

L'être du non-être en perspective aristotélicienne

Autor(en): **Muralt, André de**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 3: **Le problème du non-être dans la philosophie antique**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381420>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

L'ÊTRE DU NON-ÊTRE EN PERSPECTIVE ARISTOTÉLICHIENNE

ANDRÉ DE MURALT

Résumé

Il s'agit dans cette étude de montrer que le non-être pour Aristote ne possède aucune entité univoque (contre Parménide), aucun être «objectif» (critique d'Occam à Duns Scot), malgré l'interprétation que donne Grégoire de Rimini de quelques textes des Catégories. Car le non-être est une négation et celle-ci est une opération d'opposition contradictoire, ce qui permet de dire que dans la proposition: 'le non-être n'est pas', l'intellect conçoit la notion d'être selon le mode d'exercice intelligible propre à la négation. C'est là la seule entité «objective» qui puisse convenir à la notion de non-être.

Le non-être interdit d'être

Dans le poème de Parménide, la déesse parle: «eh bien, je parlerai, mais toi retiens la parole, l'ayant entendue, quelles sont les deux voies de recherche à penser. L'une, que [l'être] est et que le non-être n'est pas, c'est le chemin de l'obéissance, car il suit la vérité; l'autre que [l'être] n'est pas et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas. Ce chemin impraticable, je te dis, personne n'en a jamais entendu parler, car tu ne saurais connaître le non-être (il n'est pas réalisable en effet) ni le dire» (2), «car le même est intelligent et être» (3).

La déesse tout aussi bien interdit: non seulement elle dit que la recherche du non-être est une voie dont personne n'a jamais entendu parler, mais encore elle interdit de s'y engager. Le non-être, c'est ce qui est «interdit d'être», comme quelqu'un est interdit de séjour (μη εἶναι, μη εἶόν), et ce qui est interdit d'être ne peut être; de fait, il n'est pas. C'est pourquoi la déesse empêchera toujours de dire et de penser le non-être. «Comment, d'où [l'être] aurait-il crû? Je ne te laisserai pas dire ni penser, du non-être (ἐκ μη εἶόντος), car on ne peut ni dire ni penser qu'il n'est pas» (8, 7). Le dieu lui-même, sa justice (δίκη), sa nécessité (ἀνάγκη), sa loi (θέμις), la destinée (μοῖρα) qu'il régit, sont engagés dans l'incorruptibilité, l'achèvement nécessaire, l'intégrité immuable de l'être (8, 14, 30, 32, 37). Le voudrais-tu d'ailleurs, «jamais tu ne dompteras cela, que les non-êtres (μη

ἔόντα) sont» (7, 1). Il faut donc écarter ta pensée (νόημα) de cette voie (7, 2). Le non-être est interdit d'être, il ne peut pas être, il n'est pas de fait, et «la lutte décisive (κρίσις) porte là-dessus: il est ou il n'est pas» (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, 8, 15).

Parlant ainsi, la déesse ne peut s'empêcher de formuler la voie qu'elle ferme aux hommes. Elle prononce les paroles interdites; elle dit la voie impraticable «que l'être n'est pas et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas» (2, 5). En l'en détournant, elle présente à l'intellect humain la difficulté indomptable, que le non-être est (7, 1), comme le créateur présente à Adam l'arbre du fruit défendu. Les hommes dès lors peuvent s'égarer, être assez sourds et aveugles, et manquer de jugement au point d'estimer qu'il y a deux voies, contraires, et que «l'être et le non-être sont et ne sont pas le même». Hommes à double tête (δίκρανοι), schizophrènes imbéciles! Ce faisant, au non-être que la déesse interdisait d'être, ils prêtent un non-être de fait (οὐκ εἶναι, 6, 8) et le pensent désormais dans la positivité de l'interdiction violée. Ils ont pourtant entendu la déesse et ils auraient dû lui obéir: l'être est inviolable (ἄσυλον, 8, 48); il est interdit de non-être, comme le non-être est interdit d'être. Mais non: ils sont persuadés que les noms qu'ils ont institués sont vrais, «naître comme périr, être comme ne pas être» (εἶναι τε καὶ οὐχί, 8, 40). Parce que tout nom signifie et que tout signe semble contenir son signifié, ils pensent pouvoir dire et intelliger le non-être.

Le non-être comme négation et la pluralité des négations

Et pourtant, même si les hommes désobéissent à la vérité, il reste que ce qui est est, que ce qui n'est pas n'est pas, que le non-être n'est pas, qu'il n'est ni être, ni chose, ni quelque chose, ni un, ni intelligible, que, inintelligible, il ne saurait être vrai, ni en lui-même, car il n'est rien, ni par quelque artifice dialectique qui lui conférerait un quelconque être *secundum quid*. Ce que la déesse de Parménide interdit de penser et de dire, Aristote en constate l'impossibilité métaphysique absolument. Car qui pense et dit ce qui n'est pas, n'intelligé ni ne signifie rien. «Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas (μὴ ὑπάρχειν) au même en même temps et selon le même». «Il est donc impossible pour le même [intellect] de concevoir que le même est et n'est pas (μὴ εἶναι)». Certains croient que Héraclite l'aurait dit. Mais certainement il ne l'a pas pensé, car ce que l'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense (*Mét.*, 1005 b 19 sq.). Telle est l'impossibilité noétique et métaphysique qu'Aristote exprime en la niant, lui aussi par l'adverbe μή (μὴ ὄν, μὴ εἶναι), et qu'il pose au principe de tous les principes. Indémontrable sinon dialectiquement, elle est l'opinion dernière (δόξα ἐσχάτη) que toute démonstration suppose (1005 b 33). Elle

exprime la définition de l'intellect humain par son objet propre: «l'être (ens) tombe en premier dans la conception de l'intellect, car une chose est connaissable selon qu'elle est en acte. C'est pourquoi l'être est l'objet propre de l'intellect, et ainsi il est le premier intelligible» (THOMAS, *Sum. theol.*, 1, q. 5, a. 2), c'est-à-dire le premier vrai, car «autant chaque chose a d'être (τοῦ εἶναι), autant elle a de vérité (τῆς ἀληθείας, *Mét.*, 993 b 30)», et «l'objet de l'intellect est quelque commun, à savoir l'être et le vrai» (THOMAS, *Sum. theol.*, 1, q. 87, a. 3, ad 1). C'est le principe de non-contradiction, qu'il faut bien distinguer du principe d'identité, lequel explicite positivement l'identité de la substance au terme de l'induction métaphysique de celle-ci. Il explicite négativement l'intelligibilité minimale et donc première pour nous de l'être, en l'opposant contradictoirement au non-être, c'est-à-dire en le «définissant» d'une certaine manière par le non-être. Non pas que ce qui n'est pas soit le principe de ce qui est (la déesse de Parménide ne nous laisserait pas penser que le non-être serait le genre de l'être), mais parce que le non-être est l'opposé de l'être et qu'un intellect discursif (διανοία) ne passe aisément à l'acte que quand il peut opposer ses objets intelligibles selon l'un ou l'autre des divers modes d'opposition distingués par Aristote (*Cat.*, cap. 10). La question se pose donc avec d'autant plus d'acuité de savoir ce qu'est ce qui n'est pas, ce qu'est le non-être.

Le grand texte des *Métaphysiques*, constitutif de l'unité analogiquement objective de la notion d'être, y répond parfaitement. «Des [choses] sont dites êtres (ὄντα) parce que substances, d'[autres] parce que passions de la substance (...), ou négations (ἀποφάσεις) des [déterminations de la substance] ou de la substance, c'est pourquoi nous disons que le non-être est non-être» (1003 b 6 sq.). Ce qui n'est pas (τὸ μὴ ὄν) est négation, mais, comme le note Aristote, il est multiple. Il y a donc des négations premières, celle du non-être et celle de ce qui n'est pas substance; des négations secondes, celles de ce qui n'est ni qualité, ni quantité, ni relation, etc. Car «le non-être aussi [est dit] multiplement (πολλαχῶς), puisque l'être l'est aussi» (1089 a 16). On peut dire qu'il en va du non-être comme de l'être. Le *est* (τὸ ἔστιν) appartient non identiquement à toutes choses, mais premièrement (πρωτῶς) ou absolument (ἀπλῶς) à la substance, subséquemment (ἐπομενῶς) et en quelque manière (πῶς) aux autres choses (1030 a 21). De même, «le non-homme signifie le non-être substance (τὸ μὴ εἶναι τοδί), le non-droit le non-être qualité (τὸ μὴ εἶναι τοιονδί), le non-long de trois coudées le non-être quantité (τὸ μὴ εἶναι τοσονδί)». Ce qui permet de conclure que «le non-être, selon ses manières de tomber (πτώσεις) [de la négation de la substance] est dit en des sens en nombre égal à ceux des catégories» (1089 a 17-27). S'il est négation, c'est donc qu'il y a négation absolument (ἀπλῶς) et premièrement (πρωτῶς), et négation secondairement (ἐπομενῶς) et sous un certain rapport (πῶς). La première négation est négation de l'être même, c'est-à-dire de la substance,

car ce qui n'est pas substance n'est pas absolument; l'autre négation est négation des déterminations de la substance. Mais il est important de le noter: la pluralité de la négation ne saurait être analogique, elle ne saurait être dite κατ'ἀναλογίαν, comme les notions de cause et de principe (1070 a 32), ni dite πρὸς ἓν τι au sens des accidents par rapport à la substance (1003 a 33). La dépendance (πτώσις) des négations secondes par rapport à la négation première est un ordre univoque de consécution, car la négation est elle-même univoque. C'est cette pluralité univoque du non-être, c'est-à-dire de la négation, qui explique pourquoi il peut y avoir entre l'être et le non-être d'autres oppositions que l'opposition de contradiction. S'il y a en effet opposition de contradiction entre l'être et le non-être pris absolument, il y a opposition non contradictoire entre l'être et le non-être pris secondairement, opposition de contrariété entre le blanc et le non-blanc, de possession-privation entre le voyant et l'aveugle. Il est en revanche plus difficile de concevoir ce que serait ici l'opposition de relation. Entre l'être et le non-être absolument parlant, il n'y a pas de relation, puisque le non-être pris absolument n'est pas absolument. Que serait donc une opposition de relation entre l'être et le non-être pris secondairement, au sens strict de la relation telle que la présente *Catégories*, 10?

La tentation est grande pourtant de penser le non-être ou la négation comme quelque réalité positive en tant que pensée. La traduction française des *Métaphysiques* par J. Tricot y succombe sans aucun doute, en rendant la formule aristotélicienne de *Mét.*, 1003 b 10: «nous disons que le non-être est non-être» par: «nous disons que le non-être est, il est non-être». Sans crier gare, cette traduction apparemment anodine nous transpose dans un univers mental, une structure de pensée étrangère à Aristote, celle de la noétique et de la métaphysique de l'*esse objectivum*, telles que l'Occident n'a cessé de les pratiquer depuis au moins sept siècles, de Duns Scot à Husserl et Frege.

Le non-être comme esse objectivum

Se demandant quel est l'objet propre et adéquat de la proposition, Grégoire de Rimini en arrive à le définir, non comme la chose même, dans l'unité de son exercice réel concret, mais comme le signifié complexe total de la proposition, articulé prédicativement et nominalisé sous forme de proposition infinitive ou subordonnée par *quod*. Ainsi, «par cet [acte subjectif de] proposition: Dieu est tout puissant, est signifié: Dieu être tout puissant», et c'est ce signifié propositionnel que le fidèle croit, ou que le métaphysicien sait de démonstration scientifique (*Lectura super primum*

Sententiarum, prol., q. 1)¹, le signifié propositionnel étant dit signifié, ou intelligé, en dénomination intrinsèque, et la chose même dans son acte d'être étant dite signifiée, ou intelligée, en dénomination extrinsèque. Et quand il s'agit de définir le statut entitatif du signifié propositionnel pour le distinguer de la réalité psychique de l'acte de proposition et de la réalité extramentale de la chose à laquelle la proposition se mesure, Grégoire étend tout naturellement à la proposition ce que disait Duns Scot de la *species* représentante et de l'objet représenté *in esse objectivo, intelligibili* ou *cognito*. Le signifié propositionnel de l'acte subjectif de proposition a un être de pur objet, signifié en dénomination intrinsèque (*esse objectivum*); dépendant de l'opération subjective de l'intellect composant ou divisant (*esse secundum quid*); permettant intentionnellement de signifier en dénomination extrinsèque la chose à laquelle la proposition prête un être intramental (*esse intentionale*) et dont il est la représentation, ou plus exactement l'«être représenté» en dénomination intrinsèque (*esse repraesentatum*) ou connu en dénomination intrinsèque (*esse cognitum*); entitativement moindre, mais cependant univoque à l'être de la chose réelle (*esse diminutum*)².

A vrai dire, Grégoire de Rimini n'attribue pas expressément ces prédicats au signifié propositionnel, mais son prologue des *Sentences* suppose manifestement une telle définition de l'objet de la proposition. L'attribution à celui-ci des prédicats être et non-être le montre bien.

Grégoire distingue en effet trois sens des termes (transcendants) *ens*, *res* et *aliquid*, et attribue les deux premiers au signifié propositionnel. Les termes *ens*, *res*, *aliquid*, peuvent signifier selon un premier mode «tout ce qui peut être signifié complexement ou incomplexement, de manière vraie ou fausse»; selon un deuxième mode, «tout ce qui peut être signifié, complexement ou incomplexement, de manière vraie, c'est-à-dire par une énonciation vraie»; selon un troisième mode, toute «essence ou entité existante».

Selon le premier mode, le signifié propositionnel de toute proposition vraie ou fausse peut être dit *ens*, *res*, *aliquid*, même s'il n'est rien d'existant réellement. Ainsi, la proposition: «l'homme est animal» a pour objet le signifié: «l'homme être animal», c'est-à-dire «quelque chose» qui n'est ni un être, ni une chose, ni quelque chose, si ces trois termes sont pris selon le troisième mode au sens d'entité existante. On peut dire par conséquent

¹ Ed. Trapp- Marcolino, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987, I, p. 7.

² La notion de l'*esse objectivum* commande le courant dominant de la philosophie occidentale, et lui pose de redoutables problèmes, qu'elle ne résout qu'en l'abandonnant. Cf. MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, 2^e éd., Hildesheim, 1987; *Philosophes médiévaux des 13^e et 14^e siècles*, 10/18, Paris, 1986; *L'enjeu de la philosophie médiévale*, à paraître, Brill, Leyde.

sans paradoxe: «rien n'est objet de la science»; mais on ne peut dire pour autant: «la science n'a pas d'objet», car la science exprimée dans la proposition a pour objet immédiat et adéquat un signifié propositionnel dit tel *in esse objectivo* et en dénomination intrinsèque. Grégoire en appelle à Aristote, qui, en *Cat.*, 12 b 15 et 14 b 21, appellerait «chose» (πρᾶγμα) le signifié propositionnel et irait jusqu'à admettre pour le non-être un être particulier qui serait celui d'un être d'objet, négatif dans sa formulation, mais positif dans son être de complexe signifié négativement³. «Si tu infères: donc 'l'homme être animal' n'est rien, bien que selon certains cette conséquence puisse être niée, ainsi que le conséquent, cependant je concède le conséquent, comme le Philosophe lui-même, *Mét.*, 1003 b 10, donne ce [conséquent]: le non-être est non-être, et je dis cela par opposition au troisième mode du [nom] quelque [chose]». Le non-être, en tant que signifiable complexe non propositionnel, est donc un *esse objectivum*, intelligible ou intelligé en dénomination intrinsèque, et comme tel il est un *ens*, une *res*, un *aliquid*, au moins selon la première ou la deuxième acception de ces termes.

Grégoire justifie le deuxième usage des mêmes termes en citant une fois encore Aristote, qui, en *Mét.*, 1017 a 31 et 1027 b 18, montrerait dans l'*être vrai* et dans l'*être faux* un signifié propositionnel en dénomination intrinsèque, *esse objectivum* tout comme le signifié propositionnel d'une proposition quelconque, indifféremment vraie ou fausse (*Lectura super primum Sententiarum*, 1 vol., q. 1, p. 10-11).

L'argument décisif contre l'esse objectivum

Une telle interprétation d'Aristote contrevient directement aux positions d'Occam. Celui-ci exclut toute possibilité d'introduire, dans l'acte d'intellection, conceptuel ou prédicatif, entre l'intellect et la chose même, une entité tierce, connue en dénomination intrinsèque, alors qu'une chose réelle ne peut être connue qu'en dénomination extrinsèque. Il élabore, à propos de l'idée divine, l'argument décisif contre un tel *fictum*. «Et si tu dis que l'*esse cognitum* de la créature fut [en Dieu] de toute éternité, je dis que cette proposition est fausse absolument. Car [cette conséquence] ne suit pas: la créature fut connue de toute éternité, donc l'être connu de la créature fut de toute éternité. Mais c'est la fallacie [du] *secundum quid* [au] *simpliciter*». On peut étendre cet argument au cas de l'intellection humaine et dire: si je connais la chose, la chose est connue par moi, mais je n'ai aucun droit de conclure, comme Duns Scot et les scotistes le font: donc l'être connu de la chose est [en moi]. C'est là aussi un cas de fallacie du

³ C'est pourquoi, selon le premier et le second mode, il faudrait dire: «rien est objet de la science»; selon le troisième: «rien n'est objet de la science».

secundum quid au *simpliciter*, comme cette conséquence par exemple: «César est dans l'opinion, donc César dans l'opinion est». Car si je dis avec vérité: «la pierre est connue», je puis conclure: «donc la pierre est», non pas certes parce que la première proposition serait la cause de la seconde, mais parce qu'au contraire, elle suppose comme sa cause la réalité de la pierre existante (1 S, dist. 36, q. un.)⁴. Toutes positions manifestement aristotéliennes.

Le non-être n'est pas un esse objectivum

Aristote, dans les *Réfutations sophistiques*, 166 b 37, raisonne en effet de la même manière. Il dénonce le paralogisme qui consiste à attribuer à ce qui est dit selon un certain point de vue (πῆ) ou particulièrement (ἐν μέρει) un être dit absolument (ἀπλῶς). Et il prend pour illustrer son propos le cas du non-être. Si le non-être est objet d'opinion (δοξαστόν), il est faux de conclure que le non-être est, car le non-être n'est pas absolument, ni dans l'être extramental, ni dans l'intellect sous forme d'*esse objectivum*. C'est la fallacie du *secundum quid* au *simpliciter*, qui selon Occam passe faussement de la proposition: «César est dans l'opinion» à la proposition: «César dans l'opinion est». Car je puis conclure de la proposition vraie: «César est dans l'opinion» à la proposition: «César est», cette deuxième proposition étant en réalité la cause de la première, ainsi qu'il a été dit à propos de la pierre connue et de la pierre existante.

On dira qu'Aristote exclut comme paralogisme le raisonnement qui conclut de la connaissance du non-être à l'existence réelle du non-être, par opposition au raisonnement correct qui conclut de la proposition vraie: «l'homme est» à la réalité de l'homme existant (*Cat.*, 14 b 17), mais qu'il n'exclut nullement le raisonnement qui passerait de la proposition: «le non-être est pensé par mode d'opinion» à la proposition: «l'être du non-être pensé par mode d'opinion est [dans l'opinion]», et que par conséquent rien n'empêche de lui attribuer la doctrine d'un *esse objectivum*, en particulier à propos du non-être. Cette interprétation est d'autant plus tentante qu'elle coule tout naturellement de la plume de cet excellent traducteur qu'est J. Tricot, ainsi qu'il a été dit. Elle est cependant impossible. L'aristotélisme ne saurait s'accommoder d'un *esse objectivum*, même si certains grands aristotéliens lui versent de fortes arrhes (Jean de Saint Thomas), même si Saint Thomas lui-même utilise un vocabulaire qui semble impliquer cette doctrine. L'interprétation par Grégoire de Rimini des textes qu'il cite des *Catégories* fausse manifestement la pensée d'Aristote.

⁴ *Opera theologica*, IV, p. 555, Saint Bonaventure, N.Y., 1979.

Certes, Aristote écrit que, «sous» l'affirmation et «sous» la négation, il y a une «chose» (πρᾶγμα); certes, il écrit par exemple que pour les propositions: «il est assis», «il n'est pas assis», cette «chose», c'est «être assis», «ne pas être assis». Mais ces «choses» qui sont «sous» l'affirmation et «sous» la négation, ne sont elles-mêmes ni affirmation ni négation, même si elles sont opposées comme l'affirmation et la négation, car «d'une part l'affirmation est une proposition (λόγος) affirmative, et la négation une proposition négative, d'autre part de ce qui est sous l'affirmation et sous la négation, rien n'est proposition» (*Cat.*, 12 b 6-10). Il n'est donc pas possible que les expressions: «être assis», «ne pas être assis», désignent le signifié propositionnel, nominalisé de manière infinitive, c'est-à-dire une *res* au premier ou au deuxième sens que Grégoire donne à ce mot. Elles désignent au contraire la chose elle-même, dans son unité existante concrète, extramentale, c'est-à-dire un être réel, non «objectif» au sens scotiste ou grégorien.

Confirmant ce point de vue, Aristote ajoute que «la chose (πρᾶγμα) est manifestement en quelque manière la cause de 'la proposition être vraie'», «car si l'homme est, la proposition (λόγος) est vraie par laquelle nous disons que l'homme est (ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος)», alors que l'on peut dire qu'une proposition vraie est la cause de 'la chose être'. Il y a certes réciprocity entre 'l'homme être' et la proposition vraie à propos de l'homme qui est, mais selon l'antériorité causale de la «chose» par rapport à la proposition vraie puisque toute proposition est vraie selon son adéquation à la réalité (*Cat.*, 14 b 10 sq.). Il n'est donc pas possible, ici non plus, de dire que la «chose», par exemple «la chose être ou ne pas être», est considérée par Aristote comme un signifié propositionnel *in esse objetivo*, c'est-à-dire comme une *res* au premier ou au second sens de Grégoire. La «chose» ici est la réalité même. Grégoire lui-même indique, en invoquant Aristote: «cela, [à savoir ce qui est sous l'affirmation et sous la négation] est opposé comme l'affirmation et la négation» (*Cat.*, 12 b 10), que «[les signifiés des énonciations] sont dits vrais ou faux selon une certaine dénomination extrinsèque de par les énonciations vraies ou fausses elles-mêmes»⁵. Il ne peut donc à la fois prétendre que la «chose» sur laquelle porte la proposition est le signifié propositionnel, que cette «chose» est comme Aristote le veut la cause de la vérité de la proposition, et que le signifié propositionnel est vrai de par l'énonciation vraie dont il est l'objet immédiat et adéquat.

⁵ *Loc. cit.*, pp. 10-11. Ce qui n'empêche nullement selon GRÉGOIRE un signifié propositionnel d'être vrai «de par la vérité incréée, laquelle est jugement vrai à propos de ces [énonciables]». Perspective qui dépasse le présent propos et mène aux considérations sur la vérité en soi des propositions, jusqu'à BOLZANO, HUSSERL et FREGE.

L'illusion des états de chose

Si la «chose» dont parle ici Aristote comme de la cause de la proposition vraie n'est pas un signifié propositionnel *in esse objectivo* comme le veut Grégoire de Rimini, il faut noter qu'elle n'est pas non plus un état de chose (Sachverhalt, state of affairs), comme le veulent quelques philosophes issus de la philosophie analytique (K. Mulligan, P. Simons, B. Smith). Il est vrai qu'Aristote utilise des expressions qui peuvent porter à cette conclusion, par les similitudes qu'elles présentent avec la manière infinitive qu'a Grégoire de parler. Certes, la «chose», cause de la vérité propositionnelle, est décrite par Aristote par les expressions: «être assis», «ne pas être assis» (*Cat.*, 12 b 15), «l'homme être», «la chose être», «la chose ne pas être» (14 b 14, 19, 21). Mais Aristote signifie par là *une chose dans son exercice concret d'être*, c'est-à-dire une chose une dont l'intellect distingue en raison les prédicats substantiels, et réellement les prédicats accidentels, et dont il dit en même temps l'unité dans l'être réel, des prédicats distingués (la proposition en effet est une composition ou une division de notions distinctes par l'intellect). Or, l'unité de ces prédicats dans l'être exercé est une unité indissociable, identique entitativement, et il n'y a aucune raison d'attribuer à la chose dans l'exercice réel de son être un la composition prédicative des notions distinguées selon laquelle l'intellect la pense. Car, comme le note Saint Thomas, le connu n'est pas dans le connaissant de la même manière que dans l'être réel, l'intellect intelligant la chose telle qu'elle est en effet si l'on considère son rapport à cette chose, mais autrement (aliter) qu'elle n'est, si l'on considère le mode de son intellection. Ce que l'intellect distingue abstractivement en raison ou réellement, ce qu'il compose prédicativement dans l'organisation multiple de la proposition, est donc identique concrètement dans l'être réel de la chose existante (*Sum. theol.*, 1, q. 84, a. 1; q. 85, a. 1; ad 1; q. 13, a. 12). Si on dit le contraire, on doit admettre une équiparance formelle, un isomorphisme, entre la proposition et la réalité, un parallélisme parfait entre complexité logique et complexité ontologique, lequel se vérifie parfaitement dans une pensée de structure scotiste de par la distinction formelle *ex natura rei*, que Wittgenstein admet à propos de la proposition linguistiquement exprimée (Satzzeichen), dont Mulligan, Simons et Smith disent qu'il est la «misère de l'atomisme logique»⁶.

⁶ Cf. B. SMITH, *Sachverhalt, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Forschungsinstitut Philosophie, Technik, Wirtschaft, Universität Salzburg, Forschungsbericht, Heft 14, 1987; P. SIMONS, *Aristotle's Concept of State of affairs*, *ibid.*, Heft 4, 1987; K. MULLIGAN, *Wie die Sachen sich zu einander verhalten*, *Teoria*, 2, 1985; MULLIGAN, SIMONS, SMITH, *Wahrmacher*, dans *Der Wahrheitsbegriff*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt; J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, Minuit, Paris, 1976, p. 116; L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus*, 3.21, 4.021. Cf.

Décrire la «chose» comme cause de la vérité propositionnelle par ces expressions: «[l'homme] être assis, ne pas être assis», «la chose être ou ne pas être», n'est donc chez Aristote ni maladresse, ni incongruité, ni manque de perspicacité critique. Parlant ainsi, Aristote met en œuvre de manière parfaitement cohérente sa métaphysique, qui distingue ce qui est comme quiddité (puis qualité et quantité, etc.) et ce qui est comme exercice, c'est-à-dire l'être comme substance et l'être comme acte. La cause de la proposition vraie est l'être de la chose en acte, la proposition elle-même en distinguant et composant prédicativement les raisons formelles diverses. Il faut donc distinguer deux points de vue. Selon le premier, la chose en acte *est, s'exerce* comme une identité actuelle concrète; selon le second, elle *est dite* un composé conceptuel prédicatif. Mais comme la chose ne peut *être* que si elle est en acte, elle ne peut être cause de la vérité propositionnelle que dans son unité concrète d'exercer. C'est pourquoi Aristote utilise pour la décrire les expressions verbales infinitives: «être assis», «l'homme être», «la chose être ou ne pas être». Ce discours est on ne peut plus précis et formel et, dans son étonnante simplicité, conforme à la fois au génie de la langue grecque et à l'inspiration la plus authentique du Stagirite. C'est le fait d'un aristotélisme très matériel au contraire que de concevoir l'objet réel de la proposition comme un composé substance/exercice, ou substance/accident, «isomorphe» au composé propositionnel, d'autant plus que dans cette perspective l'exercice, l'actualité de l'être identique de la chose risque fort d'être considéré univoquement comme un accident de la substance. La tradition occidentale dans son courant dominant a durant des siècles interprété Aristote dans ce sens. Il n'est pas étonnant que certains philosophes contemporains lui emboîtent le pas.

La négation comme opération d'opposition contradictoire

Il reste que l'aristotélisme s'interdit de concevoir le non-être comme un *esse objectivum*, c'est-à-dire comme un objet déterminé et positif de l'intellection, dit connu en dénomination intrinsèque. Il n'est pas davantage une idée platonicienne, s'il est vrai que l'idée platonicienne est un être objectif subsistant, intelligé par soi, éliminant de par son éminence métaphysique toutes les difficultés qui se posent à l'*esse objectivum*, à l'idée des modernes, conçue comme un problématique intermédiaire instrumental

MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*. – Pour éviter cette équivalence formelle, MULLIGAN, SIMONS, SMITH, élaborent la notion de *Moment*, qui permet en effet, du point de vue d'une métaphysique de la substance et de l'accident, de parler de l'unité concrète de l'état de chose.

entre l'acte subjectif d'intellection et la chose réelle intelligée (cf. *Mét.*, 990 b 8-15). Il n'a de réalité que négative, il est formellement une négation (ἀπόφασις), comme Aristote le note en *Métaphysique*, 1003 b 10. Mais comment le comprendre?

Les termes *perception*, *sensation* et les autres semblables sont ambigus en français. Ils signifient soit l'acte subjectif de percevoir ou de sentir, soit la chose en tant que perçue ou sentie. Comme cependant le grec distingue entre l'acte subjectif et l'objet sur lequel il porte, en désignant le premier par un nom terminé par -σις et le second par le même nom terminé par -μα, et qu'il est exclu selon Aristote d'admettre un *esse objectivum* de la chose en tant que perçue ou sentie⁷, le terme αἴσθησις désigne la seule opération subjective de sentir ou de percevoir, alors que le terme αἴσθημα signifie la chose sentie ou perçue même. Il en va de même pour le terme négation (ἀπόφασις), à cette différence qu'il n'a pas de terme correspondant en -μα. La négation est donc premièrement une opération subjective de l'intellect, une proposition négative (λόγος ἀποφατικός, *Cat.*, 12 b 7), qui divise quelque chose d'avec quelque chose (τινὸς ἀπὸ τινός, *Peri Herm.*, 17 a 26). Elle ne va pas sans verbe (*Cat.*, 19 b 12), et par analogie avec *Cat.*, 14 b 16, elle peut être dite «cette proposition (λόγος) par laquelle nous disons (λέγομεν) que l'homme n'est pas». S'il est vrai que la chose dans sa réalité concrètement exercée est identique, il est évident que cette composition négative, cette division, n'est pas «dans les choses», mais dans l'intellect, et qu'elle définit l'une de ses opérations possibles. Ce qui est «sous» une négation en tant que proposition négative, n'est donc pas à son tour une proposition, ni au sens d'opération subjective, ni au sens de signifié propositionnel, mais la chose elle-même, ainsi qu'elle vient d'être formellement définie ici, dont quelque chose est divisé, c'est-à-dire nié (*Cat.*, 12 b 9, 15). En ce sens, une proposition négative «ajoute une négation à une affirmation» (THOMAS, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias*, I, lect. 4, n° 48)⁸, c'est-à-dire un verbe négatif à un nom positif. Cette composition négative peut être dite *secundum quid* (l'homme n'est pas blanc) ou *simpliciter* (l'homme n'est pas), car la négation, c'est-à-dire ce qui est dit ne pas être, est dit multiplement, ἐπομενῶς ou πῶς, et ἀπλῶς, ainsi qu'il a été dit.

Dans le cas du non-être, les choses se présentent différemment. Il faut dire certes: «le non-être n'est pas», c'est-à-dire nier ou diviser le non-être d'avec l'être. Ici, cependant, la proposition négative n'ajoute pas une

⁷ Le suffixe -μα n'ayant pas le sens d'un *esse objectivum* en grec, il désigne la chose comme signifiée en dénomination extrinsèque par l'acte subjectif qu'exprime son radical, la preuve la plus manifeste en est le terme πράγμα.

⁸ Marietti, Rome, 1955, p. 22.

négarion à une affirmation, mais une négation à une autre négation. Car il faut dire aussi que le non-être est une négation (*Mét.*, 1003 b 10), même si, comme tout nom négatif, il n'est pas une négation au sens de proposition négative actuellement opérée. C'est du nom négatif *non-homme* en effet qu'Aristote dit qu'il n'est ni proposition (λόγος) ni négation (ἀπόφασις). Mais il n'est pas possible de dire du nom négatif *non-être* ce qu'Aristote ajoute du nom négatif *non-homme*, à savoir qu'il est un nom indéterminé (*Peri Herm.*, 16 a 31-32). Le nom *non-homme* ne désigne aucune nature, aucune personne déterminée; il désigne indéterminément tout ce qui n'est pas homme, et par conséquent indéterminément quelque entité positive. Le nom *non-être* au contraire ne désigne aucune nature, aucune personne déterminée absolument; il désigne déterminément ce qui n'est pas absolument. Il désigne donc déterminément le non-être (il faudrait pouvoir dire: il désigne déterminément rien). C'est pourquoi il exprime une négation au sens de l'opération qui oppose à la forme (εἶδος) de l'être sa contradictoire absolue.

L'intellection des indivisibles, la conception, en effet, est pour Aristote l'actuation opérative de l'intellect par la forme intelligible de la chose concrète, distincte en raison de celle-ci. Intelligant le non-être, l'intellect par conséquent conçoit immédiatement et positivement la notion d'être, étant opérativement activé par la forme d'être que recèle toute chose (peu importe ici que cette notion soit une selon une intention logique d'universalité univoque ou analogique), et il opère en même temps l'opposition de contradiction à son égard, concevant ainsi, médiatement, c'est-à-dire négativement, mais déterminément le non-être. Du point de vue de l'intellection, cette contradiction s'exprime en opposition de l'affirmation: «l'être est», ou «ce qui est est», et de la négation: «le non-être n'est pas», ou «ce qui n'est pas n'est pas». Du point de vue de la réalité, elle porte sur les «choses» mêmes qui sont «sous» cette affirmation et «sous» cette négation, et qui «sont dites s'opposer l'une à l'autre comme l'affirmation et la négation» (*Cat.*, 12 b 10). A cette différence près que, ici, «sous» la négation il n'y a rien.

Or pourtant, au gré de cette opération d'opposition contradictoire qu'est la négation, le non-être peut, en quelque manière, être intelligé *objective*. Ce qui peut s'entendre correctement, si on met en œuvre la distinction métaphysique aristotélicienne de la quiddité et de l'exercice. Dans l'intellection simple qui conçoit négativement l'être comme non-être, c'est bien en effet l'être qui est nié contradictoirement, c'est-à-dire pensé selon le mode d'exercice intelligible propre à la contradiction, l'opposition de contradiction permettant de dire que ce qui est ainsi pensé selon un tel mode d'exercice intelligible est bien ce qu'il est: «c'est pourquoi nous disons que le non-être est non-être». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le rapprochement opéré par les thomistes entre le non-être

comme négation et les relations d'universalité logique (intentions secondes) dans le même genre de l'*ens rationis*. Les relations d'universalité logique n'affectent pas l'être connu de l'objet comme une forme qualitative affecterait un sujet réel (ce serait succomber aux facilités univoques de l'*esse objectivum*). En tant que formes de raison, elles sont des modes d'exercice intelligible universel de la *species* de la chose réellement existante, actuellement intelligée dans et par l'opération de l'intellect. Il en va de même du non-être, qui, au sein de l'opération de négation, doit être considéré *objective* comme un mode d'exercice intelligible négatif de la notion d'être – ce qui fait apparaître dans le sens du terme *négation* une ambiguïté analogue, c'est-à-dire essentiellement différente de celle des termes *perception* et *sensation*.

C'est ainsi par conséquent que le non-être, comme les intentions secondes, peut être connu quasiment en lui-même, c'est-à-dire *perficere intellectum objective, ut est fundatum in ente reali, licet quasi effective ab intellectu habeat esse, quod sufficit ut simpliciter sit scibile* (JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 1 a. 3)⁹. Le non-être est connu en tant que l'être, connu *secundum prius*, est ensuite connu *secundum posterius*, selon un mode négatif. De même donc que l'on peut dire: «le non-connaissable est connaissable», de même on peut dire: «le non-être est non-être» (Cf. *Mét.*, 1030 a 33; THOMAS, *In libros Metaph. Aristotelis expositio*, VII, lect. 4, n° 1336)¹⁰. Ce qui vient d'être dit devrait suffire à faire comprendre pourquoi le mode d'exercice intelligible (universel ou négatif) de telle ou telle chose connue peut être dit «objectif» sans revêtir jamais un quelconque *esse objectivum*: l'intellection est une actuation opérative immédiate de l'intellect par la forme intelligible de la chose réelle, et c'est seulement de ce point de vue qui est celui de l'exercice, et non celui de l'information qualitative d'une substance, que la forme intelligible de la chose réelle peut être dite «dans» l'intelligent, selon la métaphore courante d'Aristote et des aristotéliciens.

Le non-être comme faux

C'est dans cette ligne enfin qu'il faut comprendre que le non-être peut signifier le faux, comme l'être le vrai. «Socrate est musicien» est ainsi une proposition vraie; «la diagonale [du carré] n'est pas commensurable [à ses côtés]» signifie une proposition fautive (*Mét.*, 1017 a 31-35). Car, comme la composition et la division prédicative, le vrai et le faux sont dans la pensée

⁹ Marietti, Rome, 1948, p. 266 a. – Le non-être actue donc *objective* l'intellect. Mais JEAN DE SAINT THOMAS ne devrait pas ajouter qu'il est *simpliciter scibile*, sauf à admettre implicitement la doctrine de l'*esse objectivum*.

¹⁰ Marietti, Rome, 1950, p. 331.

humaine discursive (διανοία), et non dans les choses¹¹, car leur cause est quelque passion (πάθος), c'est-à-dire quelque opération de la pensée discursive (*Mét.*, 1027 b 18 sq.). Le vrai dont il est question ici n'est évidemment pas le vrai transcendantal dont parle Aristote en *Mét.*, 993 b 30 et qui comme tout transcendantal n'a pas de contraire. Il est possible certes, pour faire ressortir la modalité spécifique de l'être comme vrai et du non-être comme faux, de dire: «il est vrai que Socrate est musicien», «il est faux que la diagonale du carré soit commensurable à ses côtés». Mais c'est là une explicitation seulement du sens du verbe *est* ou *n'est pas*. Si l'on veut y voir une formalisation nécessaire, on aboutit inévitablement à la doctrine grégorienne du signifié propositionnel considéré comme *esse objectivum*, sur lequel «tombe» le prédicat «est le cas», «est vrai» (sic est, est verum). Or, il a été suffisamment montré ici que l'aristotélisme n'admet pas une telle doctrine, même si Ernst Tugendhat pense pouvoir la lui attribuer du point de vue d'une critique «analytique» du langage¹².

¹¹ Alors que «pour les [entités] simples et les *qu'est-ce*, [le vrai et le faux] ne sont pas dans la pensée discursive», mais, faut-il ajouter, dans le νοῦς.

¹² *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Francfort/M., 1976, p. 53 sq. – JEAN DE SAINT THOMAS va dans le même sens en distinguant une énonciation appréhendée ou représentée et le jugement ou assentiment qui tombe sur elle (*Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 3, Marietti, Rome, 1948, p. 366). Influence manifeste de DUNS SCOT et de GRÉGOIRE.