais que le « là », c'est-à-dire la lumière comme Vérité de l'Être lui-même se produise, c'est le décret de l'Être lui-même » (4).

C'est en regard du *Da-sein* compris comme dévoilement de l'Être qu'il faut comprendre la notion de projet. Ce dernier indique à la fois l'indigence de l'Être qui pour paraître comme lumière de tout étant a besoin d'un horizon qui le manifeste, mais aussi la finitude du projet qui ne s'apprésente l'étant comme tel sous la forme d'un laisser-être, que parce qu'il doit servir de brèche à l'avènement de l'Être. Si ce dernier s'éclaire pour nous dans le projet extatique, il faut immédiatement ajouter que ce projet ne crée pas l'Être, mais qu'il est essentiellement jeté par lui (5). Le caractère d'être-jeté du projet indique cette initiative originelle de l'Être. C'est là sa condition ontologique essentielle. Elle ne

(1) *BH*, p. 105.
(2) *WP*, trad. p. 41 ; *VA*, p. 26, trad. 25 ; *ZS*, p. 28.
(3) *WM*, p. 15 ; *Der Satz...*, p. 157.
(4) *BH*, p. 89.
(5) *BH*, p. 93 ; *SZ*, p. 145, 406, 193.

s'éclaire pas en faisant appel à un Être transcendant qui crée l'homme et le maintient ainsi dans une dépendance radicale qui est, aux yeux de Heidegger, ontique et extérieure. Elle est expérimentée dans ce caractère fondamental de tous nos comportements qui viennent buter sur le surdominant *(überwältigend)* de l'Être. Le *Dasein* projetant a le caractère du laisser-être. La nécessité de cette soumission regarde moins l'homme dans son devenir historique que la structure essentielle du *Dasein* dans son rapport avec l'Être. Elle est par-delà l'étant fini comme tel, dans la finitude du *Da-sein* en tant que l'Être lui-même s'est « aliéné » dans l'étant. Le projet n'appartient pas à un horizon de la conscience subjective comme dans l'idéalisme, il se réfère à la temporalité existentiale extatique de l'être-là (1). C'est dans la temporalisation de l'Être lui-même qu'il faut en voir la source cachée. Quand nous aurons enraciné la problématique de la temporalité existentiale comme sens ultime du *Dasein* à partir de l'Être lui-même constituant le temps originaire comme fondement de toute l'histoire, nous verrons mieux l'événement qui explique que le projet se déploie dans le jet de l'Être.

Le monde à quoi renvoyait le *Dasein* dans l'en-vue-de-lui-même devient maintenant « l'ouverture de l'Être », « la lumière de l'Être dans laquelle l'homme surgit du sein de son essence jetée » (2). Le monde n'est *ce en quoi* et au sein de quoi le *Dasein* se tient toujours déjà (3), que parce que le *Da-sein* se tient « dans » l'Être. L'homme ne se donne à comprendre les étants sous forme rassemblée dans la préoccupation quotidienne, comme dans le projet scientifique, métaphysique ou artistique, que parce qu'il n'ek-siste que dans et vers le monde, comme l'Un et l'Ouvert qui gouvernent toute apparition. Si l'on pense le monde, selon le versant de l'analyse existentiale, un *a priori* de projection qui rend possible l'apparition de tout étant sous une « forme » d'unité, il faut alors penser que l'Être constitue l'apriorité de l'*a priori* du monde, à titre de « ce qui » transcende dans la transcendance. L'Être et le Monde ne sont pas deux phénomènes distincts, mais les deux faces d'un seul et unique avènement : le règne de l'étant en totalité. Pour une pensée qui refuse une méthode d'analyse abstraite et qui se place au cœur même du phénomène comme « Événement » *(Ereignis)* pour en dévoiler les aspects cachés,

(1) *EM*, p. 125, trad. 177.
(2) *BH*, p. 127.
(3) *SZ*, p. 86-87.

le Monde et l'Être sont identiques comme « lumière de l'Être ». C'est la face transcendante du monde qui est décrite dans ce passage que nous citons de la conférence *Von Ursprung des Kunstwerkes* (De l'origine de l'œuvre d'art) : « Le monde est plus étant que les choses saisissables, sur lesquelles nous pouvons compter, au milieu desquelles nous nous croyons chez nous, dans une (atmosphère de vie) quotidienne. Mais le monde n'est cependant jamais un objet qui se trouve devant nous. Il est ce qui est toujours non objectif. Mais tout en étant ni un objet, ni une chose, il n'est cependant pas un terme abstrait. Le monde est plus concret que tout objet concret, parce que c'est en réalité en lui et à partir de lui que tout ce qui apparaît et tout ce qui est présent surgit et se coordonne. Le monde reste le non objectif dont nous dépendons, parce que nous existons dans son ouverture (1). » Sous cet aspect, le Monde et la Terre s'affrontent dans le combat originel que manifeste la différence ontologique où l'un et l'autre, à des titres différents, se fondent réciproquement en tant que chacun gagne son essence sur l'autre (2). C'est cette finitude irrémédiable de l'être et de l'étant qui est le fondement de l'expérience ontologique.

Si le monde est cette dimension de l'Être lui-même, l'être-dans-le-monde n'est pas la structure de son emprisonnement dans le monde sensible. S'il n'est jamais que présence au monde, c'est qu'il ek-siste toujours dans l'ouverture de l'Être. C'est par là même qu'il est transcendance et liberté. Parce qu'il est être-dans-le-monde, il lui est possible de se demander ce qu'il en est de sa relation à Dieu. En principe donc, cette structure qui devait l'attacher définitivement à son milieu terrestre, lui permet d'entrer en relation avec tout étant. Elle en est la condition nécessaire de possibilité, sinon le principe d'où tout étant pourrait être « déduit ».

Ce renversement du *Da-sein* comme rapport à l'Être qui le « transcende », par lequel Heidegger voudrait dépasser la position de toute subjectivité transcendantale, s'enracine sur la compréhension existentielle de l'être. Pour lui, le fait le plus caractéristique qui place l'homme à part de tous les autres étants, est celui de comprendre le mot « être ». Dans ce petit mot se joue tout le destin de l'homme et de l'histoire. Le *Dasein* sort ainsi de tout cadre qui tenterait de hiérarchiser les étants selon leur perfection croissante. Il n'a pas affaire avant tout avec l'étant dans

(1) W. BIEMEL, *Le concept..., op. cit.*, citation d'après le manuscrit ; le passage correspondant se trouve dans *HO*, p. 33.
(2) *HO*, p. 37.

ses déterminations ontiques, mais avec l'être comme tel. L'être de l'homme n'est ainsi que son rapport essentiel à l'être en général. Ce en vue de quoi le *Dasein* est son être le plus propre, c'est comme lieu d'éclairement de l'être de l'étant comme tel qu'il doit l'être (1).

En effet, tous les comportements de l'homme sont éclairés et guidés par la compréhension de l'être de l'étant. La prédication n'est possible, la manifestation antéprédicative de l'étant pénétrée par la disposition ne pourrait se produire, si tous ces comportements ouverts n'étaient traversés de fond en comble par la révélation de l'étant comme tel, c'est-à-dire dans la structure de son être. Avant même d'avoir formulé une opinion sur la vanité ou le mystère de l'être, nous avons déjà compris ce que l'être veut dire. Nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être (2). L'évidence de l'être précède toute théorie parce qu'elle en forme la base nécessaire. Nous comprenons ce que l'être veut dire, car nous l'attribuons à tout. Quand nous disons ce qu'un étant est, que cet étant soit montagne, arbre, homme ou Dieu, nous savons ce que nous disons. Nous distinguons parfaitement, d'une manière spontanée et infaillible, l'être du néant. Nous savons qu'un étant *est* ou qu'il n'est pas et que tout en étant il pourrait *ne pas* être. Il nous serait bien impossible de saisir un étant comme étant, si cette saisie n'enveloppait pas la différence ontologique de l'être et de l'étant (3). Toute chose est comprise à l'intérieur du couple être-étant *(Sein-Seindes)*. Nous saisissons l'*étant dans* son être et l'*être de* l'existant. Le dévoilement de l'être est toujours vérité de l'être de l'étant *(Wahrheit des Seins von Seindem)* ; inversement dans le dévoilement d'un étant, se tient toujours le dévoilement de son être. Cette différence ontologique qui est toujours déjà présente, ne peut être le fait du pouvoir synthétique du jugement. Si l'être de la connaissance est d'ouvrir l'étant tel qu'il est, et si dans cette ouverture de l'étant nous comprenons que l'étant *est* par opposition à ce qui n'est pas, qu'en étant, il pourrait ne pas être, comment ne pas reconnaître que la différence ontologique affecte l'étant lui-même au point qu'elle l'oppose au néant (4). « Comment constater, écrit Heidegger, qu'en un lieu et en un temps quelconques un étant supposé n'est pas, si nous ne sommes pas capables de distinguer clairement entre être et non-être ? Com-

(1) *EM*, p. 22, trad. p. 37.
(2) *SZ*, p. 15, 5, 4.
(3) *EM*, p. 58, trad. p. 87.
(4) *EM*, p. 23, trad. p. 38.

ment exécuter cette distinction, déjà accomplie d'une manière décisive, si nous ne savons pas d'une manière aussi décisive et déterminée ce que signifient l'être et le non-être ainsi distingués. Comment, toujours et dans chaque cas, un étant peut-il être pour nous un étant, si nous ne comprenons pas d'abord « être » et « non-être » ? (1). » Cette simplicité déconcertante de l'être en vertu de laquelle nous comprenons indiscutablement la signification du mot être, sans arriver au plan réflexif à en donner un contenu déterminé, nous explique comment les philosophes ont pu adopter des positions si différentes sur lui. C'est ainsi que Nietzsche nomme le concept d'être « la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise » et affirme que « rien n'a eu jusqu'ici une force de persuasion plus grossière que l'erreur de l'être » (2).

Mais si l'être a une telle évidence et une telle emprise sur notre pensée, Heidegger et, comme nous le verrons, saint Thomas d'Aquin, n'ont-ils pas raison d'en faire le mystère de toute réalité ? Sur la base incontestable du fait existentiel de la compréhension de l'être, nous allons tâcher de découvrir comment la vérité n'est dévoilement de l'étant comme tel par le *Dasein* que parce que l'Être lui-même est le Surgissement originel dont la lumière éclaire toute réalité.

(1) *EM*, p. 59, trad. p. 87-88 ; *SZ*, p. 5.
(2) *EM*, p. 27, trad. p. 44.

CHAPITRE II

TEMPS ET ÊTRE

La philosophie entière repose sur l'entrelacement mystérieux et encore impensé de l'être et du temps. N'est-ce pas en fonction du temps que notre compréhension spontanée de l'être s'exerce, quand elle classifie les étants en existants temporels, intemporels et supra-temporels ? La métaphysique antique déterminait l'étant qui *est* étant au plus haut point possible, comme *aei on*, ce qui subsiste toujours et la tradition médiévale comprenait l'éternel comme le *nunc stans*, c'est-à-dire le présent immuable (1). C'est encore en regard du temps, quand nous analysons les diverses significations du mot « ist », que nous pouvons trouver un trait fondamental qui oriente notre compréhension de « être » vers un horizon déterminé à partir duquel elle s'accomplit. Cet horizon est celui « de la présence et de l'adestance, de la consistance et de la subsistance, de la con-tinuité et de l'ad-venir » *(von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-Kommen)* (2). La grammaire du mot « être », comme substantif verbal, renvoie à l'infinitif et au « est » de la troisième personne du singulier. La variété des flexions du verbe être relève de trois racines différentes dont la signification est vivre, s'épanouir et demeurer. C'est enfin, comme la présence du présent, un règne en éclosion, que les premiers Grecs expérimentent l'être. C'est cette expérience originelle, commune aux Présocratiques, que nous allons d'abord interroger.

C'est à travers Aristote et ses commentateurs alexandrins que nous sont parvenus les fragments des Présocratiques. Nous les avons compris à partir de l'interprétation qu'en a donnée Aristote en fonction de sa propre doctrine des quatre causes. C'est pourquoi ils sont pour nous des « physiologoi » qui ont

(1) *KM*, trad. p. 295-296.
(2) *EM*, p. 69, trad. p. 103.

tenté de déterminer la cause matérielle des choses. Nous avons là un exemple de la primauté du présent dans l'interprétation du passé, alors que le passé historique comme notre passé individuel n'est compréhensible qu'en tant qu'il est ouvert sur l'avenir, qu'il est porté par ce qui demeure impensé en lui et à quoi il doit faire retour comme ce qui l'a rendu possible.

C'est à la « première pensée » de la philosophie occidentale qu'il faut remonter pour saisir la pensée grecque dans toute la force d'une expérience poétique et pensante *(dichtend-denkend)* de l'être. Le fragment B 1 d'Anaximandre se lit ainsi, selon un essai de traduction française par M. Ricœur : « L'origine d'où procèdent les êtres est aussi le terme vers lequel procède leur destruction selon la Nécessité ; car elles s'offrent l'une à l'autre châtiment et expiation pour leur injustice selon l'ordre du temps (1). » Tout l'effort de Heidegger est de surmonter « l'éloignement spirituel par rapport à ce qui venait à la parole dans le langage des présocratiques », pour y rejoindre le domaine d'où la pensée grecque nous fait signe encore aujourd'hui.

Il s'agit avant tout des *onta*, de la totalité des êtres et non pas seulement d'une sphère d'étants. Les premiers Grecs ont pensé l'être dans sa pleine dimension, incluant les dieux et les hommes, les êtres vivants et inertes, comme un règne en éclosion qui dure *(das aufgehend-verweilende Walten)* qu'ils nommaient physis. Le mot « nature », avec lequel nous l'avons traduit, a une signification déchue par rapport au sens originaire qu'il avait. Il ne désigne plus qu'un domaine de l'étant, celui du cosmos matériel, par opposition à celui du logique, de l'artificiel, de l'éthique et du métaphysique.

C'est en regard des *onta*, que la *genesis* et la *phtora*, l'origine et la disparition des êtres doivent s'entendre et non pas dans le sens physique limité. Ils embrassent tous les étants selon leur commune émergence dans le dévoilement. Ce surgissement des êtres, c'est en fonction de l'être de l'étant qu'il faut le comprendre. Nous ne pouvons pas correspondre à ce que dit Anaximandre sur la venue des étants, si nous ne pensons pas au cœur de tout réel, ce Pli *(zwiefalt)* de l'être et de l'étant qui constitue le milieu, l'entre-deux dans lequel tout être déploie son existence. Le mot *on* doit être interprété en regard du mot *einai*. Le mot *eon*, que nous rencontrons chez Homère, a gardé de l'oubli le *e* de la racine *es (esti, est, esse et ist)*. Le *on* ne signifie pas seulement le participe nominal qu'il est devenu pour nous (*ens, being,*

(1) *Bulletin du groupe d'études de philosophie*, n° 10, p. 4.

Seiendes, être), il réfère aussi à l'« acte » qui le fait étant. L'étant, comme participe verbal, est ce qui *est*. Les scolastiques parlaient d'*ens ut nomen et d'ens ut participium*. C'est au sein même de l'étant que s'institue la différence entre la présence et le présent. Ce que la métaphysique occidentale a pensé en termes d'un étant privilégié, l'homme comme sujet ou Dieu, qui instituait tout réel dans la présence de l'esprit, doit être vu dans tout étant. La présence du présent *(Anwesenheit des Anwesendes)* n'est pas la propriété d'un étant qui se subordonnerait tout le réel et qui jouerait le rôle de principe unifiant, de l'Un comme *panta*. C'est au Logos héraclitéen qu'il faut penser. Celui-ci est la garde de l'étant réuni dans la Présence. Il est le rassemblement originaire qui laisse étendu-devant-ensemble dans une même présence tous les contraires : le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la paix et la guerre, la veille et le sommeil, Dionysos et Hadès (1). Dans cette apparition de la totalité des êtres, règne comme l'Un-Unique qui porte dehors les étants selon leur « essence » spécifique dans un dur combat où chacun gagne sur l'autre sa propre détermination et qui les maintient dans un ajointement originel. Cet Un, ce n'est pas Dieu comme Transcendance détachée qui cause les êtres et les ordonne entre eux et vers Lui selon un ordre universel. Ce n'est pas non plus l'unité de la généralité abstraite et vide du concept d'être. C'est l'unité immanente à tout étant, qui retient tout être dans sa limite et qui recueille toute chose dans la présence stable. Cet Un, cette Présence, est l'Unique parce qu'il n'est aucun étant et que de lui seul peut être dit qu'il « est » en toute rigueur (2). Il n'est aucune chose présente parmi d'autres. L'étant est multiple, mais l'Être est unique (3). Il est aussi le Singulier pur, parce qu'il n'est pas une vaine abstraction, mais la racine même concrète de l'étant considéré par la métaphysique comme composé d'*essentia* et d'*existentia*. L' « intelligibilité » d'un être doit se situer non pas dans un au-delà intemporel de son être factice, mais dans un en deçà de sa présence d'étant, grâce à cette déchirure de la différence ontologique qui atteint « le Singulier absolu dans la singularité inconditionnée » (4). Heidegger voudrait déborder le problème logique de l'analogie de la présence dans les êtres et le problème métaphysique de la participation des étants présents à un Être transcendant qui serait la Présence pure, en

(1) *VA*, p. 221, trad. p. 268.
(2) *BH*, p. 84.
(3) *Der Satz...*, p. 143.
(4) *Ibid.*

s'appuyant uniquement sur l'expérience ontologique de l'être qui se découvre à la fois comme transcendant et fini tout à la fois. Vu à partir des étants, selon une manière de voir qui appartient encore à la métaphysique, l'être est « le transcendant pur et simple » (1). Il l'est, parce que, comme l'éclairement de tout étant et leur actualité la plus intime, il n'apparaît que dans un dépassement et en tant que ce dépassement (2). Il est alors plus éloigné et plus vaste que tout étant. Ce qui est saisi dans cette transcendance, ce n'est pas la totalité des étants ou l'étant dans son ensemble, ce n'est pas Zeus lui-même comme l'étant suprême, car ce dernier comme tout étant, mais selon une manière qui lui est propre, demeure assigné à la présence dans l'éclairement de l'Être, c'est la possibilité et la nécessité de l'individuation la plus radicale (3). S'il est cela, c'est en étant essentiellement fini comme ce qui rend possible l'étant au cœur même de l'étant. Voudrait-on faire une comparaison à d'autres doctrines, nous dirions que dans le thomisme l'*esse* comme ce qu'il y a de plus concret dans chaque étant, n'est transcendant à tout réel qu'en étant pleinement immanent à chacun d'eux. La transcendance absolue est corrélative de son immanence absolue. Mais est-il possible, comme le veut Heidegger, pour préserver l'unité du Singulier absolu, d'éloigner tout mode abstrait de le penser ? Peut-on se passer de l'analogie et de la participation, de la découverte de la Présence comme d'un transcendant concret indépendant, pour expliciter pleinement le dynamisme de ce transcendant concret fini de la présence du présent ?

Il faut remarquer que la différence de l'être et de l'étant, de la présence et du présent n'est pas un simple caractère de notre représentation de l'étant. Elle ne peut pas signifier la relation de notre pensée à l'étant, car la différence est toujours présupposée, puisque l'étant à quoi se rapporte notre représentation, se montre justement comme ce qui *est*. Il en est ainsi pour l'être qui *est* étant *(Sein, das Seien des ist)* (4). A vrai dire, la différence ne peut pas être comprise comme une relation entre l'être et l'étant, considérés comme les deux termes du rapport. Les différents ne sont pas deux étants qui auraient un en soi propre et auxquels on ajouterait une relation extrinsèque. Nous sommes ici devant un « Rapport » qui n'a rien de comparable dans l'étant, car ce qu'il faut penser, c'est l'historiété même de l'Être dans un

(1) *SZ*, p. 38.
(2) *BH*, p. 91.
(3) *SZ*, p. 38.
(4) *Ibid.*, p. 60.

« Événement » en tant que l'Être n'est aucun étant transcendant, mais « transcendance *pour* l'étant ». Qu'est-ce alors que « le dépliement du Pli » qu'aucun des penseurs grecs n'a pensé comme tel ? C'est justement l'originalité de Heidegger dans l'histoire de l'Être d'essayer de lever cet oubli de l'être comme différence de l'étant et de penser cette différence comme l'origine même du temps.

Le Calchas d'Homère à qui recourt Heidegger dans le commentaire de la sentence d'Anaximandre, est précisément celui qui voit les êtres « pré-sents dans le dévoilement » *(anwesend in der Unverborgenheit)* (1). Il est le voyant qui a déjà tout vu. S'il peut voir toutes choses, c'est qu'il les voit à partir de l'occultation de la Présence dans ce qu'elle rend présent. Ayant vu ce qui vient au passé, il peut voir ce qui est à venir, à cause de la lumière qui rend présentes les choses déjà vues. Ce qui se montre dans cet éclairement *(Lichten)* est ce qui est présent dans le dévoilé. Et ce présent *(Anwesende)* manifeste une triple réalité : *ta eonta*, les étants, *ta t'essomena*, les êtres à venir, *pro t'eonta*, les êtres qui sont déjà venus. Le temps dans toutes ses dimensions doit être interprété en fonction de la Présence qui rend présent tout étant. Un être n'occupe une certaine place dans le temps, que parce qu'avant tout il dit rapport au domaine de dévoilement dans lequel il apparaît. Rien n'échappe au rassemblement de la Présence. Le présent *(Gegenwart)* est non pas seulement le caractère en vertu duquel quelque chose apparaît actuellement devant nous, pouvant s'offrir ainsi à un sujet comme objet, mais le *gegen* dans le mot *Gegenwärtig* désigne un certain domaine *(Gegend)* d'ouverture d'où l'étant est manifesté et dans lequel il demeure (2). Nous ne pouvons rencontrer quelque chose dans le présent du temps, que si déjà règne le dévoilement qui le manifeste. Les étants passés et futurs ne sont pas des tranches du temps dans le déroulement du monde. En tant qu'ab-sents *(ab-wesende)*, ils continuent de faire retour à la présence, soit qu'ils s'en approchent ou s'en éloignent, qu'ils y entrent ou en sortent. S'ils ne sont plus dans la présence ou s'ils n'y sont pas encore, c'est toujours par rapport à elle qu'ils se situent. Heidegger disait équivalemment dans *Sein und Zeit*, que si les choses pouvaient apparaître au *Dasein* qui les découvrait actuellement comme « étant déjà » et pouvant être encore, c'est parce qu'elles étaient vues à travers le *est (ist)* de l'être. Tous les

(1) *HO*, p. 320.
(2) *HO*, p. 319.

étants demeurent d'une certaine manière dévoilés. L'être présent *(anwesende)* signifie : « Arriver dans le domaine du dévoilement comme un demeurer présent *(angekommen in der Weile innerhalt der Gegend der Unverborgenheit)* (1).

La métaphysique pense le temps à partir de ce qui est présent et qui s'écoule dans une succession de moments. C'est à l'intérieur d'une compréhension de l'être qui détermine l'étant comme étant-simplement-donné, que le temps devient le quid de l'étant fini comme une durée qui s'échappe constamment à elle-même et dont l'existence doit s'étaler dans les trois dimensions du passé, du présent et du futur. Le temps qualifie une région d'étant par opposition à la sphère de l'étant immuable. Par là même, la métaphysique manque l'essence du temps et sa provenance essentielle. Son propre fondement demeure impensé. Au lieu de tenter d'approfondir les mystérieuses relations du temps avec l'être pré-sent de l'étant pré-sent comme l'être s'est dévoilé au commencement de l'histoire chez les premiers penseurs grecs, l'étant pré-sent *(Anwesendes)* comme ce qui vient au jour au milieu de la Présence devient interprété comme le présent *(gegenwärtig)* qui est pré-sent *(an-wesend) dans* le temps. Du fait que l'étant est devenu l'étant-été et non plus celui qui arrive au dévoilement, son caractère d'être pré-sent *(anwesen)* n'est plus saisi que dans le *maintenant (nunc)* du temps. Conséquemment le passé *est* le « plus jamais maintenant » et le futur le « pas encore maintenant ». Et c'est parce que le trait fondamental de l'étant fini est d'être temporel, que l'infini sera pensé comme le *nunc stans* de la tradition médiévale. Le même processus qui fait passer la métaphysique de l'étantité de l'étant à l'Être suprême, la fait aller de l'être changeant comme ce qui est imparfait à l'étant immuable des essences et de l'acte pur comme ce qui rend compte du mouvement.

Pourtant, c'est l'être lui-même qui, en se temporalisant dans la Vérité de l'Être, rend possible de comprendre toutes choses dans le projet du temps. En effet, c'est l'être lui-même qui est « temporel » et non plus seulement l'étant en tant qu'il est « dans le temps ». Même l'être de l'étant éternel est « temporel », parce que tout étant, y compris Dieu, ne se manifeste que dans la « transcendance » essentiellement finie de l'être. Il n'est pas « temporel » à la manière d'un étant, mais comme source de tous les temps. « La nature est plus vieille que tous les temps », écrit

(1) *HO*, p. 319.

Hölderlin (1). Elle n'est pas cependant ce que le christianisme nomme l'éternel. Elle est plus vieille que tous les temps, commente Heidegger, parce qu'elle laisse apparaître en elle toutes les choses présentes et toute mesure pour la durée des hommes, des civilisations et des choses. Mais elle n'est pas plus vieille que le temps, parce qu'elle est ce temps lui-même qui éclaire tout étant dans la Présence.

L'apparition des étants et leur sortie se fait selon le jointement *(Fug)* du temps. Leur présence dans la Présence comme leur unité rassemblante est une transition, un joint entre une double ab-sence, celle de l'arrivée et de la sortie. A chacun est départie une certaine durée selon laquelle il apparaît en poussant l'autre dans un même mouvement qui obéit à la nécessité cachée du partage de la présence. Pour qu'ils puissent apparaître dans la présence, ne faut-il pas qu'ils se relaient, que l'un donne sa place à l'autre. Le monde forme ainsi « un grand et unique mouvement. L'arrivée de l'un *veut* le départ de l'autre, qui repousse le « précédent ». « Tel est le fleuve, écrit M. de Waelhens, auquel pensait Héraclite. La demeure est transition. Mais tel est aussi le sens des aphorismes de Parménide. L'être est ; l'étant est dans la présence immuable, dont on ne peut rien dire parce que c'est par elle et en elle que toute parole est rendue possible (2). » Heidegger n'a jamais élucidé le fondement de cette expérience d'une présence stable et d'un règne qui perdure. Il est bien difficile de lui donner la seule signification du Temps comme le commencement qui reste toujours jeune et qui persiste à travers l'ancien et le nouveau. Comme source, la Présence est le principe de tout renouvellement, de tout éloignement et de toute approche des étants en elle, mais elle s'appuie sur ce qu'elle rend présent. Ne faut-il pas alors pour fonder cette expérience, que la Présence comme absolu-fini s'appuie implicitement dans un Absolu transcendant où convergerait le dynamisme transcendantal du « concept » concret de présence ?

Parallèlement à l'ordre qui règne dans le tout en tant que la présence octroie à chaque être une durée éphémère, il y a tout aussi fondamentalement une injustice *(adikia)* dont les êtres sont « responsables » les uns envers les autres et surtout en regard de la présence. L'étant, en tant même qu'il vient dans la présence identique de l'Un, développe une tendance à se retenir en elle, à se camper en lui-même sur sa propre présence au détriment

(1) *Erl.*, p. 57.
(2) *Chemins...*, p. 47.

des autres êtres. Traversant la présence selon la durée qui lui a été impartie, il voudrait s'égaler à la présence, la recouvrir de la sienne propre. « Il a la tendance, écrit M. de Waelhens, de persévérer, de se reposer vraiment en elle, aux dépens de la sienne propre. Ainsi, peut-être, Spinoza parlait-il de la tendance à persévérer dans l'être, qui est la tendance et la passion fondamentales du fini (1). » La difficulté du texte consiste dans l'effort que fait Heidegger pour dépasser le sens juridique d'*adikia* et pour le fonder dans l'expérience ontologique de la différence de l'être et de l'étant. Il en est ainsi pour les notions d'erreur, d'errance, de dissimulation que nous décrirons plus loin. Nous avons ici la contrepartie du comportement « insistant » du *Dasein* qui, dans l'oubli de l'étant en totalité qu'il projette dans toute découverture de l'étant, se raidit sur les êtres, s'arrête à leurs apparences comme s'ils ne renvoyaient pas à l'Autre de l'étant (2). L'étant, du fait qu'il apparaît en occultant la Présence, est produit dans l'errance. Il a ainsi tendance à se substituer à sa source et à se présenter comme ce qui est manifeste de soi. Comme il lui est accordée une certaine durée dans la présence, son « mensonge » amène à reporter sur sa propre persistance celle qui appartient fondamentalement à la Présence stable. C'est à cause de cette injustice qui décrit la situation fondamentale de tout étant, que le réel se fera connaître comme l'*hupokeimenon* grec, la substance médiévale, le sujet moderne. Que toute condition et situation humaines a sa source dans l'Être lui-même, c'est ce que Heidegger veut mettre en valeur en prêtant à l'être des « catégories » qui n'appartiennent formellement qu'à l'homme. On passe de la condition à l'essence au grand détriment de la pensée logique qu'il faut, dans l'optique de notre auteur, dépasser.

Cette tendance fatale à s'ériger contre le tout n'est pas fatalement victorieuse. Le déjointement *(Unfug)* qu'institue l'égoïsme profond de chaque être est surmonté. Les étants se brisent sur la ferme loi de la Nature. Ils se replacent dans la Présence par considération pour les autres qu'ils laissent monter en elle. C'est ainsi que le prépotent de l'Être relance tous les étants dans le mouvement universel. Le *Kata to Kréon* dont parle Anaximande désigne ce fait que l'histoire est un destin qui s'accomplit dans la mouvance de l'Être. « Comme Héraclite et Parménide qui ont salué la *moïra* et le logos, Anaximande aurait prononcé un destin qui n'écrase point, qui n'est pas inhumain, qui est la jouissance de l'ordre qui confère la présence (1). »

(1) *Ibid.*, p. 47.
(2) *WW*, p. 23.

L'origine du Temps n'est pas encore pensée, aussi longtemps que demeure impensée la différence ontologique comme différence. Il n'est pas suffisant de réfléchir sur les deux différents que sont l'être et l'étant. Il resterait toujours la tentation de les réifier et d'en faire subrepticement la rencontre de l'Absolu et du relatif. Parce que les premiers Grecs avaient expérimenté l'être comme la présence du présent, sans l'expliciter et sans en voir la racine dans un « Événement », ils ont entraîné la pensée philosophique dans la scission de l'être et de l'étant sous la forme de l'éternel et du temporel, du fini et de l'infini.

La différence ontologique n'est pas une affirmation abstraite sur la nature du réel, mais un « Événement » *(Ereignis)* qui institue toute histoire. Dans *Identität und Differenz*, Heidegger tente de décrire l'avènement du temps comme source de tout étant. La différence est cet entre-deux de l'Être et de l'étant, du ciel et de la terre, la Dimension (2) qui ouvre l'espace pour tout combat de l'ombre et de la lumière. Elle est la remise par l'Être de l'étant qui est découvert ainsi et laissé étendu-devant-ensemble dans la présence, en même temps que l'arrivée de l'étant dans le dévoilement cachant de l'Être. Cette remise par l'Être et cette arrivée de l'étant sont le trans-port *(Austrag)* des deux qui à la fois cache et découvre *(der Unter-Schied von Uberkommnis und Ankunft der entbergende-bergende Austrag beider)* (3). A vrai dire, le langage propositionnel n'est plus de mise ici, puisqu'il ne s'agit de rien de ce qui se passe sur le plan ontique où un étant est cause et l'autre effet. Ce qui est en question est l'Événement fondamental qui transit tout étant en tant qu'il émerge dans le dévoilement pour un *Dasein* découvrant. Le philosophe tente de décrire cette fulguration même qui fait apparaître l'être *de* l'étant et l'étant *dans* l'être. Si nous ne craignions pas de faire illusion sur la pensée propre de Heidegger, nous parlerions d'une certaine analogie dans la doctrine thomiste quand elle pense les rapports intrinsèques de l'essence et de l'*esse* en tant que l'*esse*, tout en débordant chaque étant, se subordonne l'essence et atteint l'étant dans sa racine même donnant lieu à sa contingence *ontologique*, exigeant l'événement de la création. Chacun des deux principes est à sa manière fondement de l'autre, sur la base de l'énoncé ancien : *causae adinvicem sunt causae sed in diverso genere.*

(1) P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 8.
(2) *VA*, p. 195.
(3) *Ibid.*, p. 63.

Chez Heidegger, il n'est pas question de penser la différence en termes de composants, même amenuisés en de subtils concepts qui échappent à la grossièreté d'une représentation d'étants qui seraient unis entre eux. Il veut en rester à une méthode phénoménologique qui décrit l'événement même de temporalisation de l'être dans l'étant pour le *Dasein* qui fait irruption dans l'étant en totalité. Tout se passe ici dans l'immanence même de l'étant comme tel. Ce dernier vacille sur sa suffisance ontique qui le donne à penser comme substance. Il est replacé sur son fondement ontologique dans l'événement même de la différenciation. Celle-ci n'est pas due à une opération du *Dasein*, comme serait l'action de l'intellect-agent en tradition aristotélico-thomiste actuant la structure d'*ens* et d'*esse* de l'être matériel. Elle est un événement qui se passe dans l'être lui-même. Et cet événement, il s'agit de le penser d'une manière finie. On ne fait pas intervenir un troisième terme, Dieu par exemple, qui ferait l'unité des deux pôles de l'être et de l'étant dans le Pli qui se déplie. C'est l'être lui-même qui est le différenciant *(das Sich Unterscheidende)*, en regard de l'étant comme différencié. L'Être lui-même est trans-portant *(austragend)*, il est son propre intermédiaire dans l'éclosion simultanée de lui-même et de l'étant (1).

C'est à partir de cette distinction de l'Être comme la différence elle-même en même temps que le différent, qu'il faut comprendre la formulation différente et déconcertante intervenue dans le *Nachwort* de *Was ist Metaphysik*. Jusqu'à la 5e édition, Heidegger écrivait que « l'être est sans l'étant » *(das Sein west wohl ohne das Seiende)*, alors qu'après, on lit que « l'être n'est jamais sans l'étant » *(das Sein nie west ohne das Seiende)* (2). Karl Löwith a mis en doute l'authenticité d'une expérience ontologique qui errait ainsi sur une thèse aussi fondamentale (3). Mais n'est-ce pas plutôt la richesse même de cette expérience qui permet des affirmations apparemment contradictoires ? Si l'on considère l'être uniquement à partir de l'étant, comme un des termes de la différence ontologique, l'être apparaît comme inséparable de l'étant. Il est transcendance *pour* l'étant, temporalisation originelle. Il a besoin du projet du *Dasein* pour apparaître comme lumière de tout étant. Il est le « sens » de tout ce qui se dévoile et,

(1) HEIDEGGER écrit Seyn pour souligner l'Etre dans sa fonction de Différence par distinction de Sein comme différend, mais c'est toujours le même Etre : cf. *WW*, p. 26 ; en d'autres endroits, Seyn indique seulement un changement d'orthographe : cf. *VA*, p. 113, 92, 96.
(2) *WM*, p. 41.
(3) *Heidegger Denken in Dürftiger Zeit*, p. 40.

d'une manière éminente, du *Dasein* dont l'être même est de co-constituer le sens de l'Être, sa Vérité. En effet, ce trans-port de l'être et de l'étant n'est manifesté comme tel que parce que le *Da-sein* comme Pose recueillante *(die lesende Lege)* laisse étendu l'Être dans son Trans-port. Cette Pose est ce qui porte dans ce trans-port *(Ihr Legen selber ist das Tragende im Austrag)* (1). Mais jamais l'Être même n'épuise en l'homme sa vérité (2). S'il est déjà en soi rapport à l'être *(Wesen)* de l'homme, c'est parce que, quand il apparaît et se manifeste à nous, il se révèle comme Partage *(Geschick)* et donc, en tant même qu'il se retient sur lui-même *(als geschicklicher Entzug ist das Sein in sich schon Bezug Zum Wesen des Menschen)* (3). S'il a « besoin » de l'étant et, en particulier, du *Dasein*, c'est en le remettant à sa propre essence *(Wesen)* et en le conservant pour ainsi dire en main, en le préservant. C'est tout cela que désigne le verbe *Brauchen*. L'Être n'a besoin de l'étant qu'en lui donnant son être et en l'y gardant (4). Dans le « rapport » même à l'étant, c'est comme Don qu'il se révèle. Ce don originel n'est pas le fait de se dessaisir de quelque chose, mais il indique une surabondance qui élimine toute idée de privation. *Es gibt das Sein*, dit la formule allemande (5). Là où Sartre pense le fait pur de l'existence des choses qui s'impose à nous brutalement et sans raison, Heidegger expérimente l'Être comme une générosité fondamentale qui fait éclore tout étant et lui accorde sa vérité. Mais cette source est anonyme et impersonnelle : « L'Être est Ce qu'Il est (6). » Il ne peut être nommé que par lui-même, puisque toute autre chose est consécutive à la dispensation de ses dons.

Le rapport de l'être et de l'étant est de ce fait tout à fait unique. Il y a une certaine réciprocité entre eux du caractère de fondation, mais il est important d'observer qu'ils ne se fondent pas « également ». L'Être fonde tout étant en le remettant à lui-même, non pour qu'il forme un en soi indépendant de l'Être qui le suscite, mais en le retenant dans le dévoilement. Si l'étant à son tour fonde l'être, c'est que ce dernier n'apparaît dans sa vérité que porté par l'étant dans lequel il apparaît et s'enracine. Il joue le rôle de fondement ontique, mais ce rôle il ne l'assume que sur la base du fondement ultime *(Vorgründung)* de l'Être.

(1) *VA*, p. 221, trad. p. 268.
(2) *WM*, p. 15 ; *ibid.*, p. 23.
(3) *Der Satz...*, p. 157 ; *WM*, p. 15.
(4) *WHD*, p. 116.
(5) *BH*, p. 83 ; *HO*, p. 329 ; *WHD*, p. 179.
(6) *BH*, p. 73, 50.

La difficulté est de concevoir ce fondement du point de vue de la vérité de l'être, c'est-à-dire comme finitude essentielle et non pas comme le fondement que serait Dieu. Ce n'est pas comme l'Absolu transcendant que l'être peut être sans l'étant. Nous devons l'interpréter dans le saut que nous faisons hors du *principium reddendae rationis sufficientis*. L'aire d'application de ce principe suprême est le domaine des étants. Les êtres ont des causes et des principes, ils dépendent les uns des autres. C'est dans ce sens que « rien n'est sans fondement » *(Nichts ist ohne Grund)*, c'est-à-dire tout être a une cause qui l'explique extrinsèquement. Les principes intrinsèques d'un être, sa forme et sa matière, sa substance et ses accidents en aristotélisme par exemple, n'ont pas d'autre existence que celle de l'individu qui, lui, doit être causé. Pour Heidegger, « rien n'est sans fondement » *(Nichts ist ohne Grund)* veut dire que l'*être* de l'étant est lui-même fondement. L'étant dans sa réalité factice et dans le réseau de relations qui le situent « dans le temps », incluant donc ses causes et ses principes sur le plan ontique, est retenu dans le fondement de l'Être. Ce dernier n'est aucun étant indépendant, ni rien d'étant dans l'étant, il est le fondement de tous les fondements. Pour cela, il ne doit pas être situé au même plan que ce qu'il fonde radicalement. Dieu, dans la tradition métaphysique, estime Heidegger, est homogène aux étants dont il est la cause. Il n'est qu'un *summum ens*, que l'étant le plus élevé. Il est la cause absolument première *(Ur-Sache)* et, à ce titre, il est *causa sui* (1). Il ressort à un enchaînement causal ontique et, comme tout l'ordre ontique, il dépend de la fondation verticale dans l'être. Ce dernier est sans explication. Il fonde en s'effondrant lui-même. Il est l' « abîme » *(Abgrund)*, c'est-à-dire ce qui s'éloigne de tout fondement. « Être et fondement, le même, écrit Heidegger tâchant de déborder toute pensée propositionnelle. Être : l'abîme *(Sein und Grund, das Selbe Sein : der Ab-grund)* (2). Le langage, tel que la logique l'a formé en y faisant passer les impératifs qui gouvernent une pensée au service des relations entre les étants, doit être dépassé. Au lieu de retenir la pensée fixée sur l'étant, ce langage désarticulé vise l'horizon d'où émnaent les significations de l'univers notionnel. Il indique le site d'où parle toute pensée énonciative. Mais alors comment fonder le discours sur ce qui par essence lui échappe et ne s'atteint que dans un saut où la pensée risque bien d'y trouver la mort aussi bien que le salut qu'on espère pour elle ?

(1) *Ibid.*, p. 70.
(2) *Der Satz...*, p. 93.

L'Être comme l'abîme, ce qui est infondé comme don originel de tout, n'est jamais dans le pouvoir d'un étant. Comme la Différence elle-même, il n' « a » pas la différence avec l'étant, il « est » cette différence elle-même, de telle sorte qu'il porte en lui l'étant différent. Il n'y a rien qui soit extérieur à lui (1). Il est bien ainsi sans l'étant. Mais l'expérience ontologique n'atteint pas là l'Être comme Transcendance détachée. Elle est un indice cependant, qui fait signe vers un Absolu découvrant qui se serait librement aliéné, quoique nous n'en expérimentions que la face intramondaine dans le dévoilement de l'étant.

(1) Max Müller, *Existenz-Philosophie...*, *op. cit.*, p. 45.

CHAPITRE III

L'HISTOIRE DE L'ÊTRE ET L'HISTORICITÉ DE LA VÉRITÉ

La vérité n'est pas essentiellement une adéquation de l'esprit à la réalité. Nous avons vu qu'elle était un dévoilement de l'étant sur le fondement de la différence ontologique. L'étant est vrai en tant qu'il apparaît dans la présence. Son rapport à l'Ouvert qui le manifeste trace les limites de son séjour. C'est l'Événement du dévoilement de l'Être se voilant dans l'apparition de l'étant qui constitue fondamentalement la Vérité de l'Être. Cet avènement de l'Être n'est pas un commencement qui se serait produit une fois pour toutes dans chaque *Dasein* et qui constituerait le premier moment dialectique de l'histoire. Il est ce en quoi toute pensée se produit dès qu'elle pense. Il constitue le milieu nécessaire dans lequel s'éclaire tout comportement humain.

La vérité est ainsi cette manifestation de l'Être qui fait entrer le *Dasein* dans son essence historiale comme celui qui en a la gestion et qui doit constamment lutter pour que l'Être demeure manifesté comme il se délègue à nous. Elle devient temporelle sur le fondement du rapport historique que le *Dasein* accomplit comme compréhension de l'être. Il n'est plus décidé d'elle en regard d'un univers abstrait des essences auquel l'homme participerait en émergeant de notre monde changeant et fugace. A cet empirée d'entités intemporelles, on substitue le monde vu dans son surgissement même pour un *Dasein* dont la vérité consiste à le tenir ouvert dans sa dimension originelle. L'histoire est constituée par cet affrontement du *Dasein* avec l'ouvert de l'Être qui se cache et se voile dans la déchirure même qui le fait apparaître. Elle est le drame de la révélation elle-même de l'Être le long de toute l'histoire, selon les deux faces inséparables du dévoilement et de l'occultation. C'est l'arrangement interne de la constellation dans laquelle la manifestation et le voilement s'accompagnent indissolublement, qui définit pour une époque

donnée la manière plus ou moins profonde de correspondre à l'événement fondamental de l'éclairement *(Lichtung)* de l'Être. La conception de la vérité dans une époque donnée est ce qui nous permet de juger de la révélation de l'Être pour cette époque.

Pour fonder l'histoire comme le destin caché de l'Être, il est nécessaire d'abandonner toute méthode historiciste. Celle-ci calcule le futur en prenant comme point de départ le passé interprété à travers le présent (1). On ne peut renouveler ainsi que superficiellement l'image que l'on se fait du passé, car on demeure tributaire de ce passé considéré en lui-même comme révolu. Il faut au contraire le réactuer en regard du projet qui l'a porté et de l'intention profonde et secrète qui l'animait. C'est le futur qui donne son sens au passé, comme ce dernier explique le présent. L'histoire de l'Être est eschatologique. « L'Être lui-même en tant que destiné est en soi eschatologique (2). » Il est l'unique Dimension qui rassemble dans son essence impensée le commencement et la fin de la tradition occidentale. Ce n'est qu'aujourd'hui que se révèle à nous ce que fut le commencement grec de la philosophie. Le caractère grec de ce début ne désigne pas un héritage national et culturel, mais la racine même de la destinée de l'Être. La pensée grecque doit être déterminée en regard de l'Être qui, pour la première fois, devient pensé et qui ouvre à toute la tradition la voie dans laquelle elle entend l'appel de l'Être (3). Nous ne comprenons bien ce commencement que lorsqu'il a porté ces fruits tardifs dans la métaphysique. Et le commencement nous renvoie alors vers ce qui s'est toujours déjà caché et qui donne toujours à penser. Le passé ne révèle le présent qu'en regard de l'à-venir de l'Être qui en tant qu'il se manifeste dans l'étant s'est déjà voilé comme Présence de l'étant. Dans ce qui est rendu présent *(Anwesende)*, il est déjà manifesté au passé, comme le *Dasein* dans son être-déchu. En tant que Présence cachée anticipant tout étant présent et tout maintenant, il motive tout le mouvement de l'histoire. Il est le rassemblement, le repos *(Ruhe)* dans lequel tout mouvement de la pensée est recueilli (4).

C'est ce jeu contrasté de la révélation de l'être de l'étant et de son retrait qui constitue fondamentalement l'histoire de la pensée. Si pour Hegel, l'histoire est un processus dialectique où chaque système passé est une phase du développement total de la pensée dirigé vers l'avènement de l'Esprit absolu, comme

(1) *HO*, p. 301.
(2) *HO*, p. 302.
(3) *HO*, p. 310.
(4) *Der Satz...*, p. 143-144.

vérité qui se sait elle-même, pour Heidegger il s'agit d'une « répétition » de la pensée en entrant dans la source cachée qui l'alimente. Les systèmes philosophiques ne sont pas des étapes qui conduisent à la pensée absolue, mais des révélations différentes de l'Être comme ce qui « a été » *(das Gewesene)* et qui demeure encore tenu en réserve (1). Il ne faut pas comprendre ce passé, comme ce qui est à la fois conservé et surmonté comme dans l'*Aufhebung* hégélienne. « Par *das Gewesene*, nous entendons le rassemblement de ce qui précisément ne passe pas, mais est, c'est-à-dire dure, en même temps qu'il accorde de nouvelles vues à la pensée qui se souvient. » Le « pas en arrière » *(Schritt zurück)* qui doit permettre un questionnement plus originaire ne représente pas un passé *(Vergagenheit)* « historiquement » constatable qu'il s'agirait de restaurer, mais il renvoie « à un être en mode rassemblé *(in ein Gewesen)* dont le commencement attend encore une pensée-souvenir *(An-denken)*, pour devenir un début *(Beginn)*, que l'heure la plus matinale *(die Frühe)* fera apparaître » (2).

La pensée de l'Être cesse d'être un système d'affirmations correctes qui prétendrait retrouver et recomposer la Vérité Absolue. Elle est une « question de l'être » et non pas une thèse sur l'être. Elle prétend seulement retrouver dans l'histoire le mode selon lequel l'Être s'est dévoilé à partir de son origine cachée et impensée et tenter de la faire parler à nouveau. Selon les thèses développées dans l'analyse existentiale, le *Dasein* ne se dépasse vers une nouvelle possibilité de lui-même incluse radicalement dans le projet de son pouvoir-être, qu'en s'enracinant dans le passé qui délimite l'aire des possibilités à partir desquelles nous devons construire le futur. Il en est ainsi pour l'histoire de l'Être. Le *Dasein* ne pourra répondre à l'appel de l'Être que sur le fondement de la pensée occidentale, en y interrogeant les traces qu'il a déposées dans l'œuvre de la réflexion philosophique, du langage, de la poésie et de l'art. Pour cette appropriation de l'histoire dans l'Impensé qui la gouverne et la « mène » à son destin, il faut une pensée-souvenir *(Andenken)* qui recueillera la parole déformée et oubliée qui ne cesse de parler sous une forme ou sous une autre parce qu'elle fait partie de toute instauration de vérité par le *Dasein*. C'est ainsi que l'homme pourra être reconduit dans son essence pour écouter ce qui donnera toujours à penser et confier toutes choses à la « ferme loi » de la

(1) *Ibid.*, p. 44.
(2) *VA*, p. 107, trad. p. 123-124.

nature. Nous pourrons voir alors que toute vérité, toute non-vérité et toute errance du *Dasein* historique sont fondées dans le Destin *(Geschick)* occulte de l'Être.

Il y a une histoire de l'Être lui-même, parce que l'Être est ce qui règne dans tout étant, y compris le *Dasein*, sous le mode de ce qui est caché. Comme nous l'avons expliqué au début de cette seconde partie, c'est l'Être qui perdomine l'homme. Tout étant appartient au rassemblement du Logos originaire. Le *Dasein* ne fait pas exception. C'est pourquoi, en tant qu'il est le « faisant-violence » *(das Gewalttätige)* qui affronte le surdominant *(Überwältigende)* dans une « déchirure dévoilante », il ne peut jamais arriver à le maîtriser (1). Il doit nécessairement se briser sur sa « ferme loi ». Mais l'Être, parce qu'il est « médiation » universelle au sens phénoménologique de ce qui se cache dans un phénomène tout en le rendant possible, se re-tient toujours dans l'occultation. C'est dans cette *epokè* de l'Être que s'amorce « l'être époqual de son destin, dans lequel réside l'histoire authentique du monde » (2). Cette « suspension » de l'Être appartient à la manière même dont l'Être se déploie *(Wesen des Seins)* comme le *ist* de l'étant. Elle n'est pas due au caractère fini de l'homme représenté anthropologiquement. Parce que l'homme serait fini, il ne pourrait pas se représenter l'Ouvert de soi qu'à travers la médiation du concept. C'est ainsi qu'Aristote nous dit au début des *Physiques* que la marche de la pensée doit aller du plus connu pour nous au plus connu en soi. La méta-physique le comprend comme le passage de l'étant qui est d'abord appréhendé à sa cause qui ne se découvre qu'en dernier lieu, quoiqu'elle soit le fondement de ce qui est d'abord connu par nous. Cette cause est en elle-même parfaitement intelligible, elle est première dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre de la connaissance elle est dernière. Ce qui se cache dans cette nécessité, c'est le rapport de l'être à l'étant comme le « sens » immanent de toute chose. L'étant ne se dévoile à nous que dans l'occultation de ce qui est de soi manifeste. Ce qui est révélé en lui-même, ce n'est pas une Cause première du monde, c'est la Dimension même comme entre-deux de l'être et de l'étant en quoi reposent tout étant et toute compréhension d'étant. Il ne peut y avoir de chemin qui aille de l'étant au plus haut Étant comme le plus connu en soi, s'il n'y a pas révélation de ce qui est « manifeste de soi » comme fondement immanent à l'étant lui-même.

(1) *EM*, p. 122, trad. p. 174-175.
(2) *HO*, p. 311.

Il semble pourtant y avoir contradiction entre ce « retrait » de l'Être et son Ouverture, son occultation et son avènement. En effet, si l'Être se cache, comment peut-il se dévoiler comme le manifeste « en soi », et s'il se manifeste, comment est-il caché de lui-même ? C'est qu'il ne s'agit là que de deux faces du même phénomène. L'Être en cela même qu'il est lumière de tout, s'efface dans ce qu'il éclaire. Il n'est pas un pur voilement, autrement l'étant ne pourrait jamais apparaître comme l'étant dans l'être et il ne pourrait y avoir aucune chute dans l'objectivité (1). L'Être doit toujours avoir déjà paru à partir de lui-même pour que l'étant puisse nous faire face. C'est pour cela qu'il y a une question de l'Être et une histoire de l'Être. Mais « l'Être aime se cacher » nous dit mystérieusement Héraclite dans le fragment 123 (2), c'est-à-dire que le voilement et le dévoilement appartiennent ensemble à l'Être. L'occultation n'est pas un manque ou une privation d'un Être qui serait de soi pleine lumière, elle est la manière même pour l'Être d'« ester » *(Wesen)*, comme Présence *de* tous les présents *(Anwesenden)*. La présence comme telle ne vient pas au paraître, mais le pré-sent rassemblé en elle. De ce point de vue, l'Être est cet « Incontournable inaccessible » *(unzugängliche Unumgängliche)* qui demeure dans l'inapparent *(Unscheinbaren)* (3). Cette « suspension » de l'Être engendre sa Non-Vérité *(Un-Wahrheit)*. « La Vérité est dans son essence Non-Vérité » *(die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-Wahrheit)* (4). Nous devons faire attention pour ne pas assimiler cette non-vérité à la fausseté comme le contraire de la vérité au plan logique. Le « non » n'a pas son origine dans l'activité négative de l'intellect, mais dans le domaine de l'Être lui-même. C'est parce que l'Être est le tout différent de l'étant, qu'il peut y avoir l'activité dialectique de l'esprit passant d'un contraire à l'autre. Le « non » originel qui motive toutes les autres négations et qui est l'expérience ontologique fondamentale précédant toute dialectique, est ce refus de l'Être comme l'origine stable de toute lumière. La Non-Vérité de l'Être n'est pas une représentation manichéiste de la vérité qui serait en elle-même toujours entachée de fausseté. Il ne s'agit pas ici de contraires logiques, mais d'une source qui se cache dans ce qui jaillit d'elle en demeurant en elle.

Heidegger voit dans ce phénomène originel de Non-Vérité le principe caché qui mesure tout égarement humain *(Beirung)*.

(1) *Der Satz...*, p. 111.
(2) *Ibid.*, p. 113 ; *VA*.
(3) *VA*, p. 67, trad. p. 75.
(4) *HO*, p. 43.

Sans l'errance qu'institue l'Être lui-même, l'histoire ne serait même pas possible (1). La non-vérité dans laquelle le *Dasein* se trouvait tout aussi primitivement que dans la vérité en tant que le laisser-être de l'étant recouvrait le dévoilement de l'étant en totalité, n'était pas due à sa simple incapacité et à sa seule négligence. Cette dissimulation par le *Dasein* de l'Être, dans le langage de la pensée essentielle, est fondée sur le retrait de l'Être lui-même (2). Le dérober de l'Être a pour effet de produire l'étant dans l'errance. En tant même qu'il l'éclaire et qu'il se cache, l'étant lui-même a tendance à se substituer à la présence occulte qui le rend pré-sent. L'apparence devient ainsi fondée dans l'Être même. C'est ce premier combat de l'Être et de l'étant qui mesure tout domaine d'errance. L'étant en gagnant sa manifestation sur l'occultation de l'Être, en cela qu'il voile l'Être, se fait à la fois apparence *(Schein)* et dissimulation de son être apparent. Il se fait passer pour ce qu'il n'est pas, à savoir pour la présence de l'Être, alors qu'il y baigne et qu'il y renvoie, et par là même il se dissimule lui-même comme apparence, puisque justement il prend la place de l'Être et empêche qu'il soit connu comme son fondement. C'est le sens de cette phrase énigmatique qu'on trouve dans *Einfuhrung in die Metaphysik* : « l'apparence appartient à l'être lui-même, considérée comme apparaître. L'être comme apparence n'est pas moins puissant que l'être comme non-latence » *(Zum Sein selbst als Erscheinen gehört der Schein. Das Sein ist als Schein nicht minder mächtig denn das Sein als Unverborgenheit)* (3). L'être lui-même en tant qu'il paraît *(scheint)* trompe *(trügt)*. Il ne faut pas s'imaginer un être en soi, indépendant de l'homme, dans lequel se trouverait l'espace originel pour toute errance. C'est en tant même que Destin *(Geschick)* qu'il est ainsi. Il n'apparaît occulté en lui-même qu'en tant qu'il s'est déjà manifesté ainsi au *Dasein*. L'apparence située en lui-même suppose un *Dasein* qui accomplit la révélation de l'Être, de sorte que si l'errance a son fondement dans la vérité comme *alèthéia*, elle est indissociable du *Dasein* lui-même en qui l'Être s'est déjà temporalisé.

On comprend ainsi que l'Être soit tout à la fois ce qui gouverne toute l'histoire et ce qui mesure tout domaine d'errance. Il devient possible de trouver une explication à ce fait fondamental que la pensée occidentale s'ouvre dans l'oubli de ce qui donne le

(1) *HO*, p. 311.
(2) *WW*, p. 19, trad. p. 92 ; *HO*, 311, 244.
(3) *EM*, p. 83, trad. p. 120.

plus à penser. Cet oubli « n'est pas un phénomène accidentel et passager, il renaît constamment, et de toute nécessité » (1). Mais alors, l'homme est donc destiné fatalement à errer, à oublier ce qui est le plus digne d'être pensé et à se dissimuler à lui-même cet oubli. Heidegger pense que la *Seinsverborgenheit* est essentielle à l'Être lui-même et qu'elle ne saurait d'aucune manière et en aucun temps disparaître pour faire place à une Présence non « aliénée » dans l'étant. Elle est présence *de* l'étant. Tout dévoilement de l'Être, dans n'importe laquelle époque de l'histoire, portera la trace de l'occultation de l'Être. Ce premier « retrait » *(Verborgenheit)* de l'Être, entraîne « naturellement » cet autre dérober de l'Être sous la forme de la *Seinsvergessenheit.* Parce que l'oubli de l'Être, comme trait fondamental de la Métaphysique, repose sur le voilement de l'Être lui-même, il y a une certaine nécessité de tomber « hors de l'Être ». Selon Heidegger, il faut du moins passer par l'époque présocratique et l'époque métaphysique pour commencer de lever la dissimulation qui cache l'oubli de l'Être et cet oubli lui-même.

C'est avec les premiers Grecs eux-mêmes que commence l'oubli de l'Être. Ils ont inauguré la pensée occidentale *dans* la lumière de l'Être, mais ils n'ont pas fait attention à cette lumière elle-même. Avec eux, le Pli de l'être et de l'étant s'est déjà manifesté. Ils ont baigné dans cette Ouverture et cette Omniprésence qu'était la physis pour eux. C'est pourquoi, Heidegger peut dire d'eux : « Autrefois une clarté singulière traversait de ses rayons le Dit de cette phrase », à savoir que « l'étant est », mais il ajoute « en sorte que ce qu'elle impliquait de question était noyé dans cette clarté » *(vormals durchstrahlte eine eigene Helle das Gesagte dieses Satzes, so dass sein Fragwürdiges in dieser Helle verschwand)* (2). C'est à la fois la grandeur et la limite des premiers Grecs. Ils se meuvent dans le « déplié » *(Entfaltete)* de l'Être, mais parce que la lumière se perd dans les choses qu'elle éclaire, ils n'ont pas pensé la *Présence* du pré-sent, encore moins l' « Arrivée » *(Ereignis)* de cet être pré-sent de l'étant pré-sent *(Anwesen des anwesendes)* (3). Ils ont expérimenté l'étant dans l'être, mais au profit de l'étant lui-même. Ce dernier n'était pas encore réduit à l'aspect *(Aussehen)* qui brille dans l'idée. Il était celui qui monte au dévoilement et qui reposait dans la lumière de l'Être, mais la source cachée de ce dévoilement, la face de

(1) *KM*, trad. p. 289 ; *HO*, 311 ; *VA*, 67 ; *HO*, 244.
(2) *WHD*, p. 167, trad. 252.
(3) *VA*, p. 240, trad. p. 290 ; *WHD*, 144-145.

mystère de cet éclairement ne retenait pas l'attention. « Il en est comme de l'aube où tout repose visible, écrit Pierre Granel dans son Introduction à la traduction de *Was heisst Denken*, sans que rien ne reçoive ni ne donne de lumière ni d'ombre, mais une aube qui pourtant vient *déjà* d'un soleil qui n'est *pas encore* (1). » C'est ainsi qu'au début de la pensée occidentale, s'inaugure la *Seinsvergessenheit.* Le Pli *(Zwiefall)* de l'être de l'étant disparaît sans qu'on s'en aperçoive. L'histoire de l'Être s'ouvre comme un début qui est déjà l'occultation du commencement (2). Le début voile inévitablement le commencement, il en est l'enveloppe protectrice. L'origine en tant qu'elle est le jaillissement s'efface devant ce qui en jaillit. Elle est pour ainsi dire recouverte par ce qui en sort. La « Patrie » *(die Heimat)* dont parle Hölderlin dans *Andenken* comme l'être de l'étant en quoi repose tout destin de la pensée, n'est jamais saisie immédiatement. L'homme doit plutôt habiter dans la proximité de la Patrie. Ce qui a empêché les premiers Grecs de se tenir dans cette proximité comme telle, c'est qu'ils étaient « trop près » de l'Être dont ils éprouvaient la force sereine *dans* le rassemblement des choses. Ils pensaient « saisir immédiatement la Patrie », mais celle-ci se retire dans l'oubli (3). C'est pourquoi la première pensée grecque est la première qui ne pense pas encore.

Cet oubli de l'occultation de l'Être à l'aube de la pensée découvre sa malignité dans la tradition occidentale. C'est la métaphysique qui nous manifeste par choc en retour ce qui demeurait impensé aux premiers jours de l'histoire. En s'accomplissant dans un éloignement de plus en plus profond de l'être de l'étant, elle incite le penseur à faire retour à ce qui n'a pas cessé de donner à penser, de telle sorte que l'histoire de l'Être « n'est jamais passée, elle est toujours en avant » (4).

La métaphysique a celé l'oubli des présocratiques en faisant de la question « ti to on », la question essentielle de la philosophie. Aristote a orienté pour deux millénaires le destin de la philosophie, quand il écrivait dans la *Métaphysique* : « « Et c'est ainsi que de tout temps, ainsi que maintenant également et à jamais, reste recherché, et tel par conséquent qu'il n'offre aucun biais (ceci) : qu'est-ce que l'étant (5) ? » En nous donnant l'illusion de répondre à la question de l'être *(Seinsfrage)*, la métaphysique

(1) *WHD*, trad. p. 10.
(2) *WHD*, p. 98, 150 ; *VA*, p. 241.
(3) *Erl.*, p. 88.
(4) *BH*, p. 26.
(5) *WHD*, p. 128, trad. p. 196 ; *KM*, à la fin.

maintient la pensée dans la dissimulation même de l'oubli de l'être. Elle recherche ce qui détermine l'étant comme étant. Pourtant la question du « ti to on » implique une question plus originelle, celle de la signification de l'être précompris dans cette question (1). C'est pourquoi, dès qu'elle veut apporter la réponse dernière sur l'être et s'élever à une cause du monde, loin de s'élever au-dessus du monde, elle en reste bien au-dessous. En partant de l'étant comme étant, elle oublie que l'être s'est déjà produit et caché en lui (2). Elle manque ainsi le seul domaine d'ouverture dans lequel pourra jamais apparaître un au-delà du fini.

La différence ontologique comme l'arrivée de l'étant dans la lumière de l'Être et l'occultation de l'Être dans la remise de l'étant à lui-même, deviennent infléchies dans le sens d'une séparation et d'une recherche causale sur le type d'une onto-théo-logie qui définit la structure fondamentale de la métaphysique (3). Elle s'éloigne de la transcendance fondative et ontologique qui caractérise la philosophie selon la question unique : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien », au profit de la transcendance causative et ontique qui s'élève de l'étant comme tel en général *(Seiendes als solches in Allgemeinen)* à l'étant le plus haut *(im Höchsten)*. L'unité du concept le plus général qui fonde tout étant dans ce qui est également valable pour tous, est fondée à son tour dans l'unité du Tout de l'étant qui produit tout étant. D'où cette confusion indéracinable de l'être dans sa différence d'avec l'étant, comme caractère commun à tout étant, avec l'Étant suprême causant tous les êtres. « Le commencement est le résultat », comme inversement « le résultat est le commencement », écrit Hegel, en exprimant ainsi l'essence profonde de la métaphysique (4). L'Être se déploie à la manière d'un cercle, à partir d'une plénitude qui par choc en retour devient l'immédiateté indéterminée du concept vide de l'être pour se développer dans la dialectique jusqu'à la vérité de l'être comme la réflexion absolue, l'Idée absolue qui se sait elle-même.

La métaphysique est ainsi indissolublement ontologie et théologie. Comme « science de l'être en tant qu'être », elle est toujours ontologie, science de l'être commun attribué sans distinction à toutes choses qui conviennent entre elles dans le fait indifférencié qu'elles sont. Comme « science des premiers principes et des premières causes », elle est toujours théologie en tant qu'elle contient le fondement de tout ce qui est, que ce soit à titre du divin (Aristote), de l'Absolu ou de l'Inconditionné (Kant) ou encore du Dieu chrétien (Hegel). La métaphysique n'est ontologie et théologie, que parce qu'elle a déjà compris l'Être comme Logos. C'est parce que l'être est considéré dans sa référence à la raison et qu'il lui est assujetti, que la métaphysique est une onto-logie, un discours sur l'étant. « Ainsi, en vérité, écrit Heidegger, pour Hegel, « la Science », c'est-à-dire la Métaphysique n'est pas « Logique » parce que la Science a pour thème la pensée, mais elle l'est au contraire parce que l'objet de la pensée demeure l'Être (1). » Avec Hegel, la *Métaphysique*, pour la première fois, fait accéder au langage dans le système son essence pensée d'une manière absolue (2). Elle se révèle comme le fruit venu à maturité complète de cette conversion de l'être dans l'*eidos* platonicien du Logos, comme la présence rassemblée de tout ce qui est « étant » *(seiend)* dans la raison comme critère d'évidence de tout ce qui apparaît.

Heidegger voit l'histoire de la métaphysique se développer de Platon et Aristote jusqu'à Nietzsche inclusivement. Cet oubli de l'être qui la caractérise est un oubli progressif où la dissimulation de l'Être comme vérité devient de plus en plus grande. Parce que les Présocratiques n'ont pas pensé la différence ontologique implicite dans leur conception de la physis comme la présence de l'étant pré-sent, ils ont rendu possible chez Platon et Aristote de penser la présence comme *idea* et *energeia* et d'accomplir le projet méta-physique dans la découverte d'un *étant* se tenant par-delà la totalité des choses physiques. La présence originaire est définitivement perdue pour la pensée occidentale ultérieure. La vérité devient alors un problème d'adéquation et de rectitude comme nous l'avons montré plus haut. Au Moyen Age, la présence des êtres étant interprétée selon l'*actualitas* scolastique portée au degré absolu dans l'*actus purus* sous l'influence du christianisme qui fait de Dieu comme le plus haut étant *(Seiendste des Seienden)* le fondement du monde, la vérité devient alors l'adéquation de l'intelligence humaine aux choses, sous la garantie de la correspondance des choses elles-mêmes à l'intelligence divine. La chute de la pensée « dans les sciences et la foi est le mauvais destin de l'Être » (3). Heidegger vise ici l'assimila-

(1) *KM*, p. 279 ; *BH*, p. 67, 75.
(2) *WM*, p. 20.
(3) *Ibid.*, p. 51-73.
(4) *Ibid.*, p. 49-50.

(1) *Ibid.*, p. 54-55.
(2) *BH*, p. 86.
(3) *HO*, p. 325.

tion du christianisme par la philosophie traditionnelle. Ce n'est pas la foi comme telle qui est incriminée, mais une christianisation de l'image du monde *(Weltbild)* qui détourne la philosophie de sa vraie tâche qui est de penser le dévoilement de l'Être en s'enfonçant dans un en-deçà de l'étant au lieu de s'élever à un *ens increatum* comme Cause première de tout étant. La philosophie reçoit de la théologie un appui qui la tient rivée encore davantage au plan ontique de la foi. C'est pourquoi, le christianisme lui-même, comme image du monde, accélère la « fuite des dieux » *(Entgötterung)* qui sera la caractéristique de notre époque (1). C'est dans les temps modernes *(Neuzeit)* que se révèle avec une virulence indépassable l'oubli de l'Être commencé avec les premiers Grecs. C'est le futur d'une manière générale qui découvre le passé et nous permet de reconnaître ses virtualités cachées.

Ce que secrétait encore d'une manière cachée la métaphysique grecque et médiévale, c'est la réduction de l'étant à sa pure constitution pour un sujet. L'étant, même s'il était réduit à sa présence d'*hupokeimenon* et de sub-stance, avait gardé jusqu'à notre époque sa réalité existentielle auquelle le jugement devait se conformer. Avec la révolution copernicienne, l'étant devient ob-jet, c'est-à-dire qu'il n'a d'objectivité que constitué par un sujet et pour un sujet. « L'objectivation de l'étant s'accomplit dans l'acte de le représenter, visant à apporter chaque étant devant soi, de telle sorte que l'homme calculant puisse s'assurer de lui, c'est-à-dire, en être certain (2). » La vérité vient ainsi dans une nouvelle manifestation. Elle se confond avec l'*ens certum*. Elle devient « la certitude de la représentation » *(Gewissheit des Vorstellens)*. Toute la métaphysique des temps modernes est dominée par la philosophie du Sujet comme fondement de la vérité de l'étant.

Ce changement dans l'essence même de l'homme et de la vérité, c'est Descartes qui l'instaure en faisant de l'*ego cogito* la base de toute certitude. « La tâche métaphysique de Descartes était justement cela, écrit Heidegger : la libération de l'homme en regard de sa propre liberté comme détermination certaine de lui-même dans le but de créer un fondement métaphysique (3). » Le *cogito* a pour but de rendre certaine la présence de l'étant dans son être d'objet. Par là s'amorce la tendance de plus en

(1) *HO*, p. 70, 248.
(2) *HO*, p. 80.
(3) *HO*, p. 99.

plus forte à penser le Sujet comme fondement de la présence de tous les étants. Le caractère théologique de la métaphysique, visant à fonder l'étant en totalité dans un *summum ens*, pour combler le vide laissé par la dissimulation de plus en plus grande de la présence originelle qui, pour les premiers Grecs, rassemblait les étants, s'effectue maintenant dans le Sujet lui-même. L'*ego cogito* cartésien prépare ainsi la voie difficile à éviter et presque fatale, qui à travers l'ego transcendantal aboutira à la volonté de volonté *(Wille zum Wille)*. Notre temps devient caractérisé ainsi « le temps des images du monde » au sens fort du mot *(die Zeit des Weltbildes)* (1). Le monde est réduit à une image, c'est-à-dire à une représentation de l'homme. Il perd son sens mystérieux et la densité ontologique qu'il avait encore au Moyen Age, pour devenir un système lié de représentations.

C'est dans Hegel que la métaphysique reçoit son plein accomplissement et qu'elle se révèle parfaitement dans sa nature onto-théo-logique. Avec lui s'actualisent les possibilités ultimes de la philosophie du Sujet comme une explication de l'essence de la présence. Kant avait laissé inexplorées la vraie nature de la temporalité comme relation du connaissant et du connu, la nature de l'errance le long des époques de l'histoire, la certitude du sujet transcendantal (2). Hegel fait du sujet la conscience de soi qui récupère sa vérité à travers l'histoire dans l'Idée absolue, en intégrant à ce développement de l'Esprit la philosophie elle-même. L'*ens certum* cartésien n'a son fondement que dans le dévoilement dialectique complet qui fait passer la connaissance naturelle au savoir réel en fondant dans l'Esprit absolu la réalité du réel, l'être de l'étant. C'est en tant que l'*ens* s'intègre à titre de moment nécessaire dans le mouvement dialectique de la conscience, qu'il est su, qu'il devient certain. Quand l'étant est complètement résorbé par l'esprit, la dissimulation de la Vérité de l'Être ne peut prendre la forme que du nihilisme qui clôt le destin de la métaphysique.

C'est Nietzsche qui annonce clairement, sous sa forme négatrice et destructrice, en regard du destin caché de la Vérité de l'Être, cet achèvement des philosophies essentialistes. Car, en annonçant la mort de Dieu, il nie moins la métaphysique qu'il ne la consomme. En renversant le centre même de l'onto-théo-logie, il demeure à l'intérieur de l'oubli de l'être. Il ne remet pas en question l'horizon du questionner métaphysique qui fonde

(1) *HO*, p. 69.
(2) *HO*, p. 123 ; *SZ*, p. 321.

l'étant dans un autre étant et non plus dans la Présence rassemblant les étants. C'est pourquoi l'être lui paraît une vaine fumée et l'erreur la plus tenace et la plus préjudiciable à l'humanité. Le monde suprasensible est renversé comme garant de notre monde fini et changeant, à l'intérieur même d'une révélation de la vérité comme présence des choses qui sont. Il ne reste plus qu'à affirmer la volonté de volonté qui doit remplacer l'étant supra-sensible. La vérité de l'étant déchue d'une manière de plus en plus décisive dans la philosophie à travers les Grecs, le Moyen Age et dans les temps modernes, devient sans signification comme problème de l'être. « Le suprasensible, en tant que volonté de puissance, est libéré et mis en action (1). » La volonté de volonté se ferme complètement à « l'attribution d'une manifestation possible de l'être et de l'étant » (2). Elle s'oppose à tout destin qui fait de notre histoire une historicité fondée dans l'être et prépare ainsi « la domination planétaire de la technique ».

C'est dans ce sens que Heidegger dit que la métaphysique est dans son essence un nihilisme (3). Recherchant la vérité de l'étant dans l'oubli de l'être, elle devait aboutir à la nullité du néant de l'être. Ce qui est Non-Essence *(Un-Wesen)* de l'Être comme la face cachée de sa vérité la plus propre, devait être développé dans l'histoire destinée, comme la Non-Essence, entendue comme sa contre-façon la plus extrême sous la forme du néant nul. Le nihilisme est la manière pour le *Dasein* historique de correspondre à l'appel de l'Être en tant que son occultation demeure dissimulée et que la dissimulation elle-même de cette dissimulation reste oubliée. Pour celui qui s'engage dans la suite du nihilisme sans en découvrir le sens historique, l'ère atomique dans laquelle nous entrons représente *le* Danger. Pourquoi ? Parce que dans l'histoire de l'Être, elle prend le sens d'une impossibilité de retourner à l'Être. Découvrant l'étant sous la forme de l'*Arraisonnement (Gestell)*, c'est-à-dire de « ce mouvement d'affaires qu'est l'usure sans réserves de l'étant au service de la mise en sûreté du vide créé par l'abandon loin de l'Être » (4), l'essence de la technique écarte toute possibilité de découvrir l'étant autrement que comme source d'énergie, fonds *(Bestand)*. Le sens grec d'amener au dévoilement, en ce qui concerne toute production, est caché. L'étant n'est que manipulé et rapporté à son exploitation rationnelle dans un

(1) *VA*, p. 79, trad. p. 91.
(2) *VA*, p. 80, trad. p. 91.
(3) *HO*, p. 244.
(4) *VA*, p. 96, trad. p. 111.

mouvement qui n'a pas de fin. Toute autre forme de découverte est oubliée. Le vrai perd tout sens. « Là où domine l'Arraisonnement, direction et mise en sûreté du fonds marquent tout dévoilement de leur empreinte. Ils ne laissent même plus apparaître leur propre trait fondamental, à savoir ce dévoilement comme tel (1). » Mais parce que l'Être est toujours de quelque façon dévoilement, le salut peut venir dans le fait de lire dans la nuit et de percevoir dans le danger la croissance de ce qui sauve.

(1) *VA*, p. 35, trad. p. 37.

CHAPITRE IV

LE DÉPASSEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

1. Le dépassement de la métaphysique

C'est en ce point précis du destin de l'Être marqué par la dévastation de la terre, la nuit du monde et la fuite de Dieu (1), que s'amorce un tournant dans l'histoire. Le nihilisme qui se propage dans la domination planétaire de la technique, peut être précisément la voix cachée de l'Être pressant l'homme de réintégrer sa patrie. Le déracinement fondamental de toutes les valeurs fondées en Dieu et dans le sujet est un appel de l'Être pour qu'il soit pensé comme l'unique demeure accordée à l'homme par le destin. Dans cet extrême retrait de l'Être, où ce qui appartient à l'homme ne se manifeste que dans le vide de ce qu'il a perdu, où la volonté de volonté « ne peut rien vouloir d'autre que la nullité du néant, en face de laquelle l'homme s'affirme sans pouvoir connaître sa propre et complète nullité » (2), la pensée peut pénétrer du regard l'essence de l'Être. La différence ontologique peut se manifester à nouveau et faire problème, sous la forme de l'étant et du néant nul de la métaphysique. Le renversement de l'oubli de l'Être est préfiguré dans le destin de l'Être, en tant que ce dernier « après être resté longtemps caché dans l'oubli, s'annonce en ce moment de l'histoire du monde, par l'ébranlement de tout étant » (3). Il en est pour l'oubli de l'Être, comme pour l'existence déchue *(Verfallen)* du *Dasein* individuel. De ce que ce dernier est déjà jeté au milieu des étants, il a la propension presque incoercible de s'interpréter sur le modèle des étants intra-mondains. Il tombe ainsi dans l'oubli de son pouvoir-être le plus propre

(1) *VA*, p. 96, trad. p. 111.
(2) *VA*, p. 72, trad. p. 82.
(3) *BH*, p. 137.

comme être voué à la mort et son existence n'est qu'une fuite devant cette possibilité extrême de lui-même. Il reste cependant capable d'une existence authentique, parce que l'existence inauthentique est « sienne » et est assumée dans le projet de l'être du *Dasein* dépassant toujours ses réalisations. Il en est de même pour l'oubli de l'Être. Le *Dasein*, parce qu'il prend base dans l'étant, est toujours déjà placé devant des choses présentes où la Présence s'est toujours dissimulée. D'où cette inclination presque fatale à se détourner de l'occultation de l'Être. Mais parce qu'il ne cesse pas d'accomplir dans tout comportement son rapport à l'Être, comme la réclamation essentielle de son être à l'« achever » historiquement et en se laissant guider par les traces laissées par l'Être dans ses « œuvres », il lui est possible d'amorcer un commencement de surmontement de l'oubli de l'Être (1). Pour cela, il faut dépasser la métaphysique.

Dépasser la métaphysique, veut dire la liquider en tant que question sur l'étant dans son origine et sa réalité fondamentale (vie, matière, esprit, vouloir, etc.) au profit du « sens de l'être ». Il ne s'agit pas d'un simple rejet d'une certaine métaphysique des essences et de l'objectivité. C'est la métaphysique elle-même qui doit être délaissée, parce que son mode de représentation est lié nécessairement à l'étant et à la structure logique de la pensée. Elle n'a aucune valeur décisive et absolue, parce qu'elle ne détermine pas ses notions à partir de l'être lui-même. D'autre part, si l'on redonne à la métaphysique son fondement dans l'être lui-même, parce que l'être n'est aucunement représentable et qu'il transcende toutes les déterminations de l'entendement et tous les principes logiques qui ne se formulent qu'en regard de l'étant, il est impossible de leur faire connoter la Vérité de l'Être. Il n'y a pas de passage continu entre la vérité ontique et la vérité ontologique. C'est par un saut qu'on s'engage dans l'Être et non pas par un approfondissement dialectique des concepts mis en œuvre par la métaphysique. De la vérité ontologique, on ne peut revenir à la vérité ontique de la métaphysique qu'en retombant dans l'existence déchue qui s'interprète dans l'horizon de l'étant-donné. La vérité de la métaphysique n'est pas incomplète en ce sens qu'elle ne définirait pas le réel dans sa détermination ultime, mais resterait valable à un certain niveau de conceptualisation. Elle est incomplète parce qu'elle s'élabore dans l'oubli de l'Être. Elle ne peut pas être récupérée par la pensée essentielle, puisque la conversion à l'Être exige un au-delà

(1) *VA*, p. 78, 90.

de la pensée logique, un nouveau langage. L'abstrait finit dans l'abstrait, il est incapable de faire place au Temps et au Singulier-Unique qu'est l'Être. Fonder la métaphysique et la logique dans l'Être, c'est quitter l'abstraction et la dialectique pour ne plus évoquer l'être que dans les parages et sous les voiles de l'art et de la poésie. C'est bien près de se taire comme philosophe, si une certaine abstraction est sa nourriture nécessaire. Quand Heidegger nous assure que dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité (1) en libérant la base d'interrogation, ce ressourcement au fondement caché de l'Être ne s'accomplit que par l'éclatement de la métaphysique. Si on « ne pense pas contre la métaphysique » qui reste « ce qu'il y a de premier en philosophie » (2), il n'en reste pas moins que dans cet exhaussement qu'est « le penser de l'être », elle subit une telle mutation qu'elle s'en trouve liquidée. Elle appartient définitivement à une Époque de l'histoire de l'Être dans laquelle la lumière de l'Être s'est produite comme un oubli de l'Être et la dissimulation même de cet oubli. Comme l'écrit Pierre Thévenaz, Heidegger « opte pour sa liquidation. Il bloque la signification du mot métaphysique sur un état passé, « dépassé », résolu à ses yeux. Il la discrédite puisqu'elle doit faire place à tout autre chose que ce que les métaphysiciens avaient visé depuis Platon... ce qui était instauration du fondement de la métaphysique est devenu maintenant un adieu à la métaphysique » (3). Il n'est pas certain que la métaphysique soit ce schème onto-théo-logique qui serait valable pour toute l'histoire de la philosophie, alors que la *Logique* de Hegel en représenterait l'accomplissement le plus parfait. Ce schème, appliqué en particulier à saint Thomas d'Aquin, nous paraîtra bien caricatural, si nous considérons son affirmation de Dieu comme l'*Ipsum esse subsistens*, sur la base de l'analogie de l'être *(ens)* qui n'a rien de commun avec la généralité vide hégélienne, ni avec l'intelligibilité de l'étant réduite à l'idée dans le concept univoque d' « essence » comme quiddité des choses sur le plan logique de la classification.

Une doctrine sur l'être doit faire place à l'interrogation de l'Être. C'est le seul mode de penser qui soit digne « de ce qui donne le plus à penser ». La pensée essentielle est déterminée par l'Autre de l'étant (4). Elle n'est pas une pensée calculatrice qui ruse avec les êtres pour les soumettre à la domination de la

(1) *VA*, p. 79, trad. p. 90.
(2) *WM*, p. 9.
(3) *L'homme et sa raison*, t. I, p. 229.
(4) *WM*, p. 49.

raison. Elle est une correspondance *(Entsprechung)* à l'appel *(Ruf)* de l'Être. C'est en prenant garde à ce rappel *(Geheiss)* de l'Être pour qu'il soit rassemblé, que l'être de l'homme trouve son essence encore à penser dans l'Être lui-même qui donne le plus à penser. Le penser *(das Denken)* est profondément un entendre *(Hören)* à la manière d'un recueillement concentré sur la parole qui nous est adressée. C'est ce que Parménide voulait nous faire comprendre dans le fragment 3, en écrivant : « Le même, lui, est à la fois penser et être. » Il ne s'agit pas d'une réduction de l'être à la pensée, en tant qu'il y aurait dans cette affirmation une géniale préfiguration de l'idéalisme, mais de l'appartenance fondamentale de la pensée à l'Être comme « engagement de l'Être pour l'Être » (1) accompli tout au long de l'histoire. L'être et le *Dasein* s'enveloppent d'une manière si originaire que le pluriel pour les désigner n'est pas possible. En effet, quand nous disons qu'*ils* s'appartiennent réciproquement, nous laissons entendre qu'ils sont deux. Or il s'agit toujours d'un fondement *(Grund)* qui est sens *(Sinn)* en tant qu'il se découvre ainsi dans et par le *Dasein*. L'homme n'est pas seulement dans la dimension de l'Être en tant que tout étant est rassemblé dans sa Présence, mais il *est* cette dimension. « L'être même de l'homme co-constitue l'Être *(dieses Wesen selbst « das Sein » milausmacht)* (2). Comme Présence *(An-wesen)*, l'Être est toujours déjà tourné vers l'homme qui accomplit son rapport à l'Être, en lui appartenant comme suscité par Lui afin de n'ek-sister que comme pensée-souvenir. Ce Rapport qui définit à la fois l'Être et le *Da-sein*, est indissolublement appel et correspondance, correspondance de l'être de l'homme à l'appel de l'Être. C'est de cette manière fondamentale que nous sommes conviés à bâtir la maison de l'Être, à le rassembler dans la « mémoire », à en préserver le mystère, à en assurer la garde dans une attitude d'oblation et de reconnaissance. L'Être parle pour autant que l'homme correspond à son appel. Il ne se fait entendre que dans la mesure où l'homme quitte ses certitudes infondées pour écouter la voix de ce qui l'appelle depuis ses origines les plus lointaines comme ce qui n'est pas encore pensé. Dans une telle soumission et dans un tel recueillement, l'homme peut espérer correspondre à cet appel. Mais le doute et le risque demeurent son lot. Il doit se bâtir un chemin qui n'est balisé d'aucune certitude telle qu'il s'en trouve dans la science et la métaphysique. Il est livré ainsi à la possibilité de

(1) *BH*, p. 27.
(2) *SZ*, p. 27.

l'erreur la plus grande, justement parce qu'il est démuni de tout signe extérieur qui lui fournirait une garantie de la direction dans laquelle il s'engage. Ce n'est que dans la fidélité à sa vocation qu'il peut espérer trouver au bout de sa route une confirmation de sa marche solitaire dans une expérience sans cesse renouvelée. Si la pensée-souvenir qu'est la pensée essentielle ne peut pas fournir une « carte de légitimation » *(Ausweis Karte)* qui pourrait justifier à chaque instant son dire, « elle est tout aussi peu arbitraire, étant liée à la destinée essentielle de l'être, et pourtant elle-même, en tant qu'énonciation ne lie jamais, au contraire elle est simple incitation possible à suivre le chemin de la réponse, c'est-à-dire à s'avancer, dans l'entier recueillement de la circonspection, vers l'être qui a *déjà* parlé » (1). Parce qu'elle est suscitée par l'Être, la vérité comme dévoilement « vient de ce qui est libre, va à ce qui est libre et conduit vers ce qui est libre » (2).

Si l'Être ne s'accomplit que comme histoire, on comprend le rôle exceptionnellement important que le langage comme poésie et art joue dans la pensée du philosophe. La vérité n'est pas un système de propositions intemporelles qui orientent la pensée vers un ciel intelligible de vérités éternelles, elle est à proprement parler un avènement *(Ereignis)*. Cet avènement se produit selon la conjugaison indissoluble et mystérieuse de l'appel de l'Être *(Ruf)* et de l'entendre de l'homme *(Gehör)*. Elle n'est pas seulement le *Dasein* comme ouverture à l'Être, ni l'étant montant dans la présence, mais l'événement unique de la lumination *(Lichtung)* de l'Être qui s'accomplit comme œuvre. L'œuvre est le lieu où l'être est tenu ouvert comme éclairement de toutes choses. Il ne faut pas entendre par ce mot le domaine du faire humain par opposition à celui de la nature. Cette scission de la physis et de la *technè* chez Platon et Aristote laisse se perdre leur liaison profonde. Les Grecs comprenaient l'œuvre *(ergon)*, originairement, comme ce qui « arrive dans le non-caché, s'y tient et s'y trouve » (3). Causer n'était pas produire des résultats, mais faire apparaître dans la non-latence. C'est pourquoi, la nature comme physis est, elle aussi, une production qui fait tout apparaître dans le dévoilement à partir d'elle-même, alors que l'œuvre comme faire humain, est le fait d'apporter dans la non-occultation en vertu du savoir-faire qu'est la technique. Toute œuvre, donc toute vérité, est de ce fait combat de la Terre et du Monde pour tenir ouvert l'entre-deux de la différence et pour

(1) *VA*, p. 182, 184, trad. p. 220, 222.
(2) *VA*, p. 33, trad. 34, *WW*, p. 17, *WM*, p. 49.
(3) *Vorträge...*, p. 49, trad. p. 55.

préserver tout étant du mensonge de l'apparence et de la dissimulation du cèlement de l'Être.

C'est dans le langage que la vérité se produit d'abord et avant tout. Ce dernier est l'œuvre fondamentale de l'homme. C'est en lui que la vérité trouve une demeure pour être conservée de l'oubli. C'est pourquoi la phénoménologie ne décrit plus alors directement les apparences et les choses, le *Dasein* dans son exister authentique et inauthentique, mais le mot lui-même. Le langage devient le centre de la relation de l'Être et de l'homme. Grâce à lui, il est possible de réactuer le passage de la fulguration de la différence ontologique comme fondement de notre être et de l'histoire. Il s'agit de retrouver les traces de significations implicites ou ensevelies dans le langage, de faire « parler » les mots à partir du domaine originel auquel ils appartiennent. Les significations se dévoilent dans les mots eux-mêmes et non pas à partir des étants et de leur réduction eidétique. Pour parvenir à l'être des choses, il faut écouter parler le langage qui est bien plutôt le souverain de l'homme, que ce dernier n'en est le créateur et le maître. C'est parce que ces rapports sont inversés par suite de la dégradation du logos devenu raison et de la physis déchue au rang d'*idea*, qu'il devient un simple moyen d'expression par lequel nous communiquons avec nos semblables. Parmi toutes les paroles qui nous sont adressées et que nous pouvons contribuer à faire parler, le langage est la plus haute et celle qui est partout première (1). Pareilles affirmations sont-elles pur fétichisme du langage en rapport avec une théorie romantique du langage, ou ne sont-elles pas plutôt à interpréter à l'intérieur de la tâche essentielle que s'est assignée Heidegger de transproprier toute « activité » du *Dasein* au prépotent de l'Être ?

On peut dire que c'est à partir d'une vue « systématique » de l'Être comme celui qui oriente le destin historique de l'homme, que le philosophe de Fribourg en est arrivé à attribuer au langage une quasi-valeur mystique. C'est en regard de la pensée essentielle *(das wesentliche Denken)* qu'il faut le comprendre. L'articulation du discours comme base du langage dans *Sein und Zeit*, doit s'enraciner dans l'Être comme le fondement ultime de tout sens. Si le *Dasein* en projetant le monde le donne comme structuré, ce n'est pas en créant des significations, mais c'est en laissant apparaître les choses comme choses, c'est-à-dire comme le rassemblement du quadriparti *(Geviert)*. La pensée essentielle est le *Dictare* fondamental de la Vérité de l'Être dans un acte origi-

(1) *VA*, p. 190, 146 ; *HO*, p. 60.

naire par lequel l'homme accomplit sa relation à l'Être en conférant un sens dans le langage. Mais il n'est ce diseur que comme écho à la faveur de l'Être qui parle le premier en l'appelant à le prendre sous sa garde dans la parole.

Si l'homme parle, c'est sous l'impulsion de l'Être lui-même. Car, en tant même que tous les êtres montent dans sa présence, il est la parole la plus originelle. Le Logos est d'abord rassemblement de l'Être lui-même. C'est pourquoi « dans l'être et son ajustement l'étant est (originairement et d'une façon déterminante, c'est-à-dire déjà d'avance en quelque sorte) un *legomenon*, quelque chose de rassemblé, de dit, de préparlé auparavant » (1). La différence ontologique institue cette première parole. L'étant lui-même en tant qu'il apparaît dans la présence stable de l'ouvert est ce premier mot qui fonde tout langage. C'est parce que le *Dasein* dans son acte fondamental de *legein* est accordé au Logos originaire qu'il dit l'Être. « Nous devons apprendre à penser l'être du langage à partir du dire et à penser ce dernier comme laisser-étendu-devant (logos) et comme faire-apparaître (phasis) (2). » C'est de cette manière que nous comprendrons ce que dit Parménide dans le Fragment VIII : « Jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser (3). » Le penser est fondé dans le *legein*. Il présuppose le rassemblement du prépotent dans lequel l'étant qui apparaît est retenu. Le premier dire consiste « à amener la chose présente devant nous dans sa présence, l'amener à apparaître et à rester étendue » (4). Quand le langage devient ce qui est exprimé *(gesprochene)* soit verbalement, soit conceptuellement, l'être a déjà parlé dans cette fulguration de la différence accomplie par le *Dasein*, comme réponse à l'appel de l'Être. Et c'est parce que l'être a déjà parlé que le langage est plus que ce qu'il signifie immédiatement. Il porte la trace de la lumination de l'Être. De ce point de vue, « le langage n'est plus quelque chose que l'homme entre autres facultés ou instruments, possède aussi, mais ce qui possède l'homme » (5). C'est comme si le langage, en tant qu'œuvre, par-delà la volonté expresse de l'homme d'en délimiter le sens, continuait d'appartenir au mystère du prépotent de l'Être dans l'ouverture du *Dasein*. Ce dernier met son empreinte dans le langage et le

(1) *EM*, p. 132, trad. p. 187.
(2) *VA*, p. 245, trad. p. 297.
(3) Poème VIII, 34, trad. BEAUFRET, p. 87.
(4) *VA*, p. 244.
(5) Cours inédit sur Hölderlin, cité par Vietta dans l'article de P. THÉVENAZ, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, 1952 (2).

retient ainsi dans le secret de sa présence cachée. Il l'empêche de n'être jamais plus que le véhicule de la pensée logique. Il garde ainsi l'homme, sans que ce dernier en ait conscience, sous l'obédience du mystère. Il préserve les choses de n'être jamais qu'un spectacle offert à l'homme et un champ de mesure pour le déploiement de ses activités parce qu'il les garde dans le dévoilement.

Le mot nous révèle l'Être non pas abstraitement, mais dans l'unité cachée des étants qu'il rassemble comme monde. Il est le site qui tient rassemblées les quatre directions fondamentales qui ouvrent l'étant à tout ce qui paraît dans la présence. Dans son admirable conférence intitulée « La Chose » *(das Ding)*, Heidegger achève de restituer dans l'horizon de la temporalité fondée sur le Singulier absolu de l'Être comme source du Temps, ce que la métaphysique appelle l'essence, la quiddité des choses. Les êtres n'ont pas leur être véritable dans le concept qui en retient la quintessence en les isolant les uns des autres dans une unité idéale. Ils ne l'ont pas non plus dans la communication de ces abstractions réalisées. Une chose n'est en acte de chose *(dingen)* et non plus seulement un objet, que dans le rassemblement en elle des quatre dimensions du ciel et de la terre, des mortels et des dieux. Dans ce carré *(Geviert)* brille l'unité de l'Être qui fait éclore tout étant dans cet appui réciproque d'un étant sur l'autre pour former le « monde ». C'est ainsi que l'être de la cruche « est le pur rassemblement qui verse et qui offre, et qui rassemble, dans un « demeurer présent » (1). Le mot *thing* du vieux-haut-allemand nous sert à pénétrer dans cette signification essentielle de la chose. Il désignait « l'assemblée réunie pour délibérer d'une affaire en question, d'un litige » (2). Pour qu'il puisse nous introduire dans la nature profonde de la chose, il n'est pas suffisant de faire une enquête étymologique, mais encore faut-il penser les mots comme des paroles *(Worte)* dont la signification surgit du sein de l'espace de jeu de ce qui est parlé où résonne la voix muette de ce qui est dit et non pas comme de simples termes que le sens habituel fixerait (3).

C'est dans la poésie que l'homme écoute l'appel du langage et la parole qui parle en lui. La Pensée originative elle-même est la manière la plus fondamentale de poétiser *(Dichlen)*, elle est la poésie fondamentale qui prononce le « dictat » de la Vérité

(1) *VA*, p. 172, trad. 206.
(2) *VA*, p. 173, trad. 207.
(3) *WHD*, p. 89.

de l'Être. Heidegger en voit l'avènement dans le plus vieux penseur de la tradition occidentale, Anaximandre, qu'il appelle le penseur qui donne le plus à penser *(thinkingest thinker)*. Son dire est suprêmement poétique, parce qu'il crée le mot et construit ainsi un abri pour que l'Être puisse redevenir à nouveau pour nous ce qui mérite le plus d'être pensé. Ce qui est le plus ancien est aussi ce qui est encore à penser, parce que l'Être s'est obscurément révélé en laissant la trace de son passage. Le poète et le penseur sont enracinés dans ce *Dictare* fondamental de la Vérité de l'Être. Bien que différents et habitant « sur les monts les plus séparés », ils sont « en soi le parler initial, essentiel et par conséquent du même coup le parler ultime que parle la langue à travers l'homme » (1). Tous deux montrent une dévotion particulière au mot, parce qu'en lui se cache l'être. C'est eux qui ouvrent l'étant dans l'Ouvert et qui le conservent dans le langage. Parce qu'ils sont abouchés à la parole de l'Être lui-même, par-delà tout bavardage et tout souci d'une pensée exacte, ils sont disponibles à l'écouter dans son mystère. Grâce à eux, l'étant est mis à découvert pour la première fois. Il est replacé dans le domaine d'où toutes choses viennent au dévoilement. La poésie est d'autant plus libre qu'elle correspond plus profondément au domaine de toute liberté qui « commande » son dire. Elle est cette révélation constamment nouvelle des choses à partir de la nature toujours jeune et non pas une occupation de raffiné qui se délecte dans une nostalgie stérile et dans une fuite hors du réel par peur ou manque de goût pour l'action. Elle n'est ce jeu inutile et cette occupation la plus enivrante de toutes dont parle Hölderlin, que parce qu'elle est vouée à l'avènement du libre jeu du monde.

Alors que le penseur dit l'Être, la poésie nomme le Sacré *(das Heilige)* (2). La pensée essentielle correspond à la dimension dans laquelle entre tout étant, qu'il soit Dieu ou tout autre étant. Elle pense l'être de l'étant comme l'entre-deux du ciel et de la terre en quoi tout être repose en recevant son assignation dans la Présence. C'est dans ce sens que l'Être n'est pas un fondement à la manière d'une cause, mais comme une mesure qui motive toutes choses. La poésie, au contraire, mesure la Dimension. Elle scrute les signes du ciel pour y révéler la présence du « dieu » et situe l'habitation de l'homme en regard de l'étant le plus haut qui déborde la durée de l'homme mortel. « ... L'homme habite

(1) *WHD*, p. 88, trad. p. 139.
(2) *WM*, p. 51.

en poète... » dit Hölderlin, c'est-à-dire qu'il n'a son essence que tourné vers le haut, vers le ciel d'où la divinité s'annonce.

Heidegger lie très fortement notre essence au dévoilement de l'Être et à la révélation de la divinité. Ce sont là les deux mesures fondamentales de notre existence. Quelle est la mystérieuse unité qui les lie à ce point que le poète et le penseur disent « le même », tout en demeurant résolument dans leur différence (1) ? Quelle est la secrète correspondance de ces deux mesures qui ont le même destin historique ? L'absence de Dieu est, en effet, en notre temps, le signe ultime de l'oubli de l'Être. Le même destin qui historiquement a lié le problème métaphysique de la nature de l'étant à l'existence du plus haut étant et qui s'est achevé par la mort de Dieu proclamée par Nietzsche et par l'insignifiance de la question de l'être, prépare la voie pour une nouvelle expérience de l'Être et une nouvelle révélation du Dieu. L'absence de l'être et de Dieu n'est pas un simple constat de disparition, mais l'aboutissement de toute la pensée occidentale. Elle est un signe que nous avons à revenir à la source de cette histoire pour en découvrir l'Impensé qui demeure à penser. Parce que notre situation fondamentale est cette oscillation perpétuelle dans l'errance et la nécessité de faire retour à l'Être, l'homme ne peut se soustraire à la mesure de l'Être et de la divinité. Il peut faire obstacle à cette mesure en la diminuant ou en la faussant comme la remémoration de la pensée occidentale nous le fait voir, mais il se brise toujours sur elle. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque c'est en elle qu'il déploie son essence ?

Le poète prend la mesure de l'habiter de l'homme dans la divinité, en tant que le dieu est l'Inconnu qui se manifeste par l'intermédiaire du ciel. Mais comment ce qui est inconnu peut-il devenir une mesure ? Ce qui doit servir d'aune à tout ce qui apparaît ne doit-il pas lui-même se manifester ? Oui, répondent Hölderlin et Heidegger. C'est là le paradoxe propre au Dieu : « Ce Dieu qui demeure inconnu, il lui faut, en même temps qu'il *se* montre comme celui qu'Il est, apparaître comme celui qui demeure inconnu (2). » Comment pourrait-il être Dieu, s'il ne se dérobait pas à nous en tant même qu'il se manifeste à nous ? Le poète est celui qui « imagine » *(einbildet)*, c'est-à-dire qui enveloppe dans l'image cet Invisible qui se délègue dans les aspects du ciel et qui le protège. Les images poétiques ne sont pas de simples fantaisies ou illusions, « mais des imaginations en tant qu'inclu-

(1) *VA*, p. 193.
(2) *VA*, p. 197, trad. p. 236.

sions visibles de l'étranger dans l'apparence du familier » *(sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten)* (1). La poésie pressent l'Inconnu qui se cache dans les choses les plus familières qui sont pourtant étrangères au Dieu. Ce dernier n'est rien de ces choses qui sont mortelles et qui ne brillent qu'un temps, mais c'est en elles qu'il cache sa venue comme ce qui transcende chaque temps particulier dans sa réalité totale. Mais le dieu, comme le mortel, appartient à la présence dans laquelle il repose. Tous deux sont illuminés par elle et vers elle. La clarté *(Lichtung)* qui éclaire tout et le Dieu qui donne au pur acte d'illumination la mesure de son domaine d'ouverture désignent mystérieusement les deux faces du même mystère.

Enfin, si le langage et la poésie qui œuvre sur lui dévoilent l'être à titre originaire, l'art sera considéré à son tour comme un des modes de dévoilement de l'étant. Ces notions demeurent très proches l'une de l'autre chez Heidegger, et il n'est pas toujours facile de les distinguer. Comme œuvre dans le sens grec, la pensée, la poésie et l'art sont tous des modes de dévoilement. C'est la pensée de l'Être qui est le mode originel de la poésie (2), comme la poésie est l'essence de l'art (3). Si la vérité est dévoilement et si tout dévoilement s'instaure sur l'occultation de l'Être, on comprend qu'un mode de dévoilement ne puisse pas s'isoler des autres. Ils appartiennent à la seule et même vérité de l'Être qui s'envoie différemment, mais toujours à partir de l'horizon unique qu'il constitue.

Heidegger voit l'œuvre d'art en comparaison avec l'outil. L'outil comme tel a sa vérité dans l'usage qu'on en fait. Il est un bon outil, dans la mesure où il s'identifie avec sa fonction et disparaît ainsi dans l'exercice même de cette fonction. Mais l'outil ne peut accomplir sa destination que s'il entretient des rapports avec d'autres étants, que s'il fait partie d'un complexe référentiel *(Bedeutsamkeit)* disait *Sein und Zeit*, en mettant l'accent sur le caractère de projet mondain du *Dasein* préoccupé. Dans *Holzwege*, l'être même de l'outil consiste dans la *Verlässlichkeit* (4), c'est-à-dire dans ce caractère en vertu duquel un étant rassemble en lui toutes les autres choses. Chaque étant renvoie à un autre en s'y appuyant, de telle manière qu'il n'est cet étant qui sert au travail des champs, à savoir cette paire de souliers du paysan, qu'en apparaissant en mode rassemblé avec

(1) *VA*, p. 201, trad. p. 241.
(2) *HO*, p. 303.
(3) *HO*, p. 62.
(4) *HO*, p. 23.

le champ, la glèbe, le soleil, les intempéries des diverses saisons, la souffrance et la joie du paysan craignant et se réjouissant pour la récolte. Mais cette correspondance de l'outil avec d'autres étants formant un monde, ne nous est pas connu par une description et une explication de l'outil, ni par sa confection, ni même par une observation de l'emploi de l'outil. C'est l'œuvre d'art qui nous le découvre. C'est par exemple le tableau de Van Gogh qui rend présent pour nous le monde dans lequel la paire de souliers du paysan s'insère. L'art découvre ce qu'est l'outil en vérité (1). Cet étant qui dans la vie de tous les jours n'était même plus remarqué et qui s'épuisait pour ainsi dire dans la fonction qu'il remplissait, devient dévoilé comme rassemblement de la terre et du ciel, des divins et des mortels.

L'art a pour essence de ménager une habitation dans l'œuvre pour la révélation du Quadriparti *(Geviert)*. Il prépare un emplacement qui met à l'abri la révélation de l'étant comme un monde. Parce que les étants n'ont leur vérité que dans l'émergence du monde, grâce à l'irruption de l'homme au milieu des choses, cette vérité devient dans l'œuvre la garde du Quadriparti. De même que fondamentalement l'homme est le berger de l'Être, étant commis à sa garde dans la vigilance à l'appel qui lui est adressé du fond des âges comme ce qui s'offre toujours en promesses nouvelles, ainsi l'œuvre d'art à travers les siècles préserve en elle cet exhaussement de l'étant à la dimension d'un monde qui est toujours le résultat d'un combat entre la terre et le monde. Et c'est pourquoi la communion dans l'art exige une recréation pour que le monde de nouveau se mondanise *(welten)* pour chacun de nous. Par là même que l'art est cette révélation comme un combat, il répond au destin du *Dasein* historial commis à la gestion de l'ouverture de l'étant comme tel. L'art fait retour ainsi à la vérité de l'Être qui demeure toujours ce qui est le plus digne d'être pensé et ce qui, puisant dans la *Lèthè* de l'Être, demeure inépuisable.

Nous pouvons nous demander ici en terminant, si une rencontre philosophique de Dieu est possible dans la Pensée de l'Être ? Est-ce une simple illusion si nous sentons l'œuvre de Heidegger traversée par une charge mystique indéniable ? Le vocabulaire qu'il emploie, plein de résonances religieuses, peut-il se rapporter à l'Être fini et historique sans que ce dernier ne cache un Au-delà de toute histoire ? Quand le philosophe parle de mystère de l'Être, de grâce de l'Être, de son essence qui est don, de sa liberté, de son occultation, comment ne pas évoquer

(1) *Holzwege*, p. 25.

le Dieu chrétien comme le Dieu caché qui dispose du monde dans sa liberté infinie ? Et lorsque l'homme est considéré comme le gardien de l'Être, celui à qui il est enjoint de répondre à ce don libre de l'Être, qui n'ek-siste que dans une exposition à l'Être, qui doit accueillir dans la joie et le merci la grâce de l'Être, comment ne pas évoquer l'homme religieux se tenant à la disposition de Dieu ? Cette pensée approche de l'Être avec infiniment de respect, comme s'il enveloppait une Personne infinie. Elle utilise le chant du poète pour nommer Celui qui demeure l'Inconnu quand il vient à nous sous les aspects du ciel et pour dissimuler sous le voile de la Poésie ce qui n'est peut-être qu'approximation ou vérité encore à dévoiler dans l'occultation de l'Être. Cette pudeur à parler de Dieu, qui n'est pas le Dieu des philosophes devant lequel l'homme ne peut ni chanter, ni danser, ni s'agenouiller (1), cette attention fervente à penser l'Être qui se poursuit depuis plus de trente ans, le projet de formuler une triple différence de l'être et de l'étant dont la troisième devait être théologique comme la différence de Dieu et de l'être *(der Unterschied des Gottes von Seienden, von der Seiendheit und von Sein)* (2) et qui fut abandonné par la suite parce qu'il n'était pas le résultat d'une expérience, mais le fruit d'une construction « onto-théologique », la définition un jour de toute son œuvre comme une « Attente de Dieu » (3), sont autant de signes qui nous montrent que Heidegger n'est pas indifférent à Dieu. Malheureusement il y a loin en philosophie, entre une pensée qui ne se voudrait pas indifférente à Dieu et la possibilité d'y parvenir. Qu'en est-il pour notre auteur ?

La première et la plus importante remarque, consiste dans le fait que la pensée de Heidegger comme « pensée essentielle » n'interroge aucun étant, mais l'Être lui-même. Elle tourne carrément le dos à la pensée métaphysique qui cherche à s'élever à un fondement du monde qui le cause. Elle veut s'enfoncer dans la proximité même de l'Être, comme « sens » de tout étant comme tel. Ainsi, en principe même, elle ne rencontre pas Dieu, mais l'Être lui-même, comme le sens de tout étant. La transcendance de Dieu appartient à la métaphysique et se meut sur un plan ontique. La transcendance de l'Être se meut sur le plan ontologique où toutes les notions de causes de principes, de sujet et

(1) *Ibid.*, p. 70.
(2) *Existenz-Philosophie imm Geistigen Leben des Gegenwart*, Max Müller, Kerle, Heidelberg, 2e éd., 1958, p. 73.
(3) H. Birault, Existence et vérité d'après Heidegger, dans *Phénoménologie-Existence*, Collin, 1953, p. 190.

d'objet veulent être abandonnées au profit de l'abîme de l'Être et du *Da-sein*. C'est donc avec raison que Heidegger peut dire dans la *Lettre sur l'humanisme* : « L'Être » ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'Être est plus éloigné de tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal... ou Dieu (1). » Pour Heidegger, si Dieu est, il est le plus haut étant. L'Être, au contraire, n'est aucun étant. Mais de lui seul peut-être, le « est » peut se dire en toute rigueur, de sorte que tout étant n' « est » pas, ne peut jamais proprement « être » (2). Il faut comprendre que seul l'Être « est » en toute rigueur, parce que les étants ne sont que sur le fondement de l'Être qui abrite en lui-même tout étant et qui ne rend possible la multiplicité que dans son déploiement (3). C'est dans ce sens aussi qu'il faut interpréter les paroles suivantes du philosophe sur les rapports de l'être et de Dieu : « Être et Dieu ne sont pas identiques. Il ne faut pas essayer de penser la nature de Dieu à l'aide de l'être... La révélation de Dieu est pour l'homme comme l'expérience de Dieu... Ce fut une grave erreur de la pensée occidentale de prendre l'être pour Dieu, erreur qui s'est glissée jusqu'à la Bible (4). »

Dire que l'Être n'est pas Dieu, ne décide en rien de l'existence de Dieu, estime le philosophe. En effet, si cette phrase a le sens que nous venons d'expliquer, elle n'est aucune profession d'athéisme. Bien plus, pense Heidegger, la manière de penser le *Dasein* comme être-au-monde est la seule qui rende possible une interrogation sur Dieu. Car l'être-dans-le-monde, ce n'est pas l'homme baignant dans le cosmos matériel, mais dans l'ouverture de l'Être. « En interprétant ontologiquement le *Dasein* comme être-dans-le-monde, on ne décide encore rien, ni en un sens positif, ni en un sens négatif, sur une possibilité d'être-en-rapport avec Dieu (5). » Ce n'est qu'ainsi qu'un *concept suffisant du Dasein* peut être atteint qui puisse permettre la question du rapport du *Dasein* à Dieu sur le plan ontologique. Par cette structure de l'être-dans-le-monde, l'homme n'est pas condamné à un être de l'en deçà, mais il peut appartenir à un être de l'au-delà.

Mais si cette philosophie n'en décide pas, est-ce par son indif-

(1) *BH*, p. 73.
(2) *BH*, p. 85.
(3) *EM*, p. 69, trad. p. 102.
(4) R. Savioz, Conférence de M. Heidegger à Zürich (5 nov. 1951) in *R.T.P.*, Lausanne 1951 (1), p. 300.
(5) *WG*, p. 39, trad. p. 91, n. 1 ; *BH*, p. 125-127 ; *BH*, p. 133.

férence à l'égard du problème de Dieu ? Ce que nous avons dit plus haut montre bien qu'il n'en est rien. Si elle ne se prononce pas pour ou contre Dieu, si elle ne peut pas plus être théiste qu'athée, c'est « qu'elle tient compte des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée, et le sont par cela même qui se donne à elle comme ce-qui-est-à-penser : la vérité de l'Être » (1). Heidegger estime que la mission du penseur de nos jours est de retrouver la dimension originelle pour toute pensée et toute valeur. L'urgence, ce n'est pas d'élaborer une morale en ce temps de détresse, mais de remonter à la source de tout nihilisme pour penser l'Être comme l'habitation de notre *Dasein* historique. De plus, ajoute le philosophe, ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être qu'on peut penser l'essence du sacré, l'essence de la divinité et ainsi qu'on peut penser et dire le mot « Dieu ». Ce n'est qu'en tant que l'Être s'est éclairé et a été expérimenté selon sa vérité, que le sacré, le divin et Dieu peuvent apparaître. Étant donné le moment actuel du destin du monde où notre époque vit toujours sous le signe de l'*absence ou du « manque de Dieu »*, « chacun parvient le plus loin possible, du moment qu'il va aussi loin qu'il peut aller sur le chemin qui lui est départi » (2).

Quand Heidegger parle du divin, en particulier en commentant Hölderlin, c'est davantage le divin de la mythologie païenne qui est concerné que le Dieu de la tradition chrétienne. C'est à ce divin intramondain qu'il fait allusion, quand il est demandé « si le dieu se fait plus proche, ou au contraire s'il se retire », « si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent », « si l'aube du Sacré se lève » (3). Pour lui, « comme autrefois pour Hölderlin, ces dieux ne sont pas de simples projections imaginaires de l'homme, écrit à ce sujet J. B. Lotz ; ce sont des *puissances réelles* qui, comme les puissances célestes, gouvernent les mortels. En elles se concrétise le Numineux, ou le Sacré, lui-même élément essentiel du phénomène-monde *(Weltphänomen)*. Elles sont l'apparition du divin à l'intérieur du monde, ou encore le divin pour autant qu'il peut être atteint par une analyse respectant les limites que l'on a rappelées plus haut » (4). Le Dieu est la mesure qui fait atteindre à l'homme d'emblée la Dimension de son habitation sur la terre. Il est l'Inconnu qui se manifeste, en tant que tel, dans les choses familières à l'homme et que le

(1) *BH*, p. 133.
(2) *HO*, p. 251 ; *VA*, p. 199.
(3) *BH*, p. 131, 95.
(4) J.-B. Lotz, Heidegger et l'Etre dans *Archives de Philosophie*, Beauchesne, 1956, p. 14.

poète déchiffre « dans les aspects du ciel » (1). La poésie consiste dans cette prise de la mesure qui aménage à l'homme la dimension de son habitation sur terre au contact de la divinité. Mais la divinité demeure inconnue pour nous, nous n'en voyons que les reflets dans le ciel.

Quelle possibilité reste-t-il pour que Dieu puisse être rencontré en philosophie ? En regard de la métaphysique, Dieu est bien mort pour quiconque a su expérimenter son fondement impensé. Celui qui a médité la Vérité de l'Être et éprouvé la vanité des affirmations traditionnelles sur Dieu, préfère se taire sur cette question (2). Ce n'est pas là un athéisme qui conclut ou décrète l'inexistence de Dieu, mais une soumission à l'exigence d'instaurer toute vérité sur la vérité ontico-ontologique du Dévoilement. Par ailleurs, il semble impossible à partir de l'expérience de l'Être, de faire retour sur les étants pour se hausser à leur Cause transcendante par voie d'analogie et démonstration discursive. Ces procédés n'atteignent que l'étant et ne sont donc valables qu'au plan déchu du domaine ontique. Il reste que l'expérience ontologique selon la *dynamique* qui lui est propre en tant qu'elle rencontre l'Être, comporte une ouverture au Dieu transcendant et dans son « contenu » lui-même, exige ce prolongement. Il n'est possible d'expérimenter l'Être comme le fondement « concret » de tout étant, que si cet absolu-fini est secrètement aimanté par l'Absolu infini. C'est là la « dialectique » immanente à l'être comme « acte » de toutes choses. L'argument ontologique puise là sa force d'attraction sans cesse renouvelée. L'Ouvert dans lequel l'étant est dévoilé dans sa contre-possibilité du néant ne peut être transcendant au *Dasein* et immanent à tout étant que s'il n'est que la face intra-mondaine de l'Absolu transcendant. L'Être heideggerien qu'on peut décrire au niveau de la problématique spécifiquement philosophique, dans la question : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien », comme ce qui n'est jamais sans l'étant, fait signe vers un Absolu découvrant qui se serait librement « aliéné » dans l'étant. Le don de l'étant par l'Être comme fondement immanent, n'est que le côté fini du Don plus originel, absolument transcendant et libre, de Celui qui demeure l'Innommé. Dieu ne serait pas la *Seinsverborgenheit*, mais le Mystère même à l'origine de la Différence ontologique. « L'Être qui se déploie dans le *legein* de l'*omologein* et l'être qui se déploie dans le *legein* du Logos ont tous deux une provenance plus ori-

(1) « ... L'homme habite en poète... », *Essais et conférences*, p. 241-242.
(2) *Ibid.*, p. 51, 70 ; *PLW*, p. 48.

ginelle dans le milieu simple qui se trouve entre les deux. Existe-t-il pour la pensée mortelle un chemin qui y conduise (1) ? » Il ne semble pas que Heidegger ait trouvé ce chemin et sa méthode même paraît l'en empêcher. Il reste cependant que toute sa pensée y tend. Si elle n'y parvient pas, c'est qu'il est impossible à l'homme d'expérimenter Dieu directement. Il lui faut passer par la médiation d'un outillage rationnel complexe et accepter que notre pensée soit spécifiquement discursive. Or cela, Heidegger le refuse parce qu'il établit un fossé entre la sphère logique et la dimension ontologique. C'est en prenant pour acquit la faillite de la métaphysique, que Heidegger dépend essentiellement d'elle.

(1) *VA*, p. 225, trad. p. 273.

DEUXIÈME PARTIE

SAINT THOMAS D'AQUIN

INTRODUCTION

Le problème de la vérité est central dans la pensée de saint Thomas d'Aquin. Il l'est au plan noétique du jugement et au plan ontologique des transcendantaux comme propriétés de l'être. Et il prend d'autant plus d'intérêt dans une confrontation avec la philosophie heideggérienne, qu'il est posé dans le cadre d'une doctrine de l'être qui est essentiellement originale dans l'histoire de la philosophie et qui fait justement état de la fameuse différence ontologique qui aurait attendu Heidegger pour être exhumée des vocables anciens de la langue grecque.

La doctrine de la vérité, chez le Docteur médiéval, tient toute son originalité historique d'une révolution dans la conception de l'*ens in quantum ens* aristotélicien. On aurait bien tort de réduire la vérité à une adéquation, presque purement empirique, entre l'intelligence et le réel. On peut soutenir que telle est bien la pensée aristotélicienne. En effet, il lui manque le prolongement d'une philosophie de l'être dans une philosophie de l'esprit qui montre les fondements ontologiques, et non pas seulement noétiques, du rapport de l'intellect et de l'être. Sous l'impulsion de l'expérience chrétienne et des influences platoniciennes, saint Thomas a développé une ontologie de la vérité qui repose sur le dévoilement de tout être *(ens)* dans l'être *(ipsum esse)*. Chaque étant, en effet, n'est formellement vrai, qu'en tant qu'il est manifesté et réfléchi dans un esprit (1). C'est pourquoi saint Thomas refusera la vérité proprement dite aux choses qui ne sont pas esprit. Il dira qu'elles ont en elles-mêmes une vérité qui les mesure intrinsèquement, mais qui n'est possible, aussi longtemps qu'elles sont, qu'en dépendance non moins essentielle d'un Dévoilement radical de l'Être, de sorte que rien n'est purement et simplement

(1) Nous entendons par esprit chez saint Thomas toute nature spirituelle, soit l'Esprit absolu subsistant, soit l'âme humaine en tant qu'elle émerge de sa fonction de forme du corps, comme racine de l'intelligence et de la volonté.

ou n' « est » relativement à nous, que s'il n'est tenu ouvert dans la totalité de l'être.

L'être ainsi dévoilé n'est pas la substance aristotélicienne de laquelle l'être se dit en tout premier lieu, mais l'être réel qui est avant tout substance individuelle à l'intérieur des modes finis de l'être, et qui devient radicalisé dans l'*esse* comme principe formel de tout être *(ens)*. L'être est compris dans son élément propre, comme la présence de l'acte au cœur de tout ce qui est. La vérité, à son tour, repose sur l'*esse* des choses. Elle déborde l'ordre des essences pour impliquer la singularité même de la réalité de l'acte *(esse)* de la présence de l'être *(ens)*. Elle n'est pas fondée formellement sur l'*eidos* des choses, sur leur quiddité, mais sur l'être en lui-même avec toute sa richesse existentielle. Ce qui est intelligible, ce n'est pas une essence, c'est un *ens*. Et c'est parce que l'*ens* n'est pas parfaitement intelligible quant à l'*esse* lui-même qui se subordonne à l'essence, qu'il doit être fondé dans sa vérité inhérente, dit saint Thomas, sur la Vérité pleinement subsistante de l'*Ipsum esse subsistens* en qui se réalise la plénitude de l'être et de l'intelligibilité et de tous les transcendantaux qui appartiennent à l'être comme tel. C'est surtout par cet aspect existentiel de la vérité dans le jugement et dans le rapport avec la Vérité première, que le Docteur angélique se distingue de saint Augustin, attiré par les vérités éternelles. La participation de nos vérités à la Vérité n'est pas celle d'intelligibles aux Idées éternelles de Dieu, mais celle d'un esprit fini ordonné à l'être des choses imparfaitement intelligibles en elles-mêmes à l'Intelligence pure identique à l'Exister pur.

Notre plan consistera à montrer que le problème de la vérité a pour base une ontologie de la pensée dans l'homme. C'est seulement quand nous aurons compris la signification du fait de la connaissance, que nous pourrons poser le problème de la vérité avec exactitude. Nous verrons que la vérité ne se trouve formellement que dans le jugement, mais qu'elle est précédée d'une vérité antéprédicative aussi bien sensible qu'intellectuelle qui ne reçoit son plein accomplissement que dans la vérité prédicative. Nous nous interrogerons enfin sur les fondements ontologiques de la correspondance radicale de l'être et de l'esprit. Nous serons amenés ainsi à montrer la parfaite manifestation de l'Être dans l'Esprit divin, comme cause efficiente et exemplaire de l'intelligibilité de l'être lui-même des créatures et condition de toute vérité de la connaissance.

CHAPITRE PREMIER

ONTOLOGIE DE LA PENSÉE

Le problème de la vérité ne peut recevoir une solution adéquate en thomisme que si nous avons d'abord déterminé la nature de la pensée en regard de l'être. D'une manière générale, il faut savoir ce qu'est la connaissance si nous voulons parvenir à comprendre le mystère qui se cache dans la vérité. Ce que saint Thomas a le plus appris d'Aristote, c'est sa méthode. Il sait que la meilleure manière d'atteindre les plus hautes cimes de la métaphysique est de situer l'homme à la fois comme partie de l'univers et ordination essentielle à la totalité de l'être.

1. Nature de l'homme

La question fondamentale de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'être reçoit une réponse parfaitement adéquate dans la pensée de saint Thomas. Il est entendu que pour trouver satisfaisante la solution proposée ici, il faut cesser de lier nécessairement la question à une réponse particulière. L'être qui pose le problème de la vérité est un être fini. Il n'est pas ontologiquement tout l'être, il ne fait qu'en participer. Sous un autre aspect, il *est* intentionnellement le monde. C'est ce statut paradoxal qu'il nous faut analyser.

L'homme, comme tout être matériel, est un composé de matière et de forme. Le théologien qu'est saint Thomas ne se croit pas obligé de renoncer à la doctrine du Stagirite. Parmi tous les êtres corporels, le vivant possède la dignité spéciale de posséder une âme, source d'activités immanentes supérieures à ce qu'on trouve dans les êtres inertes. L'âme est commune à toutes les choses animées (1). Le sens de ce mot est la *com-*

(1) *I De an.*, I, 1.

munissima ratio de toutes les choses animées. Elle est définie : « L'acte premier d'un corps physique organisé (1). » Comme dans toute composition hylémorphique, l'âme n'est pas une chose, un *hoc aliquid*, qui s'ajouterait au corps. Elle est un principe *quo* qui détermine l'être substantiel. A ce titre la forme est *principium essendi* (2). Le rôle que l'*esse* remplit à l'égard de la substance en faisant d'elle un *ens*, une réalité qui exerce l'acte d'être, l'âme l'assume en déterminant la substance quant à son être spécifique. Ce qui existe comme un tout unique, c'est le vivant. Les principes de matière et de forme n'ont par eux-mêmes aucune existence autre que celle du composé qui en résulte. Ils n'ont pas de réalité propre, mais sont tous les deux l'un par l'autre, l'un avec l'autre, l'un pour l'autre seulement. L'individu seul existe comme ce qui résulte de ces deux principes essentiellement dépendants.

Ce point de départ dans le vivant ne détermine pas l'homme comme homme. Ce dernier cumule en lui tous les degrés d'être inférieurs. Il est la synthèse de toutes les perfections qu'on trouve dans l'univers. A ce titre, il est en quelque sorte le terme de l'univers matériel. Il en est le sommet. Il est à remarquer qu'il est cette profusion de richesses dans un ordre hiérarchique. Il n'est pas une plante, un animal et un être raisonnable, mais un seul être dont l'âme raisonnable est le principe unique. De même que le corps est subordonné à l'âme, ainsi les opérations de degrés différents sont hiérarchisées sous la loi du principe spirituel pour le bien de l'homme tout entier. Mais le caractère essentiel de l'homme réside dans sa conversion ontologique à la totalité du réel. L'âme humaine peut devenir toutes choses. Comment ? Nous trouvons une réponse particulièrement profonde dans le grand texte qui ouvre les questions disputées *De Veritate*. Saint Thomas tente de saisir les divers visages de l'être dans le déploiement des transcendantaux. L'être y est vu comme la « dimension » dans laquelle l'intelligence conçoit toutes choses. Cherchant à trouver quelque chose qui dans sa nature même dit un rapport de convenance à tout être *(aliquid quod natum sit convenire cum omni ente)*, l'auteur s'approprie la formule aristotélicienne selon laquelle l'âme d'une certaine manière est toutes choses. Le vrai et le bien sont déterminés en fonction de l'âme dont l'ouverture est coextensive à celle de l'être. C'est dans ce rapport à l'être que l'homme atteint sa véritable essence. Il

(1) *II De an.*, n. 233.
(2) *CC*, 2, 54.

dépasse toutes les natures physiques, non seulement par un progrès linéaire dans la ligne ascendante des êtres, mais essentiellement par une conversion à la totalité du réel. La question de l'homme et celle de l'être sont au même niveau ontologique : s'interroger sur l'homme, c'est poser la question de l'être, de même que laisser surgir l'être comme l'acte de toute réalité, c'est exercer le mystérieux rapport de l'être à l'esprit dont l'âme humaine réalise le plus bas degré.

Ce besoin de l'être, qui définit radicalement l'homme, l'ouvre à toutes choses. Il le fait vivre de la générosité de l'être. Toute l'ontologie de nos opérations tente de définir l'homme dans un rapport au monde. En effet, pour saint Thomas comme pour Aristote, un être ne se définit qu'en agissant. Sa substance n'est atteinte que par ses accidents. Ceux-ci perfectionnent l'être substantiel et le rendent capable d'agir. Du fait que l'opération a sa source dans l'être substantiel déterminé ultimement par l'acte d'être, elle manifeste la nature d'un être. Mais les opérations sont spécifiées à leur tour par leur objet : *Per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae* (1). Il ne faut pas perdre de vue que c'est l'*esse* radical de l'homme qui se déploie dans ces puissances et ces opérations. L'analyse de l'agir humain n'est pas un vain découpage de l'âme « en entités métaphysiques produites par une survenance mythologique » comme le dit Herbart (2). Elle montre que, dans tout être fini, l'opération, bien qu'elle soit fondée sur l'acte d'être comme source de toute action, ne saurait s'égaler à la richesse interne de cet acte. De même que l'*esse* est limité par l'essence, ainsi l'agir de cet être un qui résulte de ses composantes ultimes (essence et *esse*, substance et accidents, matière et forme) doit être rendu possible dans ses caractères de multiplicité et de devenir par des pouvoirs distincts de la substance. Aucune réification n'est à faire ici, si l'on se souvient que c'est l'homme qui existe et qui opère par le moyen de fonctions différentes. En tant que l'âme est le principe déterminant dans le composé, elle rend compte que les puissances émanent toutes d'elle. Elle en est la cause matérielle, efficiente et finale en quelque sorte. Les puissances en émanent par une sorte de jaillissement naturel et selon un certain ordre en vertu duquel elles sont principes l'une de l'autre dans l'ordre de perfection et de nature ainsi que dans celui de réceptivité. C'est ainsi que le sens, comme participation

(1) *II De an.*, 6, n. 308 ; *Q. de an.*, 13. ; *ST*, I, 77, 3.
(2) Cité par Julien Péghaire dans *Regards sur le connaître*, Montréal 1949.

incomplète de l'intelligence, en procède naturellement comme l'imparfait du parfait. Ce qui explique que les puissances sont présentes l'une à l'autre, que celles qui sont supérieures gouvernent les autres alors que l'activité des puissances inférieures prépare celle des puissances plus élevées. Cette intériorité qui déborde toutes les caractéristiques de la spatialité, se fonde sur la présence de l'âme indivisée en chacune des parties.

L'homme n'accomplit son être d'homme que par le déploiement de ses pouvoirs qui le font être ceci et cela. Ces puissances sont essentiellement ordonnées à poser la réalité vivante de l'opération. Ce n'est que par et dans leurs actes qu'elles peuvent se révéler à nous. On peut dire aussi que l'homme ne se découvre que dans les actes vitaux réels qui le perfectionnent et qui constituent sa fin. Mais les actes à leur tour ne sont révélés que par les objets qui les spécifient et auxquels ils sont transcendantalement ordonnés. Ce qui est premier, c'est ce qui s'oppose à l'acte *(et actibus adhuc sunt priora opposita, id est objecta)* (1). C'est pourquoi, « les actes de l'homme ne peuvent jamais être compris comme des réalités refermées sur elles-mêmes ; il faut les comprendre à partir de ce qui leur est « extérieur », de ce en vue de quoi ils sont, de leurs *opposita* ; on les comprendra alors originellement, *per priora* (2) ». C'est donc en tant même qu'ils sont ouverts sur ce « en vue de quoi » ils sont, que l'homme trouve la réalisation la plus haute de lui-même. Saint Thomas dira équivalemment, que nous ne nous connaissons qu'en connaissant les autres êtres. L'homme n'est pas un sujet clos sur lui-même. Il est essentiellement relatif au monde par les multiples aspects de son agir. Si ce dernier est qualifié en termes ontologiques d'accidentel, cela ne veut pas dire que la subjectivité profonde de l'homme resterait renfermée sur elle-même. Ce serait ne rien comprendre aux relations qu'entretiennent la substance et l'accident. Si cette dernière est en vue des accidents qui la perfectionnent et si les puissances sont ordonnées à leurs opérations et celles-ci à leurs objets, il faut donc dire que l'homme est *relation au monde*. Il demeure nécessairement lié au monde matériel et interpersonnel où il trouve réalisé d'abord son rapport à l'être. C'est là une condition de nature. De même que le corps n'est pas une cage ou une prison, mais qu'il est ordonné à l'âme pour

(1) *II De an.*, 6, n. 304 ; *ST*, I, 77, 3 *c.*
(2) Bernard Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*, Desclée, 1958, p. 117.

la perfection de sa vie propre, ainsi le monde n'est pas rencontré occasionnellement par l'homme, mais il est inscrit transcendantalement dans sa nature tangente à l'univers matériel et spirituel.

2. Nature de la connaissance

Que l'âme soit en quelque manière toutes choses, ne va pas sans difficultés pour un être fini, grevé des limitations du corps au surplus. Comment cet être que nous avons décrit selon une pluralité de structures allant de l'*esse* participé, de la substance et des accidents à l'âme « utilisant » des principes prochains d'opération, peut-il « être » le monde ? C'est dans la notion d'intentionnalité que se trouve la clef de la solution.

Nous n'avons pas à entreprendre ici une étude complète de l'intentionnalité (1). Nous voulons simplement l'appliquer à la connaissance. Mais avant de le faire, il nous faut signaler que toute puissance, sensible et intellectuelle, connaissante et appétitive, a sa racine dans l'âme. Les degrés d'immatérialité plus ou moins grande qu'elle manifeste ont un principe commun et unique dans lequel elle s'enracine. C'est dire que l'intentionnalité concerne l'âme elle-même comme source de la multiplicité des puissances qui en résultent. En principe donc, elle se rapporte à l'ensemble des opérations de l'homme, selon un mode de réalisation propre à chacune.

Le contexte théologique et métaphysique dans lequel se pose le problème de la connaissance est celui où l'homme est une créature. Il n'est pas tout l'être, il ne fait qu'en participer. Parce qu'il est imparfait, son activité a le sens d'un retour au principe de son être. Elle tend à imiter la perfection du principe dont elle est l'image (2). Nous découvrirons à la fin de notre travail comment Dieu sert d'exemplaire à toute créature. Dans un très beau texte, saint Thomas montre que la connaissance dans l'homme sert à suppléer à l'imperfection ontologique de son être, en l'ouvrant intentionnellement à la totalité du réel. Il écrit : « Il faut savoir qu'une chose est trouvée parfaite à deux points de vue. Le premier concerne la perfection de son *esse* qui lui appartient en vertu de sa propre espèce. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est distinct de celui d'une autre chose, ainsi chaque chose créée, en regard de la perfection possédée par chaque type d'être, manque absolument de la perfection qui

(1) André Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, Desclée, 2e éd., 1954.
(2) *ST*, I, 93.

se trouve réalisée plus parfaitement dans les autres espèces. C'est pourquoi la perfection d'une chose donnée, considérée en elle-même, est imparfaite, puisqu'elle est seulement une partie de la perfection totale de l'univers qui résulte de la combinaison des perfections des choses singulières. D'où, afin qu'il puisse y avoir un remède à cette imperfection, nous trouvons un autre mode de perfection dans les choses créées, selon lequel une perfection qui est propre à une chose est trouvée dans un autre être. Ce mode est la perfection du connaissant en tant que connaissant... Et selon ce mode il est possible que la perfection de tout l'univers soit dans une seule chose (1). » Ce texte marque bien à la fois la finitude ontologique de l'homme et l'ouverture infinie de sa nature connaissante. Exister pour l'homme est participer à l'*esse* selon les structures métaphysiques que nous avons brièvement décrites et sur leur fondement, c'est « être » le monde. Comme être fini, l'homme est radicalement déterminé par l'*esse* qu'il participe en communauté avec les autres êtres ; comme être fini connaissant, il « est » toute la richesse intensive et extensive de l'être selon le mode de l'intentionnalité. Une analyse plus profonde doit montrer que l'être total et l'esprit tendent à se rejoindre, non plus seulement dans une identité intentionnelle, mais dans une identité ontologique et selon une pleine réflexivité.

a) *Identité intentionnelle du connaître et de l'être*

A la source de la connaissance, il est nécessaire qu'il y ait une certaine immatérialité du connaissant et du connu. En effet, par la connaissance, un sujet, en plus de posséder sa forme propre, possède celle de l'autre. Il devient l'autre en tant qu'autre *(cognoscere est fieri aliud in quantum aliud)*. C'est là une définition de la connaissance humaine. Pour la comprendre, il faut opposer les êtres connaissants aux êtres non connaissants. Dans les êtres non vivants, la seule activité qui règne est une activité transitive. On peut la caractériser essentiellement par l'extériorité de l'agent et du patient, l'imperfection essentielle de celui qui est terme de l'action, enfin la transformation physique qui accompagne nécessairement ce mode d'agir (2). Par contre, l'action immanente qui caractérise le vivant est essentiellement supérieure. Elle est caractérisée par l'intériorité des principes d'action, elle est l'acte d'un être parfait *(actus perfecti)* en tant

(1) *De Ver.*, II, 2 *c* ; *In III Sent.*, 27, I, 4, sol.
(2) *ST* I, 2, 2 ; *CG*, I, 13.

qu'elle se réfère à la perfection du vivant comme agent, enfin elle est un achèvement de soi (1). Mais l'action immanente comporte des degrés qui s'échelonnent de l'activité organique à l'activité de l'intelligence et de la volonté. Ce qui caractérise précisément la connaissance humaine, c'est qu'elle s'approprie les perfections des autres êtres sans transformer la chose connue et sans que l'homme soit changé physiquement. « Connaître une pierre ou un arbre n'est pas faire cette pierre ou cet arbre, ni agir sur leur être propre pour le modifier à leur occasion. La connaissance ne consiste donc de soi en aucune sorte d'opération transitive, elle nous introduit à une immanence beaucoup plus parfaite que l'immanence des opérations végétatives, où une partie de l'organisme agit transitivement sur une autre partie, ou produit un terme qui demeure dans le sujet. Que dirons-nous donc ? C'est une action qui n'est pas de soi une production, et qui ne va qu'à parfaire intrinsèquement la faculté, c'est pourquoi les thomistes ne la classent pas dans le prédicament *action*, mais dans le prédicament qualité (2). » Si la matière limite et rend incommunicable la forme qui la détermine, il est nécessaire alors que le connaissant et le connu soient élevés au-dessus de ces conditions restrictives de la matière. C'est pourquoi l'immatérialité est la racine de la connaissance. Ce qui ne veut pas dire que l'immatérialité soit la spiritualité. Celle-ci est un degré supérieur d'immatérialité intrinsèquement indépendante de la matière, de sorte qu'elle peut subsister seule, sans un sujet matériel à qui elle communiquerait son *esse* physique. L'immatérialité est coextensive à l'acte, à la non-potentialité. Plus un être sera immatériel en ce qu'il réalisera plus de densité ontologique, mieux il pourra connaître et être connu. Plus un être est en acte, plus il est connaissable. Plus le connaissant est immatériel, plus sa connaissance est extensive et profonde. « Averroès, écrit saint Thomas, déclare (*De an.*, III, comm. 3) que le mode selon lequel les formes sont reçues dans l'intellect possible et dans la matière première n'est pas le même ; il faut en effet que dans l'intelligence qui connaît il y ait une réception immatérielle. Et c'est pourquoi nous pouvons constater que la hiérarchie des connaissances, selon leur nature, se trouve établie suivant les degrés d'immatérialité que l'on trouve dans les choses ; ainsi les plantes et les êtres qui leur sont inférieurs n'étant capables de rien recevoir immatériellement sont absolument privés de

(1) *ST*, I, 18, 3 *c*.
(2) J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1924, p. 51.

connaissance (cf. *De An.*, c. 12) ; le sens, lui, reçoit les *species* sans la matière, mais encore avec les conditions de la matière ; l'intellect, pour sa part, les reçoit épurées même de ces conditions. Un même ordre se rencontre du côté des objets connaissants. Les choses matérielles, en effet, ne sont intelligibles, comme le dit Averroès, que parce que nous les rendons telles, car par elles-mêmes elles ne sont intelligibles qu'en puissance... Les choses immatérielles, quant à elles, sont intelligibles par soi, ... Dieu, Lui, étant à l'extrême limite de séparation de la matière (vu qu'il est absolument pur de toute potentialité) se trouve être au plus haut degré, et connaissant, et connaissable (1). »

Qu'est-ce que devenir l'autre en tant qu'autre, sur le fondement de l'ouverture et de la présence de l'esprit à lui-même ? Cette formule est en vérité bien imparfaite. Il faut nous employer à en dégager le sens et les limites. Le terme devenir marque à la fois l'imperfection de l'homme qui, pour connaître, doit passer de la puissance à l'acte et son assimilation au connu. La connaissance comme telle n'est pas le devenir sous son aspect de passage à l'acte, mais sous celui d'un transport dans l'objet pour le contempler tel qu'il est en lui-même. Elle est un mode de l'être : *cognoscens in actu est cognoscibile in actu* (2). Connaître consiste essentiellement dans cette identité rigoureuse. Si l'on cherche la connaissance dans une production quelconque, on passe à côté de la nature de ce mystérieux phénomène. Connaître consiste dans une « surexistence active immatérielle », par laquelle l'homme « existe » le réel. L'être des choses connues est strictement identique à l'être du connaître : la vue est la prairie contemplée, l'ouïe, la mélodie écoutée, et l'intelligence, l'être de toutes choses. Cette unité du connaissant et du connu est plus profonde et plus parfaite que celle qui se trouve réalisée dans l'union de la matière et de la forme. Alors que la matière dans le composé corporel n'est pas la forme, mais qu'elle constitue plutôt avec elle un troisième terme, le sujet en acte et l'objet en acte par contre sont rigoureusement identiques. L'intelligence en acte est tout à fait, c'est-à-dire parfaitement, la chose connue *(intellectus secundum actum est omnino, id est, perfecte, res intellecta)* (3).

La formule scolastique dit que connaître est devenir l'autre en tant qu'autre. Elle ne dit pas devenir différent *(fieri alterum)*, mais *fieri aliud*. C'est le caractère intrinsèque de l'absolue fidélité au réel qui est souligné ici avant tout. Nous rejoignons le « laisser-être » heideggérien, par opposition à toute théorie constructrice de la connaissance. La connaissance est en principe une présence sans poids au monde répondant au silence de l'acte d'être *(esse)* au plus intime des choses. Elle réalise, au niveau fini, la fusion parfaite dans la différence du sujet et de la chose. Parce que l'homme ne s'éveille à soi que sorti de lui-même par son identification à ce qui est autre que lui, l'autre en tant qu'autre de la connaissance humaine est immédiatement et directement le monde. C'est en tant qu'il est déjà investi par les autres êtres, qu'il s'appréhende comme un sujet, au centre du réel. Il co-naît, dit Claudel, en signifiant ainsi que l'esprit n'arrive à lui-même que sur fonds de participation à « l'autre » de l'être. « Par la connaissance, écrit le poète, nous nous ressentons complémentaires (1). » Mais on aurait tort de lier nécessairement toute connaissance à l'altérité en tant que telle. Au lieu que la connaissance soit « sous le signe du *même* en tant que « fidélité réfléchissante », elle serait surtout « sous le signe de l'Autre, et ce à l'intérieur même de la connaissance de soi » (2). On condamnerait ainsi la conscience à refléter toujours un autre que soi. La conscience sartrienne n'est rien d'autre que le néant de tout ce qui n'est pas elle. Encore faudrait-il expliquer que ce néant, s'il n'est pas un *nihil absolutum*, est connaturalisé à l'être qu'il n'est pas. Mais si on pense que connaître, c'est essentiellement être ce qui est, on ne voit pas la nécessité que la connaissance soit toujours en regard d'un autre. De ce que l'esprit est tourné vers l'être et qu'ils s'enveloppent mutuellement, qu'ils ne comportent donc de soi aucune limitation intrinsèque, l'idéal de la connaissance est bien plutôt cette parfaite identité du connaissant et du connu. Ce sont les modalités comme la tendance et le progrès de notre connaissance ainsi que ses conditionnements par le concept, le raisonnement, etc., qui expliquent que la connaissance soit vécue comme identité intentionnelle de l'autre comme autre. Fondamentalement, c'est notre condition de créature qui est la cause ultime de cette altérité : l'esprit *créé* en tant qu'il est ouvert à l'être ne peut coïncider dans l'identité ontologique avec l'être. D'où la dualité du connaissant et du connu qui caractérise en propre notre identité avec les choses. Ce n'est pas le cas de Dieu chez qui connaître est identiquement être la plénitude de l'être. Dieu ne reçoit pas l'être comme nous le faisons en

(1) *De Ver.*, 2, 2 ; *ibid.*, 23, 1.
(2) *In De Anima*, II, 12, n° 377, III, 13, n° 788.
(3) *Quodl.*, VII, 1 *ad* 2.

(1) *Art poétique*, p. 146.
(2) S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, p. 151.

passant de puissance à acte. Notre connaissance de l'être suppose une pauvreté radicale de notre être participé ; au contraire, en Dieu, comme « rien n'est potentiel, comme il est acte pur, il y a nécessité qu'en lui l'intellect et l'objet de l'intellect soient identiques de toute manière » (1). Cette identité dont parlait Aristote, c'est dans la métaphysique de *l'actus essendi* de saint Thomas, qu'elle reçoit sa pleine signification.

C'est cette déficience de notre être qui explique que l'intentionnalité ne coïncide pas avec notre existence, comme participation à l'*esse*. Alors que pour Husserl, l'exister même de la conscience réside dans le penser et que pour Heidegger, l'ek-sistence est l'être même du *Dasein*, saint Thomas se voit amené par fidélité au cadre métaphysique dans lequel s'insère son explication de la connaissance, de faire de l'intentionnalité un mode *sui generis* d'existence des choses dans l'homme. Pour que le connaissant puisse participer dans son immanence d'être singulier, situé dans l'espace et le temps, à la perfection de l'univers, il faut que le connu soit présent au connaissant selon le mode spirituel de l'âme. Il doit revêtir une existence qui le rend apte à perfectionner le connaissant. Il aura donc un *esse* intentionnel distinct de son *esse* naturel, mais signifiant la même essence. Cette nécessité d'une double existence de la chose, saint Thomas la trouve à l'œuvre dans les philosophes anciens. Il écrit en effet : « Les philosophes anciens, ceux qui précédèrent Aristote, comme forcés par la vérité, virent en songe, pour ainsi dire, cette doctrine, à savoir que la connaissance se réalise par la ressemblance de la chose dans le connaissant. Il faut donc que de quelque manière la chose connue soit dans le connaissant. Les anciens philosophes crurent qu'il fallait que cette ressemblance du connu soit dans le connaissant selon son mode d'être naturel, c'est-à-dire selon le même mode que le connu possède en lui-même, car, disaient-ils, seul le semblable peut être connu par le semblable. Dès lors, pensaient-ils, si l'âme connaît tout, c'est qu'en elle-même elle possède la ressemblance de tout objet selon leur être naturel physique. Ils ne surent pas ainsi distinguer le mode selon lequel une chose est dans l'intelligence, ou dans l'œil, ou dans l'imagination, et celui selon lequel la chose est en elle-même (2). »

Ce mode immatériel d'existence, en nous, rend compte en partie des exigences de l'idéalisme. Celui-ci est trop conscient de la vie propre de l'esprit pour expliquer la connaissance par une

(1) *ST*, 14, 2 *c.*
(2) *ST*, 1, 77, 3.

présence physique quelconque des choses en nous. C'est cette nécessité pour le connu d'être au même niveau que le connaissant qui fait affirmer à Berkeley que *esse est percipi*. La révolution copernicienne en métaphysique souligne la valeur éminente de l'esprit. Mais ne peut-on pas donner raison à l'idéalisme, sans pour cela pulvériser le réel dans sa densité d'acte d'exister alors que la conscience s'affirme comme appréhension du réel tel qu'il est. Plutôt que le réel soit l'étendue cartésienne opposée à l'esprit, n'est-il pas foncièrement être dans un rapport nécessaire à un esprit. Et sous prétexte que *esse est percipi*, pris absolument et interprété dans un tout autre contexte, rend compte de la réflexivité de l'être dans l'esprit et d'un rapport constitutif de tout être à l'esprit, a-t-on raison d'en bloquer la signification à la connaissance humaine ?

Par l'être intentionnel, le connu est dans le connaissant et ce dernier est le connu. Cette existence est toute tendancielle et immatérielle. Il ne faut donc pas faire de l'*esse* intentionnel le double physique de la réalité en nous. Il n'est ni une copie du réel, ni un objet immanent à la manière d'une réalité incluse dans la conscience qui la contiendrait. Il doit avoir cependant une certaine réalité, puisque par lui la faculté passe de la puissance à l'acte et se trouve déterminée physiquement par le terme qu'elle produit (1). C'est là la fonction entitative de l'être intentionnel *(secundum suum esse in)* de l'espèce impresse et de l'espèce expresse. Ainsi il a un aspect d'accident qui explique le changement réel qui intervient dans la faculté quand elle connaît. Mais il a aussi une fonction proprement intentionnelle *(secundum suum esse ad)*. Sous cet aspect, selon Jean de Saint-Thomas, le concept est appelé signe formel en tant qu'il fait connaître immédiatement et directement ce qu'il signifie. Le signe instrumental, au contraire, fait connaître d'abord son entité propre et « consécutivement » ce à quoi il renvoie. Je perçois d'abord la fumée et j'infère ensuite la présence du feu. Le concept fait connaître avant d'être lui-même connu. Dans un souvenir, nous saisissons immédiatement l'événement passé avant que ce dernier devienne lui-même connu dans sa réalité propre de signe. Il est un moyen *(in quo)* et non pas ce qui est connu *(id quod)*. De ce point de vue, commente Jacques Maritain, il y a une relation d'identité entre le concept dans son constitutif intelligible de signe et la chose, plutôt qu'un rapport de ressemblance. « Nous le (concept) tenons pour la ressemblance même de l'objet, pour la

(1) *ST*, 1, 77, 3.

similitude même et la pure similitude de la chose entendue. Et donc pour *identique* à l'objet, *quant au constitutif intelligible ou aux traits quidditatifs.* Il reste cependant signe, et donc différent de l'objet signifié, en ceci que l'objet existe ou peut exister, non seulement dans l'esprit, où il est connu, mais *extra mentem in esse naturae*, en tant qu'identique à la chose (dont il n'est pas distinct réellement), tandis que le concept dans sa fonction même de *species* existe *in esse intentionale* (1). » Cette notion de signe rend compte que l'intelligence saisit dans son immanence vitale, sur le fondement de l'existence intentionnelle de l'objet en elle, le réel tel qu'il est dans sa transcendance réelle. Le concept comme tel n'est connu que réflexivement. Il est *objectum quo*, tandis que l'objet connu identique à la chose est *objectum quod*. L'objet ne fait pas avec la chose deux termes connus, deux *quod*, mais un seul : « C'est un seul et même terme de connaissance, un seul et même *quod*, qui existe pour soi comme chose, et qui est atteint par l'esprit comme objet (2). » « Ce qui est premièrement connu, c'est la réalité *(res)* dont l'espèce intelligible est la ressemblance », écrit saint Thomas, et encore : « Le verbe mental *(conceptio intellectus)* est médiat entre l'intelligence et la chose connue, car c'est par sa médiation que l'intelligence atteint la chose ; c'est pourquoi le verbe est non seulement ce qui est connu, mais encore ce par quoi la chose est connue, de telle sorte que ce qui est connu peut être dit à la fois la chose elle-même et la conception de l'intelligence (3). » Pris absolument, le concept n'est pas la chose, puisqu'il n'a qu'une existence mentale et qu'il n'objective que certains aspects du réel. Pris relativement, dans sa nature même de signe, il est pure médiation, et ce qu'il fait connaître alors, c'est la chose elle-même. C'est ce rapport à une réalité « transobjective » que Hartmann reproche à la phénoménologie de négliger, en falsifiant l'essentiel des données qui constituent le problème de la connaissance. Quant à Heidegger, il affirme vigoureusement la découverture par le *Dasein* de l'étant tel qu'il est, mais en escamotant le problème gnoséologique de l'intentionnalité au profit de la structure ontologique du *Dasein*.

Le problème du sujet et de l'objet n'est pas un pseudo-problème, comme on veut bien le dire aujourd'hui. Il ne se réduit pas aux conséquences du dualisme cartésien de la *res cogitans* et de la *res extensa* qu'on rejette à juste titre. Pour le poser adéquate-

(1) *Les degrés du savoir*, p. 772.
(2) *Ibid.*, p. 237.
(3) *ST*, 85, 2 C ; *De Ver.*, 4, 2 *ad* 3 *um*.

ment, il faut distinguer le plan proprement gnoséologique de la surexistence intentionnelle et objective et le plan ontologique de l'acte d'exister du sujet et de la chose dont l'objet n'est qu'une objectivation irréelle. La solution adéquate de ce problème doit nécessairement faire intervenir ces deux séries d'explications complémentaires. Il faut ajouter de plus que la surexistence immatérielle de l'être et de l'esprit, sur le fondement d'un acte d'exister fini du « Je pense » subsistant de l'esprit présent en lui-même et par lui-même dans tout « je pense » actuel, demande à se transgresser dans le mode d'une identité parfaite, selon la plénitude de perfection de l'Être et de l'Esprit. Dans l'homme, l'identité n'est qu'immatérielle, mais le dynamisme propre à l'esprit et à l'être inviscéré dans la connaissance humaine, la relance à la poursuite d'une abolition de toute distance entre l'esprit et l'être.

Si cette doctrine reconnaît la dualité ontologique de l'acte d'exister respectif du sujet et de la chose sur lequel repose l'identité intentionnelle du connaissant et du connu, elle nie qu'il y ait un problème de pont. L'objet, dans sa pure fonction de signe, est identique à la chose. Cette dernière n'est donc pas quelque chose qui se cacherait derrière l'objet. Elle est donnée avec l'objet et par lui. La chose n'est pas un concept limite postulé pour rendre compte des apparences comme un au-delà totalement indéterminé des phénomènes. Elle n'est pas conclue non plus. Elle est saisie par la connaissance sous tel ou tel aspect dans son être intentionnel pour la conscience. A ce titre la chose est d'une certaine manière un sujet elle aussi, en ce qu'elle exerce pour elle-même un acte d'être. La chose est le répondant ontologique de l'objet. L'intelligibilité de ce dernier réfère à la densité d'être du réel dans laquelle elle se fonde, si connaître est devenir l'autre tel qu'il est. Maritain écrit justement que l'objet est « sous tel aspect déterminé découpé par l'abstraction, la densité intelligible d'un sujet existant rendue transparente en acte à l'esprit et identifiée à son activité vitale par et dans le concept. Bref, il est dans l'esprit l'objectivation intelligible d'un sujet transobjectif, lui-même inépuisable en son existence concrète, c'est-à-dire indéfiniment objectivable en de nouveaux objets de concept articulés aux précédents » (1). L'objet ne doit donc pas être imaginé « comme une idée réifiée, comme morceau d'extériorité pure, inerte et passif, qui ferait obstacle à l'esprit et s'interposerait entre lui et le monde de l'existence ou des sujets réels, que seule dès lors pourrait atteindre l'expérience vécue de la sub-

(1) *Court Traité...*, p. 28.

jectivité » (1). L'existence « spirituelle » que la chose acquiert en nous, renvoie à l'existence réelle du *sujet trans-objectif*. Si la connaissance est un mode de l'être, le gnoséologique est subordonné à l'ontologique. La chose n'est pas le résidu extérieur à la pensée qui demeure inconnu et inassimilable. Elle n'est pas l'existence brute d'une matière radicalement opposée à l'esprit. Elle est le lieu d'une certaine plénitude ontologique. Et ce n'est pas parce que l'esprit lui imposerait ses structures *a priori* qu'elle est pensée. Saint Thomas, dans le même texte que nous avons cité plus haut, dit que quelque chose est objet de l'âme, premièrement : *In quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae...* (2). Ce n'est ni par hasard, ni par violence, qu'une chose revêt le mode spirituel d'être de l'âme en devenant objet, mais bien en vertu d'une certaine connaturalité inscrite dans son être même. On doit rapprocher ce texte de cet autre où il est dit que le rapport à tout être est inviscéré dans la nature même de l'âme *(aliquid quod natum sit convenire cum omni ente)* (3). Chercher à déterminer les conditions de cette mystérieuse correspondance du réel et de l'esprit qui rend possible la conscience d'un monde, c'est en définitive le sens de toute la métaphysique. On peut prévoir que si la « chose » a une telle affinité avec l'« âme », l'apparent matérialisme qui consiste à reconnaître l'indépendance du réel quant à notre *cogito*, devra faire place à l'affirmation ultérieure d'une dépendance totale du réel à l'Esprit absolu et transcendant en tant que ce dernier enveloppe *(in actu)* tout être en rendant tout être intelligible dans l'être lui-même de son être et capable de se communiquer à l'intelligence humaine.

L'identité intentionnelle du connaissant et du connu en acte qui repose sur la distinction ontologique du « sujet cis-objectif » et du « sujet trans-objectif », est rendue possible fondamentalement par la convenance réciproque du réel et de l'esprit en termes d'être. C'est là le problème de la participation des divers sujets à l'être. Pour qu'il puisse être posé, il est nécessaire que sur le plan intentionnel le sujet et l'objet soient déterminés selon la raison commune d'être. Il faut nous rappeler aussi ce que nous avons dit des facultés et de l'âme. L'intentionnalité de l'acte de connaissance comme « transparence dirigée » est inséparable des pouvoirs de l'âme. Ceux-ci, dans leur nature même, sont pré-

(1) *Ibid.*, p. 29.
(2) *De Ver.*, 22, 10 *c.*
(3) *De Ver.*, 1, 1 *c.*

ordonnés à la saisie du réel sous un aspect déterminé. C'est pourquoi une même chose connue est indéfiniment connaissable comme objet. La richesse que les nombreux sujets d'existence nous offrent est indéfiniment variée, bien qu'ils soient parfaitement saisis comme limités. La relation transcendantale de la puissance à son acte et à son objet est une structure de nature et constitue un principe *a priori* rendant possible la connaissance : sans cette pré-adaptation de la faculté et de son objet, l'acte de connaissance serait incompréhensible. Le sujet, dans ses facultés de connaissance, doit préformer la détermination de ses objets. Il doit dessiner en creux le mode et le domaine de réceptivité du réel. Mais il ne faut pas s'imaginer que l'objet d'une faculté se profile à l'horizon de la faculté, comme une forme indéterminée que viendraient découper les contenus de la connaissance. Il n'y a rien de tel chez saint Thomas. La relation transcendantale de la faculté à son objet ne comporte aucune forme psychologique antérieure à la forme du connu. Il en est ainsi, parce que la métaphysique de l'être rend compte que le réel peut se communiquer à l'âme. En effet, pour saint Thomas, l'opération suit l'être. Ce qui veut dire qu'un être agit en tant qu'il est en acte et dans la mesure où il l'est. Le fondement en est le caractère diffusif de l'acte. « La notion aristotélicienne de génération, la participation platonicienne, l'émanation des néoplatoniciens, écrit J. de Finance, convergent, dans le thomisme, en une notion plus fondamentale encore, celle de la diffusion de l'acte (1). » La générosité comporte à la fois une diffusion selon des effets physiques et selon l'être intentionnel qui nous intéresse ici plus particulièrement. Parce que les choses existent, elles peuvent être cause, et parce qu'elles existent d'une manière limitée par leur forme, leur agir est par là même spécifié. Cette forme qui dans la réalité est contractée par une matière « signée par la quantité », parce que de soi elle est acte dans la ligne de la perfection essentielle, est communicable de soi : « La communication fait partie en effet de la notion d'acte *(rationem actus)* : d'où toute forme, de soi, est communicable (2). » C'est pourquoi l'être matériel peut exercer sur nous une double causalité : l'une, physique, constituant la condition de la sensation, l'autre, « spirituelle », en vertu de laquelle la faculté devient immatériellement la forme de l'autre et est rendue capable de s'en saisir activement dans l'acte de connaissance comme tel. Nous ne voulons pas développer cette théorie pour elle-même,

(1) *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne, 1943, p. 67.
(2) *In I Sent.*, d. IV, q. I, a. 1.

mais montrer seulement sur quels principes métaphysiques elle repose. Nous verrons bientôt ce qui en est de la connaissance intellectuelle comme telle qui donne son sens à tous nos comportements sensibles.

Après ces explications sur la signification de la distinction du sujet et de l'objet, nous pouvons donner la réponse thomiste au problème de l'immanence de nos actes de connaissance et de la transcendance de l'objet connu. Cette réponse est parfaitement intelligible. La phénoménologie a eu raison de s'employer à exorciser la connaissance du vocabulaire spatial qui l'exprime et qui a donné lieu aux pires équivoques. La formule idéaliste, « un au-delà de la pensée est impensable », si elle a un fondement beaucoup plus profond, relève dans une certaine mesure de l'imagination spatiale. Il est clair que l'être en tant que connu n'est pas et ne peut être en dehors de l'esprit qui le connaît. Si la connaissance est une opération immanente, elle doit se terminer en nous. Dans ce sens, elle n'atteint pas un dehors. Pourtant, le propre de la connaissance est de participer intentionnellement à la perfection des autres êtres. C'est qu'il faut distinguer les deux modes différents d'existence que la même chose a « dans » l'esprit et « en dehors » de lui, en tant qu'elle est posée dans l'existence pour elle-même, mais aussi capable d'être en nous comme principe ou terme de la pensée. Le fait qu'une chose soit connue dans notre immanence vitale, n'empêche pas qu'elle soit précisément connue dans son indépendance de sujet d'existence. La position d'une chose *extra nihil*, ne dépend pas de notre connaissance, mais pour qu'elle soit connue ainsi par nous, il est nécessaire que nous la connaissions. Sous cette forme, c'est un truisme, car il est évident que la pensée ne peut atteindre un terme sans qu'il soit par le fait même pensé. Si par ailleurs, on veut exprimer qu'un être, d'une manière absolue, ne saurait exister sans être découvert, cette doctrine est ontologiquement correcte. Encore faut-il faire la part entre une connaissance humaine et une connaissance infinie, créatrice de l'être des choses. La pensée de Heidegger, si elle exprime, à notre avis, les relations nécessaires qui lient être, pensée et étant comme tel, en approfondissant le *Denken* dans le *Dasein* et l'Être comme principe unique de toute réalité, laisse planer une certaine ambiguïté quant à l'existence des étants comme tels en regard du *Dasein*. Saint Thomas tient compte de l'aspect entitatif du concept et de son aspect intentionnel. Considérée comme accident du connaissant, la connaissance a lieu en nous, tandis que comme relation au connu et dans la pure ligne du connaître, elle n'est pas dans l'âme comme dans un sujet.

« Selon qu'elle est comparée au connaissant, écrit saint Thomas (la notion...) se trouve dans le connaissant comme l'accident dans un sujet, et sous cet aspect ne dépasse pas les limites du sujet, parce qu'elle ne peut jamais avoir d'autre sujet d'inhérence que l'esprit (...). Si on la compare au connaissable (...), elle n'est pas ce qui existe dans, mais ce qui renvoie à quelque chose d'autre. Ce qui se dit en rapport avec quelque chose, n'a pas la raison d'accident sous l'aspect où il renvoie à quelque chose, mais seulement en tant qu'il existe dans le sujet (...). Et sous ce point de vue, la notion n'est pas dans l'âme comme dans un sujet ; selon ce rapport, elle dépasse *(excedit)* l'esprit en tant que d'autres êtres sont connus en elle par lui (1). » On voit de quelle façon l'essence de l'homme est « ek-statique ». Il n'est en lui-même la subsistance d'un « je pense » et d'un « je veux » fondamentaux que dans une ouverture infinie à l'être. L'affirmation de son être passe par celle de l'être. C'est pourquoi, il lui est bien impossible d'être un « je » autarcique. Parce qu'il est un esprit incarné, son ouverture à l'être ne se réalise que sur le fondement de la conscience du monde.

b) *L'intelligence et l'être*

C'est dans la nature de l'intelligence que se révèle le sens dernier de l'homme. En effet, si l'homme est un être composé de corps et d'âme, il est toutefois *un* être. Il jouit d'une unité ontologique qui lui vient de la subordination du corps à l'âme et de l'unique forme substantielle qui détermine l'homme selon les diverses opérations correspondant aux degrés d'être inférieurs qu'il cumule en lui. Pour saint Thomas, comme pour Heidegger, l'homme n'est pas un animal perfectionné par une raison. L'âme doit opérer *a radice* la refonte du corps. Il fallait, écrit fort justement le P. Gardeil, « qu'elle modifiât plastiquement sa matière et l'organisât, de l'étage minéral à l'étage végétatif, de celui-ci à l'étage supérieur de la sensibilité, de façon qu'apparussent, sur les sommets de la vie corporelle, ces sensations, images, expériences, souvenirs en qui l'âme trouverait l'appui de ses conceptions spirituelles, le soutien de sa vie intellectuelle si atténuée, le dernier des esprits, ce je ne sais quoi de net, de vif, de rempli qu'a la pensée humaine lorsqu'elle repose sur des images sensibles bien appropriées, dans lesquelles sa spiritualité prend corps. Il fallait aussi, parallèlement à ce développement de la sensibilité

(1) *Quodlib*, VII, a. 4.

connaissante, que l'âme se suscitât dans l'ordre appétitif, une ascension de la matière, aboutissant à des organes d'émotivité, qui fissent prendre corps à ses volontés affaiblies de substance spirituelle infime ; il fallait que l'inconsistance de sa volonté fût renforcée par des passions... » (1). Si saint Thomas maintient la définition de l'homme comme animal raisonnable, c'est qu'elle exprime à la fois le cadre de la philosophie de la nature auquel appartient la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme et que la différence spécifique raisonnable est pensée en fonction de l'être lui-même. Comprise ainsi, elle rend compte de l'état d'incarnation de l'homme. Ce dernier n'est ouverture à l'être qu' « à travers son corps », pourrions-nous dire. Mais nous ne savons bien ce qu'est le corps que dans la révélation de l'esprit qui le construit pour ses propres fins. Ce qui veut dire que l'agir complexe de l'homme est hiérarchisé. Les puissances sont spécifiées par leur objet propre, mais elles agissent par et pour le tout selon un ordre où l'imparfait résulte du parfait et lui est ordonné. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme, c'est son ouverture à la totalité du réel par mode de connaissance et d'inclination. C'est dans ce rapport à la totalité, que la sensibilité prend son sens humain. De par la participation du sens à l'intelligence sur le fondement de l'unique principe substantiel dans l'homme, toute la sensibilité est surélevée et pénétrée par le dynamisme de l'esprit. « Nous voyons que le sens a pour fin l'intelligence, mais la réciproque n'est pas vraie. Le sens est, en effet, comme une participation incomplète de l'intelligence. L'on peut donc dire qu'il procède naturellement de l'intelligence, comme l'imparfait du parfait (2). »

Ces explications de saint Thomas montrent que la définition de Heidegger de l'être de l'homme par la seule compréhension de l'être, n'est pas loin de celle de notre auteur. La place de la compréhension de l'être qui éclaire et qui guide tout comportement et qui se situe dans le *Dasein* comme tel, est revendiquée ici dans un autre contexte épistémologique. L'être est présent à la sensibilité sous forme d'attraction et de retour de la multiplicité des objets sensibles à l'unité de l'être. C'est parce que notre esprit au dernier échelon des substances spirituelles a besoin du travail de nos sens pour y puiser l'intelligible qui éclairera tout, que nous voyons, que nous entendons, que nous imaginons et que nous nous souvenons. C'est bien pourquoi, il n'y a pas de juxtaposition de nos diverses opérations, mais une subordination

(1) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 1, p. 7.
(2) *ST*, 77, 7 *c*.

en regard du sommet de l'être de l'homme. C'est là une loi de nature, et non simplement un quelconque arrangement factice. On pourrait même risquer de dire que de même que l'âme est la forme du corps, ainsi l'esprit donne au sensible la « forme » à quoi il aspire en nous, c'est-à-dire le sens de la totalité. Il y a ainsi une montée de notre sensibilité vers la pleine réflexivité de l'esprit, corrélative d'une montée de l'objet dans la transcendance de l'être. La connaissance sensible comporte une immanence de plus en plus grande du sujet dans ses actes, à partir de la fascination exclusive de l'objet dans la sensation, en passant par le sens commun où le sujet est présent à la synthèse objective des multiples sensibles propres et communs jusqu'à la cogitative et à la mémoire où le sujet devient aussi bien connu que l'objet, en même temps que ce dernier devient subordonné à l'intérêt du sujet qui le voit en termes d'utilité et de nocivité pour lui et comme existant sous une nature commune. Sous un autre aspect, il y a aussi une montée progressive dans l'objectivité selon laquelle le réel extérieur est connu. La chose perçue selon divers aspects séparés et saisie dans le sens commun selon l'unité de sa configuration spatiale, est conservée dans l'imagination en dehors de l'action *hic et nunc* des corps sur nos organes et reçoit dans la mémoire et la cogitative une certaine durée et une certaine stabilité sans lesquelles elle serait inintelligible (1). C'est dans l'intellection que s'épanouit la connaissance sensible. Et là encore, les opérations diverses de l'intelligence ont pour point de départ l'intuition de l'être sensible et pour fin, par le jugement et le raisonnement qui lui est ordonné, la pleine connaissance du réel en fonction de l'*esse*. On ne saurait non plus séparer l'appétit de la connaissance, si l'on se réfère à la nature connue de l'objet de l'inclination affective. On peut donc dire « que quiconque a compris la pensée de l'homme a compris en même temps sa sensibilité, élément nécessaire de la première. En d'autres termes, il a compris l'*esse* immatériale tout entier de l'homme » (2).

L'homme tout entier, si l'on tient compte de l'unité d'ordre qui existe entre les multiples opérations qui déploient son être, trouve sa perfection dans l'âme comme source d'une connaissance et d'un appétit universels. C'est l'intelligence, comme faculté de l'être, qui ouvre l'homme à la totalité du réel.

Pour saint Thomas, l'être est l'objet formel de l'homme,

(1) *ST*, I, 76, 77, 78 ; *Epistemology*, L. M. Régis, Macmillan, 1959, chap. 7, p. 253-311.
(2) B. Welte, *La foi philosophique...*, *op. cit.*, p. 128.

considéré dans sa fonction la plus haute, comme intellect : *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens : quia secundum hoc unamquodque cognoscibile est, quod est actu... Unde ens est proprium objectum intellectus ; et sic est primum intelligibile, sicut sonum est primum audibile* (1). De même que chacun des sens saisit le réel sous l'aspect pour lequel sa nature est adaptée, ainsi l'intelligence appréhende tout réel sous l'aspect d'être. C'est là une loi de nature indépassable. L'œil ne peut pas se substituer à l'ouïe pour percevoir des sons. Il est ordonné à capter les choses en tant qu'elles sont sonores. Il en est ainsi de l'intelligence qui ne peut rien saisir que sous la détermination d'être. Comme pour les autres puissances, il ne s'agit pas d'une catégorie qui informerait la matière amorphe de la connaissance. C'est le réel lui-même qui est saisi comme être. Ce qui était saisi comme coloré, sonore, chaud et visible par nos sens, apparaît à l'intelligence comme une certaine manière d'être. Il suffit de considérer nos opérations intellectuelles pour nous rendre compte que toute notre connaissance est sous le signe de l'être : comme nous le verrons, la simple appréhension est ordonnée à la saisie de ce qui est *(quod quid est)*, le jugement affirme l'être, alors que le raisonnement est formé de jugements et se termine à lui.

L'être est ainsi la donnée la plus primitive. Toutes nos connaissances commencent génétiquement par celle de l'être. Dans la simple appréhension et dans le jugement, il faut arriver à une première notion qui soit simple et à un premier jugement, sans quoi notre connaissance périrait dans une régression à l'infini. Ce qui est premier, dans la saisie des indivisibles, c'est l'être *(ens)*. « Le premier objet de notre intelligence dans la vie présente, ce n'est pas n'importe quel être et quel vrai, mais c'est l'être, le vrai, considéré dans les réalités matérielles. Et par là, l'intelligence parvient à la connaissance de toutes les autres (2). » Et dans le texte que nous avons cité plus haut (3), il est affirmé que l'être est « le premier intelligible ». Tout homme pense d'abord l'être, comme il entend le son. Saint Thomas est guidé par sa conception du développement général de la connaissance humaine : la connaissance sensible précède et prépare la connaissance intellectuelle ; cette dernière est universelle avant d'être particulière et confuse avant de devenir distincte (4). Notre intelligence saisirait ainsi à l'aube de sa vie pensante l'être comme un

(1) *ST*, I, 5, 2 *c.*
(2) *ST*, I, 87, 3, *ad* 1 *um.*
(3) *ST*, I, 5, 2 *c.*
(4) *Ibid.*, I, 85, 3 *c.*

tout universel enveloppé dans n'importe quel être dont nous expérimentons la présence. Par une abstraction spontanée, inconsciente et involontaire, puisqu'elle se place à l'origine même de toute vie intellectuelle et qu'elle traduit sa nature la plus profonde, l'intelligence perçoit tout être comme baignant dans une totalité confuse. On ne pourrait réfléchir sur le problème de la « totalité », du « monde », si nous ne percevions pas chaque être sur ce fonds d'universel. C'est dans le décalage de la généralité de l'être et de la particularité des êtres que l'esprit fonde son essor pour son mouvement indéfini. Tous nos efforts pour approfondir de plus en plus la réalité ont pour cause le dynamisme secret de l' « horizon » universel dans lequel toute chose paraît et se dévoile à nous. Dans ce sens, comme le dit Heidegger, tous nos comportements se situent dans le tout, sont affectés d'un indice d'universalité. Nous ne saurions saisir quelque chose que dans l'ouverture à la totalité.

Ce premier universel accompagne tous nos actes. Dans ce sens, l'être n'est pas seulement le *primum cognitum*, mais le principe d'intelligibilité de toutes nos connaissances. L'être est le plus connu et ce en quoi l'intelligence résout tous nos autres concepts *(quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit)* (1). Il est évident de soi, car il ne fait appel à aucun autre concept plus simple que lui. Notre intelligence en exerce constamment l'intelligibilité, sans pourtant en connaître distinctement la nature (2). Tout ce que nous pensons doit être éclairé à sa lumière : « L'intelligence regarde son objet sous l'aspect général d'être *(secundum communem rationem entis)* (3). » Ce qui veut dire que tout ce qui est connu est appréhendé selon le « rapport normatif » essence-*esse* en quoi se dévoile la nature analogique de l'être. Nous montrerons brièvement, plus loin, que la saisie métaphysique de l'être nous apprend que l'être n'a pas en lui-même l'apparence banale et vide dont nous avons parlé en regard de la totalité confuse et extensive vécue par le sens commun. L'être visualisé pour lui-même *(ens secundum quod ens)*, transcendant tous les genres parce qu'immanent dans la moindre parcelle de réalité, distinct de l'*Ipsum esse* divin, se manifeste d'abord et incomplètement sous l'aspect logique d'une unité analogique de proportion en vertu de laquelle tout être est saisi comme *ce qui existe*, c'est-à-dire comme le rapport semblable d'un sujet ordonné

(1) *De Ver.*, 1, 1 *c.*
(2) *In II Phys.*, lect. I, n. 8 ; *In lib. De hebdomadibus*, 2.
(3) *ST*, I, 79, 7 *c.*

à un acte d'être *(esse)* proportionné à sa nature spécifique. L'être, dans son contenu, implique actuellement quoique implicitement tout réel connu et qui reste à découvrir. Il l'implique en tant que le rapport subordonné de l'essence à l'*esse* couvre tout l'entre-deux qui s'étend de tous les composés de puissance et d'acte jusqu'à l'*esse* pur lui-même. Le dynamisme concret de l'être, en tant que l'*esse* rend intelligible les essences elles-mêmes, empêche l'intelligence de se réfugier dans la sphère du « logique » pur et l'engage, comme sa finalité la plus secrète, à coïncider avec le fondement existentiel du monde. Loin que l'être, comme objet de l'intelligence et sujet de la métaphysique, nous maintienne dans la généralité vide d'un concept univoque qui ne se différencie pas du néant, il nous relance au plus intime de l'existence des êtres et aspire à nommer le Concret absolu.

Cette structure d'être (essence-*esse*) n'est pas une catégorie *a priori* de l'intelligence qui mettrait ainsi son sceau sur tout objet connu. Elle apparaît comme la perfection dernière de toute réalité. Parce qu'elle est analogique et qu'elle comporte des réalisations essentiellement différentes, elle a pour effet de replacer tout étant en regard de la totalité extensive et intensive de l'être qui demeure le mystère que la métaphysique doit scruter. C'est d'abord et avant tout dans l'étant matériel que l'être analogue est appréhendé. « L'objet propre de l'intelligence est la quiddité de la chose, laquelle n'est pas séparée des choses, ainsi que l'ont prétendu les platoniciens (1). » Pour mieux faire ressortir, ce que notre intelligence atteint immédiatement et par soi sous la formalité d'être, saint Thomas la compare aux autres puissances et aux degrés d'être supérieurs : c'est ainsi que les sens n'atteignent les choses que dans les limites de leur singularité, soit dans leurs accidents extérieurs (quelque chose de coloré ou de blanc), soit comme sujets concrets porteurs de la configuration objective formée par les sensibles propres ou communs, tandis que l'intelligence saisit l'essence des choses en les faisant toujours apparaître comme *ce qui est* et en cherchant idéalement à saisir distinctement sur le plan univoque de la comparaison des êtres selon leur perfection spécifique d'êtres particuliers, leur quiddité universelle. Alors que l'analogue être est saisi dans les êtres matériels en ce qui concerne l'homme, l'intelligence angélique le connaît dans l'appréhension directe de sa propre forme subsistante et spirituelle, tandis que Dieu saisit l'Être lui-même dans toute sa perfection réalisée en lui et participable par les créatures *(cognoscere ipsum esse*

(1) *In III de an.*, I, 8, n. 717.

subsistens est connaturale soli intellectui divino) (1). Notre intelligence puise ses intelligibles dans la matière, en vertu de sa condition naturelle. Puissance d'une âme qui est forme d'un corps, son objet proportionné est l'acte du sensible dégagé des contractions limitatives de la matière. Mais l'acte du sensible n'est pas seulement sa forme, mais aussi l'acte d'être au plus secret de lui-même. La quiddité des choses dont parle saint Thomas, comme objet propre de l'intelligence, n'a pas de sens si elle n'est pas vue dans la structure métaphysique essence-*esse*. Notre intelligence est tournée vers le concret, de telle sorte que l'abstrait doit faire retour à l'individu et que ce dernier doit être compris comme participation de l'acte d'être. Elle demeure foncièrement intuitive, comme nous le verrons, même si de par sa dépendance de notre sensibilité, son mouvement caractéristique est *rationnel*. Comme intelligence, elle saisit l'être et puisque l'être a son intelligibilité dernière dans l'*esse*, elle est ordonnée à l'identité la plus complète possible avec le concret ; mais comme intelligence *humaine*, elle saisit l'être dans la quiddité abstraite du sensible. D'où le risque très grand de se détourner du concret, comme la finalité la plus intime de sa nature, au profit d'un univers substantifié d'essences intelligibles dans lequel son appétit de clarté, de nécessité et d'absolu se complaît. Ce doit être l'originalité propre de la métaphysique d'unir si possible la nécessité et le concret et de nous entraîner à la quête de l'absolu en le fondant sur l'existence elle-même. « Parce que l'âme rationnelle est unie au corps, écrit saint Thomas, la connaissance qui lui est due selon son ordre propre est la connaissance qui procède des sensibles aux intelligibles, et elle ne parvient à la connaissance de la vérité qu'appuyée sur une recherche qui l'a précédée : de cette façon sa connaissance est rationnelle (2). » Si l'âme en tant qu'elle est spirituelle est subsistante et n'a donc pas besoin du corps pour être, et si par ailleurs l'union au corps est naturelle, c'est donc pour son meilleur bien et pour la perfection de sa vie propre, qu'elle réalise cette communauté avec le corps. Pour avoir un sens fondé dans la nature même de l'homme, le corps doit collaborer avec les puissances les plus hautes et assurer ainsi la vie de l'esprit. D'où l'union nécessaire de la connaissance sensible et intellectuelle. L'intelligence ne connaît qu'à l'ombre des sens. C'est par eux que le royaume de l'être dans lequel elle débouche a une base concrète et existentielle. Avant d'expliquer

(1) *ST*, I, 12, 4 et 85, I.
(2) *II Sent.*, d. 39, § 3, a. 1 c.

comment peut se comprendre cette dépendance de l'intelligence à l'égard de la sensibilité dans sa saisie de l'être *(ens)*, nous devons tenter de répondre à une difficulté qui a tellement d'importance pour l'esprit moderne qu'elle l'amène à rejeter comme impossible une connaissance objective de l'être.

N'y a-t-il pas quelque chose d'étrange à faire de l'être l'objet formel de l'intelligence ? N'est-ce pas réduire l'être à une représentation ? De plus, n'est-ce pas rejeter l'être du côté de l'objet et couper ainsi le sujet de l'être ? Le réel seul serait de l'être, tandis que l'esprit devrait être caractérisé négativement, comme néant de tout ce qui est plein et posé là devant nous. Il semble que l'existentialisme, en dépendance de l'idéalisme contre lequel il revendique les droits du concret, nourrisse l' « horreur sacrée » dont parle Maritain, devant l'univers des objets (1). Mais si l'objet n'est pas forcément ce que l'idéalisme en fait, un pur corrélat de la conscience, n'y a-t-il pas lieu de parler d'une connaissance objective de l'être qui ne soit pas un pur décalque abstrait de la réalité ? Plusieurs problèmes sont impliqués dans l'objection que nous soulevons : la valeur de la connaissance abstraite appliquée à l'être, la possibilité de saisir l'exister des choses. Nous ne nous arrêtons pour le moment qu'au problème de la nécessaire immanence de l'être dans le sujet et l'objet.

L'objet n'est ce qu'il est pour nous comme relation au sujet connaissant et à la chose connue, que parce que le connaissant est fini et que son acte de comprendre l'être ne coïncide pas avec sa substance et son *esse* et que d'autre part le connu n'est pas l'être selon la pure raison formelle de l'acte en lui, mais un étant mêlé de puissance et d'acte. C'est pourquoi notre pensée est toujours objective, c'est-à-dire manifestation de l'être analogue dans l'un ou l'autre des étants que nous connaissons directement, réflexivement (le singulier matériel et l'âme) ou par voie d'analogie. D'où le hiatus entre l'élan de l'intelligence vers une pleine coïncidence avec ce qui est réalisé parfaitement selon le principe formel de l'*esse* qui se subordonne l'essence et qui de soi ne comporte aucune limite comme l'intelligence qui l'enveloppe dans sa totalité et l'engluement dans des étants finis avec lesquels l'être et l'intelligence ne peuvent coïncider et dont ils se distinguent nécessairement. De par cette condition ontologique fondamentale, notre connaissance est toujours objective. Mais ce qu'il faut remarquer immédiatement, c'est qu'elle ne peut être ainsi que portée par l'intention de totalité qui la traverse de fond en

(1) *Court Traité...*, p. 27-29.

comble. L'intentionnalité de la conscience, comme rapport du sujet et de l'objet, implique nécessairement la possibilité d'une telle relation. Ces deux termes, si amenuisés fussent-ils dans la sphère transcendantale, après toutes les réductions qu'on voudra se donner, sont conçus comme étant d'une certaine manière et suppose toujours, disait Heidegger, une idée déterminée de l'être (1). Saint Thomas affirme la même nécessité : si le sujet est présent à son acte par lequel est affirmé le réel, c'est parce que sujet et objet sont des réalisations diverses de l'être analogue et refluent vers une totalité plus profonde que leur propre être. Tous les deux sont situés dans cet *ens* commune qui se réfracte en eux selon des modes divers sans s'y épuiser : « L'objet de l'intelligence est un universel, à savoir : l'être et le vrai, dans lequel est inclus aussi l'acte même de connaître (2). » L'amplitude de l'esprit dont l'ouverture est celle même de l'être n'est pas diminuée : on souligne que l'acte de connaître qui est un agir accidentel dans l'homme est inclus dans l'être. C'est la problématique ontologique du connaître *humain*, qui appelle un dépassement par en haut selon les exigences ontologiques du connaître *comme tel*. Le sujet ne peut se distinguer de l'objet, que si chacun occupe dans l'être cette position respective. La capacité de m'apprésenter un étant tel qu'il est suppose une conaturalité de nature entre l'intelligence et l'être qui ne peut se manifester que dans l'intentionnalité enveloppante de l'être. Seul l'être permet de se former un concept distinct du sujet et de l'objet. On ne peut opposer qu'à l'intérieur de ce qui est commun.

L'erreur vient de ce qu'on bloque l'être dans la réalité matérielle, la facticité de l'être-là brut de Sartre par exemple. Mais l'être n'est pas cette facticité, mais la position absolue du réel comme essence et *esse* requérant l'intelligibilité de cet *esse* participé en regard de l'intelligibilité absolue de l'*esse* dans sa pure fonction d'acte éminemment concret. C'est pourquoi l'être peut désigner aussi bien le sujet que l'objet. Si sur le plan univoque de la définition ils s'opposent, sur le plan analogue de la notion d'être, ils se fondent dans la même totalité extensive et compréhensive de l'être.

Mais si l'être est fondamentalement exercé dans tout concept comme la dernière couche ontologique de toute intentionnalité, peut-il devenir lui-même objet d'une connaissance ? Comment

(1) *SZ*, p. 208.
(2) *ST*, 87, 3, *ad* 1.

le non-problématisable peut-il être objectivé, demande Gabriel Marcel ? Comment ce qui empiète sur le sujet lui-même peut-il être posé devant soi comme objet ? On a vu aussi que Heidegger refusait toute spéculation sur l'être, parce qu'il précède tout rapport ontique. Pourtant, sous peine de couper l'ontique de l'ontologique ou d'en affirmer la nécessaire présence sans qu'on puisse voir comment, il faut bien dire que l'être, comme premier intelligible présent dans tous nos concepts, peut faire l'objet d'un examen propre. C'est le seul moyen de situer son mystère. L'objet s'oppose au mystère quand il est vidé de son rapport à la densité ontologique du réel. Au contraire, quand il est vu dans son indispensable corrélation au monde de l'exister, il est le seul moyen pour l'homme de s'approcher du mystère dont il vit. « Il semble, comme l'écrit excellemment Étienne Gilson, qu'en réalité toute métaphysique digne de ce nom naisse d'un effort pour problématiser le non-problématisable, c'est-à-dire pour porter hardiment au sein du mystère des concepts qui, parce qu'ils en vivent, refusent de s'en laisser séparer (1). » C'est ainsi que nous pouvons penser le sujet comme distinct de l'objet, sans pour cela lui conférer des propriétés d'objet. La connaissance réflexive que nous avons de nous-mêmes ne se fait que par une certaine objectivation de nous-mêmes. Ce que nous appréhendons ainsi, s'il est donné dans une certaine opposition à soi, ne se réduit pas à un simple étant donné. La fonction d'objet qu'occupe un contenu de pensée n'est pas identique à ce dernier. Le moi et le réel extérieur peuvent être pensés et ainsi remplir le rôle d'objet, sans pour cela réduire leurs différences respectives. Ils subissent les effets de cet inévitable écart ontologique entre la pensée et l'être qui se glisse dans notre connaissance finie et abstractive. Quand l'objet est l'être, son contenu est ce qu'il signifie, à savoir cette perfection analogique, transcendante à tout parce qu'immanente à tout et qui se manifeste comme un rapport proportionnel d'un sujet à son exister *(esse)*. Dans cette nature transcendantale de l'être, toutes choses sont atteintes actuellement quoique implicitement et donc le sujet lui-même qui existe en se pensant dans l'être et pour l'être. En résumé, « être n'est pas pensé s'il n'est objet, dit le P. Rolland-Gosselin, et nous le disons l'objet premier de l'esprit. Mais la signification qu'il présente, au moment d'être objet, déborde singulièrement cette fonction. Ou mieux, il n'exerce proprement la fonction d'objet,

(1) *Vie spirituelle*, Le thomisme et les philosophies existentielles, juin 1945, p. 150.

c'est-à-dire il ne se fait lui-même connaître, que par la manifestation de son droit à l'extension totale et à la compréhension la plus simple, dépassant ainsi de part et d'autre, et par une exigence essentielle, le sens limité de la fonction qu'il remplit sans la signifier » (1). Pour ce qui concerne la difficulté spéciale de penser l'être en tant que son intelligibilité se résout formellement dans l'acte d'exister qui échappe par définition à l'abstraction, nous l'aborderons en traitant de la simple appréhension et du jugement.

c) *L'intellect-agent et l'être*

Aucune notion ne semble prêter plus à controverse que celle de l'intellect-agent. Pourtant, dans le contexte épistémologique et métaphysique de saint Thomas, elle revêt une indispensable nécessité. Quels sont les fondements métaphysiques et noétiques de cette théorie ?

C'est d'abord l'imperfection propre à notre être. La rançon de notre capacité de devenir toutes choses consiste dans l'indétermination totale de l'intelligence. Cette dernière ne peut être cette richesse du monde que si fondamentalement elle n'est aucune des choses qu'elle devient. « Par l'intelligence, l'homme peut connaître toutes les natures corporelles. Mais pour connaître des objets, il ne faut rien posséder en soi de leur nature : car ce qu'on posséderait ainsi par essence empêcherait de connaître les autres réalités (2). » Elle doit être aussi disponibilité radicale, ouverture fondamentale sur l'être, « immobile présence à la totalité de l'être » (3). Elle n'est possibilité du tout, qu'en étant humblement réceptive. C'est la seule manière de devenir l'être dans toute son universalité. Elle ne peut devenir la perfection intensive et extensive de l'être de toutes choses, que si elle a cette seule nature, *quod est possibilis respectu omnium*, que si, ontologiquement, elle manque *omnibus illis rebus, quas natus est intelligere* (4). Elle est donc bien un néant pur et illimité de détermination actuelle. C'est dans ce sens que saint Thomas reprend l'image d'Aristote qui compare l'intelligence humaine à une tablette où il n'y a rien d'écrit (5). Non pas que l'intelligence soit passive comme une matière et qu'elle se réduise à une réception. On souligne seulement que l'intelligence humaine, pour

(1) *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Vrin, 1932, p. 104-105.
(2) *ST*, 1, 75, 2 *c.*
(3) S. Breton, *Approches...*, *op. cit.*, p. 166.
(4) *II De an.*, 7, n. 681, 679.
(5) *ST*, 1, 79, 2 *c.*

devenir l'être dans le feu de l'intellection, doit préalablement être informée par son objet. Par là, elle devient capable activement de connaître. Il faut remarquer de plus que ce « néant » n'est pas à entendre au niveau ontologique, mais bien intentionnel. C'est parce qu'elle est en puissance toutes les formes qu'elle n'en est aucune en acte. C'est par son mode d'être spirituel comme perfection éminemment positive qu'elle dit rapport à l'être, mais parce que sa spiritualité est le degré le plus infime, elle doit réaliser cet appétit insatiable sur le mode d'un néant de forme. « L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel. L'on peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, en observant le rapport de l'intelligence à l'être universel. Il y a une Intelligence qui sous ce rapport est l'acte de tout l'être : c'est l'intelligence de Dieu, qui est l'essence divine, en laquelle tout l'être préexiste originellement et virtuellement, comme en la première cause. C'est pourquoi l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais est Acte pur. Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle fût un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle est, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte (1). » Alors que l'intelligence angélique est toujours en acte par rapport à ses objets intelligibles, en passant d'un intelligible à l'autre, notre esprit, lui, est en puissance aux intelligibles : nous naissons démunis d'idées et nous ne connaissons pas toujours. Mais alors, puisque rien ne passe de puissance à acte si ce n'est pas à l'aide de ce qui est déjà en acte, où aller chercher cette causalité ?

Nous retrouvons une situation commune à Heidegger et à saint Thomas : en même temps que l'homme se caractérise par le fait qu'il découvre l'être et qu'il fait toute chose intelligible en acte (2), c'est sur le mode d'une humilité radicale qu'il manifeste l'être. L'être de l'homme est fondamentalement défini par son rapport à l'être. Pour saint Thomas, cela veut dire que ce rapport fondé entitativement dans l'âme n'est accompli que dans des opérations spirituelles, à cause de la distinction de l'agir et de l'être. De plus, ce rapport ne se réalise d'abord que dans l'identité de notre intelligence avec la quiddité des choses matérielles. C'est ici le point de vue le plus important dans la noétique de saint Thomas. Si toute connaissance intellectuelle implique que l'objet apparaît toujours sous la commune raison d'être, en tant

(1) *Ibid.*
(2) *III De an.*, 10, n. 728.

que ce dernier est toujours contenu en lui sous la forme d'une perfection analogue qui en exprime adéquatement tous les aspects et l'explique radicalement en le situant dans la totalité, au plan logique de l'analogie de proportion propre et au plan ontologique de la participation, il reste que cet *ens commune* qui transcende tous les genres de par son immanence absolue à chacun d'eux n'est vécu et exercé par l'esprit qu'au contact du monde sensible. C'est une conséquence qui découle de ce que l'âme est acte premier du corps. L'émergence de l'âme comme esprit au-dessus de sa fonction de forme du corps n'a lieu au plan opératif que dans l'appui que la sensibilité lui apporte. Mais alors le problème se pose en ces termes : comment l'intelligence peut-elle connaître l'univers des déterminations qualitatives et substantielles des corps comme son objet proportionné en tant même qu'elles sont situées dans l'être selon la raison commune à tout être *(intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis)* (1), si d'une part elle doit être actuée par l'être des choses sensibles et si, d'autre part, ces dernières en sont bien incapables ?

Mais pourquoi le sensible ne peut-il pas de soi s'identifier à l'esprit ? Parce qu'ils ne sont pas du même ordre : la chose et le phantasme qui la représente ont des caractères strictement individuels et quantitatifs alors que le concept n'atteint directement le réel matériel que sous un aspect abstrait et universel. Comme il doit y avoir proportion entre la cause et l'effet, l'intelligence doit rendre compte au principe de ce qu'elle produit dans le concept. Il faudra donc que l'espèce intelligible qui informe la faculté pour lui faire produire son acte en regard de l'objet selon les caractères que nous connaissons dans le concept, ait le même degré d'immatérialité que le pouvoir de connaissance. Mais les choses, répète saint Thomas, ne sont intelligibles qu'en puissance. Par opposition à Platon, « Aristote n'admettait pas que les formes des réalités physiques pussent subsister sans matière. Par conséquent, les formes des choses sensibles que nous connaissons ne sont pas actuellement intelligibles » (2). Alors que les couleurs sont représentées dans le sens sous l'aspect individuel où elles existent dans le sensible, elles revêtent dans notre intelligence une « forme » de nécessité et d'universalité que notre connaissance sensible ne peut expliquer. Il faut donc faire appel à une fonction active de l'esprit. Ce serait une solution pares-

(1) *ST*, 79, 7 *c.*
(2) *ST*, I, 79, 3 *c.*

seuse de recourir directement à Dieu. Ce serait aussi contraire à la consistance propre des êtres. De même que l'être a une autonomie dans l'être, de même aussi dans l'action qui découle naturellement de ses principes : « La structure des réalités physiques ne doit pas être appréciée d'après la puissance divine, mais d'après ce que les natures de ces réalités exigent (1). » C'est pourquoi l'homme doit être doté d'un pouvoir capable de rendre intelligible en acte ce qui ne l'est qu'en puissance.

Il serait tentant de faire de l'intellect-agent une sorte de pouvoir créateur du « sens » des choses, de l'être comme leur intelligibilité interne. Comment interpréter ce texte que saint Thomas emprunte à Aristote : « Comme en tout être, il y a dans l'âme un principe qui lui permet de devenir toutes choses, et un principe qui lui permet de les faire toutes *(aliquid est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere)* (2). » Il dit aussi non moins fortement que l'intellect-agent consiste à *omnia intelligibilia facere actu* (3). Les commentateurs d'Aristote parlent d'un « nous *poiètikos* » (4). Pour bien comprendre la signification de la fonction de l'intellect-agent dans la vie de l'esprit, il faut voir ce qu'il est en lui-même. Saint Thomas l'exprime ainsi : il est en acte selon sa substance ; il est comme un acte par rapport aux intelligibles qu'il actue ; il est intelligible en acte, il est acte (5). Parce qu'il rend tout lumineux dans la lumière de l'être, il est une participation de la lumière divine. Commentant la doctrine de saint Augustin selon laquelle nous connaissons tout dans les vérités éternelles, saint Thomas écrit que « par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré » (6). Si la connaissance peut être comparée à un trait de lumière qui déchire l'obscurité des choses, l'intellect-agent, comme source d'intelligibilité des objets, pourra se dire lui-même la lumière de toutes choses. « Dans l'intelligence humaine, il y a donc une lumière comme une qualité permanente : la lumière essentielle de l'intellect-agent. Grâce à cela notre âme est dite intellectuelle (7). » Cependant, si l'intellect-agent est au suprême degré d'actuation, il n'est par lui-même l'acte d'aucun objet, car il est fait pour illuminer les objets et non pour les devenir. S'il est intelligible par lui-même, il ne l'est pas immédiatement pour soi. C'est en

(1) *ST*, I, 76, 5 ; 79, 4 *c.*
(2) *ST*, I, 79, 3, *sed contra.*
(3) *III De an.*, 10, n. 728.
(4) *Le système d'Aristote*, p. 386.
(5) *In III De an.*, lect. 10 ; *ibid.* ; *De Ver.*, 10, 6.
(6) *ST*, 1, 84, 5 *c.*
(7) *De Ver.*, 12, 1.

fonction de l'objet qui doit être rendu semblable à l'intelligence passive, comme son principe formel, qu'il est ainsi toujours en acte. Pour actuer les intelligibles et les présenter à l'intellect possible, il faut bien qu'il soit lui-même intelligible en acte. Mais parce qu'il a la fonction d'immatérialiser les données du sensible en vertu d'une nécessité inhérente au composé humain, il est ordonné non pas à se connaître, mais à produire des espèces intelligibles qui feront connaître : « La lumière de notre intelligence n'est pas pour elle objet, mais moyen de connaissance (1). » Parce qu'il convient à notre état présent de nous tourner vers les choses sensibles pour connaître, notre intelligence ne se connaît que pour autant qu'elle est actuée par les représentations immatérielles que l'intellect-agent abstrait du sensible. « Si l'intellect actif était pour l'intellect possible comme un objet qui agit sur une puissance, ... la conséquence serait que nous comprendrions tout immédiatement, car l'intellect actif est le principe qui rend tout intelligible. En fait, il n'est pas l'objet de l'intellect possible, mais il lui donne un objet en acte (2). » Le P. André Marc écrit justement : « L'intellect actif, qui est lumière, n'est pas lumière sur lui-même et pour lui-même immédiatement, mais en se réfléchissant sur un autre, c'est-à-dire sur un objet ; tels ces rayons invisibles, qui ne se discernent que par la phosphorescence donnée à certains corps (3). » En regard des objets, l'intellect-agent n'est pas en acte, en ce sens qu'il n'est pas en soi le lieu en acte de toutes les formes en acte, c'est-à-dire de l'être universel. Il l'est par sa capacité toujours active d'éclairer le réel et de le faire apparaître dans la dimension de l'*esse* transcendantal.

En regard des données du sensible, l'intellect-agent abstrait de nos phantasmes les intelligibles destinés à imprimer sur notre intelligence les formes nécessaires et universelles qu'elle connaît en les référant au sensible d'où elles ont été tirées. « Notre intelligence abstrait les espèces intelligibles des images, en tant qu'elle considère sous un mode universel les natures des réalités ; et néanmoins elle connaît ces natures dans les images : car elle ne peut connaître, sans recourir aux images, les essences dont elle abstrait les espèces intelligibles (4). » Les images ou les phantasmes doivent être considérés comme les produits plus ou moins élaborés de l'ensemble des puissances sensibles sous la direction de

(1) *ST*, I, 87, 1.
(2) *ST*, I, 88, 3, *ad* 1.
(3) *Psychologie réflexive*, t. I, p. 208 ; MARÉCHAL, *Point de départ*, t. V, 2e éd., p. 187 et suiv.
(4) *ST*, I, 85, 2, *ad* 5.

l'intelligence elle-même. Parce que les puissances de l'âme sont dans une subordination dynamique qui les fait tendre à l'opération spirituelle, dans cette mouvance d'une fin supérieure et par suite du « voisinage » des facultés complètement immatérielles, « les facultés sensibles acquièrent une certaine souplesse qui permet à l'intelligence de recourir plus aisément à elles pour la spéculation intellectuelle » (1). C'est pourquoi, chez l'homme, par distinction de ce qui se passe dans les animaux, le phantasme appelle naturellement le complément de l'intelligibilité. Il est plus ou moins apte à faire resplendir la forme qui l'habite selon « la bonne disposition des puissances sensibles » due en particulier à la réorganisation des images sous la conduite de l'intelligence *(secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum)* (2), et selon « la pratique dans cette sorte d'opération » qu'est l'abstraction, en vertu de laquelle nos facultés sensibles acquièrent une facilité à s'exercer (3). Mais le phantasme, parce qu'il demeure toujours dans le domaine spécifique des facultés sensibles, doit subir l'action de l'intellect-agent. L'espèce intelligible est le produit de l'opération de ce dernier qui immatérialise l'image pour en faire ressortir le mode spécifique de participation à l'être.

Comment comprendre cette collaboration du pouvoir spirituel et du sensible dans l'élaboration de l'espèce intelligible ? Il semble que ce soit Jean de Saint-Thomas qui en rende le mieux compte (4). Pour lui, l'intellect-agent est cause efficiente totale de l'impression immatérielle dans l'intellect possible. Si le phantasme peut être dit cause instrumentale, c'est en tant que recevant l'illumination de l'intellect activant comme une *intentio fluens*, il détermine « objectivement » l'espèce intelligible de telle sorte que cette dernière puisse être spécifiée comme celle de telle ou telle chose. Le phantasme agit à la manière d'une présence mesurante, alors que l'intellect-agent produit l'espèce comme qualité spirituelle informant à titre d'accident l'intellect-possible. Parce que la cause efficiente est spirituelle, elle produit une « représentation » qui abstrait des caractères individuels et quantitatifs. Ce qui est dégagé ainsi est l'acte spécifique des formes accidentelles et substantielles d'une chose. En tant même que l'intelligence se saisit de ces formes, elle les connaît sur le fonds du dynamisme essentiel de l'acte qui comporte l'entre-deux de la puissance

(1) *ST*, I, 89, 5 *c.*
(2) *ST*, II-III, 173, 2.
(3) *ST*, I, 79, 4, *ad* 3.
(4) Pierre Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, p. 450-458.

mixte et de l'acte pur. Ce que l'intelligence connaît dans le verbe mental sous l'effet de sa réaction vitale au *fieri* en acte premier, est une nature intelligible dégagée des conditions individualisantes. Le multiple de l'expérience est unifié et réduit à l'unité et le sensible est dématérialisé. Le fondement du côté de l'objet est cette possibilité, pour l'essence d'une chose en tant que l'acte est diffusif de soi, d'exister soit dans l'esprit, soit dans la chose selon un *esse* intentionnel propre à la connaissance finie ou un *esse* physique qui pose le réel hors du néant absolument. Sous un autre aspect, c'est la théorie de l'individuation par la matière qui est la base de l'abstraction : les caractères spécifiques communs aux individus de même espèce peuvent être dégagés des effets limitatifs de la *materia signata*.

Il est à remarquer que l'intelligence effectue un mouvement de « conversion vers le phantasme », de telle sorte que nous comprenons l'abstrait dans le concret. Il en est ainsi parce que les quiddités que nous connaissons sont tirées des choses sensibles et n'ont d'existence qu'en elles : « Par suite, dit saint Thomas, la nature de la pierre, ou de quelque autre réalité matérielle, ne peut être parfaitement et vraiment connue que pour autant qu'on la connaît existant dans le particulier (1). » C'est pourquoi notre intelligence doit toujours avoir recours au phantasme pour comprendre. Nous pouvons observer cette nécessité dans le cas où des lésions organiques troublant le fonctionnement de l'imagination et de la mémoire entravent l'opération intellectuelle de celui qui veut apprendre ou se servir des connaissances acquises auparavant. D'ailleurs, lorsqu'on cherche à comprendre quelque chose, on se forme des images à titre d'exemples « dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire comprendre ». Mais saint Thomas ne veut pas dire que nous connaissons directement le phantasme, mais que la connaissance directe voit *dans* le phantasme la chose qu'il représente. A travers ce phantasme, la quiddité abstraite est vue en continuité avec le réel existentiel. De cette manière, l'abstrait ne perd pas sa relation au concret d'où il a été tiré. Mais ce retour au concret, nous l'effectuons par une exigence beaucoup plus intime qui se situe au cœur même de notre connaissance intellectuelle. Il en est ainsi parce que l'être, comme l'aspect formel qui détermine tous nos concepts, nous renvoie à l'exister lui-même. Les natures et les quiddités tirées du concret ont leur terme intelligible et non pas seulement empirique dans le concret lui-même. L'être, comme proportion des essences à l'*esse*,

(1) *ST*, I, 84, 7 *c.*

enveloppe toutes les déterminations du réel, non seulement celles que nous connaissons directement selon leur caractère universel et nécessaire, mais encore la singularité même des choses et du sujet connaissant. En lui, le singulier est compris non pas comme un fait observable qui échappe à l'intelligibilité et sur lequel nous projetterions nos idées, mais en tant que l'*esse* est l'énergie qui le fait exister et qui pose hors du néant toute la perfection de chacun des sujets essentiellement divers, que nous monnayons dans des concepts quidditatifs. C'est dire que l'intelligence, dans le repliement qu'elle opère sur le schème et l'individu qui est à la source, vise une intelligibilité qui, alors même qu'elle est loi de l'ensemble, absolue et inconditionnée, atteint le singulier au plus profond de lui-même. Ce n'est donc pas seulement parce que les natures abstraites n'existent que dans le singulier que nous devons faire retour à ce dernier pour que notre connaissance soit parfaite, mais parce que notre connaissance *exercée* de l'être nous renvoie à l'*esse* comme source de toute concrétude et de toute intelligibilité des quiddités et des essences elles-mêmes.

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder l'étude de la vérité dans l'ensemble de notre vie connaissante et sur le fondement d'une définition de l'homme qui tient compte de son ouverture de par son ordination à l'être.

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ DU JUGEMENT

Ce que Heidegger reproche le plus à la tradition métaphysique est de réduire la vérité au jugement. Alors qu'elle était dévoilement chez les premiers Grecs, elle est devenue adéquation pour toute la postérité de Platon et d'Aristote. Chez ce dernier, la saisie des indivisibles qui fonde le jugement et sert d'appui à la démonstration des propositions nécessaires serait, selon Heidegger, le signe de la persistance de la première conception de la vérité comme manifestation du réel. Cela impliquerait pour Heidegger un certain divorce entre ces deux aspects de la vérité comme appréhension des essences et comme adéquation au réel. En est-il bien ainsi ?

Dans cette interprétation, nous saisissons tout le fossé qui sépare le post-kantien qu'est Heidegger et l'aristotélicien qu'est saint Thomas dans sa théorie de la connaissance. C'est parce que le jugement est fermé à toute perspective ontologique et qu'une saisie d'essences est impossible pour Heidegger, qu'il faut chercher la vérité dans une régression constante du prédicatif à l'antéprédicatif jusqu'à la vérité même du *Dasein* découvrant la vérité de l'Être. On vise ainsi à fonder tout comportement humain sur l'appartenance cachée et antérieure à toute manifestation ontique du *Dasein* et de l'Être. On s'oriente alors vers une impossible coïncidence de l'Être et de la Pensée qui ne permet plus aucun discours logique. Au contraire, chez saint Thomas, l'appartenance réciproque de l'être et de l'esprit qui constitue la vérité, doit apparaître progressivement. C'est en allant de la vérité de la perception sensible et de celle de l'appréhension intellectuelle jusqu'à la vérité du jugement que la vérité reçoit son accomplissement. Loin que le jugement soit un mode déchu de dévoilement, il en est plutôt l'achèvement. Là seulement, comme nous le verrons, l'étant est affirmé selon la dimension ontologique qui le constitue et à l'intérieur d'une réflexion sur lui-même qui amorce

le retour complet de l'être dans l'identité avec l'esprit. C'est parce que la vérité concerne l'être dans sa dimension ontologique, c'est-à-dire, pour saint Thomas, dans l'acte d'être qui le constitue comme un réel hors du néant, qu'elle a son lieu dans le jugement lui-même. Pour le comprendre ainsi, il est évident qu'il ne faut pas réduire le jugement à une théorie idéaliste ou psychologique. Il ne faut pas non plus l'identifier à un simple empirisme de l'accord de l'intelligence et du réel. Nous devons nous souvenir des implications secrètes qui fondent tout acte de connaissance comme identité du connaissant et du connu dans la mouvance de la totalité implicite de l'être et du dynamisme de l'esprit qui y correspond.

La démarche thomiste consistera à passer de la vérité antéprédicative d'un acte de saisie des quiddités des choses à la vérité formelle du jugement lui-même. Parce que l'intelligence n'affirme la conformité de la pensée et du réel que sur le fondement d'une intuition du réel lui-même, nous analyserons d'abord la valeur et la signification de cette première saisie.

1. Les préliminaires du jugement

a) *Nature de la simple appréhension*

La simple appréhension des quiddités en thomisme veut indiquer le caractère dérivé du jugement. L'intelligence, avant d'exercer cette spontanéité exemplaire qui consiste à poser la chose en même temps qu'elle-même dans l'acte d'être affirmé dans tout jugement, dépend d'une intentionnalité plus primitive qui la fonde. Parce qu'elle n'est pas créatrice de formes et qu'elle doit s'ouvrir à la réalité sous le mode d'une privation radicale qui n'est si totale que parce qu'elle regarde l'être de tout étant, elle doit d'abord « pâtir » les choses. L'initiative propre au jugement, en vertu de laquelle l'intelligence réfléchit sur sa représentation pour en affirmer l'identité avec le réel, doit reposer sur une intentionnalité réceptive qui s'ancre en définitive dans la perception sensible. Le jugement n'a lieu que s'il fait appel à une connaissance déjà vécue en nous. Le réel doit déjà s'être révélé pour que nous puissions l'affirmer selon les notions du sujet et du prédicat avec lesquels nous composons tout jugement. Pour que la chose apparaisse dans l'identité des concepts qui en expriment des aspects divers, il faut qu'elle se soit déjà révélée. Autrement, le jugement sera davantage une construction de l'esprit, qu'une identité de ce dernier avec l'*esse* de l'étant tel qu'il est manifesté

selon une certaine composition. Il n'a pas à constituer une intelligibilité purement formelle, mais à affirmer de la chose elle-même une intelligibilité qui en est jaillie. Tout jugement repose donc sur des matériaux simples comme point de départ de toutes nos constructions ultérieures (1).

Saint Thomas exprime le plus souvent la distinction entre la perception d'ordre intellectuel et le jugement, en disant que l'une est ordonnée à la saisie de la quiddité des choses, alors que l'autre concerne l'être *(esse)* lui-même de la réalité. Il semble que les deux opérations répondent à la complexité du réel selon les deux principes fondamentaux qui le constituent en regard de l'être pris formellement, à savoir l'essence et l'acte d'être. « Comme il y a dans la chose, écrit saint Thomas, les deux aspects de sa quiddité et de son être *(esse eius)*, à cela correspond une double opération de l'intelligence. Les philosophes appellent l'une la formation *(formatio)* destinée à appréhender les quiddités des choses et qu'on appelle l'appréhension des indivisibles. L'autre concerne l'*esse* de la chose, par le moyen de la composition qui affirme (2). » Faut-il penser que chaque opération est spécialisée en regard de l'un ou l'autre de ces deux aspects du réel ? Et alors n'est-il pas dangereux de faire de la perception intellectuelle une opération purement logique portant sur un univers d'objets intelligibles coupés de l'existence ?

L'attribution respective de la nature des choses et de leur *esse* à la simple appréhension et au jugement, loin de nous amener à réifier le mouvement propre de ces deux opérations, est de nature plutôt à nous les faire voir dans une solidarité essentielle. Qu'y a-t-il de plus nécessaire à l'essence que son rapport proportionnel à l'*esse* qui l'actue en se la subordonnant ? Il en est de la perception des indivisibles qui est ordonnée au jugement comme du mouvement tendant au repos. « C'est ainsi, écrit Maritain, que nous n'avançons point lorsque nous élevons simplement le pied au-dessus du sol ; nous n'avançons que si nous faisons un pas (3). » Nous pourrons mieux nous rendre compte de cette polarisation existentielle quand nous étudierons le jugement. Pour le moment, nous devons réfléchir, à l'autre bout, sur le contexte existentiel dans lequel elle baigne. Nous ne ferons ainsi qu'appliquer les doctrines que nous venons d'exposer sur l'origine sensible de notre connaissance et la lecture des quiddités dans les phantasmes préparés à cet effet. Notre analyse portera sur le

(1) *De Ver.*, I, I *c.*
(2) *Sent. ID*, 38, q. i, a, 3 ; *In Boet. de Trin.*, 5, 3 et textes parallèles.
(3) *Eléments de philosophie*, t. II, 17e éd., p. 5.

sens de la simple appréhension dans une pensée achevée et contrôlée en regard d'un jugement pleinement formé impliquant le sens préalable des termes qu'il unit pour les identifier dans la chose connue.

Saint Thomas définit la simple appréhension : « L'acte par lequel l'intelligence saisit une essence sans en rien affirmer ou nier. » Le logicien interprète cette définition exclusivement du point de vue du concept. La simple perception portera alors sur un contenu de pensée signifié dans un concept. Ce contenu est simple en tant qu'il présente à l'intelligence une quiddité, une certaine détermination d'être, par exemple l'homme, la blancheur. Dans le cas du terme complexe, l'intelligence le saisit de la même façon que les objets intelligibles, sans produire de construction achevée. L'acte est simple et indivisible, parce qu'il est une saisie et qu'il n'implique aucune synthèse, ni aucun mouvement.

Il serait dangereux d'interpréter le jugement dans sa fonction existentielle sur la base d'une perception intellectuelle aussi déréalisée de son contexte psychologique. Comment retrouver l'exister de la chose au niveau de l'affirmation par l'esprit de ce qui est dans la réalité, si le complexe conceptuel qui la compose est coupé de toute relation existentielle. On risque ainsi de réifier les objets intelligibles abstraits du phantasme et d'en faire une doublure du monde sensible. Des thomistes aussi éminents qu'Étienne Gilson et Jacques Maritain, de par leur conception trop rigide de la spécialisation des opérations de l'esprit, ne sont pas sans offrir le flanc à quelques critiques sur ce sujet. Selon eux, nous serions en présence, dans la première opération, d'un monde du concevable exprimé par les concepts d'essence, tandis que le jugement ferait face au non-conceptualisable de l'exister (1). Si leur position est fondamentalement juste, il faut quand même appuyer davantage sur l'objet de la simple appréhension.

Une analyse plus poussée de la perception intellectuelle nous en montre toute la complexité dans notre vie concrète de connaissance et le fait qu'elle n'est pas aveugle à l'exister. Au lieu de toujours comprendre la simple appréhension comme portant sur un objet qui a les caractères d'immuabilité, de nécessité et d'éternité, il faut faire attention à l'acte même qui engendre nos concepts. Saint Thomas ne dit pas seulement que notre intelligence porte sur des contenus simples au sujet desquels elle ne

(1) E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, chap. 9 ; Maritain, *Eléments de philosophie ; Court Traité*... Dans ce dernier livre, Maritain a mieux mis en valeur l'aspect existentiel de la simple appréhension.

fait aucune affirmation, mais qu'elle forme ces contenus de pensée. C'est ainsi qu'il écrit : « La conception de l'intelligence est ordonnée à la chose intelligée comme à sa fin : à cet effet l'intelligence forme (format) en soi le concept de la chose afin de connaître la chose intelligée (1). » Parce que notre intelligence ne participe pas à de purs intelligibles, elle doit les « former » par le moyen du sensible dans lequel ils sont enveloppés. Sous cet aspect même d'acte, l'appréhension des quiddités est complexe. « Elle n'est plus le regard simple sur un contenu mental tout fait, coupé de tout et se suffisant à lui-même, note le P. Geiger. Elle comporte deux éléments au moins qui sont la *connaissance*, que saint Thomas appelle *notitia*, *visio*, *intellectus*, *intelligere* et l'*expression* du concept et du verbe, la *dictio*, *expressio*, *formatio activa* (2). » Saint Thomas exprime la liaison organique de ces deux éléments par l'expression *intelligendo dicere*, *ex notitia procedit dictio*, *concipit intelligendo* (3). Si la connaissance n'est pas comme telle une production, puisqu'elle consiste avant tout à s'unir à « ce qui est » dans et par un concept, elle est avant tout une présence immédiate à quelque chose. L'esprit est d'abord recueillement sur ce qui est, avant de surabonder dans le fruit de l'intellection. Si le terme ultime de la saisie et de l'expression est une seule et même chose puisqu'on dit ce qu'on voit, il faut bien voir cependant que les aspects sont différents, « puisque précisément ce qu'on dira sera l'expression de ce qu'on voit, et que l'expression ajoute à ce qu'on voit, ne seraient-ce que les éléments qui le situent et le précisent pour nous » (4). Sans cette vision, tout notre travail d'expression et d'élaboration du donné serait aveugle et se réduirait à un pur agencement extérieur de concepts. Or, justement, le concept, s'il peut être l'objet d'une réflexion de la part de la logique à titre d' « intention seconde », doit être vu en regard de l'acte qui lui donne naissance. La *visio* est régulatrice de la *dictio*. Comment ? C'est ce que nous pourrons préciser quand nous aurons vu quel est le contenu de la vision.

Par la simple appréhension, nous sommes présents à quelque chose *(quod quid est)*. Ce quelque chose n'est pas la présence du concept, puisque nous le formons parce que nous voyons. Il renvoie à la présence immédiate des choses dans la connaissance sensible : « En intelligeant le quelque chose *(quod quid est)*, l'intelligence appréhende la quiddité de la chose dans une certaine

(1) *Pot.*, VIII, 1 *c.*
(2) *Philosophie de l'essence et philosophies de l'existence*, p. 788.
(3) *Sum. Theol.*, I, 34, 1 *ad* 2, *ad* 3 ; *CG*, IV, 11.
(4) *Ibid.*, p. 788.

comparaison avec elle : parce qu'elle l'appréhende comme la quiddité de cette chose... (1). » C'est là l'aspect de complexité objective de cette première opération. Cette dernière repose sur la perception sensible. C'est cela même que nos sens saisissent comme sensible que l'intelligence voit comme *quod quid est*. Matériellement, il y a le même donné dans les deux perceptions sensible et intellectuelle. La différence consiste dans le fait que la connaissance sensible saisit comme concret et individuel ce que l'intelligence saisit comme être. Parce que notre connaissance intellectuelle voit l'être de la chose comme ce qui est actuellement et intuitivement saisi par les sens, elle n'est pas aveugle à l'existence. C'est pourquoi elle est présente à l'essence comme *modus essendi*, c'est-à-dire comme une certaine manière d'exercer l'acte d'exister. Ce n'est pas une saisie claire et distincte de la chose dans son mode caractéristique d'exercer l'exister. Saint Thomas ne veut pas dire que nous atteignons du premier coup l'essence de toutes choses. Bien au contraire, il enseigne que les essences substantielles des choses ainsi que leurs accidents propres nous sont cachés et que nous parvenons au cœur des choses par le détour des apparences qu'il faut sélectionner en regard de leur stabilité et de leur originalité pour que le type d'être soit manifesté clairement (2). En fait, il n'y a que l'essence humaine que nous connaissons dans sa différence spécifique.

Ce qui est important de souligner ici, c'est la différence qualitative entre, d'une part, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle et, d'autre part, la vision de cette dernière et la *dictio*. L'être, comme objet formel de la *visio*, ne s'oppose pas au sensible comme le mode immatériel de représenter l'objet au mode concret de la connaissance sensible. Au contraire, l'être est saisi comme le sens même du sensible. Ce qu'on oppose au sensible, c'est l'être immatériel de la « représentation », son universalité. C'est dans ce sens que saint Thomas parle d'un passage de l'intelligibilité en puissance de l'être matériel à son intelligibilité en acte grâce à l'*esse immatériale* qu'il reçoit de l'intellect-agent. On risque de confondre ainsi l'intelligibilité de l'être et celle de l'idée. Or il n'en est rien puisque l'intelligibilité d'une chose est fonction de son degré d'être, comme nous l'avons vu plus haut. De plus, parce que l'idée revêt l'objet d'un caractère de généralité, on croit que l'intelligibilité est synonyme d'uni-

(1) *CG*, I, 59, 2.
(2) *De ente et essentia*, cap. 6 ; *De Spirit. Creaturis*, a. 11, *ad* 3 ; *ST*, I, 29, 1, *ad* 3.

versalité. Cette vue n'est pas assez ontologique parce que trop axée sur le caractère spécifique de la connaissance humaine. Quand saint Thomas parle de la connaissance abstractive, il fait de la décantation des données sensibles la condition nécessaire de la perception intellectuelle. Mais l'intelligibilité de l'être sensible ne se réduit pas à ces conditions subjectives de la connaissance humaine. Le sensible est intrinsèquement de l'être et c'est au niveau de ce mode d'exister sensible qui est le sien qu'il est intelligible. Il est bien composé d'un principe irrationnel, mais c'est comme composé qu'il a l'être. Et à ce titre l'être qu'il forme a une intelligibilité proportionnée à son degré de participation à l'acte d'être. Si la raison d'être ou l'intention d'être n'est pas appréhendée par le sens, l'être n'en est pas moins dans le sensible *(quamvis (ens) sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus non apprehendit)*. L'auteur averti qu'est le P. Geiger écrit dans ce sens : « Notre connaissance tout entière commence donc par un complexe indissoluble intellectuel-sensible, où le sensible joue le rôle de signe (plutôt que de donnée matérielle seulement), la donnée ontologique (quelle qu'elle soit, substance ou accident), le rôle de signifié. Données absolument premières *(resolutio ad sensum, resolutio ad ens et ad prima principia)*, qui devraient aussi constituer le pôle autour duquel tout notre univers mental ne devrait cesser de tourner, autour duquel notamment devrait se mouvoir tout au long de son histoire le discours rationnel, ce labeur de classement, d'analyse, d'organisation et de systématisation qui constitue la part la plus apparente et la plus volumineuse de notre savoir (1). » Si le sensible est de l'être, c'est en lui-même qu'il est apte à être connu et c'est en tant même qu'il participe réellement à l'être qu'il est intelligible.

Il nous faut donc rectifier notre interprétation de la saisie des essences et de l'intelligibilité qui y est attachée. En un sens, cette saisie de l'essence est très imparfaite, parce que confuse et indéterminée. Mais en un autre sens, la visée qu'elle implique ne sera jamais plus profonde parce que la chose est saisie en termes d'être. La conversion ontologique, qui creuse un fossé entre l'homme et l'animal, en faisant apparaître le réel selon des principes en lui qui implicitement font appel au tout de l'être, et place ainsi l'objet à distance de notre désir destructeur, a sa racine dans la perception intellectuelle. La vraie signification de l'essence est dans cette compréhension, le plus souvent simple-

(1) *RMM*, n. 4, 1952, p. 409.

ment exercée et implicite, d'un ce-qui-est comme le sens immanent de la chose présentée par le phantasme selon un faisceau de caractères concrets et stables propres à signaler son mode d'être. Le décalage entre la *visio* et la *dictio* dont nous parlions plus haut, consiste à passer sans s'en apercevoir du plan propre de l'*essence* comme *modus essendi* à celui de la *quiddité* comme précision et définition du *ce qui est*. Nous quittons le plan analogique de l'être où la perception intellectuelle vise l'être de la chose présente, pour nous situer sur un plan univoque où les différents *sujets* d'exister sont connus par comparaison les uns aux autres. Toutes nos connaissances vulgaires et scientifiques, tout en exerçant cette première visée de notre intellect, portent ainsi sur le *quid* des choses. Elles en délaissent l'âme même et la présence la plus cachée. Et comme la visée exercée est l'être comme valeur absolue, nous attribuons ainsi à ce *quid* une signification absolue. Pourtant, toute recherche d'un savoir de plus en plus précis des quiddités est motivée par la référence à l'essence dans son sens verbal qui se trouve au fondement de l'essence comme notion commune. Heidegger et saint Thomas radicalisent donc l'essence selon sa signification ontologique où elle connote l'acte d'être, comme ce qui la porte et l'éclaire de l'intérieur.

Parce que notre connaissance est abstractive, nous devons immatérialiser l'être matériel pour le recevoir dans notre intelligence. Ce n'est pas parce qu'il est singulier que nous devons le dématérialiser, comme si l'intelligence était de soi la faculté de l'abstrait et de l'universel et non pas plutôt et essentiellement celle du concret, parce que celle de l'être dont la raison formelle réside dans l'*esse*. Ne connaissons-nous pas le singulier spirituel que sont nos actes de pensée et l'âme intellective comme leur premier principe ? La connaissance divine, par ailleurs, connaît tous les êtres, les êtres matériels inclus, non seulement dans leur notion universelle, mais aussi dans leur réalité individuelle (1). Que faire aussi de la connaissance angélique qui « connaît immatériellement les choses matérielles et sensibles » (2) ? Si nous devons laisser à la porte les conditions individuantes de la matière, c'est que nous dépendons du sensible lui-même quant à ce que nous intelligeons, alors que l'ange est pourvu de représentations du sensible en tant que Dieu les y a déposées comme similitudes de ses propres idées qui précontiennent tout. « Il faut dire, écrit saint Thomas, que le singulier ne répugne pas à l'intelligibilité

(1) *ST*, I, 14, 11.
(2) *De Ver.*, 8, 8, *ad* 7.

en tant que singulier, mais en tant que matériel, parce que rien n'est intelligé, si ce n'est immatériellement (1). » C'est donc quant à l'être intentionnel proportionné à notre intelligence et qu'il doit revêtir, qu'il n'est intelligible qu'en puissance. S'il a besoin d'être dématérialisé, ce n'est pas encore précisément parce qu'il doit être en nous immatériellement — ce qu'il est pour Dieu et les anges — mais parce qu'il doit être *reçu* immatériellement à partir de la connaissance sensible confusément saisie.

L'intelligible abstrait du sensible n'est donc pas une unité de sens fermée sur elle-même. L'intelligence, en acte de former ses concepts, *vise les données ontologiques de l'essence rapportée à l'esse*. Ces données ne composent pas avec les données ontiques exprimées dans nos définitions. *Elles en sont le sens le plus intime qui les situe dans la totalité de l'être.* Elles empêchent que l'univers des objets forme un univers platonicien d'essences doublant le monde de l'existence changeante ou un univers husserlien de « significations » où l'existence est mise en parenthèses au profit de l'être absolument donné de la conscience transcendantale. L'avenir d'une métaphysique de l'être et de l'esprit impliquant l'acte d'être comme sens ultime des essences se décide ici. « Le discours rationnel, écrit encore le P. Geiger, à son tour, ne devrait jamais se détacher de la visée ontologique qu'il a pour fonction naturelle de rendre mieux présente, plus précise, à défaut d'une saisie immédiate et pure, tout de même qu'il ne se détache jamais complètement de la base sensible dont il est parti. Mais les données ontologiques, nous l'avons dit, ne sont pas situées sur le même plan épistémologique que le discours rationnel. Elles n'en sont pas une partie, elles n'en sont pas même le point de départ, si l'on entend par là les premières données d'une série homogène. Elles en sont la visée, la mesure, la signification et comme l'âme (2). » Cette structure de l'essence comme *modus essendi* est impliquée dans toute appréhension du réel. Elle est donc par-delà la couche culturelle des choses et de notre monde ambiant. Ce n'est que sur le fondement de cet *a priori* matériel que toutes les couches de sens s'appuient. Cette visée ontologique est la dimension qui pénètre toute signification en l'aimantant vers le pôle concret de l'acte d'être. Un outil n'est un instrument pour le travail que parce qu'il est d'abord vécu implicitement par l'intelligence comme un certain mode d'être impliquant des relations de moyen à fin.

(1) *ST*, I, 86, 1, *ad* 3.
(2) *Ibid.*, p. 409.

A cause de cette unité vitale du sens et de l'intelligence, du sensible et de l'intelligible, nous pouvons dire que l'esprit en nous n'est *ratio* que sur le fondement de l'*intellectus*. D'une certaine manière, l'intelligence participe à l'intuition du sens, puisqu'elle voit l'être des choses dans le phantasme qui le lui présente sous son signalement sensible. « La raison n'est rien d'autre qu'une nature intellectuelle obscurcie *(obumbrata)* (1). » Parce qu'elle connaît en dépendance des sens, il y a donc un certain discours qui s'introduit dans le passage du phantasme au concept. Mais le concept lui-même est réglé par une vision, une intuition de l'être du sensible présent à la faculté. « Intelliger, dit saint Thomas, n'est rien d'autre que l'intuition simple de l'intelligence dans laquelle l'intelligible est présent à soi » ; « l'intelligence est appelée ainsi parce qu'elle lit à l'intérieur *(intus legit)* en intuitionnant l'essence de la chose » ; « ce qu'il y a de suprême dans notre connaissance n'est pas la raison, mais l'intelligence qui est l'origine de la raison » (2). En tant que la perception intellectuelle n'est pas une intuition concrète comme elle se réalise pleinement dans le sens, ni un acte purement abstrait puisqu'il est relié à l'exister des choses, on peut parler avec Maritain d'une « intuition abstractive » ou « eidétique ». La noétique thomiste justifie une telle appellation. Nos concepts vivent de la présence directe et immédiate des choses dans l'intuition sensible. Ils ne sont donc pas des unités intelligibles qui seraient posées à part dans la vie de l'esprit. Ils renvoient au concret dont la nature enveloppe implicitement la valeur surintelligible de l'*esse*. Il s'agira donc dans une métaphysique qui a le souci du singulier de ne pas en rester paresseusement à l'intelligibilité de l'abstrait comme tel, mais de chercher son repos dans l'intelligibilité et la nécessité de l'exister lui-même comme perfection absolue de tout réel. C'est tourné vers cet *esse* des choses que la simple appréhension vise obscurément dans la présence du sensible, comme un au-delà de l'essence, mais sans le vivre comme tel au plan de l'intentionnalité spirituelle, que le jugement viendra achever ce premier acte de l'esprit en exerçant dans un acte de position de soi et de l'autre la valeur existentielle de l'être du sujet et de l'objet. C'est dans ce sens nuancé qu'il faut entendre la « spécialisation » de nos opérations dont font état les textes de saint Thomas.

(1) *IS*, d. 3, q. 4, a. 1, *ad* 4 ; sur ce problème, voir R. JOLIVET, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2 ; J. PÉGHAIRE, *Intellectus et ratio chez saint Thomas*, Montréal ; MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, p. 152-194 ; aussi *Réflexions sur l'intelligence*, appendice II.
(2) *Sent. III*, 4, 5 ; *De Ver.*, 14, 9, *CG*, I, c. 57.

b) *La notion de vérité*

Il est important de saisir exactement en quoi consiste formellement la notion de vérité pour notre auteur. La tâche est d'autant plus difficile que saint Thomas tient compte de l'analogie de la vérité dans l'intelligence et dans les choses. Il distingue aussi la vérité de l'intelligence divine et celle de l'esprit humain. Et dans ce dernier, les opérations dans lesquelles le vrai est réalisé formellement par distinction des connaissances qui sont seulement vraies à la manière des choses. De l'ensemble des textes relatifs à la nature de la vérité, il ressort les trois affirmations suivantes : la vérité est une perfection de l'esprit dans son rapport à l'être ; *elle consiste formellement dans l'être manifesté* ; cette manifestation de l'être dans l'esprit a pour fondement la relation inviscérée dans le constitutif même des termes en présence, l'être et l'esprit.

La vérité consiste formellement dans un *rapport* de l'intelligence et de l'être : *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (1). Alors que l'être, pris en lui-même, est le fondement du vrai dans les choses et la cause de la connaissance vraie, la vérité n'a son achèvement que dans l'âme : *Verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima* (2). Si le rapport d'adéquation a son fondement dans l'être pour autant que celui-ci dit une convenance à l'intelligence *(ut ens intellectui correspondeat)*, c'est dans l'esprit qu'il peut se réaliser formellement comme rapport. Cette relation à l'être, comme terme de découverte dans l'identité, est le bien même de l'intelligence. C'est pourquoi le vrai est ce vers quoi tend l'intelligence : « De même qu'on appelle bien ce à quoi tend l'appétit, ainsi appelle-t-on vrai ce vers quoi tend l'intelligence (3). » Mais il y a une profonde différence entre la tendance de l'appétit et celle de l'intelligence. Alors que dans l'appétit, le sujet se porte vers la chose en elle-même, dans la connaissance au contraire, il l'assimile à lui-même. « Il s'ensuit que le terme du mouvement de l'appétit, qui est le bien, se trouve dans la chose désirable ; mais le terme de la connaissance qui est le vrai, a son siège dans l'intelligence (4). » La bonté se trouve ainsi d'abord dans la chose et ne se dit de l'appétit que dans un sens dérivé, tandis que la vérité se trouve

(1) *De Ver.*, 1, 1.
(2) *Dist.*, 19, 5, 3 *ad* 4.
(3) *ST*, 1, 16, 1 *c.*
(4) *ST*, 1, 16, 1.

en premier lieu dans l'esprit et ne s'attribue à l'être que par dérivation : « Le vrai étant dans l'intelligence selon qu'elle est conforme à la chose connue, il est nécessaire que le caractère du vrai dérive de l'intelligence à la chose, et que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte en quelque manière à l'intelligence (1). » Dans l'École, ces deux aspects de la vérité ont reçu le nom de vérité logique et de vérité ontologique. Quant à saint Thomas, il parle de la vérité propre à la connaissance et à l'être *(ens)*. La vérité comme propriété de l'être fera l'objet de notre dernier chapitre. En ce qui concerne la vérité de la connaissance, nous l'étudierons dans les deux opérations complémentaires de la saisie des indivisibles et du jugement.

Un deuxième caractère relatif à la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, concerne la notion elle-même de rapport. Plusieurs termes sont employés pour rendre compte de cette adéquation : correspondance, assimilation, conformité, manifestation. La multiplicité de ces termes doit être expliquée en fonction de la réalisation diverse de la connaissance et sur son fondement comme identité du connaissant et du connu. Cette identité peut se réaliser selon le mode de l'existence idéale du connu dans le connaissant ou de la présence du sujet à lui-même. La connaissance par similitude implique la connaissance « par présence » qui peut par ailleurs se réaliser à l'infini, si l'Esprit qui est présent à lui-même est identiquement la totalité de l'Être.

Il en est ainsi du vrai, comme propriété de la connaissance. Le vrai ne dit formellement que l'être manifesté. Que l'adéquation implique en nous la distinction ontologique du connu et du connaissant, ce caractère ne lui est pas dû en tant que tel. Le rapport qui définit la vérité peut être une identité qui repose sur la distinction des termes ou sur leur parfaite réciprocité selon que l'assimilation de l'être par l'esprit est plus ou moins déficiente. Dans tous les cas, il y aura vérité en tant que l'être est réfléchi par l'esprit qui le dit en le remettant à lui-même sur le fondement de l'acte d'être dont l'énergie fait exister le réel dans la forme de son essence. Comment la vérité peut-elle être un dévoilement de l'être par l'esprit en tant même que le sens de l'être doit prendre appui sur l'existence qui fait être tout ce qui est ?

L'être parle à l'esprit sur la base d'une mystérieuse correspondance qu'il faudra scruter. Il dit obscurément ce qu'il est, comme noyau d'intelligibilité qui apparaît sur le fonds même de

(1) *Ibid.*

l'être. C'est bien la pensée de saint Thomas, quand il veut résumer la nature de la vérité dans l'intelligence, aussi bien humaine que divine. C'est la définition de saint Augustin qu'il emprunte : « La vérité est la manifestation de ce qui est » *(veritas est, qua ostenditus id quod est)* (1). Il cite aussi saint Hilaire : « Le vrai est la déclaration ou la manifestation de l'être (2). » L'être, comme fondement du vrai, est ce qui est ; ce qu'ajoute la vérité dans l'esprit, c'est la manifestation de l'être en tant que réfléchi dans l'intelligence et s'éclairant pour elle. C'est dans le jugement, pour nous, que s'achève cette manifestation sous le mode d'une concordance de ce qu'est la chose et de ce que nous disons d'elle. Comme nous le verrons plus loin, cet accord implique que dans le jugement seulement l'être *(ens)* est manifesté tel qu'il est, sur le fondement de son *esse*. Là seulement, le dévoilement atteint son achèvement.

On ne rendrait pas compte de la formule de l'*adaequatio rei et intellectus* comme définition du vrai, si l'on n'expliquait pas les deux termes de l'accord, sur le fondement de leur relation transcendantale.

Si nous lisons ces termes dans un contexte idéaliste ou « réaliste », il est difficile de ne pas voir dans cette formule un exemple de la métaphysique comme oubli de l'être. Nous serions en face de deux réalités particulières dont la lutte à mort pour réduire leur dualité, doit se terminer par la primauté du sujet transcendantal ou de Dieu comme Esprit absolu, ou par le triomphe de la matière. Saint Thomas, selon Heidegger, n'aurait ainsi qu'une compréhension ontique de la vérité en l'expliquant par l'intervention de trois étants : le sujet connaissant, la chose connue et l'étant suprême qu'est Dieu. La dualité ne serait levée que par l'intrusion du théologique dans le philosophique. D'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il est évident que ce schéma oublie l'âme même de cette doctrine. Cette dernière sous-entend constamment une « intentionnalité » ontologique qui seule donne son sens à toutes les thèses que nous venons d'exposer. Pour saint Thomas, l'intelligence, dans la formule *adaequatio rei et intellectus*, est faculté de l'être. Comme telle, elle dit un rapport constitutif à tout être *(aliquid quod natum sit convenire cum omni ente)*. Et si l'étant qui tombe directement sous ses prises comme objet proportionné, c'est l'être matériel, ce n'est pas l'absurde substance dont Heidegger s'obstine encore à parler. Un tel être

(1) *PL*, 34, n. 66, p. 151 ; *ST*, 1, 16, 1 et *De Ver.*, 1, 1.
(2) *De Trin.*, n. 14, *PL*, 10, p. 137 ; *ST*, 1, 16, 1 et *De Ver.*, 1, 1.

en soi, campé en lui-même, indépendant de l'esprit et reposant dans sa facticité, saint Thomas n'en connaît pas. La *res* dont il est parlé ici est synonyme d'*ens*. Il n'est pas l'objet tel qu'on l'interprète dans la tradition idéaliste où l'on ne retient plus sa relation inséparable à la chose dans son exister transobjectif. C'est à cause de la consistance ontologique du terme de « chose », de son rapport à l'existence, que saint Thomas emploie ce mot. On veut signifier que le réel auquel nous nous conformons, n'est pas l'objet constitué par nos principes *a priori*, mais le réel lui-même, l'*ens* comme rapport proportionnel de l'essence à l'*esse (res habens esse)*. La chose, dont parle saint Thomas dans le problème de la vérité, dit un rapport à l'intelligence de telle sorte qu'elle lui correspond *(ut ens intellectui correspondeat)*. Et c'est dans son élément même d'*esse* qu'elle lui apparaît conforme, puisque c'est l'*esse rei* qui cause la vérité (1). Ce n'est que sur le fondement de cette double transcendance vécue dans tout rapport de l'intelligence humaine à un être qui est d'abord corporel, qu'il nous faut interpréter la doctrine de saint Thomas sur la vérité. Sans cette dimension verticale qui pénètre tout notre comportement ontique, la vérité pourrait se réduire à un accord ontique de l'esprit et du réel qui n'aurait qu'une signification empirique laissant sans solution le fondement et la possibilité interne d'un tel accord.

c) *La vérité et l'intellect-agent*

C'est d'une manière particulière que le vrai est achevé en nous par l'opération de l'intelligence. Pour que l'adéquation ait lieu en nous et que se réalise formellement le vrai dans l'intelligence, l'être doit lui être adéquat. Or l'être proportionné à l'intelligence est l'être matériel. Mais pour qu'il soit reçu par l'intellect possible, il doit être dématérialisé, haussé au niveau d'immatérialité de celui qui le reçoit. C'est là l'œuvre propre de l'intellect-agent qui *facit intelligibilia in actu*. L'étant présent au sens dans sa facticité apparaît dans son être. Il parle sur le fondement de l'être universel qui le pénètre et le situe dans la totalité du réel. Par cette lumière qui l'éclaire, il est manifesté dans la clarté de l'être intelligible dans lequel s'enracine et se détache à la fois son *être* particulier *(ens)*. De même que les couleurs ne sont visibles en acte que par la lumière qui les illumine, ainsi la présence muette des choses dans le sens ne profère la parole de son essence que par l'éclairement de ce foyer de lumière qu'est l'intellect-agent.

(1) *ST*, 1, 16, 1 *ad* 3 ; *De Ver.*, 1, 1.

L'affinité profonde du réel avec l'esprit, qui constitue pour saint Thomas le fondement de l'adéquation définissant la vérité, ne se découvre que grâce à l'action de l'esprit sur le phantasme. C'est à cause de cette fonction d'éclairement que saint Thomas peut parler de l'intellect-agent comme d'une lumière qui « n'est rien d'autre qu'une certaine *manifestatio veritatis* » (1). Cette manifestation consiste dans le fait de rendre intelligible le sensible dans la production de l'espèce intelligible qui rend adéquat en acte premier l'intellect possible. En termes d'école, l'intellect-agent joue le rôle d'objet formel *quo* en regard de l'être matériel qui doit être dématérialisé et rendu connaissable en acte (2). En tant qu'il rend capable d'universalité toute donnée sensible, qu'il la rend perméable à l'esprit en la situant dans l'être, « la vérité est la lumière de l'intelligence ». Par là, l'intellect-agent imite Dieu comme soleil des intelligences. Alors qu'en Dieu, cette illumination est créatrice de l'être même des choses et par là même de leur vérité intrinsèque, en nous l'illumination dépend des natures sensibles qu'elle doit éclairer. *Ce n'est pas en tant que source productrice de la vérité des choses que l'intellect-agent est dit la vérité, mais comme source d'illumination.* La lumière ne crée pas la couleur, mais la rend capable de se manifester. L'intelligibilité des choses leur est bien intrinsèque et c'est pourquoi elle doit être expliquée plus avant. L'intellect-agent est aussi peu capable d'en rendre compte que de leur être lui-même. *Si l'intelligibilité touche à l'être même des choses* (esse), *le rapport à l'esprit qui les découvre doit être approfondi dans une Vérité de l'Être qui ne sera plus seulement lumière participée, mais lumière créatrice au sens fort.*

Pour saint Thomas à la différence d'Augustin, l'illumination agit sur nos phantasmes pour en produire des espèces intelligibles, et non pas sur la vérité de nos jugements. C'est en rendant l'être présent à l'intelligence, qu'elle peut être dite source de vérité. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire : « Connaître les premiers intelligibles, est l'action spécifique... Le principe de cette action est l'intellect-agent (3). » Dans sa lumière est déposée d'une certaine manière dès l'origine toute science. Ce n'est pas que la fonction active de notre intelligence soit le lieu de toutes les formes en acte. Il ne faut voir là aucun innéisme de ce genre. Cela veut dire que, dans l'être abstrait du sensible par l'intellect-agent, est

(1) *ST*, 1, 106, 1.
(2) CAPREOLUS, Def. theol., *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, concl. 4, t. 1, p. 119 *b* ; CAJETAN, *Comm. in I*, q. 107, a. 2.
(3) *ST*, 1, 79, 6, *ad* 3.

contenu le germe de toute science et la raison formelle de tous les intelligibles, concepts et principes. Tout savoir se résout formellement dans l'être et matériellement dans notre connaissance sensible. C'est parce que l'intellect-agent éclaire l'être dont le sensible est prégnant qu'il peut être dit l'origine de toute science. Au texte de saint Augustin qu'on lui objecte : « Si nous voyons ensemble que la vérité se trouve et dans ce que vous dites et dans ce que je dis, où donc pouvons-nous voir cela ? Ni moi en vous, ni vous en moi, mais tous deux en cette vérité immuable qui est supérieure à nos esprits », saint Thomas répond ainsi : « Quand donc l'on demande si l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles, il faut répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières : 1° On la connaît dans un objet connu : par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont l'image est reflétée dans ce miroir. Et alors, l'âme, dans la vie présente, ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles... ; 2° On connaît une chose dans une autre, comme en un principe de connaissance : par exemple, si nous disions voir dans le soleil ce que nous voyons par la lumière de cet astre. En ce cas, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles. C'est en y participant que nous connaissons toutes choses : car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues... Par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré (1). » Nous ne connaissons, ni les raisons éternelles en elles-mêmes, ni dans une participation préformée d'elles dans l'intellect-agent, mais dans les choses mêmes en tant qu'elles sont éclairées par ce dernier. Ce que nous voyons *(id secundum quod)* est l'être dans le phantasme, ce par quoi *(id per quod)* nous le voyons est l'intellect-agent. Et parce que cette lumière participée dépend constamment de sa source, « nous connaissons et jugeons toutes choses dans la lumière de la Première Vérité... Or la lumière de notre intelligence n'est pas pour elle objet, mais moyen de connaissance. Donc Dieu est bien moins encore pour notre intelligence le premier objet connu » (2).

A l'aide de ces explications, on voit dans quelle mesure la vérité se rapporte à nous. Pour autant que le monde est achevé par nous, il n'y a de vérité qu'en nous. La vérité ne se manifeste que dans la lumière de l'esprit sur le fondement de son affinité

(1) *ST*, I, 84, 5.
(2) *ST*, I, 88, 3 *ad* 1.

essentielle avec l'être. En regard de l'esprit seulement, le réel devient d'une certaine manière transparent à lui-même, parce qu'il est éclairé par un principe formel, l'*esse*, qui le pénètre et le dépasse à la fois, et l'insère dans la totalité. C'est ce principe formel que notre intelligence découvre dans la présence muette des choses à elles-mêmes. Parce que notre esprit fait tous les intelligibles en acte, il recrée le monde pour lui. Il le fait apparaître dans l'unité d'une même ouverture qui contient tous les êtres dans la tension réciproque de leur identité et de leur altérité. Dans chaque étant apparaît une lumière qui l'agrège au monde. Parce que cette lumière, intrinsèquement variée selon les étants *(res)* qu'elle éclaire et rend intelligibles et donc vrais, n'apparaît que par et dans l'homme, la vérité n'est manifestée qu'en nous. Pour le comprendre pleinement, il faut voir que l'homme, selon tous les pouvoirs qui déploient son être, est achevé par cette « ouverture au monde » qu'il est, en tant qu'il a pour objet formel l'être, selon une identité intentionnelle avec la raison fondamentale et universelle de ce dernier. Le réel, par ailleurs, n'atteint son achèvement, dans la perspective où le monde doit faire retour à Dieu, que par l'homme qui, seul, peut en découvrir la source cachée. On peut montrer que la doctrine de saint Thomas assigne à l'homme la fonction d'achever l'univers par sa contemplation amoureuse de la Perfection immuable de Dieu. Par l'homme, l'être imparfait trouve sa raison d'être en Dieu qui recueille ainsi le mouvement des créatures. Et c'est en vertu même de sa nature composée que l'homme doit se tourner vers les choses pour les achever, en faisant apparaître l'être universel.

Mais cette doctrine même de la « constitution » de la vérité par l'homme, demande essentiellement à se compléter par une doctrine ultérieure. En effet, si l'être *(ens)* est rendu intelligible en acte *pour nous* par l'illumination de l'intellect-agent sur la base d'une connaissance sensible multiple qui peut s'interpréter à ce plan et dans une certaine mesure comme un achèvement par l'homme de l'univers, il n'en reste pas moins vrai que l'être est une perfection immanente au réel et que nous l'exerçons comme le principe d'intelligibilité suprême de ce dernier. Il faut remarquer que l'être matériel est en soi intelligible, pour autant qu'il est en acte et qu'il réalise une certaine perfection. Si nous devons l'élever à notre immatérialité en le dématérialisant, ce n'est pas pour l'informer d'une intelligibilité qu'il n'aurait pas. Ce n'est pas non plus parce qu'il est singulier. L'universalisation de l'individuel nous fait facilement croire que l'intelligence est de soi la faculté de l'abstrait et de l'universel, alors que son objet

formel même, l'être, la porte vers le concret et l'*esse* de toutes choses. Dieu connaît les êtres matériels dans leur réalité individuelle. Ce n'est pas précisément parce que l'être matériel doit être en nous immatériellement qu'il doit être dégagé de ses conditions individuantes, mais plutôt parce qu'il doit *être reçu* immatériellement à partir de la connaissance sensible (1). La théorie gnoséologique de l'être idéal du connu en nous ne doit pas masquer la théorie métaphysique de l'intelligibilité de l'être lui-même. Mais alors, la recherche est relancée dans la découverte de cette mystérieuse source d'intelligibilité de l'être matériel lui-même. Et cela dans les deux aspects relatifs de la transcendance de l'être dans les choses *(entia)* et de son affinité radicale avec l'esprit. L'achèvement de l'être des choses par nous sous le mode d'une dépendance objective de l'intelligibilité transcendante des choses, ne doit-il pas déboucher sur une constitution au sens le plus fort et le plus radical de l'être des choses, par un esprit qui ne lui est pas seulement connaturalisé, mais qui doit rendre compte de cette connaturalité elle-même ? Par là pourra se manifester pleinement la radicale identité à laquelle aspirent l'être et l'esprit dans la connaissance et la nécessité pour tout réel d'être dévoilé sur le fondement de l'acte d'être et de l'esprit s'enveloppant mutuellement dans leur racine même.

d) *La vérité de la simple-appréhension*

Qu'en est-il maintenant de la connaissance proprement dite qui suit l'assimilation en acte premier du connaissant et du connu sous l'action illuminante de l'intellect-agent ? Dans la première phase de la connaissance qu'est la perception intellectuelle des quiddités, la vérité n'est pas présente formellement. Elle n'y est pour ainsi dire que matériellement. Saint Thomas, comme Aristote, pense que la vérité est avant tout dans l'intelligence et, en elle, dans la seconde opération de l'esprit tournée vers l'*esse* même des choses : « Il faut dire que, comme le vrai se trouve plutôt dans l'intelligence que dans les choses, ainsi il se trouve davantage dans l'acte de l'intelligence composant et divisant que dans celui qui forme les quiddités des choses (2). » Pourquoi en est-il ainsi ?

Dans le cas de notre connaissance, l'adéquation de l'intelligence et de la chose suppose la distinction des termes. Nous ne

(1) *ST*, 1, 14, 11 ; 1, 86, 1 *ad* 3 ; *De Ver.*, 8, 8 *ad* 7.
(2) *De Ver.*, 1, 3 *c.*

devenons le réel qu'intentionnellement, parce que nous ne sommes pas tout l'être. C'est pourquoi ce dernier se déploie selon l'être du sujet et celui de la chose. L'identité du connu et du connaissant en acte renvoie à la distinction ontologique des deux termes de la relation. L'adéquation en quoi consiste le vrai suppose donc que l'intelligence qui se termine à la chose, puisse se saisir comme distincte de cette dernière, pour pouvoir la rendre manifeste telle qu'elle est, dans son être propre, connu par l'esprit. Si elle était en acte tout l'intelligible, son acte de saisie simple s'épuiserait en elle-même. Mais il n'en est pas ainsi pour nous. En devenant la chose connue, l'intelligence est sous la sujétion exclusive du connu. Il y a bien une certaine comparaison avec la chose, parce que l'intelligence appréhende la quiddité comme celle de la chose, mais cette comparaison ne comporte pas la présence des deux termes de l'adéquation. Elle se fait par un retour sur le phantasme et non par un second concept qui ferait à la chose l'application de la quiddité *(applicationem ad rem)*. « Le vert, écrit J. de Tonquédec, le vert est bien rapporté à l'objet perçu par les sens, mais celui-ci n'est pas pour cela envisagé dans un concept spécial. On ne dit pas : « cet arbre est vert » ; on pense simplement à la couleur verte qui est là présente, à ce vert. En fait de concepts, il n'y en a pour le moment aucun autre que celui de vert. C'est lui-même qui est particularisé, du fait qu'il se retrempe dans ses origines sensibles : au contact de l'image dont on le rapproche, il prend un aspect individuel. Rien donc ici d'un jugement ; nulle opposition de termes ; nulle analyse du concept unique et synthétique de ce « vert », où apparaît simplement une qualité sensible, individuelle et présente (1). » Cette réflexion sur la chose est bien au fondement de l'objectivité de la connaissance, mais ne constitue pas la vérité de la connaissance comme telle. « L'intelligence possède la similitude de la chose, mais elle ne la connaît pas. Il y a vérité seulement quand l'intelligence réfléchit sur cette similitude pour la connaître et la juger (2). » La comparaison à la chose ne sera parfaite que par l'affirmation par laquelle l'intelligence rapporte explicitement la quiddité (substantielle ou accidentelle) à la chose par le verbe être et se pose ainsi comme distincte de l'objet. Dans la simple appréhension, l'intelligence n'est que conforme à la chose connue ; il faut encore qu'elle se connaisse comme conforme à l'objet, grâce à un retour sur elle-même où elle se saisit comme distincte

(1) *La critique de la connaissance*, p. 182.
(2) *In VI Metaph.*, lect. 4, n. 1236.

de ce dernier en tant même qu'elle le pose dans l'existence. Il ne connaîtra la vérité de sa connaissance qu'en situant l'objet dans l'ordre ontologique de l'être, dont le premier analogué est l'être réel.

Il reste que l'intelligence, dans ce moment essentiellement incomplet de la saisie des indivisibles, est vraie à la manière de tout être. Elle se trouve dans le même cas que la sensation. Comme facultés de connaissance ordonnées à devenir le réel sous l'un ou l'autre de ses aspects multiples, elles sont vraies de la vérité même de leur nature. Devenant l'autre en tant qu'autre, elles accomplissent leur essence. De même qu'une chose est dite vraie en tant qu'elle réalise le type d'être qui est le sien selon la forme qui la détermine, ainsi la connaissance est dite vraie en tant qu'elle est déterminée par la similitude du connu. C'est là la vérité de l'être que l'école nomme vérité ontologique. « Comme d'autre part toute chose est vraie selon qu'elle revêt la forme qui lui est propre et qui répond à sa nature, il y a nécessité que l'intelligence, faculté de connaître, soit vraie en raison d'une similitude de la chose connue, qui est sa propre forme en tant même qu'elle connaît (1). » Les sens et l'intelligence sont vrais de la vérité des choses qu'elles sont devenues, non pas de la vérité de la connaissance des choses. La vérité propre à la connaissance exige un retour sur soi pour que l'être soit réfléchi dans l'esprit et soit affirmé dans son rapport à l'esprit et à l'*esse* selon leur exigence propre de se fonder l'un et l'autre.

2. La vérité du jugement

La conception si différente que Heidegger et saint Thomas se font du jugement décide de l'avenir de leur réflexion sur l'être. Si l'être est le singulier universel qui fonde tout étant et si par ailleurs la connaissance prédicative est non seulement dérivée mais déchue en regard d'une manifestation anté-prédicative de l'étant, la pensée de l'Être tentera un saut par-delà tout prédicatif pour ressaisir la présence de l'Être au *Dasein*. Pour saint Thomas d'Aquin, la signification ontologique du jugement par l'affirmation de l'*esse*, le place dans une situation privilégiée pour exprimer la vérité de l'être. S'il est dérivé, en tant qu'il s'appuie sur la vérité antérieure de la perception sensible et intellectuelle, il donne à cette dernière *une forme d'achèvement* qu'elle n'a pas

(1) *ST*, I, 16, 2 c.

d'elle-même. Par là même, il lui devient possible d'organiser une réflexion de l'être qui prend la forme d'un discours sur la participation et lui permet de lever la grave équivoque qui se trouve chez Heidegger, d'une transcendance de l'Être liée essentiellement par ailleurs à l'être de l'homme.

a) *Le jugement comme composition*

Pour saint Thomas, le jugement est le complément nécessaire de notre connaissance (1). Nous devons composer des concepts dans la proposition, à cause de la faiblesse de notre esprit qui progresse de la puissance à l'acte, d'une connaissance imparfaite à un savoir parfait. Il lui faut joindre ces nouvelles découvertes à ce qu'il savait déjà. Notre connaissance des choses n'est pas exhaustive de tous les aspects qu'elles comportent et elle a besoin du discours pour s'assimiler le réel selon toute sa richesse : « L'intelligence humaine n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité : mais elle en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité, qui est le premier et le propre objet de l'intelligence, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être, qui ont rapport à l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, l'intelligence doit unir les éléments connus, ou les séparer, et ensuite, d'un jugement affirmatif ou négatif, passer à un autre, ce qui est raisonner (2). » Notre connaissance se fait laborieusement en rapportant à la chose les divers aspects intelligibles découverts successivement. Il lui faut réunir dans le jugement ce qui a été séparé dans la simple appréhension et restituer ainsi à la chose son unité préalable. Le réel d'où ont été abstraites les natures objectives doit retrouver par la synthèse du jugement sa totalité existentielle originelle.

Quelle est la nature de cette composition propre au jugement ? Le mode fondamental de cette synthèse est la *concretio*. La composition construite par l'intelligence se fait sous le signe de l'identité des éléments qu'elle réunit en regard de l'*esse* de la chose. Elle doit correspondre d'une certaine façon à la *dispositio-rei*. C'est ainsi que nos jugements d'existence où l'*esse* est uni à quelque chose de subsistant, rendent compte de la composition d'essence et d'existence. La composition de forme et de matière dans la réalité est rendue dans notre connaissance par celle selon laquelle un tout universel est attribué à sa partie — l'homme est animal ; celle d'accident et de substance donne lieu en nous à la compo-

(1) *ST*, II-II, 173, 2.
(2) *ST*, I, 85, 5, c.

sition d'un sujet et d'un accident — l'homme est blanc. Il en est ainsi parce que le jugement a pour mesure la multiplicité ordonnée de la chose *(dispositio-rei)* : « Si une telle opération de l'intelligence doit être réduite à la chose comme à sa cause, il est nécessaire que dans les substances composées, la composition elle-même de forme et de matière, ou de ce qui est selon le mode de forme et de matière, ou aussi la composition de substance et d'accident, corresponde comme fondement et cause de la vérité, à la composition que l'intelligence forme en elle-même et qu'elle exprime par la parole (1). » S'ensuit-il que composer en jugeant signifie unir une forme à une matière ? S'il en était ainsi, comment comprendre que ce qui est réellement distinct dans la réalité soit uni dans le jugement ? C'est que « la composition dans l'intelligence diffère de la composition réelle », note saint Thomas, immédiatement après avoir parlé de la correspondance des modes d'énonciation pour le jugement et des modes d'existence des choses composées. Les éléments qui dans la réalité entrent en composition sont divers, tandis que la composition par l'intelligence est le signe de l'identité des éléments qu'on réunit. Car l'intelligence ne compose pas de telle sorte qu'elle affirme : l'homme est la blancheur, mais elle dit : « L'homme est blanc, c'est-à-dire est ce qui possède la blancheur *(habens albedinem)* : or, ce qui est homme et ce qui a la blancheur est une même substance (2). » Le sujet et le prédicat ne peuvent s'identifier que s'ils signifient chacun le tout qu'est le suppôt. Mais ce tout, ils le signifient selon des raisons diverses qui entraînent la diversité du sujet et du prédicat : « Le prédicat et le sujet doivent signifier réellement la même chose, d'une certaine manière, et signifier des choses diverses au point de vue des conceptions de l'esprit (3). »

L'intention explicite de l'esprit doit être saisie sur le fondement d'intentions implicites qui l'animent du dedans. Nous avons des concepts concrets qui présentent à notre esprit une forme dans un sujet qu'elle détermine. Le concept homme signifie la nature objective d'humanité en tant qu'elle connote un sujet universel qui lui-même demeure ouvert sur le sujet individuel d'où il a été tiré et à quoi il réfère pour être parfaitement connu, s'il est vrai que nous connaissons l'intelligible dans le phantasme. Nos concepts concrets signifient toujours ainsi l'objet comme subsistant par synthèse d'un sujet ayant une nature ou une forme déterminée

(1) *In IX Metaph.*, lect. 11, n. 1898.
(2) *ST*, I, 85, 5, *ad* 3.
(3) *Ibid.*, q. 13, 12, *c.*

(suppositum cum natura vel forma determinata) (1). Parce que les sujets que nous connaissons d'abord sont composés selon diverses structures qui les expriment à divers niveaux de conceptualisation, « tous les noms imposés par nous à un être complet et subsistant signifient cet être par mode de concrétion *(in concretione)*, comme il convient à des composés » (2). Ce mode de concrétion dont parle le texte ici appartient déjà à la simple appréhension qui saisit la quiddité dans une certaine comparaison à la chose représentée dans le phantasme. D'autre part, nos concepts abstraits, par exemple la blancheur, présentent à notre esprit une forme, abstraction faite du sujet qu'elle détermine. Ils ne signifient directement que ce par quoi une chose est telle ou telle *(id quo est aliquid)*, mais l'intention de l'esprit supplée à ce caractère abstrait du concept et rapporte implicitement la forme au sujet qu'elle détermine.

L'esprit ne peut juger que sur la base de cette composition préalable des concepts en regard des sujets à quoi ils réfèrent. Quand je dis que l'homme est blanc, pour pouvoir l'affirmer, il a fallu que je saisisse antérieurement le concept de blanc en rapport avec le sujet homme. Je présuppose cette composition propre à la simple appréhension et qui concerne les termes pris en eux-mêmes. Son originalité est de composer en affirmant ou en niant dans le réel l'identité des deux termes, c'est-à-dire du composé homme et du composé blanc. Ce qui est un, c'est le sujet auquel se réfère respectivement les deux concepts, ce qui est divers concerne les objectivations différentes dans l'esprit de ce même *suppositum* selon que le sujet présuppose la forme de ce dernier, comme une désignation préalable et que le prédicat le signifie explicitement selon un aspect déterminé (3). D'où cette remarque pleine d'à propos d'André Marc : « Le prédicat et le sujet ne peuvent se comporter comme des parties composantes de l'être signifié, dont l'une ne serait pas l'autre et qui ne pourraient être identifiées sans erreur. Puisqu'ils tiennent dans mon verbe la place du même être en son entier, ils s'identifient en lui, représentent son unité toujours pareille, sans jamais la diviser. Mais ils signifient ce tout explicitement soit en le désignant, soit en le qualifiant : l'un dégage ce qui restait sous-entendu par l'autre ; il explicite et rend distinct ce que l'autre laisse implicite et indéterminé. L'un et l'autre à la fois se développent et s'enveloppent

(1) *ST*, I, 13, 1 *c.*
(2) *Ibid.*
(3) J. Maréchal, *Le point de départ...*, t. V, 2e éd., p. 281 et suiv.

mutuellement. Le jugement évite la tautologie et ne divise pas en deux l'unité (1). » Le sujet et le prédicat, parce qu'ils désignent le même tout sous des aspects divers, ne sont que logiquement distincts. Ils ne désignent pas les deux principes de matière et de forme comme composition du réel matériel, mais ils remplissent toujours la fonction de matière et de forme. Pris séparément, chacun indique un sujet déterminé par une forme ; dans la proposition, l'un vise spécialement le sujet, il sert alors de matière ; l'autre vise telle détermination du sujet il joue alors le rôle d'une forme (2). La composition qui spécifie formellement le jugement consiste dans l'affirmation qui applique à l'*esse* de la chose la composition formée dans la simple appréhension en vue de juger. La deuxième opération concerne l'être de la chose *componendo affirmationem* (3).

b) *Le jugement comme affirmation*

C'est dans l'acte d'assentiment que consiste formellement l'acte de juger. Par l'affirmation, l'intelligence se prononce sur l'objectivité de la composition qu'elle effectue : *ita esse in re vel non esse* (4). Or cette objectivité se détermine toujours en regard de l'élément formel de l'être *(ens)*, à savoir l'*esse* (réel ou possible). Si le jugement a pour fonction de restituer à la réalité son unité fragmentée dans les diverses notions que nous nous en formons, il ne peut le faire que par la médiation du verbe être *(esse)* qui est apte à signifier tout acte, parce qu'il est l'actualité de toute forme. C'est par la seule existence du sujet concret dont l'essence comporte une détermination substantielle et des déterminations accidentelles, qu'une chose a son unité concrète dernière. C'est pourquoi aussi, c'est par l'acte d'exister que nous exprimons l'unité du réel.

Il est important de distinguer dans le verbe être du jugement, deux fonctions dont l'une est copulative et l'autre existentielle. Le fondement de ce double usage est l'aptitude de l'être à signifier tout acte : « ... (est) signifie en effet d'abord ce qui tombe dans l'intelligence par mode d'actualité absolue : ainsi, est, pris absolument, signifie l'être en acte *(in actu esse)* ; et il signifie alors par mode de verbe. Parce que l'actualité, que signifie principalement ce verbe est, est communément l'actualité de toute forme, soit un acte substantiel ou accidentel, quand nous

(1) *Psychologie...*, *op. cit.*, t. I, p. 361.
(2) *ST*, III, 16, 7, *ad* 4 ; cf. HOENEN, *La théorie du jugement*, p. 92 et suiv.
(3) *Sent.*, I, D. 38, 1, 3.
(4) *De Ver.*, 1, 9.

voulons signifier qu'une forme quelconque ou un acte inhère actuellement dans quelque sujet, nous le faisons par ce verbe est, ou absolument ou sous un certain rapport : absolument selon le temps présent ; sous un certain rapport selon les autres temps (1). » Si nous considérons le jugement en regard des deux termes liés selon leur fonction respective de matière et de forme, le mot « est » signifie le prédicat par mode d'actualité qui détermine le sujet. C'est la fonction synthétique de la copule. Mais au-delà de cette synthèse logique, ce qui est affirmé est l'existence de la chose, soit dans sa perfection absolue d'être, soit selon tel ou tel mode d'être substantiel ou accidentel. C'est ce sens existentiel de la copule qui est principal. Tout ce que nous avons dit de la connaissance, de la composition du sujet et du prédicat, montrait que c'est le réel qui était visé. Il en est ainsi de la copule comme acte de la chose visée dans les natures objectives du sujet et du prédicat. « Il ne faut pas comprendre que ce qui est dit : à savoir, cela est et cela n'est pas, se réfère à la seule existence ou non-existence du sujet, mais à cela que la chose signifiée par le prédicat se trouve ou non dans la chose signifiée par le sujet (2). »

Tout jugement, pour saint Thomas, a un sens existentiel. S'il ne signifie pas toujours l'existence comme mode absolu d'être, il vise toujours indirectement l'existence d'un sujet, au moins idéale ou possible. Dans le cas d'une proposition à verbe-prédicat, par exemple, je suis, il est évident que l'existence est attribuée à un sujet en tant qu'elle est exercée par lui. Dans les autres propositions à verbe-copule, comme Pierre est homme, l'*esse* est celui d'une forme attribuée à un sujet qui existe actuellement, possiblement ou idéalement. La relation d'identification que la copule affirme du sujet et du prédicat, est une relation « selon laquelle ces deux objets de pensée, distincts en tant que concepts *(ratione)*, s'identifient l'un à l'autre dans la chose *(re)*, c'est-à-dire *dans l'existence actuelle ou possible, réelle ou idéale*. En d'autres termes, le verbe être employé comme copule dit que la chose existe, ou actuellement hors de l'esprit, ou possiblement hors de l'esprit, ou dans l'esprit seulement (pour le cas des êtres de raison), avec telle ou telle détermination. Quand je dis « le myriagone est un polygone à dix mille côtés », cette proposition équivaut à la suivante : l'objet de pensée Myriagone existe *(d'une existence possible hors de mon esprit)* avec cette détermination essentielle : poly-

(1) *In I Periherm.*, lect. 5, n. 22.
(2) *Ibid.*, lect. 9, n. 4.

gone à dix mille côtés » (1). Le jugement suppose toujours implicitement que le sujet est situé dans l'existence et que ce qui est affirmé de lui ne l'est qu'en regard de cette existence (actuelle ou possible, réelle ou idéale). L'adéquation concerne l'identification de tel sujet et de tel prédicat dans l'existence. C'est cette référence consciente à la valeur existentielle de la composition du sujet et du prédicat qui constitue *formellement* le jugement.

Nous comprenons maintenant pourquoi le jugement ne compose qu'en affirmant. C'est seulement par cet acte original que l'esprit peut exprimer l'*esse*, non pas à la manière d'une essence — *existentia ut significata* — mais à la manière d'un acte détenu et exercé par un sujet — *existentia ut exercita* (2). Dans la simple appréhension, nous rapportons la quiddité à la chose dans sa présence concrète. Et cet acte d'exister nous le signifions, comme nos autres concepts, directement, d'une manière abstraite et universelle. Dans le jugement, l'esprit *exerce* cet acte d'exister et ne fait pas que le représenter. « L'intelligence vit elle-même intentionnellement, par un acte qui lui est propre, ce même acte d'exister que la chose exerce ou peut exercer hors de l'esprit (3). » Affirmer veut dire alors poser l'exister de la chose sur le fondement de l'existentialité même de l'acte de l'esprit. Le sujet qui affirme et la chose qui est affirmée vivent du même acte de l'esprit. Cela est possible, parce que l'*esse* est analogue et est spécifié par les sujets qui l'exercent. L'esprit ne pose pas l'être des choses en les créant, comme Dieu seul peut le faire. Cet acte de poser la chose dans l'être, ne confère pas l'être à la chose, puisque l'exister de cette dernière n'est vécu qu'intentionnellement par l'intelligence et que la copule dans sa fonction existentielle est l'acte d'un sujet dont les déterminations intelligibles nous mesurent. Cependant, l'*esse*, comme acte vécu par le jugement, repose sur l'expérience intuitive de nos propres actes. L'*esse* a d'abord la valeur existentielle de mon propre jugement. C'est sur le fondement de cet acte d'être transparent à lui-même puisqu'il est celui de notre intelligence en acte, donc, pour saint Thomas, un singulier connaissable parce que spirituel et en acte, que nous vivons l'exister de la chose, lui-même garanti par sa présence muette dans le sens. Il n'y a pas de dérivation de l'exister de notre propre acte d'affirmation à celui de la chose. Parce que l'esprit et l'être sont conjoints comme nous l'avons expliqué,

(1) J. MARITAIN, *Eléments*, t. 1, p. 67.
(2) CAJÉTAN, *Comm. in Sum. Theol.*, 1, 12, 1 *ad* 2 ; 1, 82, 3.
(3) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 191 en note.

et que l'*esse* est analogue, notre acte subjectif d'affirmation lui-même est vécu objectivement et selon le mode de surexistence immatérielle propre au concept, comme celui de la chose, en tant que spécifié et diversifié par le contenu même des termes qui sont unis. Cela souligne une fois de plus l'affinité profonde de l'esprit et du singulier, s'il est vrai que l'être comme objet formel de l'intelligence a le terme de son intelligibilité dans l'un concret qu'est l'*esse* diversifié par les essences. L'exister comme tel est vécu par l'esprit dans la singularité de son acte propre d'affirmer et dans l'unité intentionnelle de l'acte de la chose. En se référant à l'intuition du sens, l'intelligence affirme au sein de sa propre intelligibilité l'existence que détient la chose. Il y a composition dans le jugement parce que l'intelligence affirme l'être de ce qui est affirmé. Et comme l'être comporte toujours un rapport à l'acte d'être qui fait de toute détermination objective de l'être *(ens)*, il est impossible de juger sans situer, au moins implicitement, ce qui est affirmé en regard de l'élément formel de l'être, à savoir de l'existence. Par ailleurs, si l'intelligence n'exerce sa loi de nature comme visée de l'être que dans l'immanence de son acte existentiel, l'objet ne peut s'opposer au sujet que sur le fondement même de l'existence. C'est pourquoi, tout jugement comporte au moins deux concepts, le nom et le verbe, qui signifient les deux principes constitutifs de l'être, à savoir l'essence et l'existence. C'est ce dédoublement de l'*ens* selon ces deux aspects intelligibles et en tant même que l'*esse* doit être non seulement représenté ou impliqué dans la visée de la quiddité tirée du phantasme, mais exercé comme acte qui rend compte de la *compositio* du jugement. Tous les autres aspects quidditatifs affirmés dans la proposition de *tertio adjacente*, dépendent implicitement de cette première dualité essence et exister (actuel ou possible), toujours impliquée dans l'intention du jugement d'affirmer ce qui est ou de nier ce qui n'est pas dans l'être de la chose *(ens)*. Par ailleurs, si du côté de l'objet le jugement n'atteint pas toujours une existence *actuelle*, puisque le sujet est souvent possible ou idéal, l'affirmation suppose toujours l'existence actuelle du sujet qui juge. Sous ces deux aspects, il a ainsi un sens existentiel. Et c'est là le deuxième sens de la composition qui a lieu dans le jugement. M. Maritain nous semble très bien expliciter la pensée de saint Thomas sur ce point difficile, quand il écrit sur le jugement d'existence : « En formant ce jugement, l'intelligence, d'une part, connaît le sujet comme singulier (indirectement et par « réflexion sur les phantasmes »), d'autre part, affirme que ce sujet singulier exerce l'acte par lequel elle vit

intentionnellement l'existence de la chose. Cette affirmation a le même contenu — mais cette fois révélé, porté à l'intelligibilité en acte — que le « jugement » du sens externe et de la cogitative ; et ce n'est pas par réflexion sur les phantasmes que l'intellect la profère, c'est par et dans ce « jugement » lui-même et cette intuition du sens, dont il se saisit en l'immatérialisant pour se l'exprimer à lui-même. Il atteint ainsi l'*actus essendi* (en jugeant), comme il atteint l'essence (en concevant), par la médiation de la perception sensorielle (1). » Dans ce sens, l'acte d'exister, comme ce qui est au-delà de toute essence en lui étant surordonnée, n'est pas conceptualisable. Cela ne veut pas dire que pour saint Thomas il n'y a pas de concept d'être. Le verbe être impliqué dans tous les jugements est le verbe par excellence pour notre auteur. Il en est le premier analogué, parce qu'il est l'acte de tous les actes. Et par ailleurs, le nom comme le verbe appartiennent à la première opération de l'esprit (2). L'être est prédicable et concevable, mais il n'atteint sa pleine originalité d'acte que quand il est non seulement représenté à la manière d'un acte, mais exercé comme tel dans l'affirmation à la manière d'une énergie qui sous-tend toute détermination. Celle-ci n'ajoute rien au contenu intelligible du concept d'existence saisi par la simple appréhension. Elle ajoute à l'objet la position dans l'être, comme victoire sur le néant.

Il faut enfin remarquer que l'être affirmé par le jugement n'a pas une simple valeur de fait. *C'est sur le fondement de l'intelligibilité propre de l'*esse *que tout jugement a une valeur existentielle.* Il est bien évident que nous pouvons faire des jugements sans connaître que l'exister des choses est leur perfection suprême. Il appartient à la métaphysique de le découvrir. L'*esse* comme acte des actes n'est pas non plus l'objet du jugement. Ce que nous affirmons, c'est l'acte comme mode d'être substantiel ou accidentel : dans l'existence actuelle ou possible, tel sujet existe et il est déterminé de telle ou telle façon. « L'acte d'existence que chaque être possède dans sa nature est substantiel. Quand nous disons que Socrate est et que ce « est » est employé selon le premier sens du mot, il est un prédicat substantiel... Mais si on prend le est dans le second sens du mot, il est un prédicat accidentel (3). » En se terminant à l'*esse* de la chose, le jugement connaît le réel comme substance et accidents. Mais en rester

(1) *Courl Traité...*, p. 50, en note.
(2) *In I Periherm*, lect. 6, n. 2. ; lect. 5, n. 17 ; voir L.-M. Régis, Gilson's being and some philosophers dans *The Modern Schoolman*, janvier 1951, p. 121-125.
(3) *In I Metaph.*, lect. 9, n. 896.

là, c'est oublier que pour saint Thomas, si l'être se dit avant tout de la substance comme pour Aristote, c'est sur la base de l'*esse* comme principe formel de l'être *(ens)*. Le mode d'être substantiel et les modes d'être accidentels sont donc affirmés sur le fondement du transcendantal être. De soi l'acte d'être n'a aucune limite. Il demande à passer dans un mode d'être infini qui soit l'actualité pure, incluant toutes les perfections simples qui lui sont liées. Il se suffit à lui-même dans l'ordre de l'intelligibilité qui, pour cette unique fois, recouvre aussi l'ordre du concret. Quand donc le jugement pose l'être du sujet, c'est implicitement à l'intérieur de cette valeur polyvalente de l'être qu'il le fait. Tout le contenu catégorial du jugement est subordonné au est de l'affirmation. C'est cette valeur transcendantale de l'être, inviscérée dans tous nos objets de pensée, qui rend possible le jugement. Par ce est, le jugement n'a pas seulement une valeur ontique qui serait une pure position d'actualité à la manière de l'étant simplement donné dont parle Heidegger. Il est traversé par une intention ontologique qui ouvre l'affirmation à tout l'ordre de l'être, et qui se fonde sur le rapport corrélatif fondamental de l'esprit qui affirme et de l'*esse* affirmé. Virtuellement, tout jugement tend à se résoudre dans le rapport transcendantal de l'esprit et de l'être selon leur « apérité » infinie. Le jugement comporte cette tension interne du verbe être *(esse)* dans toute sa pureté et du mode d'être comme sa limite. Il concerne l'*esse (respicit esse)*, mais pour nous, il concerne indivisément le sujet fini d'où il est d'abord découvert. L'*esse* est toujours affirmé d'abord et avant tout d'un sujet fini. Il n'est jamais posé directement dans sa richesse propre, mais il est constamment rabattu sur les sujets qui l'exercent. *Il reste que toute affirmation s'accomplit dans son horizon transcendantal.* L'intention de totalité est sous-jacente à l'intention de poser un être particulier. Le mouvement qui porte l'esprit à s'accomplir comme esprit en disant la totalité de l'être subit l'échec de l'être particulier qui se dévoile directement et immédiatement et recouvre l'intention de coïncidence parfaite de l'être et de l'esprit.

C'est pourquoi il faudra un long cheminement pour aller de l'*esse* affirmé des choses à l'exister pur comme pôle suprême de toute réalité. On discerne facilement en fonction de ces réflexions que la vérité du jugement, insérée dans le dynamisme transcendantal de l'affirmation, devra se conformer à une vérité qui ne sera plus celle de cet être et de cet esprit, mais de l'Être lui-même et de l'Esprit. Et la direction imprimée par saint Thomas n'est pas dans une concaténation de formes de plus en plus parfaites,

mais dans la réintégration des formes dans l'existence, des essences abstraites et universelles dans l'*esse* contingent des choses. Par là même, *le sens ontologique du jugement peut envelopper dans la transcendance de l'*esse *le singulier et le temporel et faire retour au Singulier absolu.* L'appel d'intelligibilité ne vient pas d'une unification des formes entre elles sur le fondement de leur unité spécifique ou d'une production de Vorhandenen appréhendés comme des absolus, mais de sujets contingents qui demandent à être fondés dans l'être selon la transcendance de l'*esse* qui les fait surgir devant nous comme victoire sur le néant, mais habités d'une incomplétude essentielle. Autrement dit, par cette fonction existentielle du jugement, le monde intelligible platonicien est relancé dans le contingent en regard des sujets dans lesquels ces intelligibles sont réalisés et demande à s'accomplir quant à son intelligibilité même dans la mouvance de l'*esse* ouvrant sur le Concret absolu et l'absolument inconditionné du pur Acte d'être.

c) *Le jugement et la réflexion*

Le jugement consiste formellement dans l'affirmation de la conformité de la composition que nous formons en nous en vertu d'une synthèse mentale avec la réalité *(cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil aliud est quam judicare ita esse in re vel non esse)* (1). C'est pourquoi il est un acte simple et indivisible portant sur un organisme logique un et indivisé, car les termes de la synthèse sont saisis à la manière d'un tout qui jouit d'une priorité logique sur les parties (sujet et prédicat) comme telles : « La proposition est intelligée d'un seul coup, et non pas le sujet avant et le prédicat après (2). » Mais l'analyse du jugement ne se termine qu'en faisant appel à la présence de l'esprit à lui-même au sein de l'affirmation du réel par lui. Si cette dernière est explicitement dirigée sur l'être, elle suppose l'autoposition du sujet qui affirme et qui est conscient en droit de poser le réel de la façon déterminée que comporte le jugement.

Pour saint Thomas, la présence de l'esprit à lui-même est nécessaire à la connaissance de la vérité. C'est ce qu'il dit dans de nombreux textes : « Toute connaissance est parfaite pour autant que la similitude de l'objet connu est dans le sujet connaissant... Quand l'intelligence conçoit ce qu'est animal rationnel mortel, il a en lui la similitude de l'homme ; mais il ne connaît

(1) *In I Periherm.*, lect. 3, n. 9.
(2) *CG*, 1, 55 ; *ST*, I, 85, 3 *ad* 3 ; 4, *ad* 3 ; 1, 58, 2.

pas ainsi qu'il possède cette similitude, parce qu'il ne juge pas que l'homme est animal rationnel et mortel : et alors ce n'est que dans cette seule seconde opération que l'intelligence est vraie ou fausse, selon que non seulement elle a la similitude de la chose intelligée, mais encore qu'elle réfléchit sur cette similitude, pour la connaître et la juger *(dijudicando)* (1). » Il semblerait que la réflexion porte sur une « comparaison » entre la similitude de la chose dans notre esprit et la chose elle-même dans la réalité. S'il en était ainsi, saint Thomas tomberait sous le coup de la critique de Heidegger sur le jugement comme accord entre deux Vorhandenen, entre un-dedans et un-dehors. En quel sens, doit-on comprendre la *conformitas* à la chose, la proportion à la chose (2) ? Il ne s'agit évidemment pas de mon acte psychique de juger rapporté à la réalité. Cet acte est immatériel alors que la chose est matérielle. La vérité appartient à ce que l'intelligence dit et non pas à l'opération par laquelle elle le dit (3). Mais ce qu'elle connaît et dit, ce n'est pas non plus le concept comme tel et la synthèse mentale comme construction de l'esprit. Nous avons montré que l'intelligence atteignait le verbe mental dans sa fonction de signe formel non discursif, c'est-à-dire la chose elle-même au moyen du concept. Le rapport que l'intelligence fait entre la composition qu'est la proposition comme œuvre immatérielle au sein de l'esprit et le réel, n'est donc pas un accord du verbe mental et de l'objet. Il serait bien absurde de l'imaginer ainsi, comme s'il pouvait y avoir d'un côté la chose en elle-même et de l'autre nos représentations sur elles. On retomberait ici dans toutes les difficultés posées par le problème du pont entre le réel et l'idéal comme ce qui est connu *(quod et non in quo)*. Nous avons distingué l'aspect entitatif du verbe mental comme accident de l'âme et l'aspect proprement intentionnel selon lequel se fait l'identité du connaissant et du connu. Cette identité est immatérielle et non pas physique. Par elle, je deviens la chose selon l'un ou l'autre des multiples aspects qu'elle nous présente. Et il est bien entendu qu'on ne peut rapporter quelque chose à autre chose, sans que les deux termes aient une existence dans le connaissant. De ce point de vue, il est impossible de comparer un objet connu et un autre qui ne le serait pas, le contenu de l'appréhension avec la chose, en vertu de quoi la conformité avec la chose serait reconnue. La « comparaison » est synonyme ici d'application à la chose *(aliquam*

(1) *In VI Metaph.*, lect. 4, n. 1236.
(2) *Q.D. de Ver.*, 1, 9 et *Perih.*, I, 3 ; *ST*, 1, 16, 2 ; *Met.*, n. 1236.
(3) *CG*, I, 59.

comparationem vel applicationem ad rem) (1). Cette application consiste à affirmer en regard de l'être *(esse)* de la chose dans son identité matérielle, les contenus de pensée que l'intelligence intuitionne en la considérant dans l'acte de simple-appréhension, et cela sur le fondement d'une présence de l'esprit à lui-même comme distinct de l'*esse rei* affirmé. Il y a donc une première comparaison du sujet et du prédicat dans la synthèse qui les unit. L'affirmation pose dans l'existence réelle ou possible le sujet de la proposition qui tient lieu de *suppositum*, selon la détermination du prédicat. Cela suppose que l'être *(ens)* est tenu ouvert sous le regard de l'esprit dans la saisie qu'il en fait comme nous l'avons dit plus haut. Le jugement n'ajoute rien au contenu de l'appréhension simple qui le précède. Ce qui est nouveau, c'est l'affirmation du contenu complexe de la perception à la chose elle-même *(ila esse in re)*. Donc du côté objectif, rapport de la composition à l'être de la chose *(esse)* garanti fondamentalement par la saisie aveugle de sa présence par le sens ; du côté subjectif d'autre part, présence de l'esprit à lui-même dans son acte de connaissance de cette chose connue et distinct ontologiquement de l'être de la chose affirmée par ailleurs en lui et par lui.

La réflexion n'est pas une sortie de l'esprit hors de lui-même pour comparer son œuvre avec la chose. Elle est bien plutôt un retour par lequel l'esprit se sait conforme à la chose, parce que cette dernière est comme l'intelligence le déclare. La réflexion est un *reditus* de l'esprit sur lui-même qui suppose l'*exitus* par lequel l'intelligence, dans la simple appréhension, devient l'autre en tant qu'autre. Parce que nous sommes un esprit qui a pour fonction d'être l'acte premier du corps (comme âme), nous ne nous connaissons que par l'éveil d'un objet extérieur. Il y a bien, note saint Thomas, une connaissance habituelle de l'âme par elle-même de ce que nous sommes foncièrement esprit et donc intelligibles en acte et tendus pour ainsi dire vers cette transparence de nous-mêmes à nous-mêmes selon notre perfection ontologique elle-même (2). Cette présence obscure du « je pense » fondamental comme celle de l'esprit humain présent à soi et pour soi dans sa racine même de sujet, s'actualise dans le « je pense » actuel et conscient dirigé vers le monde. Mais cette présence de l'âme à elle-même ne s'accomplit ici-bas que sous l'effet des espèces des choses qui informent notre intelligence. La conscience de notre intellect suppose la conscience de notre intellection : « Personne

(1) *Ibid.*
(2) *De Ver.*, 10, 8.

n'intellige qu'il intellige quelque chose, si ce n'est en tant qu'il intellige quelque intelligible. D'où il est manifeste que la connaissance de quelque intelligible précède la connaissance par laquelle quelqu'un connaît qu'il intellige (1). » Une première *reditio* est celle qui se trouve dans le sens et dans l'intelligence, où le sens *sensil se sentire* en vertu du sens commun et l'intelligence *cognoscit actum suum*. Ainsi, dans toute connaissance, il semble qu'il y ait un minimum de conscience. Dans le cas de la perception intellectuelle, la pensée est connue comme le support ontologique de l'existence intentionnelle de l'objet en nous : *intentionis intellectae esse est ipsum intelligi*, écrit saint Thomas (2). Il y a là une connaissance actuelle quoique obscure de la pensée dans son acte direct de saisie des quiddités. Il faut une *reditio completa* de l'intelligence sur elle-même, afin que soient connues non seulement l'existence de l'acte de pensée, mais sa conformité à la chose. Pour cela, il est nécessaire que l'intelligence revienne sur son opération de simple saisie et qu'elle connaisse la nature de son acte et du principe qui le pose. « Dans l'intellect, la vérité suit son acte, mais elle est aussi connue ; elle y est en tant que le jugement est conforme à l'être de la chose ; elle est connue, grâce à la réflexion de l'intelligence sur son acte, non seulement en tant que l'intelligence connaît son acte, mais encore sa proportion à la chose. Or cette connaissance suppose connue la nature de l'acte, et celle-ci ne peut être connue sans que ne le soit celle du principe actif qui est de se conformer aux choses. C'est donc bien en réfléchissant sur son acte que l'intellect connaît la vérité (3). »

Comment faut-il entendre ce texte ? Il semblerait que la connaissance de la nature de l'acte et de celle de la faculté contredise la doctrine affirmée par ailleurs par saint Thomas, que l'intelligence ne connaît sa propre nature qu'après un long et difficile discours *(cognoscere quid sil anima difficillimum est)* (4).

C'est que la réflexion dont il est question dans le jugement, ne porte pas sur le statut ontologique de l'intelligence comme faculté spirituelle émanant de l'âme intellective, mais sur son rapport à l'objet. « Ce n'est pas toute la « nature » de l'appréhension et de l'intelligence qui doit être pénétrée, écrit excellemment le P. Hoenen ; il n'y a qu'une seule de leurs facettes qui doit être éclairée, à savoir leur caractère de représentation et faculté de représenter la réalité : *In cuius natura est ut rebus*

(1) *In Boet. de Trin.*, 1, 3.
(2) *CG*, IV, 11.
(3) *De Ver.*, 1, 9 ; *In I Perih.*, 3 ; *Met.*, VI, 4, 1236.
(4) *Q. de Ver.*, 10, 8 *ad* 8 *in contr.*

conformetur (1). L'intelligence ne s'enveloppe elle-même que dans son opération concrète comme visée de ceci ou de cela. La face subjective de l'intelligence, comme réalité propre qui s'exprime dans un acte psychique, est bien saisie obscurément en vertu de la réflexion concomittante dont nous avons parlé plus haut ; mais la réflexion propre au jugement s'oriente sur la « nature noétique » de l'acte et de la faculté. C'est comme visée de l'être et dans l'intention actuelle de dire le réel tel qu'il est, que l'intelligence exerce une certaine auto-critique de son opération et d'elle-même comme principe de connaissance. Elle découvre la nature de l'acte dans son opération concrète, comme rapport à l'objet. En tant même qu'elle est ce rapport à la chose selon le verbe mental qui la signifie directement et sur le fondement de son propre acte de connaissance, elle perçoit son acte comme finalisé par la détermination objective. Et cette ordination de l'acte à devenir l'étant tel qu'il est, est vécue comme la nature même de l'intelligence de se conformer à ce qui est. Autrement dit, la relation transcendantale de l'intelligence au réel est exercée dans tout jugement, selon une réflexion vécue sur la connaissance concrète d'un contenu actuel de pensée. C'est pourquoi on peut parler d'une connaissance spontanément critique de l'intelligence. Grâce à ce retour complet sur soi qui implique obscurément la connaissance de l'âme elle-même, le sujet se connaît dans son essence même d'être connaissant, c'est-à-dire ordonné à se saisir du réel.

Ce retour de l'esprit sur soi et pour soi ne peut jamais signifier le pur repliement d'un sujet ontique sur lui-même. Il emporte avec lui la dimension de l'être qui l'empêche de se fermer sur lui-même. *Le rapport à mon être ne s'accomplit que sur le fondement de mon rapport à l'être.* Le « je » ne se retient dans une présence à soi et pour soi qu'en se situant dans la trajectoire qui mène à l'affirmation de l'identité de l'être et de l'esprit, selon leur plénitude analogique, dans le Soi transcendant. Je ne suis présent à moi-même que comme présence au monde, mais je ne suis présent au monde que comme présence à l'être qui remet le monde à lui-même sur le fondement d'un rapport mystérieux à l'esprit qui l'affirme. Cette réflexion *in actu exercito* de l'esprit sur lui-même, en tant que conforme à la réalité, laisse dans l'obscurité l'autre aspect de la conformité selon lequel l'être correspond à l'intelligence, en tant que saisi dans l'immanence de sa vie spirituelle. Ce sera la fonction de la métaphysique de dégager l'intel-

(1) *La théorie du jugement, op. cit.*, p. 179.

ligibilité de l'être lui-même, manifestée dans l'esprit, et les conditions *a priori* de ce fait que l'être est reconnu par l'esprit et que ce dernier se connaît dans l'être qu'il devient.

d) *La vérité comme propriété du jugement*

Le propre du jugement en tant qu'il porte sur l'*esse rei* est d'être vrai ou faux. « La première opération regarde la quiddité de la chose ; la seconde concerne l'*esse*. Et parce que la notion de vérité est fondée dans l'*esse* et non dans la quiddité comme il est dit, ainsi la vérité et la fausseté sont trouvées proprement dans la seconde opération... (1). » La vérité est formellement dans le jugement alors que son fondement est moins dans la quiddité de la chose que dans son *esse* : *cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur* (2). Saint Thomas affirme ainsi l'étroit rapport entre la vérité, l'être et l'esprit. Si la vérité est dans l'esprit, elle ne se réalise que sur le fondement de l'être. Et parce que l'être se dit avant tout de l'*esse* comme de son principe formel, c'est sur l'*esse* de la chose qu'elle est fondée L'essence n'est qu'indirectement le fondement de la vérité formelle. C'est par son rapport à l'*esse* qu'elle peut l'être, se réalisant ou pouvant se réaliser comme *ens*. Alors que saint Thomas semble le plus près d'Aristote, il s'en éloigne en approfondissant sa propre doctrine. L'accord avec la réalité implique une conception originale du réel comme structure d'essence et d'*esse*. Parce que pour le Stagirite, l'être est avant tout substance individuelle et que, sous cet aspect, il n'a pas d'intelligibilité propre et qu'il n'en requiert pas non plus, l'accord avec le réel se termine dans l'existence constatée de ce qui est. Pour saint Thomas, au contraire, l'existence n'est pas un simple fait ou l'actualité contingente d'une essence opposée à sa possibilité, mais le principe suprême d'intelligibilité du réel, comme l'acte qui fait être tout ce qui est, l'accord avec le réel n'est pas seulement empirique, mais demande à s'achever selon le rapport transcendantal de l'esprit et de l'être, en regard de l'*esse* lui-même. Ce qui veut dire que tout accord empirique avec le réel implique le rapport normatif qui lie l'esprit et l'être, et l'être à l'*esse* comme à son principe formel. Du fait même que l'accord au réel se fonde sur l'*esse rei* et que l'*esse* est principe formel de l'être, la vérité du jugement portant

(1) *Q. D. de Carit.*, a. 9, *ad* 9.
(2) *Sent. I*, D. 19, q. 5, a. 1.

sur l'aspect particulier des choses doit s'achever quant à cet aspect même de l'*esse* en elles.

S'il en est ainsi, toute vérité s'interprète dans une dimension ontologique qui correspond au fait que l'*esse* donne son nom à l'*ens*. La vérité d'une chose en conséquence ne sera radicale que si elle insère l'*esse* même de la chose dans sa conformité à l'esprit. Ainsi donc, si la vérité est propriété du jugement, ce n'est aucunement par suite d'une déchéance de la métaphysique qui vit dans l'oubli de la dimension ontologique en privilégiant soit l'essence, soit l'existence empirique selon les deux pôles de l'ontique. C'est bien plutôt par un sentiment aigu de l'épaisseur ontologique du réel comme participation à l'*esse* et du caractère original du jugement d'affirmer précisément le réel en regard de cette dimension. Il n'y a là nulle primauté donnée au logique. Saint Thomas tente de garder le primat de l'ontologique sur le logique et l'ontique, sans pour cela les récuser, mais en les situant par rapport à l'être.

Ce qui fonde ultimement la vérité du jugement pour saint Thomas, est l'être même des choses en tant qu'il s'éclaire pour nous comme compris par l'esprit. C'est la présence dévoilée de l'être dans l'intelligence qui constitue le critère de la certitude. Parce que l'intelligence voit ce qui est, elle dit ce qui est, sans aucune peur de se tromper. Elle est mesurée par l'être lui-même, tel qu'il se manifeste dans l'esprit. Il n'y a aucune distance entre l'être et l'esprit, puisqu'il est en acte le réel. Et celui-ci s'annonce tel qu'il est, c'est-à-dire situé dans l'être et sur le fondement de son intelligibilité. L'école définit l'évidence : « La clarté par laquelle l'objet est manifesté à l'intelligence et ravit son assentiment. » Cette clarté n'est pas celle de l'idée comme telle, mais la présence « comprise » de l'objet à la pensée. Elle peut concerner des jugements de fait ou de droit, selon que l'intelligence affirme que quelque chose *est* ou *ce qu'*elle est. Toute affirmation se résout dans l'être en tant que compris et non seulement en tant que constaté. Et sur le fondement de l'*ens* comme premier connu, l'intelligence saisit la relation nécessaire et immédiate de certaines notions premières et communes. Elle voit la « raison » du sujet et du prédicat, de sorte que ses premiers jugements sont *per se nota* (1). Parce qu'ils sont fondés dans l'intelligibilité même de l'être, ils sont les lois de l'être et pour cette raison même, les lois aussi de la pensée en tant qu'ordonnée à l'être. L'esprit et l'être ayant même amplitude, l'esprit étant

(1) *De ver.*, 10, 12.

en acte l'être manifesté, ce qui lie l'être dans sa polyvalence intrinsèque lie aussi l'esprit, sur le fondement de la réciprocité transcendantale des deux termes qui définit l'adéquation de la vérité. Il faut ajouter que l'évidence intellectuelle fondée sur le premier intelligible et l'*habitus principiorum* se résout matériellement dans l'évidende sensible et le « jugement » du sens (1). Parce que toutes nos connaissances prennent origine des sens, il est nécessaire que tous nos jugements s'appuient en quelque sorte sur leur saisie existentielle.

Si l'*esse rei* est le fondement et la cause de la vérité de l'intelligence humaine, il y a la même disposition ou le même rapport dans l'*esse* et dans la vérité *(eadem est dispositio rerum in esse et veritate)* (2). Il existe ainsi une proportionnalité entre l'être et la vérité. C'est pourquoi la vérité sera multiple comme l'être même qui lui sert de fondement. Considérée du point de vue de l'adéquation ou de l'égalité, il n'y a pas de plus ou de moins. Sous cet aspect, l'énonciation n'est jamais plus ou moins vraie, parce que l'adéquation ne comporte pas de plus ou de moins. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autres vérités à découvrir selon d'autres aspects du réel. Mais en regard de la détermination intelligible considérée dans la chose, l'adéquation est vraie ou fausse selon le principe du tiers-exclus. « Au contraire, si nous considérons l'être de la chose qui est la mesure de la vérité, alors, comme il est dit dans le second livre des *Métaphysiques*, il y a la même disposition des choses dans l'être et dans la vérité et c'est pourquoi les choses qui sont davantage sont ainsi plus vraies (3). » Si nous prenons les divers modes selon lesquels une chose existe, nous aurons déterminé la source première de la diversité de nos vérités. Ils sont au nombre de trois : Le premier concerne la nature considérée dans le réel, sous un état d'individualité ; le second regarde la nature telle qu'elle est dans notre esprit sous un état d'universalité ; le troisième se rapporte à l'essence prise en elle-même, comme absolue et indépendante de l'existence singulière et universelle (4). Ce qui donne lieu aux vérités singulières et contingentes, aux vérités logiques comme telles et enfin aux vérités abstraites et nécessaires. Cela n'empêche pas que toutes ces vérités soient soumises aux mêmes lois universelles de l'être. Mais parce que l'être est analogue, l'application de ces principes en est aussi analogue.

(1) *De ver.*, 10, 6, *praetereu* ; 1, 85, 3.
(2) *Q. D. de Carit.*, a. 9, *ad* 1.
(3) *De Carit.*, 9 *ad* 1.
(4) *Quodlibeta*, VIII, 1 *c.*

Mais ne faut-il pas que des vérités multiples soient fondées sur une vérité unique qui soit la mesure de toute cette diversité ? Il le faudra dans la mesure où l'être qui cause la vérité dépend lui-même d'une source de l'être. L'unité de la vérité, pour saint Thomas, doit se trouver dans l'être comme mesure de notre intelligence. Si les êtres se révèlent participer à l'Être, de même qu'ils seront rassemblés en Lui quant à leur *esse* lui-même, ainsi le seront-ils en regard de leur intelligibilité et de leur aptitude à fonder en nous une connaissance vraie. Ce problème, nous l'aborderons quand nous discuterons de la vérité comme propriété transcendantale de l'être, c'est-à-dire de tout être en tant même qu'il participe à l'être.

« En un sens, écrit saint Thomas, il y a une unique vérité par laquelle tout est vrai et en un autre sens non (1). » Si nous laissons de côté, pour le moment, l'unité de la vérité en Dieu, nous nous demandons dans quelle mesure la vérité peut être une pour nous. Il faut « convenir que pour diverses intelligences créées, il y a aussi diverses vérités » (2). Ce point de vue ne concerne que la multiplicité numérique des vérités en regard des sujets où se trouve réalisé le rapport de vérité. Mais dans une même intelligence, il y a de plus plusieurs vérités selon la diversité de l'être dont nous venons de parler plus haut. L'être est multiple selon les divers modes substantiels qui en participent, mais aussi selon toute la richesse d'accidents et de propriétés qui fait de l'univers un échange perpétuel entre les êtres. Il faut souligner ici, que si l'*esse rei* en tant qu'il mesure notre intelligence est une source de multiplicité pour la connaissance que nous en avons, il est aussi une source d'objectivité pour la connaissance des sujets divers. Le réel mesure nos conceptions, de sorte que le même *esse rei* doit engender dans tous les hommes la même vérité.

Cela est possible, à cause de l'unité spécifique de l'intelligence. La première condition humaine est celle de sa nature elle-même. Le changement et le progrès ne sont intelligibles en l'homme que parce que l'homme est homme. Il n'interprète sans cesse le monde en intégrant dans sa vision de nouveaux éléments, de nouvelles perspectives, que parce qu'il est homme. Remettre en question le sens du monde, confronter ses opinions à celles des autres, demeurer ouvert à de nouvelles vérités, n'est possible que si l'homme est radicalement capable d'interrogation. Il ne peut faire voler en éclats systèmes et théories que sur la base d'une

(1) *ST*, I, 16, 6 *c.*
(2) *Ibid.*

spérité fondamentale à l'être. « Si l'esprit humain est un, spécifiquement un, une aussi, univoquement une est sa manière propre, sa manière humaine d'être adéquat au réel, d'être vrai, d'être analogue à l'Esprit divin (1). » Cette unité de l'esprit humain, il faut la prendre d'assez haut pour lui permettre de comprendre toute la diversité de ses manifestations culturelles. Si l'on perd la clef de cette unité, on devra renoncer à situer les vues fragmentaires de l'esprit en regard de la totalité du réel, ou si on le fait, ce ne sera qu'en violentant la richesse du réel en le faisant entrer dans des cadres trop étroits. Cette unité spécifique de l'intelligence, l'homme la tient de son ordination à l'être intelligible inviscéré dans tout réel. A travers tous les présupposés que nous avons signalés, nos connaissances visent toute détermination intelligible sous l'angle de l'être universel, non seulement comme nous l'avons souvent répété, au sens comparatif de la plus grande universalité, mais surtout au sens d'une structure immanente à tout être et qui le situe en regard de l'intelligibilité propre à l'être.

C'est parce que nous connaissons tout sur le fondement d'une visée de l'être que même si notre connaissance est abstractive d'une part et que l'*esse rei* est changeant et temporel d'autre part, la vérité peut être quand même absolue. Parce que la *ratio entis* vise le dernier principe d'intelligibilité de tout réel à travers le concept analogue de l'*ens* comme essence et *esse*, toutes nos vérités ontiques sont implicitement articulées en regard d'un intelligible inconditionné qui leur donne une valeur absolue. Connaître sous l'aspect absolu d'être ne pétrifie pas les choses en un monde d'essences éternelles et immuables, n'immobilise pas le réel en autant d'entités abstraites qu'il y a de découpages du concret comme le voulait Bergson. Ce dont il faut se garder, c'est d'attribuer au réel les conditions d'immuabilité de la saisie intellectuelle d'une part et à notre saisie de la vérité les conditions de changement de l'objet d'autre part. « Seulement si le rationalisme projette dans l'objet en soi, les propriétés de transcendance, d'immuabilité et de nécessité qui sont celles de sa vérité, l'empirisme projette dans la vérité les propriétés de mobilité, d'instabilité, etc., qui sont celles de l'être mobile en soi (2). » La nécessité et le caractère transhistorique de la vérité ne doivent pas être projetés dans un monde d'objets intelligibles faisant face à l'intelligence, comme les choses changeantes font face au sens. Si nous sommes

(1) Nicolas et Labourdette, *o. p.*, L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique, *RT*, t. 47, n. 3, 1947, p. 428.
(2) L. B. Geiger, Métaphysique et relativité historique, *RMM*, octobre 1952, p. 399.

portés presque invinciblement à réifier les essences selon les attributs qu'elles ont du fait que l'être est compris par l'intelligence, c'est que nous négligeons le fait de l'existence, le rapport du « ce qui » à l'exister. Nous isolons ainsi l'essence dans sa pure présence à l'esprit et nous la considérons comme l'être purement et simplement. Cela nous est possible parce que le fait de l'existence nous apparaît comme irrationnel et contingent et qu'atteignant le réel en nous comme terme de la compréhension intellectuelle, nous le réduisons à sa pure intelligibilité d'objet dans l'esprit. Nous oublions ainsi que l'être, s'il est intelligible de soi, n'est pas identique à l'être idéal qui est manifesté en nous. Saint Thomas décrit l'*esse* comme le principe même d'intelligibilité de l'être (1). Cette intelligibilité de l'être reçoit une défaite dans l'*esse* contingent des êtres *(entia)*, et c'est pourquoi il faut asseoir sur un *Esse* pur l'*esse* participé des créatures.

Pour saisir en quoi consiste formellement le caractère immuable de nos vérités, peut-être pouvons-nous distinguer avec le P. Geiger la présence de l'objet en tant que représenté et en tant que compris. « Dire que l'acte intellectuel, écrit-il, consiste en la présence d'un sujet S à un objet O, c'est oublier que l'objet O est présent à notre intelligence : *a)* comme O ou comme contenu, qui occupe si l'on veut une certaine portion du champ total de notre esprit ; et *b)* plus profondément comme uni à l'intelligence par ce lien de compréhension, si ténu qu'on l'imagine, et qui n'est plus une autre représentation, une autre portion du champ de notre esprit ou une partie, si minime soit-elle, à l'intérieur du champ occupé par O, mais ce lien qui va de S à O et de O à S et qui est leur mutuelle union dans l'acte de compréhension ou de saisie, par laquelle le sujet, non seulement se heurte à O comme à une représentation, mais comprend au moins qu'il y a une représentation, qu'elle *est* et ce qu'elle est » (2). Et alors la vérité pourra être nécessaire, immuable et transcendante selon que la réalité visée a elle-même ces caractères, ou en tant que la réalité changeante est comprise dans son être. C'est ainsi que l'intelligence pourra se former une vérité nécessaire de ce qui est en devenir, sans pour cela le transformer en l'immobilisant. « Mais ces caractères, continue le P. Geiger, affecteront formellement non pas l'être lui-même dans son être (encore une fois il peut s'agir justement de connaître le mouvement dans son être), mais uniquement dans sa vérité (3). » L'immuabilité de la vérité concerne la

(1) *Ens... in quo importatur ordo ad esse, CG*, III, 20.
(2) Article cité, p. 399.
(3) *Ibid.*, p. 400.

compréhension du réel comme être et son affirmation sous cet aspect même. Si tout se change en nécessité pour l'intelligence, c'est que chaque parcelle de réel, une qualité par exemple, est située dans l'être. La nécessité des essences n'est que la manifestation dans l'esprit de *ce qu'*est le réel. Elle est la structure dernière des choses comme *modus essendi*, c'est-à-dire en tant qu'elles sont connues sous l'aspect absolu d'être. S'il n'y a rien en dehors de l'être, connaître quelque chose sous cet aspect, c'est le connaître dans sa formalité dernière et indépassable. Et alors *ce qu'*est le réel sous cet aspect, il l'est nécessairement, sans possibilité d'être autrement. Mais alors, qu'est-ce que l'être pour que la nécessité et l'intelligibilité se retrouvent en tout ce qui est ?

C'est dans cette perspective réaliste que saint Thomas traite du problème des vérités éternelles. C'est par là aussi qu'il apparaît le plus original par rapport à son illustre devancier saint Augustin. Alors que ce dernier fonde toute son épistémologie sur ce principe que la vérité est nécessaire, immuable et éternelle et qu'il atteint à l'existence de Dieu sur le fondement des exigences qui sont impliquées dans ce caractère transcendant de la vérité, saint Thomas, au contraire, parce qu'il fonde la vérité sur l'*esse rei*, ne s'élèvera pas à Dieu par la voie des vérités éternelles. Il n'y a d'éternel pour lui que Dieu. Comment le montre-t-il ? La vérité peut être éternelle en regard seulement d'une intelligence qui a une saisie éternelle de l'être, puisque c'est en elle que se réalise formellement la vérité. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire : « Si donc il n'y avait pas d'intelligence éternelle, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Mais comme l'intelligence divine est seule éternelle, c'est en elle seule que le vrai trouve son éternité (1). » On ne saura donc qu'il y a des vérités éternelles que si Dieu existe. Heidegger disait semblablement, dans *Sein und Zeit*, que pour parler de vérités éternelles il fallait l'existence d'un *Dasein* éternel qui manifestât l'être. On ne peut donc pas prouver l'existence de Dieu à partir de vérités éternelles, puisqu'elles ne sont telles qu'en Dieu. Objecte-t-on l'existence de vérités immmuables, cela n'est pas suffisant pour qu'elles soient dites éternelles. Elles peuvent être déficientes et en regard de l'âme et en fonction de l'*esse* auquel les formalités saisies dans le jugement se rapportent en définitive : *Veritas propositionum necessarium potest deficire per accidens quantum ad esse quod habet in anima, vel in rebus si res illae deficerent...* (2) Une proposition nécessaire ne

(1) *ST*, 1, 16, 7.
(2) *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 3, *ad* 7 *um.*

sera éternelle quant à l'être qu'elle a dans l'âme que si l'intelligence l'affirme éternellement. Or ce n'est le cas d'aucune créature, même pour l'esprit pur, dans le cas où il existerait de toute éternité, parce qu'il n'est jamais actuellement la totalité du savoir. En regard de l'objet intelligé, ou les objets ont un *esse* idéal dans la conscience (les êtres de raison) et alors ils n'ont d'existence qu'en elle et par elle, ou ils ont un rapport à l'existence actuelle ou possible. Dans ce dernier cas, comme l'*esse* de toutes choses est contingent, la vérité fondée sur lui le sera aussi. Or, le cas des essences doit s'interpréter en fonction de l'*esse* qu'elles participent actuellement ou possiblement, même si, considérées abstraitement, elles peuvent paraître transcender le temps. C'est l'enseignement de notre auteur qui reste, ici comme ailleurs, dans la ligne de son réalisme foncier. A l'objection qu'on lui fait, que les universaux sont partout et toujours et par suite éternels, il répond par cette distinction : « ce qui est partout et toujours » peut se comprendre de deux façons. Ou bien on entend qu'il a en soi de quoi s'étendre à tout temps et à tout lieu, comme il convient à Dieu d'être partout et toujours. Ou bien on veut dire qu'il n'a en soi rien qui le détermine à quelque lieu et à quelque temps à l'exclusion d'un autre... « De cette manière-là, tout ce qui est universel est dit partout et toujours, parce que l'universel abstrait de l'espace et du temps. Mais cela ne prouve pas que l'universel même soit éternel autrement que dans l'intelligence, s'il y a une intelligence éternelle (1). » Ainsi, du fait que « homme » est universel dans l'esprit et qu'il soutient un rapport actuel avec l'esprit qui le pense et à qui il emprunte son être idéal, il dépend de l'intelligence. Sous cet état, il n'aura d'éternité que celle de l'intellect qui le connaît ainsi. Du côté objectif, il garde une relation à l'individu d'où il a été abstrait et n'a donc d'existence en lui que celle du singulier lui-même. Sa vérité d'essence est subordonnée à la vérité de l'*esse* contingent. Cela signifie seulement que la nécessité quidditative n'est pas absolument absolue, mais ne l'est que comme *mode* d'être se rapportant à ce qui *est*. Elle dit toujours rapport à l'*esse* au moins possible, comme à ce qui la termine dans l'ordre de l'intelligibilité lui-même. Saint Thomas peut donc conclure que Dieu seul est éternel, « parce que la vérité de l'intelligence divine est Dieu même » (2). Nous verrons plus loin que le problème des idées en Dieu reçoit une solution fondée sur l'*esse* même de Dieu. L'essentialisme, dans sa forme péjorative, n'a pas de place dans la pensée de notre auteur.

(1) *ST*, I, 16, 7 *ad* 2.
(2) *ST*, I, 16, 7 *c.*

e) *L'erreur*

Si la vérité est fondée sur l'être affirmé par l'intelligence, quel est le fondement de l'erreur, puisqu'il n'y a pas de fausseté ontologique ? Notre jugement ne prend-il pas mesure sur l'être tel qu'il apparaît, dans la vue qu'il donne de lui-même ? Dans une doctrine qui fait dépendre la vérité d'une adéquation de l'intelligence à l'être, comment peut s'introduire l'erreur ?

La source de l'erreur pour saint Thomas, comme pour Heidegger, réside dans l'oubli de l'être. L'intelligence vise l'être dans toute son universalité à travers les êtres particuliers. L'être, comme donnée ontologique qui pénètre les données ontiques de la définition, sans s'y ajouter, mais en tenant lieu, sur un autre plan, de sens ultime qui éclaire et polarise tous nos concepts, risque d'être recouvert par la suffisance des données ontiques. L'être n'est jamais connu par nous que dans ses modes déficients, en particulier toujours et d'abord en dépendance avec l'être reçu du sens. Notre manière abstractive de connaître, en dématérialisant le concret, risque de faire coïncider pour nous l'intelligibilité de l'être avec *ce qu'*il est en nous. Bloquant l'être dans les caractères de nécessité et d'immuabilité de l'essence, l'intelligence s'enferme dans le monde idéal des objets intelligibles. Parce qu'elle se porte spontanément à l'intelligibilité du réel et qu'elle saisit premièrement et formellement la nécessité de la quiddité de l'être sensible, elle néglige l'exister lui-même parce qu'il lui apparaît d'abord comme fait irrationnel. La structure de l'*ens* comme rapport proportionnel de l'essence à l'*esse*, comme ce qui est apte à exister et qui sert de fondement à toute compréhension en situant tout ce qui est dans l'universalité de l'être, est oubliée au profit de l'opposition *essentia-existentia*, c'est-à-dire de l'essence dans sa possibilité idéale opposée à sa réalisation actuelle. C'est là que se trouve pour saint Thomas la cause fondamentale de l'« errance ». Nous ne voyons pas l'être à découvert dans toute sa plénitude, ajoute saint Thomas, nous ne le voyons que dans la raison générale d'être, tirée du sensible. L'*ens* cache l'*esse* comme son principe formel, en se manifestant d'abord et surtout dans son aspect quidditatif *(id quod)* et en « rabattant » l'intelligibilité propre à l'*esse* sur le fait d'exister comme constatation dépourvue d'intérêt pour l'intellection. Ainsi s'amorce la cause la plus profonde d'erreur, parce qu'elle concerne les données ontologiques elles-mêmes enfouies dans toute compréhension. On pourra faire des affirmations valables au regard du registre univoque de nos concepts en tentant de définir les êtres les uns vis-à-vis des

autres et de les situer comme êtres particuliers, il reste qu'on sera dans l'errance quant aux données ontologiques qui y sont impliquées. Toutes nos affirmations « ontiques » ne seront pas fausses pour cela, mais précisément parce que l'intelligence est bien incapable de résoudre implicitement tous ses concepts en dehors de l'être.

Pour saint Thomas, l'erreur est formellement dans le jugement. Elle est le mal de l'intelligence, comme la vérité était son bien : « Comme le vrai est le bien de l'intelligence, ainsi le faux est son mal (1). » Elle est la privation de l'achèvement de l'intellect dans sa tendance au vrai. L'erreur est toujours *per accidens*. L'intelligence s'éprouve dans la réflexion qui accompagne nécessairement l'acte de juger, comme aptitude au vrai. Elle éprouve cette tendance naturelle avant même de pouvoir mettre en doute réellement sa capacité de connaître la vérité. Dès qu'elle connaît, elle s'éprouve comme nature ordonnée à l'être et coïncidant ainsi avec ce qu'il est. C'est pourquoi : « Il est donc impossible que l'intelligence se trompe de soi *(naturaliter)* dans son jugement sur le vrai (2). » Laissée à elle-même, l'intelligence suit sa nature et atteint son objet infailliblement. Il y a bien des conditions de nature qui expliquent que l'homme soit sujet à errer et qu'il erre en fait nécessairement. Mais l'erreur n'est jamais compréhensible que sur le fondement de la tendance positive au vrai. Elle consiste dans une certaine inégalité *(inadaequatione)* qui fait juger « être ce qui n'est pas ou ne pas être ce qui est » (3). Elle est bien une connaissance, non pas une connaissance de la réalité, mais d'une synthèse objective dont l'unité n'a d'existence qu'en nous. Elle est toujours un préjugé, « un jugement porté sur une chose en dehors ou au-delà de ce qu'on en voit, non pour ce qu'on en sait mais pour ce qu'on en ignore » (4). Elle n'est donc pas la simple ignorance qui est une simple abscence de conformité au réel, par abscence même d'un acte de connaissance. L'erreur est une connaissance, qui ne fait que mimer la vérité de l'adéquation. Elle est la propriété d'une connaissance qui se donne comme conformité au réel, alors qu'elle ne l'est pas. L'intelligence ne saisit pas ce qui n'est pas, mais elle affirme plus qu'elle ne saisit.

Le fondement métaphysique de l'erreur est le statut incarné

(1) *De Ver.*, 18, 6.
(2) *CG*, III, 107.
(3) *Meta*, IV, 8, n. 651.
(4) R. Verneaux, *Epistémologie générale*, 1959, p. 112 ; cf. Roland Gosselin, La théorie thomiste de l'erreur, dans les *Mélanges thomistes*, 1923.

de notre esprit. C'est dans le sensible que nous puisons nos objets de connaissance. Or, pour saint Thomas, les sens peuvent se tromper sur tout ce qui est appréhendé en dehors de leur objet propre. Le sens est infaillible seulement dans la saisie des choses sous l'aspect pour lequel il est habilité à les connaître, ainsi la couleur pour la vue ou le son pour l'ouïe. Il en est ainsi parce que le sens, en connaissant le sensible propre, lui est parfaitement proportionné. Ce n'est que par accident qu'il peut se tromper. Comment ? Pour le comprendre, il faut voir que la chose sous l'une ou l'autre qualité est perçue par le sens, « telle qu'elle est dans l'action que le corps exerce par elle (qualité), et à l'instant qu'elle atteint le sens après transmission par le milieu (externe ou interne) » (1). On peut s'expliquer ainsi la valeur foncièrement réaliste des sens, tout en rendant compte de la relativité qu'elle comporte. L'homme est doté d'une intuition directe du sensible, présent comme tel au sens. « Le terme de la sensation, note J. Maritain (comme le terme de toute opération immanente, terme contemplé ou aimé, non produit) est dans le sujet lui-même, *in ipso operante*, mais d'autre part la réalité sensible est dans le sens — par son action transitive, *actio in passo* — telle qu'elle est hors de l'âme ; la sensation, tout en se terminant dans le sens, se termine donc au sensible comme il est au-dehors, *prout est extra*, dans l'action même de la chose sur le sens ; et l'existence en acte, hors du sujet connaissant, de la chose présente en lui par son action, est une des conditions constitutives de l'objet comme tel du sens... (2). » Mais par cela même, que le sensible agit sur un organe qui possède lui-même des qualités sensibles et en traversant un milieu qui peut l'affecter, on comprend que la perception sensible connaît le sensible tel qu'il est dans le moment même qu'il immute le sens. Et alors, écrit saint Thomas, « le goût du fiévreux trouve amères les choses douces » (3). En ce qui regarde les sensibles communs à plusieurs sens et les sensibles *per accidens* comme la saveur pour la vue ou le sujet qui est qualifié de telle ou telle manière, l'erreur est possible : « Les sens même bien disposés, on pourrait porter un faux jugement ; car le sens n'a pas un rapport direct avec ces choses ; il s'y rapporte par accident, ou par voie de conséquence, du fait de son rapport avec autre chose (4). » C'est l'intelligence qui devra contrôler la connaissance sensible, afin qu'elle présente une connaissance vraie à

(1) J. Maritain. *Les degrés...*, p. 231, en note.
(2) *Ibid.*, p. 230, en note ; cf. *ST*, III, 76, 8.
(3) *ST*, 1, 87, 5 c.
(4) *ST*, 1, 17, 2.

l'appréhension intellectuelle et au jugement. Remarquons que ce qu'on appelle souvent erreur des sens, n'est que celle du jugement intellectuel qui ne tient pas compte par exemple du milieu qui participe à l'action des choses sur l'organe, ou encore du bon état de ce dernier, ou des constructions de l'imagination qui se substituent au réel, ou des défaillances de la mémoire, ou enfin des passions qui rivent l'attention de l'esprit sur ce qui répond à leurs tendances. Quant à l'erreur de la simple appréhension, elle n'est pas possible, puisqu'en saisissant quelque chose je deviens purement et simplement ce que je saisis. L'objet se manifeste à moi avec un sens que je comprends et, de ce fait même, l'intelligence est vraie. La simple appréhension n'est fausse qu'accidentellement, lorsqu'une définition de quelque chose est attribuée à une autre, mais à proprement parler c'est là un jugement, ou encore lorsque l'intelligence unit les unes aux autres les parties d'une définition qui s'excluent *(animal rationale alatum)* (1). Dans ce dernier cas, cela n'est possible que parce qu'on ne pense pas vraiment les concepts qu'on unit ainsi, ou si on en saisit le contenu on ne peut les penser comme formant *une* essence. L'obscurité de notre saisie des quiddités rend facile d'errer dans l'explication de leurs notes constitutives.

L'erreur souligne par contrecoup la tendance fondamentale au vrai qui nous habite. Elle n'a de sens que parce qu'elle tient en esclavage notre désir de coïncider avec l'être, de l'étreindre de mieux en mieux. Notre misère, c'est que la découverte de l'infini de l'être passe par la finitude des êtres. L'homme ne fait surgir la dimension de l'être comme une lumière qui agrège les êtres dans un monde, qu'en voilant l'apérité infinie de l'esprit dans sa correspondance à l'ouvert de l'être au profit du rapport ontique du sujet et de l'objet. Toute vérité est pourtant portée par ce Rapport fondamental. Aucune vérité n'est fermée sur elle-même. Elle ne l'est qu'au plan univoque des définitions. Elle ne peut l'être au plan analogue où la manifestation de l'essence connote un rapport essentiel à l'acte d'être comme racine mystérieuse de toute réalité. *L'homme est toujours dans la vérité, parce qu'il présuppose toujours la mystérieuse familiarité de l'être et de l'esprit et que dans tout comportement humain, il ne fait qu'accomplir diversement ce rapport.*

(1) *ST*, 1, 85, 6 *c.*

Chapitre III

LA VÉRITÉ DE L'ÊTRE

Le problème de la vérité chez saint Thomas n'obtient sa pleine solution que quand on a expliqué comment le réel pouvait donner lieu à une connaissance vraie sur lui. Le Docteur angélique n'admet l'indépendance du monde en regard de notre esprit que parce qu'il le fait dépendre de l'Esprit divin. Son réalisme n'est pas un matérialisme qui se contenterait d'affirmer la primauté de l'être sur l'intelligence. La vérité de l'idéalisme, c'est d'affirmer que l'être et la pensée sont co-constitutifs. Son erreur est d'enfermer ce rapport dans la pensée humaine. Heidegger lui-même ne s'explique qu'en regard de l'idéalisme dont il est resté prisonnier en faisant dépendre la Vérité de l'Être de la manifestation de l'Être par le *Dasein*. La métaphysique de l'être et de l'esprit permet de sauver ces intuitions fondamentales en les faisant reposer sur la révélation parfaite de l'Être en Dieu.

Pour pouvoir développer ce dernier aspect de la vérité ontologique comme on l'appelle dans l'école, nous allons réfléchir d'abord sur l'être en tant qu'être de la métaphysique et nous allons situer la vérité ontologique parmi les transcendantaux. Nous verrons enfin que l'*ens* en tant qu'intelligible sur le fondement même de l'*esse*, doit être manifesté dans la Vérité de l'Être comme l'identité de l'Esprit et de l'*Esse* pur.

1. L'être en tant qu'être

Heidegger a accusé toute la tradition métaphysique de ne pas avoir posé la question de l'être comme tel. Il veut dire ainsi que la métaphysique s'est occupée de fonder l'étant dans le concept d'étantité en général et dans celui du plus haut étant. Elle a négligé la véritable problématique philosophique de l'être en général comme fondement de tout étant. Si Heidegger semble avoir raison pour l'ensemble de la tradition, ce n'est certainement

pas le cas de saint Thomas d'Aquin lui-même. Voyons ce qui en est.

Il semble bien qu'il faille maintenir la portée universelle en même temps que concrète de l'objet de la philosophie première pour Aristote. L'être en tant qu'être ne désigne ni l'être parfaitement être que seraient les substances séparées, alors qu'au sommet l'Acte pur unifierait toutes les autres substances par une influence dans l'ordre du mouvement, ni une spéculation sur le concept d'être en tant que tel, séparé de tout donné concret. Si, en effet, Aristote a nommé la métaphysique « science divine », « il ne semble pas en avoir jamais conclu, note Gilson, que la science de l'être en tant qu'être fût tout entière ordonnée à la connaissance de Dieu » (1). Par ailleurs, la deuxième interprétation est manifestement étrangère à la pensée d'Aristote. Il reste que la métaphysique a pour objet l'être, c'est-à-dire chacun des étants qui sont, donc des sujets concrets envisagés, non pas sous tel ou tel aspect particulier, mais sous cet aspect universel qu'ils détiennent en commun, à savoir qu'ils sont. Ce problème très général étant posé, Aristote enquête sur les sens multiples du mot être en fixant son sens premier dans la substance et la substance individuelle. N'est être que ce qui dit rapport à la substance individuelle, soit à titre d'essence, d'accident, de génération et de corruption. « N'est-ce pas d'ailleurs, écrit le P. Geiger, appliquer (et supposer qu'Aristote ait lui-même songé à appliquer) à la philosophie première la doctrine générale de l'abstraction, des rapports du concret et de l'universel ? » ; de cette manière « de la question de l'être en tant que tel à la substance, de la substance mobile aux substances immobiles, de l'ousiologie à la théologie le passage est naturel » (2).

Saint Thomas élabore sa propre pensée dans un rapport de fidélité essentielle à l'esprit du Stagirite. Comme lui, il affirmera la primauté ontologique de la substance individuelle comme *ens per se* et source d'existence et d'activité. Il reprend à son compte l'analogie d'attribution où l'*ens per se in rerum natura*, à l'intérieur de l'*ens commune*, joue le rôle de mode fondamental à quoi sont rapportés l'*ens per accidens* et l'être de raison (3). Ainsi est consacrée l'attitude réaliste de la métaphysique privilégiant l'être réel par rapport à toutes les autres régions d'être. Mais c'est en approfondissant la nature de l'être réel comme premier de

(1) *L'être et l'essence*, p. 85.
(2) *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, Journée d'études internationales, éd. Béatrice-Nauwelearts, p. 200.
(3) *In Met.*, 6, 4.

ses modes, que le Docteur Angélique répond pleinement à la question posée par le Philosophe. Sa réponse originale qui assure à la métaphysique son statut propre, est l'*actus essendi* comme l'acte immanent à l'essence elle-même. C'est le problème de l'unité des êtres dans l'être qui est abordé ainsi par-delà Aristote.

C'est l'être *comme* acte qui est la découverte du Docteur médiéval. Il faut soigneusement distinguer l'être comme acte *(esse ut actus)* de l'être en acte *(esse in actu)*. Dans le dernier cas, l'acte ne désigne que l'existence actuelle par opposition à l'essence considérée seulement comme possible. L'essence et l'*esse* ne sont que les états différents de la chose considérée comme réalité possible et effectivement réelle. L'existence ne fait qu'ajouter aux déterminations abstraites et intelligibles le caractère concret et irrationnel de fait. La tension se trouve placée entre l'abstrait et le concret. Cette composition de l'*esse essentiae* et de l'*esse actualis existentiae* répond à la question *an est* et *quid est*, *oti estin* et *ti estin*. C'est cette conception de l'être en tant qu'être que combat avec raison Heidegger. Mais ce dernier ne se rend pas compte que saint Thomas, en reprenant les mêmes formules qu'Aristote, les comprend selon une dimension originale. Ce fait continue trop souvent d'être ignoré, bien qu'il ait été mis en pleine lumière par M. Étienne Gilson. Cette compréhension nouvelle de l'être par saint Thomas fait que le penseur médiéval échappe au reproche d'être tombé dans l'oubli de l'être comme toute la tradition occidentale. L'être comme acte n'est pas la réalité donnée et constatée des concrets existants s'opposant à leur être idéal, mais l'acte de la présence de l'être *(entis)* par lequel s'éclaire la vérité de l'être, l'intelligibilité de l'être lui-même. Il n'est pas le terme dans la réalisation d'un être, comme fait observable ou démontrable sur lequel l'intelligence vient se buter comme à l'irrationnel. Bien au contraire, il est le terme de l'intelligibilité relative du réel. L'*ens* en quoi se résolvent tous nos contenus de pensée, c'est l'être comme acte, non pas comme acte accidentel ou substantiel, mais comme *actus essendi* au cœur de toute essence. Et parce que l'intelligibilité de l'être se termine à l'*esse* comme l'acte qui fait présent tout être et que cet acte est imparfait et fini dans les êtres, il faudra adosser non plus tout acte formel à l'*actus essendi*, mais cet *actus essendi* lui-même de tout être en tant que participé à l'*Esse* pur. *L'existence apparaît ainsi dans la tension d'un achèvement et d'un dépassement de toute réalité.*

Cette résolution de tout acte à l'acte d'être est bien indiquée dans ce texte : *Forma tamen potest dici* quo est, *secundum quod*

est essendi principium ; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est ; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens (1). Par cet acte, l'être est fait être. Tout ce qui constitue un être, ses principes de substance et d'accident, de matière et de forme, sa nature spécifique et individuelle, dépend de l'être comme *actus essendi* : « L'exister est l'actualité de toute forme, ou nature (2). » Alors que pour Aristote l'être de la substance tend à s'identifier à sa forme-structure, pour saint Thomas, être c'est exister *(esse ut actus)*. Être n'est pas avant tout être quelque chose *(ousia, res)*, mais exercer l'acte d'être : *Ens dicitur quasi esse habens* (3). C'est pourquoi la substance n'est pas l'étant neutre constaté, mais l'individu rendu présent par la présence de l'acte d'être. La substance seconde, désignant le sujet réel considéré par abstraction comme espèce, se définit comme ce qui est apte à exister par soi *(per se et non a se)* et dont l'acte dernier est l'*actus essendi*. La notion de substance peut ainsi être récupérée dans la problématique de l'être comme tel. Elle n'appartient pas, comme le veut Heidegger, au seul plan ontique et à l'existence déchue qui comprend tout sur le modèle des « choses » données à la perception sensible. Ce qui est très important, car il ne sera pas nécessaire de former la structure du *Dasein* en opposition à celle du sujet ou à la conscience pour échapper au manque de radicalisation dans le problème du sujet et de l'objet et pour atteindre la dimension propre de l'être. Saint Thomas fait face à ces exigences en tant que l'homme devient l'être au plan intentionnel, en exerçant le verbe être dans tout jugement comme le succédané de l'acte d'être sur la base d'une perfection ontologique d'un « je pense » fondamental qui s'épanouit en « je pense » actuel et qui est compris comme un *modus essendi* relatif à l'acte d'être.

L'être, *ce qui est*, se révèle à nous sous les deux aspects complémentaires d'un *sujet* disant rapport à l'*acte d'être : Ens nihil aliud est quam quod est ; et sic videtur rem significare, per hoc quod dico quod, et esse per hoc quod dico est* (4). Dans ce rapport fondamental de l'essence à l'acte d'être qui l'achève intrinsèquement réside la différence ontologique soulignée avec tant de profondeur par Heidegger. L'être est ce qui est *(ens)* sur le fondement de l'acte d'être *(esse)* qui, tout en l'achevant comme l'énergie qui se subordonne tout autre acte, le dépasse dans sa pure perfection d'acte éminemment concret. L'intelligence ne

(1) *CG*, lib. 2, c. 54.
(2) *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4.
(3) *Met.*, 12, n. 2419.
(4) *Perih.*, l. 1, lect. 5, n. 20.

connaît rien, si ce n'est sur le fondement de cette différence radicale dont le sens ultime ne s'explicite que dans le rapport de participation des êtres à l'*Esse* pur subsistant.

Dans cette perspective l'essence ne forme plus une unité entièrement close sur elle-même, mais elle dit nécessairement ordre à l'existence. Elle ne se comprend ultimement qu'en disant rapport à l'existence qui en est l'acte propre.

C'est ainsi qu'elle s'éclaire dans l'esprit quand elle est considérée, non pas dans sa fonction de quiddité donnant lieu à la définition d'une chose, comme une unité de sens fermée sur elle-même, mais comme *modus essendi* dans son rapport à l'*actus essendi*. Elle passe ainsi du plan univoque du classement des êtres, au plan analogique de la compréhension de l'être comme tel. Sous cet aspect, l'acte d'être achève l'intelligibilité de l'essence. Il constitue pour tout « ce qui est » la détermination ultime et la perfection dernière. Cela non pas seulement en regard de l'être actuel, mais de l'être possible. L'essence n'est rien, si elle n'est pas située dans l'être *(ens)* comme une manière spécifique de participer l'acte d'être. Il faut donc ajouter que ces deux aspects de l'être *(ens)* comportent un rapport qui subordonne l'essence à l'acte d'être : *Ens, in quo importatur ordo ad esse* (1). C'est une relation de droit qui est constitutive de l'essence aussi bien dans son état abstrait que concret. L'*esse* n'est pas un *complementum possibilitatis*, il *fait exister* toutes les déterminations quidditatives d'un être en les constituant dans l'être. L'*actus essendi* est au cœur de toute perfection comme « l'actualité de tous les actes », « la perfection de toutes perfections », ce qui est « formel en regard de tout ce qui est dans la chose », *virtus et potestas essendi* (2).

L'*esse ut actus* et non pas l'*ens in actu*, est à ce point intelligible que de lui-même, dans sa pure raison d'acte qui le met au-delà de tout l'ordre quidditatif, il est infini et parfait, entièrement intelligible. Nous allons voir que l'être *(ens)* est analogue et peut se réaliser en une infinité de modes, mais l'*esse*, dans son pur constitutif intelligible, dit la simplicité d'une plénitude absolument parfaite, où l'intelligibilité, la nécessité et la singularité convergent dans un acte pur qui résorbe en lui tous les modes d'êtres partiels. *C'est cet acte d'être, exercé dans la perfection infinie qu'il révèle à l'esprit et dans laquelle la singularité et la nécessité se conjoignent inéluctablement, en tension constante*

(1) *CG*, 1, 3, c. 20.
(2) *De Pot.*, 7, 2 *ad* 9 ; *ST*, 1, 8, 1 ; *CG*, l. 1, c. 78.

avec les modes d'être qu'il rend présents tout en les dépassant, qui constitue l'ouvert dans lequel les êtres se dévoilent à nous, la présence dans laquelle émerge l'être présent de chaque être, la différence ontologique qui situe tout étant en regard d'une perfection qui ouvre « un champ supra-observable infini », à titre de « source première et surintelligible de l'intelligibilité » (1). Il est vécu par l'esprit en tant qu'il se réfracte dans chacun des étants. Mais quelle est alors son unité transcendante ? A ce niveau, l'être n'a que l'unité d'un sens. Cette unité n'est d'abord que celle d'un concept analogue. Elle est celle de l'esprit qui pense l'être en tant qu'être en regard de son élément formel *(esse)*, comme plénitude d'acte à laquelle tout étant se réfère dans notre esprit et comme terme d'intelligibilité de toutes les autres actualités. Dans la réalité, il n'y a que l'*esse* de chaque chose (2). Mais parce que cet *esse*, du point de vue de l'intelligibilité, est éclairé par l'auto-suffisance de l'*esse* dans sa pure raison d'acte en regard du concret lui-même, l'esprit pense tenir *une* Présence immanente dans les choses qui ne serait ni l'Absolu de la réflexion dialectique hégélienne, ni l'Absolu séparé comme terme de la participation thomiste. L'équivoque heideggérienne est d'expérimenter le voilement de l'Être sans en faire une Présence séparée révélée indivisiblement dans l'être présent des étants, ni davantage la projection dans les étants de cette lumière de l'*esse* dans sa pure raison formelle de concrétude de tout étant qui emprunte à l'esprit sa raison d'unité. Ayant voulu transcender la problématique sujet et objet et tout le niveau logique, l'expérience de la Vérité de l'Être reste ainsi dans la plus grande équivocité en regard des rapports de l'être et de l'étant au plan logique de l'analogie et ontologique de la participation. Parce que Heidegger ne veut introduire aucune dialectique dans la Pensée de l'Être, il se condamne à éliminer toute ontologie et à dissoudre l'expérience de l'être dans une impossible récupération d'un Dévoilement de l'être en deçà de tout l'ordre rationnel. En vérité, la Pensée *(Denken)* est au travail dans tout conceptuel. Ce manichéisme qui voue l'intelligence à l'ontique et au logique pour mieux exalter un *Denken* qui se confondrait avec l'ouverture du *Dasein* et présupposé à toute descente dans l'ontique, n'existe pas. L'*intellectus* est principe et terme de la *ratio* dans l'homme, et c'est dans cette dernière qu'elle accomplit sa relation intrinsèque à l'être comme principe de l'étant, sous le mode de ce qui n'est rien d'un étant. Et parce

(1) J. MARITAIN, *Court traité...*, p. 41.
(2) *CG*, I. 1, 26.

que cette origine n'est pas la médiation dialectique hégélienne comme Idée absolue qui comprend sous elle toutes les formes la posant contradictoirement, mais une dimension que l'étant apporte dans sa présence même d'étant tel qu'il est « en lui-même », elle ne peut être suffisamment déterminée comme l'absolu fini qui émerge dans le dévoilement du *Dasein*. C'est pourquoi saint Thomas fonde la différence ontologique de l'être et de l'étant au plan logique de l'analogie où tout étant est atteint par la médiation transcendantale de l'*esse* couvrant tout l'entre-deux de l'*ens* comme modes fini et infini, sur la participation par similitude de l'étant (*ens*, donc proportion de l'essence à son acte d'être) à l'Être pur, comme *Esse ipsum subsistens*. « L'*esse* commun, écrit saint Thomas, est une participation de Dieu et une similitude de lui-même (1). »

Si l'être en regard de l'*esse* comme l'acte de toutes les formes est de soi illimité, comment concevoir qu'il se réalise imparfaitement dans les êtres que nous connaissons puisqu'ils sont être sans être l'être ? Les êtres sont imparfaits quant à l'être lui-même. Le changement et la multiplicité statique soulignent cette finitude. Mais saint Thomas la comprend, non pas en regard de dépendances ontiques dans le temps et dans l'espace, mais d'une limitation quant à l'acte d'être lui-même. La composition ultime du réel devient celle de son essence et de son acte d'être : *In creatura differt essentia rei et esse suum* (2). Par cette distinction, la transcendance de Dieu peut être établie : alors qu'en Dieu l'essence est son acte même d'exister *(ipsum esse suum est sua quidditas)*, dans les créatures, autre est la raison de quiddité par laquelle un être a une nature déterminée qui le rend distinct des autres êtres, autre la raison d'*esse* qui le rend semblable à tout être (3). Elle vaut aussi en regard des esprits purs qui sont en puissance à l'être, parce qu'ils n'ont pas l'*esse* d'eux-mêmes (4). Elle permet de comprendre que les êtres participent à l'être de Dieu. Ce dernier est simple en tant qu'il est être par essence, tandis que l'être fini qui n'a l'être que par participation est composé (5).

Cette composition est pensée selon le couple acte-puissance dont saint Thomas étend l'application à l'ordre de l'essence et de l'exister. L'essence devient ainsi puissance à exister. Il ne s'agit pas d'une puissance objective qui passerait du possible à l'être

(1) *In de Div. Nom.*, c. 5, 1, 2.
(2) *I. Sent.*, 2, 1, 4 *ad* 1.
(3) *Ibid.*, 8, 1, 1.
(4) *In lib. de Trin.*, 5, 4 *ad* 4.
(5) *In I Sent.*, 48, 1, 1 ; *ST*, 1, 44, 1.

réel, mais d'une puissance réelle comme principe de l'être réel. Mais dans l'ordre réel, elle ne doit pas s'entendre d'une puissance qui précéderait son acte, comme une faculté doit passer de la puissance à l'acte pour exercer son opération. L'essence est déterminée, puisqu'elle spécifie et limite l'*esse*, mais cela ne l'empêche pas d'être puissance réelle en regard de l'acte qui la fait être comme participation à l'*esse*. Elle n'est pas en *puissance*, mais elle demeure, comme source réelle des déterminations spécifiques, *puissance d'exister*. Qu'elle soit actuelle, n'abolit pas ce caractère par quoi elle est seulement capable d'exister. Étant ainsi puissance réelle dans l'être réel, l'essence est réellement distincte de l'*esse* qui la fait *être*. Cette distinction n'est pas celle de deux êtres séparables, ni même de « deux choses-qui-sont inséparables », mais de deux co-principes qui rendent compte que l'être réel est tout entier *être* et tout entier *tel être*. Si l'on peut penser, mais non pas se représenter la distinction de l'essence et de l'*esse*, c'est parce que l'essence est subordonnée à l'*esse* et qu'elle est comprise en lui comme un mode imparfait. « Si l'essence reçoit et limite l'*esse*, écrit le P. Rousseau, c'est parce qu'elle est impliquée en lui comme un de ses modes, un mode dont toute la réalité est empruntée à l'*esse*, mieux est celle de l'*esse*, mais en tant que celui-ci se divise intérieurement en modes d'être nécessairement partiels et exclusifs l'un de l'autre (1). » Il poursuit : « Elle est de l'être, de la perfection, mais elle l'est par son acte d'exister dont elle est distincte et capable de soi, puisqu'elle n'est mode de l'être que pour autant qu'elle a l'exister pour acte, acte distinct et limité non par soi, mais par elle (2). »

Il ne faut pas penser que c'est l'essence qui participe à son existence, puisqu'un être n'a l'exister que proportionné et mesuré à sa puissance réceptrice. Ce qui participe à l'être, c'est l'étant *(ens)*, le sujet existant. Ce qui est participé, au plan de la problématique de l'être, c'est l'acte d'être comme perfection qui de soi est illimité. L'acte d'être est le succédané conceptuel absolu qui nous permet de passer de l'analogie au plan logique, à la participation réelle en vertu même d'une exigence dans l'être fini à participer l'acte d'être comme Source même de son être. Si la composition de l'être fini peut être établie de par l'intelligibilité de l'acte d'être commun à tout être et limité à tel mode d'être, elle ne peut être expliquée que par une dépendance causale du participant au participé qui ne peut être l'*esse* commune dans la raison, mais

(1) De l'être fini à sa cause, *RT*, 1952, p. 296.
(2) *Ibid.*, p. 297.

l'*Esse* pur divin, comme source de chaque acte d'être fini. La composition essence-*esse*, si elle ne veut pas être logique, mais exprimer profondément la multiplicité des êtres, doit s'achever dans la participation à l'*Ipsum esse subsistens*. La transcendance de l'*esse* commune comme racine de tout ce qui est singulier et comme la présence de l'acte d'être en tout étant, parce qu'elle doit se terminer dans le concret lui-même, doit orienter vers la Transcendance séparée de l'*Esse* pur. C'est pourquoi, l'ontologie comporte nécessairement deux temps qui soulignent la finitude de l'esprit humain, en même temps que la visée absolue et concrète de sa démarche. Le premier temps consiste à penser l'être lui-même en utilisant l'abstraction et l'analogie, ce qui détermine le statut logique de l'être en tant qu'être. Le deuxième moment, dont la nécessité est impliquée dans la saisie de l'être comme tel, est le processus qui tente de fonder tout étant comme acte d'être limité dans l'*Esse* pur qu'est Dieu. C'est le sens éminemment concret de l'être en tant qu'être. Afin de souligner l'orientation concrète de la métaphysique, le Docteur Angélique dit que la philosophie première est tout entière ordonnée à la connaissance de Dieu, comme l'Être qui « est » purement et simplement *(ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimam finem, unde et scientia divina nominatur)* (1). Nous savons ainsi que la métaphysique ne sera pas une ontologie du *concept* d'être, mais une recherche des principes les plus universels de tout être devant s'achever dans l'*Esse ipsum* comme Source de l'être lui-même. L'orientation vers Dieu est fondée dans le point de vue formel de la métaphysique considérant l'être en général comme ce qui dit rapport à l'acte d'être.

L'*ens* commune est d'abord saisi dans un concept où s'exprime imparfaitement l'être en tant qu'être. L'intelligence ne peut saisir l'unité du multiple qu'en pratiquant l'abstraction. Il faut signaler que de soi l'abstrait n'est pas opposé au concret qu'il a pour fonction de signifier. Nous avons vu en effet que le concept est le signe formel qui présente le réel à l'esprit. Cependant, l'abstraction consiste à considérer « l'un sans considérer l'autre » (2). Comment alors pouvons-nous former un concept abstrait d'être, si ce dernier est à la fois principe de similitude et de dissimilitude des êtres ? L'être est un, puisque tout est de l'être, mais il est aussi multiple, puisque ce par quoi les êtres se distinguent est encore de l'être : *Esse unius cujusque (rei) est ei proprium et*

(1) *CG*, l. 3, c. 25 ; cf. *L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 78 et suiv.
(2) *ST*, 1, 85, 1 *ad* 1.

distinctum ab esse cujuslibet alterius rei (1). L'être est ainsi le concept le plus universel. Alors que les autres universels ont une universalité générique ou spécifique, il est *extra genus notitiae*. Il dépasse tout genre, parce qu'aucune différence ne peut être trouvée, qui soit en dehors de l'être (2). S'il transcende toute détermination, sommes-nous donc en face d'une indétermination absolue voisine du néant, ou bien encore en face de Dieu à qui saint Thomas attribue ce même caractère d'être *sine additione* (3)? Pourtant l'*esse* commune ne s'identifie pas avec Dieu, puisque ce dernier exclut toute possibilité de limitation, alors que l'*esse* commune inclut la possibilité de toute détermination selon n'importe quelle forme limitée. Il n'est pas non plus identique au concept vide d'être qui pour se maintenir dans toute sa généralité doit exclure toute détermination. Si l'être est le concept le plus universel, c'est qu'il jouit d'une absolue immanence en tout ce qui est. Impossible de l'abstraire de quoi que ce soit. Sa transcendance absolue n'est que le revers de son absolue immanence. L'être n'est au-delà de toute détermination, non pas en tant qu'il les exclut, mais en tant même qu'il les inclut dans sa perfection polyvalente infinie. Mais alors en quel sens peut-on parler d'abstration de l'être ?

Il est bien entendu que l'être ne peut faire abstraction de quoi que ce soit, en particulier de l'individuel. Alors que toutes les autres sciences font abstraction de l'individu et de l'exister en les excluant de leur considération, la métaphysique les inclut. Elle est la seule science qui traite formellement de ce qui *est*. L'être doit contenir en lui-même toutes les déterminations actuelles ou possibles ? Comment ? D'une manière actuelle quoique implicite. Cela se peut parce que l'être est analogue et qu'en qensant aux deux termes du rapport proportionnel essence et *esse*, elle tient confusément tout ce qui dit relation à l'acte d'être. Dans ce concept d'*ens commune*, l'intelligence doit tenir ce rapport essence-acte d'être comme ouvert à toute réalité. Pour cela, il faut avoir saisi la nature intelligible propre à l'être lui-même. Quelle est cette nature ? L'être comme rapport d'un sujet à quoi convient l'*esse*, fait abstraction de sa réalisation dans la matière. La métaphysique s'occupe de réalités « qui ne dépendent de la matière ni pour exister ni pour être conçues, soit parce qu'elles ne se trouvent jamais dans la matière — comme c'est le cas de

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 3.
(2) *De Ver.*, 1, 1c.
(3) *ST*, I, 3, 4 *ad* 1.

Dieu et des substances séparées — soit parce qu'elles ne sont pas universellement dans la matière — et tel est le cas de la substance, de la puissance, de l'acte et de l'être lui-même. Elles font l'objet de la métaphysique » (1). Cette dernière a pour objet une perfection qui est trouvée dans la matière, mais qui peut se réaliser tout aussi bien et même mieux, parce que d'une façon absolue, dans des êtres immatériels, à partir de l'âme raisonnable, jusqu'à Dieu en passant par les esprits purs. La métaphysique est métaphysique, non pas parce qu'elle s'adresse directement à des réalités dont le mode d'être n'est plus physique, mais parce qu'elle a pour objet un intelligible dont la perfection, tout en se trouvant dans le sensible, transgresse à l'infini l'ordre de la matière. Elle est ainsi *trans*-physique. « De tels objets sont trans-sensibles, observe Maritain, puisque réalisés dans le sensible où nous les saisissons d'abord, ils s'offrent à l'esprit comme transcendant tout genre et toute catégorie, et pouvant être réalisés dans des sujets d'une tout autre essence que ceux où ils sont appréhendés. Il est extrêmement remarquable que le premier objet atteint par notre esprit dans les choses, l'être — qui ne peut pas nous tromper parce qu'étant le premier il ne saurait envelopper de construction effectuée par l'esprit, donc de possibilité de composition fautive — porte en lui le signe que des êtres d'un autre ordre que l'ordre sensible sont pensables et possibles (2). » Cette possibilité entièrement indéterminée est exercée dans l'abstraction de l'être analogue à partir de l'analogué de l'être sensible. En fait, elle s'actualise en même temps dans l'analogué spirituel qu'est l'âme toujours présente à sa connaissance et, en particulier, dans l'affirmation du jugement. Mais ce n'est qu'après une connaissance spécifique de l'être matériel et de l'homme dans la philosophie de la nature, que l'être est saisi clairement comme ouvert à la fois au mode d'être matériel et immatériel. L'esprit saisit, sur le fondement, non pas seulement de notre pensée, mais de modes d'être aussi différents que la pensée et la matière, que l'*ens commune*, selon sa raison, n'est ni matériel ni immatériel. Il peut être l'un ou l'autre, puisque effectivement il est les deux. De plus, le principe formel, l'*esse*, dans l'être analogue, est de soi parfait.

Il semble que l'abstraction improprement dite de l'être, comme concept implicitement et actuellement multiple, doive se compléter par un acte original nommé par saint Thomas *separatio* (3). Alors que l'abstraction se rapporte à la simple appré-

(1) *Comm. Phys.*, I, 1, n. 1, 3.
(2) *Les degrés...*, p. 423, 424.
(3) *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3 c.

hension, la *separatio* est un acte du jugement qui tente de dissocier le principe formel de l'*esse commune* de chacun des modes qui y participent : « On nie que tel principe de l'être soit ontologiquement solidaire en sa raison formelle de tel mode de l'être où l'expérience nous le présente réalisé en fait. On le dégage ainsi en la pureté de sa raison formelle tout en le maintenant en relation avec le mode déterminé où il a été découvert d'abord (1). » C'est ce jugement négatif qui fonde l'objet de la métaphysique. Si cette dernière concerne l'être et, en lui, l'*esse* comme l'acte de la présence de l'être *(entis)*, il est normal que le jugement qui d'une manière générale affirme l'*esse*, soit l'acte par lequel la métaphysique se donne son objet. Ce jugement explicite la relation qui, en tout jugement, rapporte les concepts à l'être : l'homme est être en tout ce qu'il est, mais il n'est pas l'être, de sorte que dans la mesure où il n'y a pas identité entre les deux, on peut nier que ces deux perfections soient totalement identiques. *C'est dans cet entre-deux de l'esse selon sa pure raison formelle et sa limitation dans l'étant, que se situe toute apparition d'être. L'ouvert, au plan épistémologique, est cet* esse commune *qui mime l'*Esse Ipsum *et qui enveloppe dans sa radicale polyvalence l'acte d'être présent au cœur de tout être.*

L'être est analogue, non pas comme les autres notions, mais à la manière d'un transcendantal absolument immanent dans tout mode d'être. Nous allons tâcher d'expliquer brièvement la position de saint Thomas sur l'analogie de l'être. Pour Heidegger, ce mode de connaissance est exclusivement ontique et ne saurait donc pas servir à la connaissance de l'être. De plus, l'ontologie médiévale n'a pas fait avancer le problème (2). Ici encore, le philosophe de Freiburg n'est guère juste envers le Moyen Age et, en particulier, pour saint Thomas. Ce que nous savons de l'originalité de ce dernier en ce qui concerne l'être, doit avoir des répercussions sur l'analogie de l'être. En fait, il emprunte à Aristote sa doctrine sur l'analogie de rapport. Pour le Stagirite, l'être n'est ni un terme synonyme, ni un terme homonyme, mais un terme *pros hen*, c'est-à-dire « par rapport à quelque chose d'un » (3). L'être a l'unité d'un rapport à un terme unique, à savoir la substance. Pour saint Thomas aussi, l'être est une notion qui se dit d'êtres différents dans un sens à la fois purement et simplement divers et relativement le même *(ratio secundum quid eadem et simpliciter diversa)*. L'analogie est cependant approfondie de sorte qu'elle

(1) L.-B. Geiger, *La participation...*, p. 318.
(2) *SZ*, p. 93.
(3) *Métaph.*, IV, chap. 2, jusqu'à 1003 *b* 10 ; liv. XI, 3.

« hiérarchise une signification platonicienne et une signification aristotélicienne » (1). Tout d'abord, au lieu de dire que tout ce qui est dit « être » l'est à raison de son rapport à la substance, c'est avant tout en regard de Dieu lui-même, comme *Ipsum esse* que tous les êtres sont êtres *(entia)*. L'attribution est celle de l'acte d'être. Celui-ci est intrinsèquement dans les créatures à raison d'une participation par similitude de la créature à Dieu. C'est l'analogie que saint Thomas appelle *unius ad alterum* (2). Elle n'a pas pour fondement l'aspect formel de dépendance « de plusieurs à l'un » *(analogia plurium ad unum)*, parce que cette dépendance peut être seulement extrinsèque, en tant « que l'attribut en cause se trouve selon sa nature propre dans l'un des sujets seulement, qui en donne le nom aux autres » (3). Ainsi pour le terme sain qui est possédé formellement par le seul animal et qui est dit de l'urine et du médicament en tant qu'ils en dépendent. C'est le cas d'une analogie de rapport *(proportio)* par dénomination extrinsèque. C'est celle-là qu'Aristote appliquait à la substance et l'accident, en suggérant ainsi que le terme être ne se vérifie intrinsèquement que de la substance seulement. Saint Thomas veut éviter cette indétermination dangereuse qui ferait croire que l'accident n'a pas d'être en lui-même, précisément comme *ens entis*, mais surtout que la créature n'a pas d'être propre. Le fondement de l'analogie *unius ad alterum* est l'attribution d'un même terme à deux êtres, dont l'un ne fait qu'imiter autant qu'il peut l'autre en tant que ce dernier possède en plénitude cette perfection dont il est cause efficiente, exemplaire et finale : « La convenance (de l'analogie) peut être double : soit que les deux participent à quelque chose d'un, et alors une telle convenance ne peut se trouver entre l'*esse* du créateur et de la créature..., soit que l'un est absolu par soi et que l'autre participe à sa similitude autant qu'il peut..., et une telle convenance peut se trouver de la créature à Dieu, parce que Dieu est dit *ens* en tant qu'il est son *esse* lui-même ; la créature, au contraire, n'est pas son *esse* lui-même, mais elle est *ens*, parce qu'elle participe à l'*esse* (4). » Saint Thomas, en refusant le premier type d'analogie, veut éviter de faire participer Dieu et la créature à la perfection absolue d'être considérée comme supérieure aux modes infini et fini. Le troisième terme serait antérieur logiquement à Dieu et à la créature, considérés comme des espèces du genre être. Dieu perdrait ainsi

(1) E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 225.
(2) *ST*, I, 13, 5 *c* ; *CG*, I, c. 34 ; *I Sent.*, prol., q. 1. a. 2 *ad* 2.
(3) *ST*, I, 16, 6 *c*.
(4) 2 S., 16, 1, 1, 3.

son rôle de Premier, sa primauté absolue logique aussi bien que réelle (1). L'*esse commune*, en effet, n'a de réalité que comme l'*esse* de chaque chose. Il se fractionne en autant de modes d'être qu'il y a de manières typiques d'exercer cette perfection. C'est par une certaine illusion concernant l'abstraction de l'être, que nous croyons à l'existence en nous d'un terme supérieur à tous les modes dans lesquels il se réalise. L'*esse commune* n'est universel que dans la raison seulement et il tient son universalité de son abstraction des modes fini et infini qui ne sont présents en acte qu'implicitement. Il se trouve dans la *res*, non pas en tant même qu'*esse commune*, mais selon l'une ou l'autre de ses réalisations possibles. En Dieu, il se trouve réalisé comme mode infini et selon toute sa perfection absolue. C'est pourquoi, non seulement Dieu n'est pas subordonné à l'*esse commune*, mais c'est bien plutôt ce dernier qui en dépend : *Esse commune est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius* (2). Cela souligne bien le sens de la recherche concrète de saint Thomas en métaphysique : toute la doctrine est orientée vers une participation à l'*Ipsum Esse subsistens* des êtres en tant qu'ils sont déterminés ultimement par l'*esse*.

On doit donc dire que le dynamisme propre à la perfection d'être saisie dans tout objet est de refluer obscurément vers une Source de l'*esse*. C'est pourquoi l'ontologisme tente si constamment la pensée. Maritain rend ainsi ce pressentiment d'une présence de cette Plénitude de l'être dans tout être, quand il écrit : le concept d'être « est sous un certain rapport, en tant qu'il fait incomplètement abstraction de ses analogués, et qu'il se dégage d'eux sans parvenir à être concevable à part d'eux, comme attiré sans y atteindre vers une unité pure et simple que seule pourrait présenter à l'esprit, s'il pouvait la voir en elle-même — et sans concept — une réalité qui serait à la fois elle-même et toutes choses » (3). Malheureusement, l'homme ne connaît Dieu qu'en passant par l'abstraction de l'être. Et cette dernière, même si elle est axée sur l'*esse* comme principe même de toute singularité, pouvant se réaliser à la limite dans l'*esse* pur, ne nous présente pas directement cet exister pur. C'est pourquoi en l'absence d'une expérience de ce Premier, qui ne peut être atteint que par l'être, le concept d'être a une structure analogique de proportion *(proportionalitatis)*.

Cette nouvelle forme d'analogie, saint Thomas l'emprunte au Philosophe qui ne l'appliquait pas d'ailleurs à l'être comme

(1) Sertillanges, *Dieu*, On 12, 17, trad., p. 333-334.
(2) *In de Div. Nom.*, c. 5, l, 2.
(3) *Les degrés...*, p. 422.

tel. Le Bien, par exemple, appartient au groupe des termes dits « par similitude de rapports » (1). L'être se réalise intrinsèquement en chacun des analogués, non plus selon une analogie de similitude entre un premier terme qui possède pleinement ce que l'autre n'a qu'imparfaitement, mais en raison d'une similitude de rapport réalisée dans l'ensemble des modes exprimés par un même terme abstrait (2). L'être en tant qu'être désigne ce rapport partout semblable d'une « essence capable d'exister d'une existence proportionnée ». En réfléchissant sur les êtres donnés dans l'expérience, nous découvrons en eux l'être comme objet formel de l'intelligence selon la même structure d'un rapport proportionnel d'un « quelque chose » à l'*esse*. Dans ce rapport où le « ce qui » signifie n'importe lequel être et l'*esse* n'importe lequel exister proportionné à l'essence et en tant que l'*esse* est surordonné à l'essence, est contenu implicitement l'ensemble des êtres. « Cette conception, écrit P. B. Grenet, aboutit à un concept unique, dans lequel toutes les essences et toutes les existences correspondantes sont pensées en acte, non point en elles-mêmes et distinctement (ce qui pulvériserait le concept en autant de concepts qu'il y a d'essences), mais dans leur rapport, qui est en effet partout semblable (selon notre façon humaine de concevoir (3). » Il n'est pas nécessaire que ce rapport implique une distinction réelle entre les deux termes ; puisqu'ils sont essentiellement subordonnés, il peut arriver qu'en Dieu, le rapport avec l'*esse* soit un rapport d'identité. En pensant ainsi tous les êtres, y compris Dieu, dans la commune notion d'être, on ne compare pas Dieu et les créatures à l'être abstrait, mais bien les êtres eux-mêmes en tant qu'ils exercent l'être selon une similitude de rapports. Dieu garde ainsi la distance infinie que lui confère son rapport d'identité avec l'Exister pur. Nous avons vu par ailleurs que cette abstraction analogique de l'être devait se parfaire par l'acte de jugement négatif qu'est la *separatio* pour fonder l'objet de la métaphysique et éviter de réifier la notion commune et abstraite d'être. Cette analogie présuppose aussi dans l'ordre du fondement ontologique, l'analogie par similitude où le point de vue de l'être en tant qu'être accomplit sa visée concrète de l'*esse* en rapport avec l'*Esse* absolu, l'*Ipsum esse subsistens*.

Il faut enfin remarquer que cette analogie de proportion est propre et non métaphorique. Pourquoi ? Parce que l'être et toutes

(1) *Ethique à Nicomaque*, l. 1, c. 6, 1096 *b* 26 sq. ; *Mét.*, l. 9, c. 6, 1048 *a*, 35 à 1048 *b*, 8.
(2) *De Ver.*, 2, 11 *c*.
(3) *Ontologie*, p. 163, 164.

les perfections transcendantales se disent en propre de Dieu et des créatures. Pour comprendre qu'il en est ainsi, il faut distinguer avec saint Thomas dans les noms qui sont attribués à Dieu et aux créatures, les perfections signifiées par le nom et le mode de signifier. Le signifié, en tant qu'analogue et polyvalent, convient à tous les êtres, donc à Dieu aussi, mais d'une manière encore plus propre à ce dernier, puisqu'il se réalise en lui pleinement et parfaitement. Il convient d'abord à Dieu, puisqu'il en est la Source et qu'en regard de ce signifié, les créatures impliquent un rapport de similitude à Dieu. Le mode de concevoir, par contre, ne s'applique nullement à Dieu. Il a un rapport nécessaire avec l'être matériel dans lequel et par rapport auquel nous concevons toutes les perfections par voie d'affirmation, de négation et d'éminence. Le signifié, tout en se réalisant proprement en Dieu, parce qu'il n'est pas saisi selon le mode qui appartient formellement à Dieu seul, laisse ce dernier indéfinissable : « Et, ainsi, le mot sage, appliqué à l'homme, circonscrit en quelque sorte et enveloppe son significat ; appliqué à Dieu, il n'en est pas de même ; la qualification de sagesse laisse la qualité signifiée sans limite qui l'enferme dans une notion exclusive ; cette qualité déborde la signification conceptuelle exprimée par le nom (1). »

2. La vérité comme transcendantal

Ce serait appauvrir extrêmement l'objet de la métaphysique, que de ne pas tenir compte du cortège des concepts transcendantaux qui en expriment la richesse interne. L'originalité de saint Thomas ne consiste pas seulement dans l'approfondissement du contenu formel de l'être, de son caractère analogique, de la structure des êtres finis face à l'Être simple et parfait, mais encore dans un effort systématique pour intégrer dans une philosophie de l'être d'autres sagesses fondées sur des notions tout aussi premières et irréductibles dans leur ordre comme l'unité, la vérité et le bien, en les justifiant, sans les fausser. Si Aristote s'est efforcé de penser la connexité des notions de l'un, du bien, du vrai et de l'être, comme Platon l'avait fait avant lui, il nous semble que le propre de saint Thomas est de dégager ces notions sur le fondement du rapport radical de l'être et de l'esprit. Sa synthèse, qui subit l'influence platonicienne et néoplatonicienne, est celle d'une philosophie de l'être et de l'esprit. Plus que le Stagirite, et marqué en cela par l'expérience chrétienne de l'âme

(1) *ST*, 1, 13, 5 *c.*

ordonnée à la contemplation divine, le Docteur Angélique a dégagé avec force les rapports de l'esprit fonctionnant en tant qu'esprit avec l'être comme son objet formel. C'est encore un point où il rencontre Heidegger qui lie inséparablement le *Sein* et le *Denken*.

Les transcendantaux sont les « visages » que l'être en tant qu'être découvre à l'esprit mis en présence de l'être. Notre intelligence est trop imparfaite pour s'exprimer dans un seul concept la richesse interne de l'être. Elle a besoin d'émietter cette perfection en de multiples concepts qui expriment chacun un certain aspect de l'être. Mais alors que le sens commun et la science font porter leur attention sur les êtres particuliers en tant que particuliers pour en détailler le contenu indéfini, la métaphysique essaie de scruter le mystère propre de l'être (1). Elle est amenée à expliciter à côté de modes particuliers qui contractent l'être, comme sont les dix genres ou catégories, des modes généraux qui explicitent l'être en tant qu'être. Saint Thomas les appelle des accidents *per se*, des attributs nécessaires, des modes transcendantaux de l'être (2). Il y a une certaine analogie entre la perfection d'être comme telle et une nature spécifique : de même que de chaque nature résultent des principes accidentels qui la qualifient en propre et qu'on appelle ses propriétés, ainsi de la nature d'être prise formellement résultent des attributs qui sont fondés dans l'être lui-même. Au sujet de l'unité, l'auteur écrit en effet : « Si l'un est l'accident propre et *per se* de l'être, il est nécessaire qu'il ait sa cause dans les principes de l'être en tant qu'être, s'il est vrai que tout accident propre découle des principes de son sujet (3). » Mais pas plus que l'exister n'est un pur accident de l'essence qui dit toujours un rapport nécessaire à lui sans pour cela l'inclure dans sa définition spécifique, les propriétés transcendantales ne signifient une quelconque inhérence accidentelle dans l'être au sens prédicamental. Elles font essentiellement partie de l'être, mais en se fondant sur ce dernier. Elles n'entrent pas ainsi dans sa définition, si l'on considère la formalité elle-même de l'être ; mais à l'inverse, elles impliquent l'être dans leur notion (4). Chacune des propriétés a la même extension, la même compréhension et la même analogie que l'être lui-même. Elles imbibent donc tout objet de pensée de leur propre richesse, signalée dans le concept distinct que nous formons d'elle. C'est pourquoi elles sont convertibles avec lui. Elles n'ajoutent à l'être aucun

(1) *In Met.*, n. 530, 533.
(2) *In Met.*, n. 529-530 ; *ibid.*, 571 ; *De Ver.*, 1, 1 ; 21, 3.
(3) *In Met.*, n. 559 ; *Post. An.*, l. 1, lec. 20, n. 5.
(4) *I sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.

élément étranger, car on ne peut rien lui ajouter. Ce n'est que par une explicitation de ce que contient déjà l'être quand il se dit à l'esprit, mais qu'il tait à cause de la pauvreté de notre saisie, que nous faisons surgir ces divers aspects universels de l'être. Les propriétés n'ajoutent rien de réel à l'être, ni entre elles, mais une distinction de raison seulement : « On peut ajouter à l'être de la seconde manière, en tant qu'il est réduit, en vertu d'une contraction, aux dix catégories, lesquelles lui apportent chacune une addition, non par mode d'accident, mais plutôt par mode de détermination ou de limitation, lesquelles proviennent de l'essence même de la chose. Le bien ne saurait ajouter à l'être, étant donné qu'il est, à l'exemple de l'être, participé par les dix catégories. Il faut donc que le bien ajoute à l'être soit ou rien ou quelque chose de raison. Si, en effet, il était quelque chose de réel, il s'ensuivrait que le bien comporterait la réduction de l'être à une catégorie spéciale. « (Si au contraire, il n'était rien), il faudrait que le nom de bien soit synonyme de celui d'être — ce qui n'est pas, étant donné qu'il n'est pas superflu de dire d'un être qu'il est bon. Il est donc nécessaire que le bien, étant donné qu'il ne retranche rien à l'être, lui ajoute un élément de raison (1). » C'est donc quant à la manière de signifier son objet comme rapport proportionnel de l'essence à l'*esse*, que l'être a besoin de surabonder en d'autres concepts. En lui-même, il est tout à la fois un, vrai et bon, de sorte que la métaphysique a pour objet la totalité des « visages » universels de l'être. Quand la métaphysique nomme Dieu comme l'*Ipsum esse subsistens*, il faut se rappeler que dans ce nom sont impliquées toutes les perfections transcendantales et simples réalisées selon un mode absolu, c'est-à-dire selon toute leur plénitude intensive.

Les propriétés de l'être sont l'effet d'une mise en présence de l'esprit en regard de l'être comme tel. Soit que l'être est considéré en lui-même ou dans son rapport à l'esprit, il se découvre comme *res* (essence), un ou bien encore comme *aliquid*, vrai et bon (2). La vérité et la bonté, en particulier, sont découvertes dans l'expérience que l'intelligence fait de ses propres actes : « D'abord l'intelligence appréhende l'être lui-même *(ipsum ens)* ; secondement, elle saisit qu'elle connaît l'être, troisièmement elle saisit qu'elle tend vers l'être. On le voit donc, la première notion est celle de l'être, la seconde celle du vrai, la troisième celle du bien,

(1) *De Ver.*, 21, 1 ; *ibid.*, 1, 1.
(2) L.-B. Geiger, *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, art. cité, p. 213.

malgré que le bien soit dans les choses (1). » L'esprit agissant comme esprit saisit l'être et par là même qu'il a conscience de connaître l'être, il le découvre comme intelligible. Dans ce rapport à l'être manifeste, il saisit la bonté de l'être comme terme de sa tendance à s'accomplir en lui. Au lieu d'appuyer sur la saisie existentielle de l'esprit dans ses actes, comme pour le *cogito* cartésien, saint Thomas met en valeur les notions tout à fait premières et transcendantales qui sont impliquées dans tous les mouvements de connaissance et d'amour de l'esprit. L'homme en tant qu'intellect découvre le monde selon des perfections absolues, solidaires les unes des autres sur le fondement mystérieux de l'esprit et de l'être. La réflexion dont nous avons parlé plus haut pour rendre compte de la vérité du jugement, reçoit sa pleine signification dans la doctrine des transcendantaux. Quand l'intelligence affirme que le réel est ainsi qu'elle le dit, n'y a-t-il pas d'impliqué que l'être est affirmable par l'esprit ? Cette sorte de « reconnaissance » de l'être par l'esprit en tant que ce dernier réfléchit sur lui-même dans son acte de saisie de l'être, n'est-elle pas le *commencement d'une* reditio *de l'esprit comme plénitude de l'être et de l'être comme pleine réflexivité* ? C'est cet enveloppement mutuel de ces deux pôles de toute réalité qu'il nous faut maintenant éclairer en analysant le vrai transcendantal.

A quel problème correspond exactement la recherche de la vérité comme propriété de l'être ? Celui de l'être lui-même en tant qu'il est intelligible. Ce problème, Aristote ne se l'est jamais posé, parce qu'il n'a jamais compris l'existence comme l'acte qui présentifie les êtres comme victoire sur le néant et cela, sur le fondement de la participation par mode de création. Sa réponse concernant la vérité est celle d'une adéquation qu'on pourrait presque dire empirique ou ontique, de l'intelligence et du réel. Cette dernière puise ses intelligibles dans le sensible en tant qu'ils y sont en puissance. Les essences sont le fondement de nos sciences. Mais comment pouvons-nous rendre compte de cette intelligibilité du réel, de cette affinité de notre esprit avec l'être dont il dépend, Aristote ne le dit pas ? Il est sûr que la foi chrétienne amène saint Thomas à poser le problème et à y trouver une solution. Mais il est très intéressant de voir qu'à l'intérieur d'une même expérience religieuse, saint Thomas a montré tant d'originalité. Alors que pour saint Augustin la vérité n'est pas distinguée de l'être (2) et que pour Albert le Grand elle réside dans sa

(1) *ST*, 1, 16, 4 *ad* 2 ; *De Ver.*, 1, 1.
(2) *Sol.*, 2, 5, n. 7, 8, *PL*, 32, 888-889.

forme *(verum enim semper addit supra ens relationem ad formam sive ad id quo est res formaliter)* (1), chez le Docteur Angélique, l'accord de l'esprit et de l'être ne se fait que sur le fondement de l'identité de l'Esprit et de l'*Ipsum Esse* rendant compte de l'intelligibilité de l'*ens* comme rapport de l'essence à l'acte d'être.

Dans le grand texte qui ouvre les questions disputées *De Veritate* (2), saint Thomas définit la vérité sous trois aspects : comme fondement de la vérité de la connaissance, c'est la vérité appelée ontologique par les scolastiques ; dans sa notion formelle comme rapport de l'esprit et de l'être pouvant se réaliser soit en acte premier ou en acte second dans la faculté de connaissance ; dans sa réalisation parfaite qui se trouve pour l'homme dans le jugement, en tant que propriété de sa connaissance, comme manifestation de l'être *(manifestativum et declarativum esse)*. Comment concevoir cette vérité des choses ? Dire que la vérité n'existe formellement que dans l'esprit rapporté à l'être, n'est-ce pas préparer les voies à l'idéalisme ? Celui-ci n'a-t-il pas raison d'affirmer par-delà un certain réalisme empirique, que si l'être est pensable comme terme de l'intelligence, il doit être modelé par la pensée ? Cela est incontestable et saint Thomas écrit très audacieusement dans ce sens : « Tout être est dit vrai pour autant qu'il est conforme ou capable de l'être à l'intelligence ; et ainsi ceux qui définissent le vrai correctement, posent en lui la définition de l'intelligence (3). » Encore faut-il préciser de quel esprit il s'agit.

Le vrai est connu dans les choses, quand l'intelligence saisit qu'elle connaît l'être : « Un premier rapport de l'être à l'intelligence consiste dans ce que l'être correspond à l'intelligence (4). » C'est l'aspect complémentaire de la réflexion propre au jugement dans laquelle l'intelligence se connaît comme radicalement conforme à l'être dans l'acte concret d'adéquation à tel réel. L'autre face de ce même phénomène consiste dans la connaturalité réciproque de l'être à l'esprit. L'être est intelligible. La raison formelle du vrai dans l'être, c'est que celui-ci correspond à l'intelligence *(ens intellectui correspondeat)*. C'est de cette façon qu'il faut répondre aux justes remarques de saint Augustin sur la vérité des choses : ce dernier « rejette cette définition du vrai : « Le vrai « est ce que l'on voit » ; car, dit-il, dans ce cas, les pierres qui se trouvent dans les profondeurs de la terre ne seraient pas de

(1) *Summa de Bono*, 1, 43.
(2) *De Ver.*, 1, 1 *c.*
(3) *De Ver.*, 21, 1 *c.*
(4) *Ibid.* 1, 1.

vraies pierres, puisqu'elles ne se voient pas » (1). Mais quand l'illustre Docteur définit lui-même dans les *Soliloques* (2), « le vrai, c'est ce qui est », il n'exprime pas parfaitement la raison du vrai, mais il en donne une définition matérielle (3). Il est bien vrai que la vérité des choses est identique à leur être : *ens et verum convertuntur* ; mais elle lui ajoute le rapport à l'esprit. Et ce rapport est essentiel, si l'intelligence doit entrer dans sa définition.

Cependant, n'est-ce pas aller trop vite en besogne ? Est-il si évident que le réel a un rapport à l'esprit ? N'y a-t-il pas des philosophies de l'être qui ordonnent la conscience ou l'intelligence à l'être, sans que la réciproque ne soit vraie ? Aristote lui-même n'affirme rien de tel. Quand il écrit par exemple : « Ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés est la vérité par excellence... Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité » (4), les fondements ontologiques d'une pareille affirmation reposent sur une multiplicité à peine réduite par la dépendance dans l'ordre du mouvement et de la finalité entre la pensée de la pensée, les intelligences des sphères, celle de l'homme et les natures des choses. C'est l'originalité de saint Thomas d'achever la philosophie de l'être par une philosophie de l'esprit. Ce sont les deux faces nécessairement complémentaires d'une exigence réciproque des deux termes en présence s'enveloppant mutuellement dans leur profondeur la plus secrète. La vérité, comme manifestation de l'être *(manifestativum et declarativum esse)*, témoigne de cette nécessité. Quelle est cette intelligibilité de l'être ? Elle est celle de l'être lui-même comme tel. Elle ne consiste pas dans l'être idéal que le réel prend en nous. C'est là l'aspect logique de notre connaissance : le caractère abstrait et universel de l'essence dans les prises de notre intelligence. L'intelligibilité de l'être n'est pas non plus l'*eidos* des choses, l'être parfaitement être dans l'esprit. Elle ne se réduit pas à son être d'idée. Elle est fondée sur l'être, et avant tout sur l'être réel en rapport auquel se disent tous les autres modes d'existence. *C'est l'être des êtres qui est en lui-même intelligible.* C'est dire que l'intelligibilité de l'être se rapporte ultimement à l'*esse* avec lequel l'essence dit un rapport constitutif. « Le vrai a rapport à l'être immédiatement et absolument *(nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate)* (5). » C'est comme mode d'exercer l'acte d'être *(modus essendi)* et non

(1) *ST*, 1, 16, 1 *ad* 1.
(2) *Sol.*, 2, 5.
(3) *De Ver.*, 1, 10 *ad* 1.
(4) *Mét.*, II, I, 993 *b*, 27 sq.
(5) *ST*, 1, 16, 4.

pas en tant même qu'abstraite que l'essence est vraie ultimement. Son intelligibilité se termine dans la surintelligibilité de l'*actus essendi*. La vérité est découverte par l'esprit en tant même qu'elle connaît l'être et qu'elle l'affirme, comme nous venons de le dire. Elle est donc saisie en regard même de l'intelligibilité propre à l'*esse*.

L'intelligence, dans tout objet de pensée, comprend l'être en saisissant un rapport d'un sujet d'existence infiniment varié à l'acte d'être mesuré par lui. C'est là son objet formel, c'est-à-dire le terme qui le spécifie en tant même qu'esprit. Mais comment l'être peut-il être vécu par l'esprit selon une loi de nature comme le premier et radical intelligible, s'il n'est pas comme tel pensable et connaissable ? Car, nous y insistons, nous avons conscience que notre intelligence devient l'être tel qu'il est en lui-même. Nous ne le produisons pas, nous le sommes par « transparence dirigée ». Et nous le sommes en tant que l'intellect se pose lui-même en affirmant l'être. Il est impossible dès lors que l'être ne soit pas comme tel intelligible. La vérité de l'être avec son sens transcendant est posée dès que l'intelligence connaît l'être sans le déformer, mais en s'y conformant. C'est pourquoi saint Thomas dit tout aussi bien *ens esse per se notum* que *veritatem esse per se notum* (1). Le P. de Finance a raison d'écrire : « Comme je ne puis penser sans poser ainsi l'ordre de l'être, je ne puis poser l'être sans le poser accessible à la pensée. L'inconnaissable, au sens strict, est contradictoire, puisque, en le supposant, j'en fais nécessairement un objet de connaissance (2). » Dès que nous pensons, et qu'au sens heideggérien nous existons, nous sommes déjà dans la vérité. Nous y sommes, portés par la transcendance de l'esprit comme faculté de l'être total (3). A telle enseigne que nous atteignons tout sous un point de vue absolu et que sous cet aspect, non pas selon le mode, mais selon la raison formelle signifiée par l'être, notre connaissance est indépassable. Ce qui est contradictoire pour notre esprit appliquant les lois et les principes de l'être intelligible, c'est-à-dire de l'être lui-même manifesté à ce foyer de lumière qu'est l'intellect, est impossible en soi et pour Dieu aussi, qui, en tant qu'il est le Concret suprême, fonde l'être et les premiers principes dans lesquels il s'éclaire. Mais nous sommes dans la vérité, non pas en repos, mais en mouvement, parce qu'en quête d'achever le dynamisme transcendantal de l'être et de l'esprit qui se manifeste en nous et par nous d'une certaine façon, en prenant appui sur les deux modes finis de l'être dans les êtres que nous saisissons d'abord et de l'esprit dans son statut humain.

(1) *ST*, 1, 2, 1 ; *ad* 3 ; *De Ver.*, 10, 12, *ad* 3.
(2) *Etre et agir*, p. 31.
(3) *CG*, II, c. 98.

Dire que l'être est intelligible, c'est dire que tout ce qui est, est pensable. Ce qui veut dire que de même qu'aucun réel n'est en dehors de l'être, ainsi aucun réel n'échappe à la vérité, c'est-à-dire à la possibilité intrinsèque et constitutive d'être pensable et connaissable. Cette propriété, fondée sur son être et comme participation à la perfection d'être intelligible de soi, est essentielle à tout être. Elle le définit intrinsèquement par la médiation de l'être lui-même. Et ici encore, il faut barrer la route à l'essentialisme que saint Thomas répudie avec une logique implacable, comme nous l'avons constaté pour les thèses que nous avons exposées et pour celles que nous allons opposer à l'instant. Ce qui est est intelligible, non pas en dernière analyse en tant qu'il fonde pour nous ces objets de pensée incassables que sont les essences des choses, mais en tant qu'il exige d'être connu et compris selon l'*esse* qui achève l'intelligibilité de toute détermination *(ipsum esse est perfectissimum omnium ; ... actualitas omnium rerum)* (1). Il y a un rapport secret de l'intelligible et du concret, de l'universel et du singulier. Parce que l'intelligibilité a sa raison d'être dans l'être et dans l'*esse* comme le principe formel de l'*ens*, la vérité des choses est suspendue à un Concret. Elle demande à participer, non pas aux idées que nous nous faisons d'elles en les abstrayant, mais à la Source de l'Être qui est identiquement l'Intelligible suprême. L'intelligibilité de l'être ne donne pas une suffisance parfaite à chaque être, sous prétexte qu'il est connu dans la raison de l'être intelligible. Elle situe tout être quant à cette raison selon laquelle il nous apparaît alors intelligible en lui-même pour autant qu'il a d'être, mais imparfait, limité et contingent de ce que son essence n'a pas la compréhension pleine de l'être selon la raison formelle de l'*esse* qui, de soi, est une perfection absolue. Situé logiquement à ce premier moment dans la notion analogue et transcendantale de l'être et de la vérité, il demande à s'achever dans une participation ontologique, non plus à la perfection absolue d'être et de vérité, mais à l'Être et à la Vérité absolus.

Je ne puis donc connaître l'être sans qu'il soit pensable en lui-même. Qu'est-ce à dire, sinon que l'être est de soi manifestable ? *Mais comment peut-il en être ainsi, si l'être n'a pas un*

(1) *ST*, 1, 4, 1 *ad* 3.

rapport constitutif à l'esprit, en tant que ce dernier entre dans sa définition. Il est évident par ailleurs que l'esprit humain est incapable d'expliquer cet appel intrinsèque à l'être pour qu'il soit manifesté à une conscience. Bien au contraire, la vérité logique a son fondement dans l'*esse rei*. Elle présuppose cette intelligibilité de l'être. Il n'y a même pas de relation réelle dans la connaissance humaine des choses à nous. Les choses ne sont nullement changées en elles-mêmes du fait qu'elles sont connues de nous. Elles ont tout au plus une relation de raison, en tant que terme de la connaissance (1). Ce sont elles qui causent et mesurent la vérité en nous, puisque c'est leur intelligibilité intrinsèque qui nous les fait connaître et les rend capables d'être manifestées en nous. Quel que soit le mode selon lequel l'homme fait apparaître l'être du monde, il ne le fait qu'en s'y ordonnant et qu'en le dévoilant. C'est pourquoi l'homme dans sa structure ontologique qui achève l'intelligibilité en puissance des êtres selon l'être idéal qu'ils ont en nous, ne saurait entrer dans la définition de l'intelligibilité elle-même des choses. Il est une condition nécessaire quant à la manifestation de l'être en nous. Mais l'être manifesté dans sa raison universelle enveloppe tout ce qui est et donc aussi mon esprit fini. Bien sûr que l'être doit avoir un sens pour l'esprit et que l'être connu par moi doit avoir un être pour-nous. Mais il faut bien distinguer dans cet être pour-nous de l'être, son être idéal à titre de conception de l'âme et son être d'objet comme signe formel signifiant immédiatement et sans distance le réel lui-même. Or sous cet aspect l'être pour-nous a la structure objective d'un sens immanent à l'être lui-même. Ce sens, s'il dépend nécessairement de l'esprit, ne dépend qu'accidentellement du nôtre, « qui trouve dans la chose du connaissable » (2). Heidegger semble bloquer ce rapport intrinsèque de l'être à l'esprit comme manifestation et dévoilement dans la structure humaine du *Dasein* ordonné à l'Être. Or cela dépasse ce qui est vécu par l'homme comme découverture de l'étant dans l'ouvert de l'Être. Cet Ouvert, même s'il est dévoilé par le *Dasein*, n'implique pas nécessairement le rapport au *Dasein* humain. Il est en lui-même terme d'intelligibilité de tout ce qui est, y compris le *Dasein*. S'il dit nécessairement rapport à une structure dévoilante et réflexive, c'est en lui-même qu'il le dit, et non essentiellement quant au *Dasein* humain. Mais seule une analyse métaphysique, utilisant non seulement la description phénoménologique, mais

(1) *De Ver.*, 21, 1.
(2) *ST*, I, 16, 1 *c.*

la pensée discursive de l'analogie de l'être et de la participation et d'une ontologie du connaître humain, peut faire voir clairement cette relation intrinsèque de l'être et de l'esprit comme vérité de l'être.

Dire que l'être des choses n'a qu'un rapport accidentel et contingent (1) avec l'esprit humain, est-ce minimiser la relation de l'homme avec le monde ? Est-ce dire que l'homme comme intellect ne rencontre l'être qu'occasionnellement ? C'est le temps de nous souvenir que l'homme de par sa structure est ordonné au monde. Il lui est lié essentiellement, en tant qu'il ne peut s'accomplir comme esprit, connaissance et amour, que sur le fondement de sa dialectique avec le monde. Loin d'être muré en lui-même, comme la monade leibnizienne, il est ouvert au monde. Il est en vue de cet achèvement, dans le sens où la substance est ordonnée à ses accidents, comme à sa perfection. Le monde à son tour, pour saint Thomas, est pour l'homme en ce sens que par lui et en lui il est connu dans son être de similitude de Dieu. Son retour à la Source attractive de tout mouvement passe par l'homme qui lui donne son sens, à savoir celui d'une imitation de Dieu et qui sert de terme à son essentiel changement dans la possibilité spécifique de l'esprit d'être recueilli en Dieu dans la contemplation de son immobile Perfection. Cette relation réciproque de l'homme et du monde n'est constitutive qu'au plan d'une structure spécifique, fondée sur leur mode d'être et non pas sur leur *esse* lui-même. *Leur manière de participer l'être implique nécessairement ce rapport, mais se fonde à son tour sur leur esse reçu et contingent.*

C'est bien cela qu'affirme saint Thomas : il est nécessaire, pour les raisons que nous avons dites, « que la chose elle-même soit dite vraie en tant qu'elle se rapporte en quelque manière à l'intelligence. Mais elle peut se rapporter à l'intelligence soit essentiellement, soit à titre accidentel. Elle se rapporte essentiellement à l'intelligence dont dépend son être *(suum esse)* ; elle se rapporte accidentellement à l'intelligence qui trouve en elle du connaissable » (2). Parce que l'intelligibilité n'est rien d'autre que l'être en lui-même en tant qu'il est pensable, le rapport à l'esprit que ce caractère implique, doit être constitutif au sens le plus radical du terme. L'être des étants n'est assimilable par l'esprit, que s'il est éclairé et manifesté dans un esprit qui le produit comme tel. Si la structure même de l'être comme confor-

(1) *De Ver.*, 1, 4.
(2) *ST*, I, 16, 1.

mité fondamentale à l'esprit implique rapport à ce dernier, cela nous autorise à poser un Esprit qui le crée et le tient sous sa mesure. L'*adaequatio rei et intellectus*, vécue par l'esprit humain comme ordination à manifester l'être, n'atteint sa perfection entière justifiant sa participation imparfaite dans l'homme, que dans l'identité de l'Être et de l'Esprit en Dieu. L'idéalisme reçoit ainsi pleine confirmation de son intuition majeure, mais en acceptant un fondement transcendant et radicalement présent à l'esprit humain et à l'être des étants manifesté par ce dernier. Aucun réel ne peut exister, non seulement pour nous, ce qui pourrait n'être qu'un vulgaire truisme, mais absolument et simplement, que s'il est pensé et rendu ainsi pensable. Quelque chose qui existerait sans être *actuellement* pensé est impensable et impossible. C'est ce que dit saint Thomas : « Si l'intelligence humaine n'était pas, les choses seraient dites vraies tout de même à cause de leur rapport à l'intelligence divine. Mais si l'une et l'autre intelligence disparaissent, par impossible, il n'y aurait plus de vérité sous aucun aspect (1). » Il faut ajouter qu'aucun être non plus ne subsisterait. La pensée de l'Ange de l'École sur la vérité des choses, c'est que le réel ne subsiste dans une relative indépendance que pour autant qu'il est connu et pensé, présent comme acte d'être imparfait en tant que manifesté à l'Esprit divin. N'est-ce pas ce que Heidegger vise obscurément en affirmant que l'être n'est qu'en tant et qu'aussi longtemps qu'il y a Dévoilement et que le *Dasein* est le lieu de cette épiphanie de l'être ? *L' « être » en tant que dévoilé dans le* Dasein, *se fonde pour saint Thomas dans l'Être réfléchi dans l'Esprit absolu comme une participation libre de lui-même.* Mais l'homme n'est pas sans participer à ce dévoilement originel et c'est bien pourquoi il y a un chemin vers la Vérité de l'Être.

Il faut remarquer ici, que cette affirmation d'une Pensée à laquelle est suspendu tout le réel, n'est pas d'ordre ontique. Elle ne se fonde pas sur l'être comme *eidos*, ni sur les étants comme position factice dans l'être, mais bien sur l'intelligibilité de l'être considéré dans la différence ontologique qui le constitue, proportion d'une essence à l'*esse* mesuré par elle. Le passage à l'Être absolu et à la Pensée suprême est exigé par une considération sur l'être lui-même. La causalité efficiente et créatrice constitutive de l'intelligibilité de l'*ens* des choses, n'affirme pas le rapport ontique d'un étant au plus haut étant, mais le rapport ontologique du vrai comme fini sous le rapport même de l'*esse* à une Source de l'être

(1) *De Ver.*, 1, 2 ; 1, 4 *c.*

qui est elle-même l'*Esse ipsum subsistens*. La dialectique de la causalité se fonde sur l'aspect formel d'*esse* dans l'*ens*. Si le vrai doit se fonder dans la Vérité de l'Être, ce n'est pas parce que, comme pour saint Augustin, les vérités nécessaires et immuables comme telles l'exigent, mais bien parce que l'*ens* en tant qu'intelligible imparfaitement ne fait que participer à la Vérité Première. Le principe de raison d'être ne fait qu'exprimer l'intelligibilité de l'être s'achevant dans l'*esse* lui-même. L'être a de quoi se fonder face à l'esprit qui le saisit comme intelligible. Quand il s'agit d'êtres finis, il a en lui-même sa vérité inhérente à son être, qui le rend capable de mesurer l'intelligence humaine. C'est pourquoi Dieu ne garantit pas la vérité comme le dit Descartes. Il en rend compte, ce qui est différent. « La vérité se garantit toute seule, écrit le P. de Finance. Ce n'est pas parce que je connais Dieu, que je suis certain de l'être : c'est parce que je connais l'être que je puis connaître Dieu et que je suis nécessité intelligiblement à remonter jusqu'à lui (1). » Mais cette intelligibilité de l'être fini, immanente à lui-même, dépend totalement de la Vérité de l'Être. Du point de vue même de l'intelligibilité qui demande à se terminer à l'*esse* des choses, elle ne se suffit pas à elle-même et doit inclure intrinsèquement le rapport constitutif à la Vérité de l'Être en Dieu.

Que faut-il conclure sur la vérité des choses ? Il faut dire que si l'être des choses est intrinsèquement intelligible, on ne peut parler de vérité formelle que dans la manifestation de l'être. L'être n'est formellement vrai que s'il est découvert par et dans l'esprit. En lui-même il est toujours matériellement vrai, c'est-à-dire mesuré intrinsèquement *(a veritate inhaerente)* (2) par son degré d'être. La vérité n'est parfaite que quand l'être est réfléchi dans l'esprit. Et l'intelligibilité de l'être exige toujours cette manifestation de l'être, au moins dans l'intelligence divine. Il n'y a pas de moment où l'être fini existe dans son intelligibilité intrinsèque sans dépendre dans cette mesure immanente qui est sa propre vérité, d'une adéquation actuelle de l'Esprit divin avec son Être, précontenant et illuminant créativement l'être des choses. C'est en tenant compte de tous ces aspects qu'il faut comprendre de ce que dit saint Thomas sur la vérité impropre des choses ; « dans l'intelligence divine, écrit-il, la vérité est proprement et par priorité ; dans l'intelligence humaine d'une manière propre et secondaire ; cependant, elle est dans les choses, d'une

(1) *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, p. 169.
(2) *De Ver.*, 1, 5, *c.*

manière impropre et secondaire, parce qu'elle n'y est qu'en rapport à l'une ou l'autre des deux vérités » (1). Elle est par priorité dans l'intelligence divine, parce qu'il est la mesure en acte de toutes choses, y compris l'intellect humain. En lui seul se rejoignent la vérité transcendantale comme intelligibilité de l'être et la vérité formelle, comme identité ontologique de l'Être et de l'Esprit. En nous, la vérité n'est que participée, comme vérité transcendantale en tant qu'esprit passant à l'actualité par l'être des choses qui le mesure, comme vérité formelle achevée dans le jugement par la manifestation de l'être présent à l'esprit. Enfin, les choses n'ont aucune vérité formelle, parce qu'elles sont incapables de manifester leur être dans l'affirmation de l'esprit. De ce point de vue, ce n'est qu'improprement et même d'une manière purement dénominative qu'elles sont dites vraies. Ce qui n'empêche pas qu'elles soient intrinsèquement vraies selon la raison d'intelligibilité qui est en elles. Leur vérité formelle, elles la tiennent de Dieu qui les pose intelligibles en elles-mêmes. Du point de vue de la vérité transcendantale elles sont vraies, selon la même analogie *unius ad alterum* qui valait pour l'être lui-même. Elles possèdent formellement l'intelligibilité, mais seulement par participation à ce qui est pleinement intelligible, et de ce fait aussi, formellement vrai. Ici encore saint Thomas se rencontre avec Heidegger pour définir en propre la vérité, dans un « dévoilement de l'Être ». Cependant, ce dévoilement chez Heidegger semble en rester à la structure dévoilante du *Dasein*, et de ce fait, donne lieu aux difficultés que nous avons signalées. Tandis que pour saint Thomas, si le dévoilement a lieu d'abord en nous et par nous selon la structure ontologique de l'âme qui est d'une certaine façon toutes choses et la lumière participée en nous d'un foyer de lumière, cette manifestation pour être pleinement intelligible doit reposer sur un Ouvert absolu qui soit radicalement un enveloppement réciproque et intégralement transparent de l'Être et de l'Esprit.

3. La vérité en Dieu

Cette philosophie de l'être et de l'esprit qui est celle de saint Thomas, nous la trouvons pleinement réalisée dans ses considérations sur la théorie des idées exemplaires. Ici encore, l'auteur sait situer les découvertes si profondes de Platon et les réflexions de saint Augustin. Il reprend les propres paroles de ce dernier

(1) *Ibid.*, 1, 4 *c.*

concernant le monde platonicien des formes : « La doctrine des idées est si féconde, que sans la comprendre, nul ne peut devenir sage (1). » C'est en plein accord avec sa noétique et sa métaphysique, qu'il s'efforce de fonder cette doctrine. On se doute bien que s'il a refusé avec force de faire de l'objet de l'intelligence un monde intelligible de formes qui doublerait le monde sensible, il n'en posera pas l'équivalent en Dieu lui-même. Il est trop conscient de la simplicité divine et il répugne trop aux universels subsistants pour se laisser glisser sur une telle pente essentialiste.

La voie par laquelle saint Thomas démontre Dieu par la vérité ne procède pas par les vérités éternelles. Ce n'est pas le caractère abstrait et immuable de nos idées et de nos jugements, comme pour saint Augustin, qui sert à démontrer formellement l'existence d'une Vérité subsistante. C'est l'intelligibilité de l'être lui-même, en tant que l'essence comme principe du caractère absolu de nos idées et de nos jugements est ordonnée à l'*esse* comme le surintelligible auquel tout l'ordre des essences est suspendu. C'est parce que l'intelligibilité qui dit rapport essentiel à l'esprit ne se suffit pas dans les êtres, ne pouvant s'achever dans leur *esse* contingent, qu'elle doit se fonder dans l'Être pleinement intelligible. Ce n'est pas le caractère absolu et nécessaire de l'essence qui sert de moteur dans l'affirmation d'une Première vérité qui serait une Forme ou une Idée, mais plutôt son caractère contingent fondé sur l'*esse rei*. Par là même, la Première vérité est un Existant. Toute la sphère des vérités immuables fondées sur la nécessité de l'essence par le truchement de l'*esse* auquel cette dernière doit faire retour, a pour appui un Exister absolu et pleinement intelligible. L'Éternité de l'essence ne peut avoir pour fondement la totalité de l'être abstrait, mais la Totalité séparée de l'Être absolu. De cette manière seulement, nous pouvons comprendre la nécessité de l'essence et la liberté de Dieu. Ce dernier est libre parce qu'il crée des existants et ceux-ci sont nécessairement intelligibles parce que fondés sur sa Vérité subsistante.

Les idées en Dieu doivent s'interpréter sur ce fondement existentiel qu'est Dieu en regard de toute vérité transcendantale et logique. Elles sont, dit saint Thomas, « la forme des choses existant hors des choses mêmes » (2). Les choses sont des similitudes de Dieu considéré comme cause exemplaire. Toute leur vérité est dans l'imitation de Dieu, comme mesure et règle de leur

(1) *PL*, 40, 29 L, 83 *Quaestionum* (q. 46).
(2) *ST*, 1, 15, 1.

être, causant ainsi leur intelligibilité. A titre de cause efficiente de la vérité des choses, il est nécessaire que le terme de l'action créatrice préexiste de quelque manière à sa réalisation (1). L'être en tant qu'il agit est amour du bien et c'est de cette manière universelle qu'il faut entendre le principe de finalité : tout agent agit pour une fin (2). S'il s'agit d'un agent intelligent, le bien à communiquer doit être présent sous forme idéale. C'est le cas de Dieu, comme principe intellectuel de toutes choses. D'où la nécessité « de supposer dans l'esprit divin une forme à la ressemblance de laquelle soit faite le monde, et c'est en cela que consiste la notion d'idée » (3). Mais il ne faudrait pas s'imaginer que Dieu se fait des représentations des choses à la manière de nos propres concepts. Les idées en Dieu ne sont pas différentes de son essence absolument simple. Elles sont cette essence en tant qu'elle est imitable et participable par une multitude d'êtres. La pluralité des idées doit s'entendre de la multiplicité des choses connues que Dieu atteint comme participations déficientes de son infinie richesse. S'il connaît toutes choses, c'est en vertu de sa propre essence. Il les connaît par une intuition créatrice et originaire, en tant que se connaissant dans son infinie richesse, il enveloppe aussi dans cette connaissance chacun des êtres qui peuvent l'imiter de quelque manière. C'est en lui-même qu'il voit les êtres qui sont en dehors de lui comme distincts de lui, non par opposition pure et simple, mais par participation : « Mais s'agit-il des autres êtres, écrit le saint Docteur, il ne les voit pas eux-mêmes, il les voit en soi, selon que son essence contient les ressemblances de tous les autres êtres que soi (4). » Et en tant que ces êtres sont différents, il connaît son essence simple en rapport avec cette pluralité de choses, par une pluralité d'idées. Ces idées ou ces rapports *(respectus)* « expriment la connaissance que Dieu a des choses qu'il veut faire, en tant que ces choses sont en relation diverse avec l'essence unique participée qui est au fond leur idée commune » (5).

Si Dieu voit tout par sa seule essence, le monde ne se précède pas en Lui comme une doublure du monde réel. En Dieu, il n'y a que Dieu. Et si Dieu sert de modèle aux choses, ce n'est pas par des représentations, mais par son Être même, comme *Ipsum esse*

(1) *Ibid.*
(2) J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, p. 121 et suiv.
(3) *ST*, 1, 15, 1 *c.*
(4) *ST*, 1, 14, 5.
(5) A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., t. I, p. 38.

subsistens et l'Intelligence absolue. C'est pourquoi, Dieu connaît ainsi dans son Essence qui est l'Acte pur, l'essence réelle et individuée des choses, leur propre *ratio* subjective, non pas leur essence logique, leurs notions universelles générique et spécifique. « L'idée divine d'un être réel note Gilson, inclut l'existence sans laquelle il ne serait qu'un pur possible et l'idée d'un être possible inclut aussi l'existence par laquelle, s'il était créé, il serait un être (1). » C'est l'Exister divin qui est racine des essences et de leur possibilité. L'idée divine, comme toute cause exemplaire comporte la raison de cause efficiente parce que l'idée est formée dans l'intention de poser quelque chose dans l'être (2). Mais parce qu'elle est divine, elle est créatrice, et, à ce titre, elle embrasse les êtres dans leur totalité existentielle, selon une participation par similitude : « Dieu contenant en soi toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non le rapport du commun au propre, de l'unité aux nombres ou du centre aux lignes divergentes, mais le rapport de l'acte parfait aux actes imparfaits ; ... Or, il est clair que par l'acte parfait on peut connaître les actes imparfaits non seulement en général, mais d'une connaissance propre (3). » La mesure qu'est Dieu est celle d'un Exister pur pleinement intelligible. Les êtres réalisent un ordre interne et cosmique, parce que leur intelligibilité n'est pas celle d'une forme idéale dans l'esprit divin ou humain, mais elle est inhérente à leur *esse* contingent et créé. Parce que Dieu est la *ratio* de tous les êtres, l'*ens* ou la chose est le lieu de manifestation de tous les autres êtres auxquels il est essentiellement relatif dans sa raison commune d'être, comme similitude de Dieu, et dans sa raison spécifique en tant qu'il prend appui sur eux dans un échange incessant de perfections. Parce que l'essence est *modus essendi*, parce qu'elle se réalise en communauté avec l'*esse* à qui elle est subordonnée, *elle exerce son intelligibilité sous la forme d'un tissu de rapports qui l'agrège au monde sur le fondement de l'*Esse *pur*.

Les multiples vérités des choses et de nos connaissances trouvent en Dieu leur unité parfaite. Elles trouvent en lui leur fondement et leur achèvement. C'est cette unité que notre intelligence imite dans l'idée d'être. Mais ce recueillement de la totalité de l'être doit se fractionner en un discours infini de vérités. Cependant, toute vérité affirmée est intrinsèquement ordonnée

(1) *L'Etre et l'essence*, p. 305.
(2) J. de SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, t. 2, éd. Moines de Solesmensium, p. 558.
(3) *ST*, 1, 146.

à poser l'identité de l'Être et de l'Esprit, comme le terme qui anime secrètement tout le dynamisme transcendantal qui passe en elle. La Vérité de l'Être enveloppe toute vérité de son mystère et de sa richesse inépuisables. Connaître quelque chose, nous le savons maintenant, c'est rapporter sujet et objet dans leur valeur existentielle impliquant leur intelligibilité propre à l'identité ontologique de la Pensée et de l'Être. Ce n'est qu'en Dieu que la dualité des termes de l'*adaequatio rei et intellectus* réalisée en nous, se transforme en une identité parfaite. Cette mutation est exigée, parce que l'Être absolu n'est pas le premier terme homogène d'une série, il en est le fondement sur un tout autre plan. Il est « l'Intégrale subsistante et séparée des termes qu'elle intègre » (1). Parce qu'en Lui, il n'y a aucune potentialité, son Intelligence est identiquement son Être, alors que pour nous l'intellect est pouvoir de tout en puissance et que l'être dans sa raison formelle n'est d'abord que dans le sensible. Son Être qui joue le rôle d'objet, ne comportant aucune puissance, est identique à son Intelligence. La vérité se réalise alors d'une manière parfaite : l'Intelligence divine est absolument conforme à son Essence. Elle pénètre entièrement son Être et se sait à la fois conforme à lui. Se conformant à son Essence, elle se conforme pleinement à tous les autres êtres et les autres esprits qui sont enveloppés dans ses virtualités. Réciproquement, l'Être même subsistant de Dieu est parfaitement conforme à l'Intelligence divine. En résumé, en Dieu, l'Être est substantiellement réfléchi dans l'Esprit et celui-ci est position d'une plénitude d'Être. Toute vérité demeure voilée pour l'homme dans la mesure où elle participe la Vérité première. *Tout dévoilement d'être s'instaure sur la Vérité cachée de Dieu.* C'est pourquoi il y a un mystère indépassable de la Vérité de l'Être.

(1) J. de FINANCE, *Etre et agir*, p. 135.

CONCLUSION CRITIQUE

Dans un dialogue pensant qui ne s'appuie pas sur une interprétation historico-philosophique de l'histoire de la philosophie, Heidegger croit qu'il ne s'agit pas seulement de concéder aux auteurs leurs présupposés, mais qu'il faut encore les comprendre (1). Pour réaliser cette compréhension, il faut être attentif à ce vers quoi est en chemin la philosophie, à savoir l'être de l'étant.

Une question se pose au préalable : une confrontation de Heidegger et de saint Thomas est-elle possible en principe ? L'influence du penseur médiéval sur Heidegger ne semble pas très profonde. Tout au plus, ce dernier a-t-il commenté la première question du *De Veritate* dans les premières années de son enseignement. On sait que saint Thomas s'interroge sur la nature de la vérité en situant le problème à l'intérieur d'une réflexion sur les transcendantaux comme propriétés de l'être. Heidegger s'y réfère en rapportant la définition de l'âme, *das ens, quod natum est convenire cum omni ente* (2). Au surplus, sept siècles de réflexion philosophique séparent les deux penseurs, durant lesquels la philosophie a connu la radicalisation de la métaphysique par le doute cartésien et par la révolution copernicienne instaurant la métaphysique du sujet et de la finitude. Cette métaphysique qui porte ses ultimes fruits dans le système de Hegel et la dénonciation par Nietzche des arrière-mondes et qui découvre son essence véritable dans l'essence de la technique moderne, peut-elle être sérieusement confrontée avec une pensée qui en revendique le dépassement selon la méthode nouvelle de la phénoménologie. Si l'on accorde tout ceci, a-t-on décidé profondément de la possibilité d'un dialogue entre deux penseurs, même les plus opposés. Dans un dialogue pensant, l'enchaînement ontique et linéaire des doctrines doit être approfondi selon la dimension ontolo-

(1) *SZ*, p. 310.
(2) *SZ*, p. 14, 224.

gique du dévoilement de l'Être dans l'histoire. Il se pourrait que ces deux penseurs, éloignés dans le temps et dans la manière de poser le problème de l'être, soient bien près l'un de l'autre. Ils ont un centre de pensée qui les amène à dépasser les philosophies de l'essence vers une synthèse de l'Être et de l'Essence, aussi bien que les philosophies du réalisme empirique et de l'idéalisme de la constitution dans une synthèse de l'Être et de la Pensée.

Cette communion des deux penseurs repose sur une base solide : l'ouverture de l'être de l'homme à l'être dont il exerce l'énergie secrète dans le mystérieux verbe être, la différence ontologique de l'être et de l'étant, la radicalisation de la question de l'être en regard de l'existence comme fondement ontologique absolu de tout ce qui est selon un rapport d'achèvement et de dépassement de l'étant, l'enveloppement mutuel de la pensée et de l'être comme condition de possibilité de toute vérité-adéquation au profit d'une vérité-manifestation, enfin une commune affirmation du mystère de la Vérité de l'Être où viennent puiser toutes nos vérités fragmentaires. Ces directions cardinales de la pensée thomiste et heideggerienne nous ont retenu. En agissant ainsi, l'analyse de notions aussi essentielles que le temps, l'historiété de l'être, le souci, l'angoisse et le néant qui fait l'originalité de Heidegger n'a pas eu de contrepartie chez saint Thomas d'Aquin. Cela tient à la ligne de pensée propre à ce dernier qui manque cruellement, en ce qui concerne ces problèmes, d'une approche phénoménologique digne de son ontologie. La tâche était trop grande pour que nous nous y consacriions dans ce livre. Nous avons tâché de relire saint Thomas sous un éclairage nouveau. Le retour à ce dernier passe donc par l'histoire de l'être. L'accentuation que nous avons mise sur l'acte comme fondement ontologique des étants et sur le rapport réciproque de l'être et de l'esprit, présent initialement dans notre rapport au monde et motivant notre affirmation d'une identité de ce rapport en Dieu, nous a été inspirée par Heidegger. Ce que nous avons voulu faire surtout, c'est d'aggraver la réflexion de chacun des deux penseurs en regard des exigences suprêmes d'une méditation sur l'essence de la vérité. En procédant ainsi, nous nous sommes conformés à la parole si vraie de Heidegger : « Un juste commentaire, écrit-il ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur ; il le comprend autrement. Seulement cet autrement doit être de telle sorte qu'il rencontre le Même que médite le texte commenté (1). » Il faut ajouter aussi, que notre interprétation de Heidegger repose sur la conviction du caractère radicalement ontologique de son admirable pensée. Nous rejoignons ce que rapporte le P. Lotz d'une conversation avec Heidegger : « Il ressort, dit-il, que Heidegger ne veut absolument pas enfermer la philosophie de l'Être dans les limites d'une analyse des phénomènes (1). » Les remarques que nous allons faire sont limitées à ces points de contact essentiels aux deux penseurs. De ce point de vue, il nous semble que la pensée de Heidegger reste marquée d'une certaine préliminarité *(Vorlaüfigkert)*, en tant que cette pensée de l'Être d'une profondeur exceptionnelle, qui devrait fonder la rencontre philosophique de Dieu, laisse infondé le rapport de la pensée à l'Être dans le *Da-sein*, du fait qu'elle ne distingue pas, tout en les dépassant et en les enveloppant, les deux moments de l'analogie de l'être et de la participation des êtres à l'Être selon un rapport de causalité essentiellement distinct de la production d'un étant par un autre étant (2).

(1) *HO*, p. 197.

La pensée de Heidegger par sa richesse, sa profondeur et son originalité, est bien propre à déconcerter tout jugement qu'on pourrait porter sur elle. Dans le même moment où elle essaie de faire voler en éclats toute la tradition métaphysique, c'est au nom d'une ontologie plus pure et plus radicale qu'elle le fait. N'acceptant pas d'intuition intellectuelle et subordonnant la pensée abstraite et logique à tout le domaine de l'antéprédicatif, elle fait renaître le privilège incontestable de la pensée sous la forme obscure et primitive d'un *Denken* essentiel. Se donnant pour base la finitude essentielle du *Dasein* et de l'Être, elle voudrait tenir le monde dans un unique phénomène d'ouverture et de lumière, sans accepter aucune analyse discursive qui en situerait pour nous la richesse interne.

Il est incontestable que cette pensée est une des plus profondes qui soient. Heidegger n'a poursuivi qu'un but dans sa longue méditation philosophique, celui de restituer à l'Être sa place fondamentale et unique et de tout réintégrer sur cette base. En cela, il rompt violemment avec la tradition de la philosophie moderne, comme l'a bien montré Walter Schulz (3), qui est un long effort pour donner à l'homme son propre fondement. Heidegger représente la fin de cette tradition par un nouveau commencement. Ce fondement, l'homme ne l'est pas en tant que tout reposerait sur lui à titre de principe absolu des choses et en

(1) Heidegger et l'être, *Archives de philosophie*, Beauchesne, Paris, 1956, p. 18.
(2) Article cité.
(3) Article cité plus haut.

s'imposant à elles comme sujet ou volonté de puissance. Il l'est comme *Ab-grund* de la liberté qui cesse de se crisper sur elle-même pour s'ouvrir à la « Transcendance de l'Être », considérée elle-même comme l'abîme originel duquel tout apparaît.

La question de l'être est essentiellement celle du « sens » de l'être. L'être et le *Dasein* se fondent réciproquement. Mais d'où vient cette nécessité pour le *Sein* d'être inséparablement lié au *Dasein* en qui il se manifeste ? Le *Sein* ne pourrait-il pas constituer pour l'esprit une plénitude qui se suffit à elle-même ? S'il se montre comme Ouverture et Présence qui fondent tout étant, y compris le *Dasein* lui-même, la nécessité d'affirmer son rapport intrinsèque au *Da* qui le manifeste ne se fonde-t-elle pas sur la nécessité plus radicale d'une identité absolue et pleinement transcendante du *Sein* et du *Denken* ? N'y a-t-il pas une illusion à affirmer la « transcendance » de l'être en dépendance même du *Dasein* ? Car cette transcendance n'est pas un terme transcendant à l'intérieur de la pensée, elle pose les étants dans leur « en soi », tels qu'ils sont. Si elle a le sens concret d'une singularité absolue elle ne peut pas tenir du seul rapport au *Dasein* humain son universalité concrète de fondement de tout étant.

C'est bien ici que se nouent les difficultés de la pensée de l'Être. Cette dernière voudrait surmonter tout le moment abstrait de la pensée qui suppose l'universalité de nos concepts, les moyens de l'analyse discursive par l'analogie de l'être et la participation. Parce que l'être se présente à nous comme l'acte suprême de toute réalité, comme l'ultime concret qui fonde toutes les structures des étants, même celle d'*essentia-existentia*, Heidegger prétend user d'une méthode absolument originale, adaptée à ce qu'il y a d'incomparable dans l'être. Elle suppose l'inadéquation radicale de la pensée pour atteindre l'existence. L'on a vu avec quelle force il tentait de fonder la vérité logique sur la vérité antéprédicative, au point d'affirmer la supériorité de l'*Auslegung* sur la connaissance abstraite. L'intelligence, telle qu'il la conçoit, est bien près de ce que Bergson en pensait, une faculté qui découpe le réel en autant de *Vorhandene*. C'est pourquoi il conclut à la valeur ontique du jugement et des premiers principes, de l'analogie de l'être (1), du couronnement théologique de toute métaphysique. Ce qui l'amène à extasier le *Dasein* en regard de l'Être. Mais on ne voit plus alors le rapport entre cette structure ontologique et la pensée proprement dite. Qu'est-ce qu'une pareille structure au fondement de la conscience ? La dimension ontologique passe pourtant dans l'*homme* par les rapports de sujet à objet. Impossible d'y échapper en vertu même de l'imperfection de l'intelligence humaine et de son objet, l'être des êtres du monde et de sa richesse qui prolifère en de multiples modes d'êtres, en des manières typiques d'exercer l'exister. C'est parce que l'intelligence doit s'ouvrir à la densité intelligible d'objets qui ne sont pas seulement corrélats de l'intentionnalité, mais sujets d'exister indépendants et d'actes intentionnels qui s'enracinent dans des sujets connaissants, qu'elle s'échappe à elle-même dans l'affirmation de sujets transcendants d'exister, exigeant d'être fondés dans l'unité d'un dévoilement plus originel pleinement transcendant en regard de la manifestation *Dasein-Sein*, mais fondée sur la motivation de cette dernière.

(1) *SZ*, p. 93.

On ne peut pas réduire la pensée consciente à la pensée logique par opposition à une Pensée de l'Être qui serait antérieure à tout discours et qui confinerait au recueillement mystique. Pour Heidegger, l'Être n'apparaît pas dans la pensée discursive comme une visée qui donnerait un sens à un discours sur l'être. Il brille plutôt dans la parole du poète, dans l'œuvre d'art, dans le langage, dans la chose reposant dans les quatre dimensions du ciel et de la terre, des mortels et des dieux. Ce n'est qu'ainsi que l'Être peut garder sa concrétude de fondement non subsistant et d'absolu fini qui s'effondre en fondant toutes choses. N'y a-t-il pas, pourtant, un passage de la pensée discursive à la pensée de l'Être ? Heidegger lie le sort de l'intelligence à sa faillite historique dans l'idéalisme. Le dépassement de la métaphysique a le sens d'un au-delà de la raison qui soumet l'être à ses propres lois et installe le règne de la mesure et du calcul. Alors que Heidegger, pour protéger le mystère de l'Être, condamne sans recours la pensée conceptuelle, Thomas d'Aquin se risque à penser l'être au moyen du discours philosophique. Il n'accepte pas ce manichéisme du logique et de l'ontologique. Par sa notion d'*intellectus* distinct de la *ratio*, il tente de rattacher tout le savoir aux données hétérogènes de l'être et du cortège des transcendantaux qui en composent la richesse et pénètrent de leur présence animatrice tout l'ordre ontique. L'être est le sens de tout discours sur l'étant. S'il déborde le concevable, en tant que l'acte d'être est au-delà de tout l'ordre des essences qui s'y fondent à titre de modes limitatifs et déterminants de lui-même, il reste le pensable par excellence selon son auto-suffisance d'acte ultime de tout réel. Le danger est pourtant grand d'oublier le mystère propre de cette énergie qui anime tout étant et le fait paraître dans une Présence cachée. Par ailleurs, soutenir cette gageure de suspendre tout l'univers

du dicible à l'indicible de l'acte d'être, n'est-ce pas la tâche périlleuse de toute philosophie qui ne renonce pas aux moyens du bord ? Toute métaphysique digne de ce nom, écrit justement E. Gilson, naît « d'un effort pour porter hardiment au sein du mystère des concepts qui, parce qu'ils en vivent, refusent de s'en laisser séparer » (1). L'être demeure toujours en question et capable de provoquer un étonnement constant. Il n'est jamais un problème dont les données seraient susceptibles d'être dominées par la pensée. Mais alors que chez Heidegger, la question n'arrive pas à s'articuler dans son mystère propre en regard d'une Présence pleinement dévoilante, chez Thomas d'Aquin, elle se précise comme le mystère de l'Être et de la Pensée s'identifiant dans l'*Ipsum Esse* et menant à terme l'éclairement de l'Être.

L'interrogation transcendantale du « sens » de l'être à l'intérieur d'une méthode qui ne laisse place à aucune distance en regard du phénomène de la vérité de l'être, aboutit à centrer l'étant sur une Présence, qui, si elle n'est pas l'Ouverture transcendante radicale comme l'Absolu concret, ne peut être rien d'autre qu'un abstrait que saint Thomas appelle l'*esse commune*. Or, ce dernier, même s'il signifie la racine de toute singularité, n'en reste pas moins dans l'esprit en tant qu'il est saisi comme universel. Dans la réalité, cette présence de l'acte au cœur de tout réel est particulière à chaque chose. C'est dans l'esprit qu'elle est saisie et affirmée dans le *ist* du jugement selon sa raison universelle. On a beau vouloir déborder l'intelligence, à moins de ne garder aucun critère de distinction du réel comme exercé par nous dans le *ist* du verbe être et du réel affirmé dans sa propre réalité distincte de nous ou de se substituer par la structure dévoilante du *Dasein* au dévoilement radical de l'Être dans la Pensée divine et de voir ainsi les étants dans leur présence même monter et disparaître dans l'unique Présence, il est impossible de ne pas faire le partage entre les conditionnements subjectifs (universalité par exemple) de l'être qui apparaît et ce qui lui appartient en propre. En principe le *Dasein laisse apparaître* l'Être comme Ouverture et Présence. Mais ce laisser-être donne aussi à l'Être le caractère universel de sa Présence, puisqu'on ne veut le penser que comme l'absolu-fini immanent à tout étant. Par ailleurs cette Présence, parce qu'elle se rapporte à l'acte radical de l'étant et qu'elle est exercée par l'esprit dans sa possibilité la plus extrême comme une plénitude inconditionnée d'être, évoque pour nous le côté immanent d'une Transcendance absolue. L'Être heideg-

(1) *Vie spirituelle*, octobre 1947, p. 50.

gérien emprunte à l'esprit l'*unité* de lumière dans laquelle tout étant paraît et à la fonction de présence actualisante de l'*esse* au plus intime de l'étant son caractère de « singularité absolue ». Nous avons vu que pour Thomas d'Aquin, l'être est aussi avant tout l'énergie qui se déploie au sein de toute réalité. Mais il distingue l'*esse commune in ratione* de l'*esse uniuscuiusque rei* et *a fortiori l'ens transcendens omnia genera* conçu comme commun et universel de l'*Ipsum Esse subsistens*, infiniment distant de cet *ens commune*. Il nous semble que les deux grands philosophes prennent pour fondement de toutes choses, l'être non pas dans un sens ontique, comme un étant donné composé d'essence et d'actualité, mais dans un sens ontologique et concret en tant que l'acte radical et singulier de toute présence constatée. Mais alors que saint Thomas fait une analyse minutieuse de notre saisie de l'être par le moyen de l'analogie et de son achèvement nécessaire dans la participation de tout *ens* au Concret absolu et non pas à la notion absolue de l'*esse commune*, Heidegger, par défiance vis-à-vis toute méthode abstraite et par le sens profond qu'il a de la transcendance absolue de l'Être, refuse de s'engager dans une systématisation de son expérience de l'être. C'est pourquoi sa pensée n'est pas fermée à la transcendance d'une Présence non seulement immanente au multiple, mais Foyer en soi de lumière. L'occultation de l'Être pour être compréhensible, selon le sens « transcendant » que Heidegger lui donne, doit s'éclairer dans le mystère d'une Source qui est insondable par excès infini de lumière et non pas seulement de son reflet lié inséparablement à l'étant. Autrement, l'être ne serait que l'illusion d'une notion abstraite dont le contenu serait vécu comme l'acte de toutes choses. Mais alors, on ne comprendrait plus que l'étant paraisse avec cette Dimension, ni que le *Dasein* lui soit subordonné. Comme fondement ontologique de tout étant dans lequel il se fonde à son tour ontiquement, faute d'être un fondement subsistant non comme un étant, mais comme l'Être pur, il tient de l'esprit son universalité de fondation. Ce qui est plutôt paradoxal pour une philosophie qui a un sens si aigu du concret de l'être. Il semble bien qu'il faut accepter de passer par l'abstrait pour le reconnaître comme tel et pour ne pas en être dupe. D'ailleurs, l'abstrait ne contredit pas le concret, puisqu'il le signifie et s'y ordonne. C'est bien pour cela qu'on peut l'exercer dans son signifié. Mais le danger est grand, dans le cas d'un abstrait transcendantal, de le prendre comme centre de tout ce qui est, alors qu'il n'en est qu'un substitut universel et idéal.

Refusant la valeur de la connaissance abstraite et réduisant le

jugement à une valeur ontique, il reste à donner à l'être un sens fini et temporel. Parce qu'il apparaît dans l'étant et qu'il en est la source intime, l'être est en lui-même historique. Il semble que Heidegger ait voulu récupérer ainsi le temps non comme essence des choses, mais dans sa singularité même. C'est par l'être que les étants sont temporels, qu'ils surgissent comme une certaine durée dans la présence. Il est incontestable que l'être comme acte est lié au temps et qu'il se manifeste comme présence qui dure. Pourtant, il n'est pas évident que comme différence ontologique, en tant que source qui porte le différent qu'est l'étant, qu'il ne soit en lui-même qu'historique. Cette différence n'est possible, au contraire, que si nous exerçons l'Être dans sa possibilité concrète extrême et dans sa pleine suffisance d'acte, comme hors du temps. Le temps ne prend naissance dans l'Être que si celui-ci dans sa fonction transcendante à l'intérieur de l'expérience ontologique, se présente comme l'Ouvert embrassant dans sa plénitude concrète le temps et tous les temps. Ce qui nous semble visé par Heidegger, c'est l'Être dans sa suffisance d'acte communiquant aux étants leur présence durable. Parce que cette Présence et cet Ouvert « inconditionnés » sont vécus comme le Pouvoir qui rend possible tout étant, ils sont le temps originaire. C'est la concrétude de la Présence qui est rendue ainsi et l'indissolubilité de sa manifestation avec l'étant. Il est possible de penser qu'une philosophie qui admet la valeur de l'intuition intellectuelle, puisse dégager la valeur transhistorique de l'Être pris dans sa valeur propre d'énergie du réel et l'affirmer d'un Être absolu, qui ne serait pas changé par là en essence, mais visé comme le Tout-autre de l'étant, comme source de l'exister, les êtres étant dits spécifiquement temporels comme participation à cette Présence hors série. Il nous semble que saint Thomas explicite cette intuition dans le cadre de la participation des étants spécifiés comme étants par leur *esse* temporel et suspendus à l'Existant absolu. Il nous semble injuste que Heidegger réduise toute métaphysique au passage d'un étant à un Étant suprême. L'intérêt d'une confrontation de saint Thomas avec la pensée du philosophe de Fribourg, c'est que celui-là est peut-être le seul représentant de cette tradition métaphysique accusée d'avoir oublié l'être, qui ait fait de l'être le thème central de toutes ses réflexions en rapport avec la vérité. Le passage à Dieu, chez le penseur médiéval, se fait par la médiation d'une théorie de l'être axée sur l'*esse* des êtres et par le dynamisme interne de l'entre-deux de la différence ontologique. Et Celui qui est nommé n'est pas un étant plus haut et plus élevé que tous les autres, il est le Tout-

autre séparé, absolument transcendant dans lequel l'acte de la présence de l'être *(entis)* trouve à se fonder selon une participation infiniment déficiente. Nous avons vu que si la métaphysique a toute sa finalité interne dans la théologie (naturelle et surnaturelle à des titres divers) (1), c'est en vertu du caractère concret de l'être demandant à participer également à un Concret pleinement subsistant, et non pas du tout parce qu'elle s'élabore au niveau ontique. L'ontique est toujours médiatisé par l'ontologique chez saint Thomas, c'est-à-dire par l'*esse* comme principe formel de l'*ens* et c'est sous cet aspect ontologique qu'il est référé à l'*Ipsum esse subsistens*. Bien loin donc que l'interrogation ontologique, comme le veut Heidegger, ferme la philosophie sur elle-même en regard de la théologie, elle l'y pousse et la fonde vraiment. Quand l'étant sous la lumière de l'Être apparaît dans sa contre-possibilité de néant, là commence la métaphysique. Loin qu'une telle saisie s'oppose à la direction de la métaphysique vers une Cause de l'être de l'étant, elle en est au contraire le point de départ nécessaire. C'est par cette contre-possibilité du néant qui est manifestée au cœur des êtres selon leur apparition sur la base de la différence ontologique, que l'étant apparaît dans sa vraie contingence, qui concerne la racine même *(esse)* de son être comme victoire sur le néant absolu et comme participation du Non-étant qu'est l'Être en plénitude. Cette contingence touche à sa création même en tant que l'étant est être sans être l'Être.

Par ces remarques, on peut voir comment l'intuition profonde de Heidegger concernant la vérité souffre du contexte post-idéaliste dans lequel il inscrit ses efforts. Ce qui est visé, nous semble-t-il, c'est que l'Être n'est que s'il est manifesté. L'idéalisme a vu très profondément cette nécessité pour l'objet d'être égalé à l'intelligence. Il a vu que l'être n'est pas compréhensible par l'étant et qu'il a besoin d'être fondé dans ce qui est « transcendantal » (2). Seulement, il n'a pas déterminé ce transcendantal dans sa signification ontologique. Le « transcendantal », ce sont les deux faces complémentaires du *Dasein* et du *Sein*. La liaison n'est pas refusée, mais les termes en sont approfondis. C'est cet aspect « idéaliste » qui conditionne toute la réflexion sur le sens de l'Être. Pourtant, l'intuition de la vérité comme manifestation de l'être est selon nous l'énoncé ontologique qui synthétise le mieux les rapports les plus profonds de l'être et de l'esprit. La

(1) J. MARITAIN, Grandeur et misère de la métaphysique dans *Les degrés du savoir*, chap. Ier.
(2) *SZ*, p. 208.

vérité n'est rien d'autre en effet que l'être manifesté. C'est la même doctrine que nous rencontrons chez saint Thomas, aussi bien au plan de l'esprit humain qu'à celui de la Pensée pure. D'où vient cependant que l'un en tire argument contre la vérité adéquation, alors que l'autre l'affirme ? Pour Heidegger, la raison en est dans les difficultés que rencontre une pareille interprétation. Comment comparer la connaissance au réel, puisque connaître n'est rien d'autre que découvrir l'étant tel qu'il est selon tel ou tel aspect limité ? Par répugnance à solidifier les étants en présence, l'étant-proposition et l'étant-chose, Heidegger affirme que la vérité adéquation est inévitable, mais secondaire. Est-elle inévitable par le seul fait de l'interprétation du jugement selon le mode déchu de l'existence ou par une nécessité interne du jugement humain, qui serait tout aussi bien valable dans le cadre d'une interprétation ontologique de l'être de l'homme ? Nous le croyons, quant à nous, tandis que chez Heidegger, on n'est pas loin de penser que le jugement tout court, à cause de sa valeur ontique et dérivée, n'est valable qu'au niveau de l'existence déchue. Il en serait ainsi des sciences et de la métaphysique. Est proprement ontologique la structure découvrante du *Dasein*. Seulement, il paraît bien impossible qu'il ne passe rien dans le jugement de la vérité ontologique du *Dasein*. Le jugement, en effet, n'est-il pas caractérisé par le « est » à quoi il rapporte toutes les déterminations du sujet et du prédicat ? Loin de tout pétrifier en étants purement donnés, ce qui passe en lui, c'est la valeur transcendante de la différence ontologique. C'est bien pourquoi, si la vérité prédicative présuppose la vérité antéprédicative aussi bien sensible qu'intellectuelle, elle en est tout de même la forme achevée et parfaite. C'est en elle que l'ouverture du *Dasein* à l'être s'exprime le mieux l'être, parce que le jugement ne fait pas qu'ouvrir l'étant sur le fondement du rapport radical de l'être de l'homme comme esprit à l'être, il le manifeste dans la dimension transcendante de l'être (par le *ist*). C'est dans et par le jugement que l'être est affirmé dans sa perfection comme acte et qu'il est connu non pas à la manière d'une représentation ou d'un concept qui l'essentialise, mais comme l'acte qui fait réel tout ce qui est et cela sur le fondement d'un enveloppement mystérieux de l'esprit qui affirme et de l'être qui est affirmé. Et si le jugement ne dit l'être qu'en rapport avec des étants, c'est la condition même du *Dasein* humain. La couche ontologique de l'intentionnalité de la conscience est dans les actes intentionnels ou elle n'est nulle part. Elle est dans l'objet saisi par l'intelligence ou elle n'est pas du tout. L'ouverture du *Dasein* n'a pas d'autre actualité que celle

de la conscience. Une distinction entre le *Dasein* et la conscience peut valoir, soit dans le cas où on admet la distinction de l'être et de l'agir dans l'homme et alors le *Dasein* est l'équivalent de l'*anima* qui est toutes choses en regard même de l'être *(esse)*, mais en puissance ; soit encore dans l'activité même de pensée, si l'on distingue dans l'intentionnalité de la conscience le rapport ontique sujet et objet et les données ontologiques qui rendent possible le rapport en pénétrant transcendantalement les données ontiques. La description phénoménologique n'atteint pas la puissance dans sa division de l'acte au plan de l'être lui-même. C'est pourquoi exister et *Da-sein* sont identiques. Mais le *Dasein* identifié à l'existence n'est pas autre chose que la conscience qui « est » l'être connu dans la vérité prédicative sur le fondement de la vérité antéprédicative. Et tout le problème alors de l'intentionnalité de l'être demeure posé au plan épistémologique. Le rapport essentiel du *Dasein* à l'être, n'explique pas la rencontre de l'être dans les étants. Il semble illusoire de parler d'une rencontre préalable du *Dasein* et de l'Être, si on ne fait pas du *Dasein* une structure ontologique dans le sens thomiste de l'âme en puissance de la totalité de l'être par ordination transcendantale à l'être comme tel et si on ne fonde cette structure elle-même dans le rapport plus fondamental de l'Esprit et de l'Être en Dieu. Est-ce là ramener les catégories de substance et d'accident dont on pense pouvoir se passer, parce qu'elles seraient *ontiques* ? Il n'en est pas ainsi, au moins pour saint Thomas d'Aquin, puisque tous les modes d'être sont définis en regard de l'*esse* et sont ainsi situés formellement dans l'être et que l'âme en puissance de tout le réel ne cesse pas d'être un « Je pense » fondamental. Dans cette distinction de l'ordre ontologique et intentionnel et, dans ce dernier, des données ontologiques et ontiques, l'être reste premier. Oui, mais selon des plans et des ordres différents. Il est premier dans la structure essence-*esse* qui définit fondamentalement tout être, y compris l'homme et, dans l'homme, le « Je pense » fondamental et substantiel. Il l'est aussi, au plan épistémologique, comme le concept dans lequel se résolvent tous nos concepts selon tout leur contenu. Il est certain que le sujet et l'objet n'apparaissent ainsi que dans la dimension de l'être. A ce point de vue, il y a comme une émergence transcendantale de la conscience d'objet sur le fondement de la différenciation ontologique de l'être et de l'étant. Cet événement de la différenciation est le succédané au plan intentionnel de l'événement créateur au plan ontologique. On ne peut en rendre compte adéquatement que si l'on explique cette différenciation ontologique au plan de la structure essence-

esse du sujet et du réel. Ce qui émerge dans l'être, ce n'est pas le concept du sujet et celui de l'objet dans le concept d'être, mais le sujet lui-même et le réel lui-même à quoi renvoie l'objet dans l'Être lui-même de Dieu comme une Plénitude absolue qui fonde causalement et librement tout en se cachant pour nous. Si les étants pour être doivent être manifestés dans l'Être aussi longtemps qu'ils sont, ce n'est pas au phénomène *Dasein-Sein* qu'il faut en rester. Ce phénomène renvoie au fondement plus radical de l'Esprit-Acte d'être pur en Dieu. Heidegger voit avec force que l'être n' « est » qu'en tant qu'il est manifesté comme Présence des étants. Son radicalisme, à notre avis, doit entraîner très justement qu'aucun étant ne peut être, dans le sens le plus fort, que manifesté dans l'Ouvert de l'être. Mais bloquer cette nécessité fondamentale dans le dévoilement de l'être par le *Dasein*, c'est s'exposer aux difficultés insurmontables concernant la transcendance de l'Être comme sens des étants eux-mêmes et tout aussi bien celle des choses. C'est aussi s'assigner la tâche laborieuse d'une « déduction » du sujet comme je ontique à partir de la transcendance de l'être et du *Dasein*. Parce que Heidegger ne fait pas la distinction d'une manifestation de l'être selon l'*esse* propre des êtres et selon leur *esse* intentionnel, parce qu'il veut tenir les deux plans dans l'unique phénomène *Dasein-Sein*, il se heurte à toutes les difficultés que nous venons de signaler.

Il a bien raison, pourtant, d'insister sur le fait que la vérité n'est pas essentiellement un accord, mais formellement une manifestation de l'être. Cependant, pourquoi cette manifestation n'aurait-elle pas la forme d'une adéquation en nous, bien que secrètement elle demande à se réaliser comme une identité de l'Ouvert et de l'Ouverture ? Bien entendu, il faut insister sur ce que ne peut être cette concordance. Et Husserl, sur ce sujet, avant Heidegger, a dit bien des choses intéressantes. Mais la raison pour laquelle la vérité est adéquation en nous, ne tient pas à une falsification des données de la connaissance qui deviendrait un accord ontique par oubli de son caractère de découverture, mais au fait que l'homme n'est l'être total qu'idéalement. L'accord suppose à la fois l'identité intentionnelle du connu et du connaissant, leur manifestation, mais aussi leur indépendance dans l'*esse* propre à chacun. Là où l'identité est ontologique et concerne la totalité de l'être, la vérité n'est plus concordance, mais identité parfaite. C'est sur un tel Dévoilement radical que l'homme et les étants peuvent être adéquats dans la vérité prédicative.

Enfin, il y a une dernière difficulté à signaler. C'est celle du critère de la vérité. Heidegger tient ce problème pour ontique. Il

concerne l'exactitude de la pensée sur un étant donné ou un état de choses déterminé. L'évidence, comme coïncidence du donné avec l'intention de la conscience, est la source de certitude dans ce domaine. Quant à l'être, il échappe à toute coïncidence de cette nature, parce qu'il est le fondement même du sens. Il n'a pas besoin d'être fondé. Il est l'abîme qui fonde tout sans recevoir lui-même aucun fondement. C'est toujours la même coupure, le même manichéisme de l'ontique et de l'ontologique. L'Être fonde toute vérité, mais la pensée ne peut se frayer un chemin vers lui pour fonder ses objets. Elle ne les atteint qu'en tant qu'ils sont exacts. Mais n'est-ce pas là dévaloriser toute la pensée métaphysique et la mettre sur le même pied que la science ? Les premiers principes devraient se fonder sur l'Être, mais c'est justement de cette manière qu'ils échappent à la pensée, puisque l'Être est inatteignable par elle. Il y a donc un fossé, creusé par un saut, entre l'ontique et l'ontologique, entre la vérité de l'Être et celle des étants. Pourtant, l'être n'est-il pas susceptible de donner à l'esprit qui le saisit comme intelligible de soi, qui l'affirme de tous ses objets dans le jugement, un point d'appui absolu ? Pour cela, il faut accepter une certaine visée de l'être qui éclaire toutes les données ontiques et le départage entre l'être comme raison première et dernière de toute connaissance et l'Être comme Mystère incirconscriptible. Or Heidegger voudrait se passer de tout ce discours. Il s'agit alors de savoir, si les intuitions fondamentales du philosophe et la méthode à laquelle il voudrait se tenir, ne rendent pas vaine en définitive toute philosophie. Et comme dit M. Jean Wahl, n'est-ce pas la fin de l'ontologie et une démission devant la tâche de fonder tout le savoir humain ? Pourtant, cette méditation sur l'Être témoigne de la grandeur de l'homme en ce temps de misère. Elle rappelle l'homme à sa vocation quasi religieuse de berger de l'Être, par-delà toute volonté de puissance s'exerçant sur les choses et les hommes. Quant à nous, elle nous a stimulé à relire Thomas d'Aquin dans une perspective plus décidément ontologique.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Heidegger

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (DS), Tübingen, 1916.

Sein und Zeit (SZ), Première Partie, 7e éd., Tübingen, 1953.

Vom Wesen des Grundes (WG), 3e éd. augmentée d'une préface, Francfort-s.-M., 1949, 1955. (Trad. fr. in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 47-111, Henri CORBIN, coll. « Les Essais », Gallimard, Paris, 1938.)

Kant und das Problem der Metaphysik (KM), Bonn, 1929 ; 2e éd. augmentée d'une nouvelle préface, Francfort-s.-M., 1951. (Trad. fr. complète : *Kant* et le problème de la métaphysique, Alphonse de WAELHENS et Walter BIEMEL, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, Paris, 1953.)

Was ist Metaphysik ? (WM), 5e éd. augmentée d'une introduction et d'une postface revue, Francfort-s.-M., 1949, 1955. (Trad. fr. complète : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Henri CORBIN, coll. « Les Essais », Gallimard, Paris, 1938.)

Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in *Das innere Reich*, 3e année (1936-1937), 1065-1078 ; Munich, 1937. (Trad. fr. complète in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 233-252, Henri CORBIN, coll. « Les Essais », Gallimard, Paris, 1938.)

Platons Lehre von der Wahrheit (PLW), Berne, 1947 ; repris de ***Jahrbuch Geistige Überlieferung***, 2 (1942).

Vom Wesen der Wahrheit (WW) (1930).

De l'essence de la vérité, trad. et introd. par A. de WAELHENS et W. BIEMEL, Nauwelaerts (Louvain) et Vrin (Paris), 1947.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Francfort-s.-M., 1944.

Über den « Humanismus » (BH), lettre à Jean Beaufret, Paris ; *in* Martin HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus »*, Berne, 1947, 53-119. (Trad. fr. complète *in* Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, Roger MUNIER, Aubier, Paris, 1957.)

Über den Humanismus (BH), Francfort-s.-M., 1949 (2), 1951. (Trad. fr. complète *in* Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, Roger MUNIER, Aubier, Paris, 1957.)
Der Feldweg, Francfort-s.-M., 1953 (2), 1955. (Trad. fr. Martin HEIDEGGER *Le sentier*, Jacques GÉRARD in *Nouvelle Revue française*, 2e année, n° 13, Paris, janv. 1954.)
Holzwege (HO), Francfort-s.-M., 1950 (2), 1952. (Trad. fr. : *Sentiers perdus*, Wolfgang BROCKMEIER, coll. « Les Essais », Gallimard, Paris, 1960.)
Emil Staiger *(VM)*, Zu einem Vers von Mörike, échange de lettres avec Martin HEIDEGGER, in *Trivium*, 1951, 1-16.
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Erl.), Francfort-s.-M., 1951.
Einführung in die Metaphysik (EM), Tübingen, 1953. (Trad. fr. Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gilbert KAHN, coll. « Épiméthée », Presses Universitaires de France, Paris, 1958.)
Was heisst denken ? (WHO), Tübingen, 1954. (Trad. fr. Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Aloys BECKER et Gérard GRAVEL, coll. « Épiméthée », Presses Universitaires de France, 1959.)
Aus der Erfahrung des Denkens (1947), Pfullingen, 1954. (Trad. fr. Martin HEIDEGGER, Sur l'expérience de la Pensée, Jacques GÉRARD, *Nouvelle Revue française*, 2e année (1954), n° 14, p. 236-239.)
Vorträge und Aufsätze (VA), Pfullingen, 1954. (Trad. fr. Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, André PRÉAU, coll. « Les Essais », Gallimard, Paris, 1958.)
Zur Seinsfrage (ZS), Francfort-s.-M., 1956.
Was ist das — die Philosophie ? (WP), Pfullingen, 1956.
Hebel der Hausfreund, Pfullingen, 1957.
Der Satz vom Grund, Pfullingen, 1957, Der Satz.
Identität und Differenz (ID), Pfullingen, 1957. (Trad. fr. partielle Martin HEIDEGGER, *Le principe d'identité*, Gilbert KAHN, in *Arguments*, 2e année (1958), n° 7, p. 2-8.)
Grundsätze des Denkens, in *Annuaire pour la psychologie et la psychothérapie*, 6e fasc., 1-3, pp. 33-41, Fribourg-in-Br. et Munich, 1958.
Der Weg zur Sprache, Pfullingen, 1959.
Von der Gelassenheit, Pfullingen, 1959.

Livres et articles sur Heidegger

ALLEMAN (B.), *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, 1954.
BEAUFRET (J.), A propos de l'existentialisme, in *Confluences*, Lyon, 1945 (2), pp. 192-199.
— Heidegger et le problème de la vérité, in *Fontaine*, Paris, 1947 (63), pp. 146-174.
— *Le Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, 1955.
BIEMEL (W.), *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain et Paris, 1950.
BIRAULT (H.), Existence et vérité d'après Heidegger, in *Phénoménologie Existence*, A. Collin, 1953, pp. 139-191.

BIRAULT (H.), La foi et la pensée d'après Heidegger, in *Recherches et débats*, 1955 (10), pp. 108-132.
DANDEYNE (Albert), La différence ontologique chez M. Heidegger, *Revue philosophique*, de Louvain, février et mai 1958 (pp. 35-62 et 251-293).
DOZ (A.), L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité, *RMM*, 1956.
DUFRENNE (M.), et RICŒUR (P.), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947, pp. 363-372.
DUFRENNE (M.), Heidegger et Kant, in *RMM*, 1949 (54), pp. 1-28.
— La mentalité primitive et Heidegger, in *Les Études philosophiques*, Paris, 1954 (9), pp. 284-306.
FINK (E.), *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens*, Begriffs, 1958-VIII, Nijoff.
GABRIEL (L.), *Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre*, Wien, 1951, pp. 113-166.
GANDILLAC (M. de), Entretien avec Martin Heidegger, in *Les Temps modernes*, Paris, 1946 (1), pp. 713-716.
GURVITCH (G.), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl ; M. Scheler ; E. Lask ; M. Heidegger*, Paris, 1949.
HOMMES (J.), *Zwiespältiges Dasein, Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg-Br., 1953.
HYPPOLITE (J.), Un texte de Heidegger. Note en manière d'introduction, in *Mercure de France*, Paris, 1953 (317), pp. 385-391.
— Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger, in *Les Études philosophiques*, Paris, 1954 (9), pp. 307-314.
JOLIVET (R.), *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, abbaye Saint-Wandrille, 1948, pp. 75-143.
— *Le problème de la mort chez Heidegger et J.-P. Sartre*, abbaye Saint-Wandrille, 1950.
KOYRÉ (A.), L'évolution philosophique de Heidegger, in *Critique*, Paris, 1946 (1), pp. 73-82 ; 161-183.
LANDGREBE (L.), *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952.
LANGAN (T.), *The Meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology*, London, 1959.
LEVINAS (E.), Martin Heidegger et l'ontologie, in *Revue philosophique*, 1932 (113), pp. 395-431.
— *En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1949.
— L'ontologie est-elle fondamentale ?, in *Phénoménologie-Existence*, pp. 193-203.
LÖWITH (K.), *Heidegger : Denken in Dürftiger Zeit*, Frankfurt-am-Main, 1953.
LOTZ (J. B.), *Das Urteil und das Sein*, Munich, 1957, pp. 181-200.
— Denken und Sein nach des jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger, in *Scholastik*, Freiburg i. Br., 1958 (33), pp. 81-98.
MÖLLER (J. B.), *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden, 1952.

MOREAU (J.), *La conscience et l'être*, Paris, 1958.
MÜLLER (M.), *Crise de la métaphysique. Situation de la philosophie au XX^e siècle*, Paris, 1953.
— *Existenzphilosophie im gestigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 2e éd., 1958.
REDING (M.), *Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematicher Sicht*, Düsseldorf, 1949.
SIEWERTH (G.), *Der Thomismus als Identitätssystem*, Schulte-Bulmke, Francfort, 1939.
— *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959.
SCHULZ (W.), Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger, in *Philosophische Rundchau*, Tübingen, 1953-1954 (1), pp. 65-92 et 211-231.
THEVENAZ (P.), Qu'est-ce que la phénoménologie ? II. La phénoménologie de Heidegger, in *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne (2), pp. 126-140.
— Le dépassement de la métaphysique, in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1954 (8), pp. 189-217.
VIETTA (E.), *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart, 1950.
VUILLERMIN (J.), *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954.
WAELHENS (A. de), *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 4e éd., 1955.
— Heidegger et J.-P. Sartre, in *Deucalion*, Paris, 1946 (1), pp. 15-37.
— De la phénoménologie à l'existentialisme, in *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, 1948, pp. 37-82.
— *M. Heidegger : De l'essence de la vérité, introduction et commentaire* (traduction en collaboration avec W. BIEMEL), Louvain et Paris, 1948.
— *Kant et le problème de la métaphysique*, introd., Paris, 1952.
— *Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne. A propos de Holzwege*, Paris et Louvain, 1953.
— *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, 1953.
— Heidegger et le problème de la métaphysique, *Revue philosophique*, Louvain, février 1954.
— Heidegger, in *Les philosophes célèbres*, Paris, 1956.
WAHL (J.), Subjectivité et transcendance (exposé et discussion), in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1937 (37).
— *Études kierkegardiennes*, Paris, 1938, pp. 455-476.
— *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme. De Kierkegaard à Kafka, Heidegger et Sartre*, Paris, 1949.
— *L'idée d'être chez Heidegger*, Paris, 1951.
— *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Paris, 1951.

WAHL (J.), *1848-1948 Cent années de l'histoire de l'idée d'existence, Heidegger*, Paris, 1951.
— *La philosophie de Heidegger*, Paris, 1952.
— *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (Les cours de Sorbonne), Paris, 1953.
WELTE (B.), Remarques sur l'ontologie de Heidegger, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1947 (31), pp. 379-393.

Œuvres de saint Thomas d'Aquin

Scriptum super libros Sententiarum (Parme) *(In I Sent.)*.
De Veritate (ed. Marietti, 1953) *(De Ver.)*.
Summa contra Gentiles (CG).
In XII libros Metaphysicorum (Cathala) *(In I... Met.)*.
Summa Theologica (citations d'après la trad. fr., éd. du Cerf), *(ST)*.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES

ARISTOTE, *L'ensemble des œuvres*, trad. TRICOT.
BASCHAB (C. R.), The nature, source and object of Truth, *The new scolasticisim*, XII (1938).
BALTHASAR (H. u. von), *Phénoménologie de la vérité*, traduit par R. GIVORD, Paris, Beauchesne, 1952.
BLANCHE (F.-A.), Notes sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas, *RSPT*, 1921.
BOYER (C.), *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921.
BRETON (S.), *Conscience et intentionnalité*, Paris, E. Vitte, 1956.
CAJETAN, *Summa Theologiae*, I, q. 16.
DONDEYNE (A.), L'abstraction de l'être, *R. néo-scol. de phil.*, XLI (1938), 5, 20 et 339, 373.
FABRO (C.), Actualité et originalité de l'*esse* thomiste, *R.T.*, 1956, 240, 271 et 480, 511.
FINANCE (J. de), *Être et agir*, Beauchesne, Paris, 1945.
— *Existence et liberté*, Paris, E. Vitte, 1955.
— *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Paris, Beauchesne, 1956.
FOREST (A.), *La structure métaphysique de l'être concret chez saint Thomas d'Aquin*, 2e éd., Paris, Vrin, 1953.
GEIGER (L.-B.), *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2e éd., Paris, Vrin, 1953.
— Abstraction et séparation, *RSPT*, XXXI (1947).
— Philosophie de l'essence et philosophie de l'existence, in *Congreso internacional de filosofia*, Madrid, 1949.
— De l'unité de l'être, *RSPT*, 33 (1949), 1.
— Métaphysique et relativité historique, *RMM*, 1952.
— Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote, in *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, ouvrage collectif, Paris, 1954.

GILSON (E.), *Le thomisme*, Paris, 4e éd., Vrin, 1942.
— *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
GRENET (P.-B.), *Ontologie*, Paris, Beauchesne, 1959.
HOENEN (P.), *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin*, Rome, 1946.
HORGAN, L'abstraction de l'être, *R. néo-scol. de phil.*, XLII (1939).
JOLIVET (R.), *La notion de substance*, Paris, Beauchesne, 1979.
— *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1934.
KREMER (R.), La synthèse thomiste de la vérité, *Revue néo-scol. de phil.*, 1933.
LACHANCE (L.), *L'être et ses propriétés*, Montréal, 1950.
LABOURDETTE et NICOLAS, L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique, *R.T.*, XLVII (1947).
LE BLOND (J.-M.), *L'analogie de la vérité, Recherches de sciences religieuses*, 1947, v. 2.
MAQUARD (F.-X.), Connaissance, vérité et objet formel, *R.T.*, 1929.
MARC (A.), *L'idée d'être chez saint Thomas et la scolastique postérieure*, Paris, Beauchesne, 1933.
— *Psychologie réflexive*, 2 tomes, Paris, Desclée, 1949.
MARÉCHAL (J.), *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, Paris, 2e éd., 1949.
MARITAIN (J.), *Réflexions sur l'intelligence*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 2e éd., 1926.
— *Le songe de Descartes*, Paris, Corrêa, 1932.
— *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, Paris, Desclée, 4e éd. revue et augmentée, 1946.
— *Sept leçons sur l'être*, Paris, Tequi, 1934.
— *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947.
MERCIER (D.), Jugement et vérité, *R.T.*, 1899.
MUCKLE (J. T.), Isaac Israeli's Definition of Truth, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 8 (1933).
NICOLAS (J.-H.), Le vrai et l'être, *R.T.*, 1952.
PÉGHAIRE (J.), *Intellectus et ratio selon saint Thomas*, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1936.
PHELAN (P. B.), Verum sequitur esse rerum, *Mediaeval Studies*, I, 1939.
RÉGIS (L.-M.), Gilsons's being and some philosophers, *The modern Schoolman*, U.S.A., vol. 38 (1951).
— *Epistemology*, New York, Macmillan, 1959.
ROLAND-GOSSELIN (M.-D.), Sur la théorie thomiste de la vérité, *RSPT*, 1921, 222-234.
— La théorie thomiste de l'erreur, *Mélanges thomistes*, 1923.
— *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932.
ROMEYER (R.), La doctrine de saint Thomas sur la vérité, *Arch. de phil.*, vol. III, c. 2, 1-57, 1925.
— *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2e éd. refondue, Paris, 1932.

ROUSSEAU (R.), De l'être fini à sa cause, *R.T.*, 1952.
SAINT-THOMAS (Jean de), *Cursus theologicus*, I, q. 15 et 16.
SERTILLANGES (A.-D.), Comment présenter la définition de la vérité, *Revue de philosophie*, février 1913, 157-171.
TONQUÉDEC (J. de), La notion de vérité, in *La philosophie nouvelle*, Paris, Beauchesne, 1908.
— *La critique de la connaissance*, Paris, 1929.
VERNEAUX (R.), *Épistémologie générale ou critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1959.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE, par Paul RICŒUR VII
AVANT-PROPOS XI

PREMIÈRE PARTIE

HEIDEGGER

I

LA VÉRITÉ DU « DASEIN »

INTRODUCTION 5

CHAPITRE PREMIER. — **La vérité comme adéquation** ... 9
— II. — **La vérité antéprédicative de l'étant** ... 21
— III. — **L'être-dans-le-monde comme possibilité intrinsèque de la vérité** 26
— IV. — **Vérité, non-vérité et errance** 59

II

LA VÉRITÉ DE L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER. — **Le renversement : « Dasein » et être** 79
— II. — **Temps et être** 87
— III. — **L'histoire de l'Être et l'historicité de la vérité** 100
— IV. — **Le dépassement de la métaphysique** .. 114

DEUXIÈME PARTIE

SAINT THOMAS D'AQUIN

	Pages
Introduction	133
Chapitre Premier. — **Ontologie de la pensée**	135
— II. — **La vérité du jugement**	169
— III. — **La vérité de l'être**	215
Conclusion critique	247
Bibliographie	261

1963. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 27 195 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 17 648