

LA NOTION DE VÉRITÉ CHEZ HEIDEGGER ET SAINT THOMAS D'AQUIN

par

Bertrand RIOUX

Professeur à l'Université de Montréal

Est-il possible de confronter deux pensées aussi éloignées l'une de l'autre que celles de saint Thomas d'Aquin et de Heidegger? Leur éloignement historique et spirituel semble creuser un fossé infranchissable. Et même si Heidegger repose des questions anciennes comme celles de l'être, il le fait à l'intérieur d'une philosophie de la finitude qui est essentiellement post-kantienne. Cependant, la loi fondamentale de la pensée ne consiste pas dans un progrès constant de la réflexion, de telle sorte qu'une doctrine postérieure dans le temps doive être supérieure à une autre en tous points. L'enchaînement ontique et linéaire des doctrines doit être approfondi dans la dimension ontologique du dévoilement de l'Être.

Du point de vue de « ce qui donne le plus à penser », Heidegger et saint Thomas d'Aquin occupent une place privilégiée dans la tradition occidentale. Leur commun effort, plus explicite chez Heidegger quoique non moins vrai chez le docteur du moyen âge, pour situer l'être par-delà le règne des essences et de l'intemporel comme aussi par-delà l'étant donné, constitue une base qu'on ne trouve dans aucune autre philosophie, pour le dialogue entre ces deux penseurs.

En essayant de rencontrer ce « Même » qu'ils ont pensé autrement, nous voulons mettre en doute l'accusation de Heidegger voulant que toute la tradition métaphysique soit « tombée en dehors de l'être ». Nous voulons montrer aussi que seule une métaphysique de l'être et de l'esprit est capable d'achever pleinement une réflexion sur la vérité comme dévoilement. Nous croyons que l'admirable profondeur de pensée de Heidegger devrait nous stimuler dans la « répétition » du problème de la vérité et de l'ontologie dans la pensée thomiste. Nous ne visons pas à exposer le point de vue historique de saint Thomas d'Aquin, mais à nous inspirer de ses principes fondamentaux tout en faisant ressortir les deux pôles corrélatifs de son intuition métaphysique, à savoir l'être et l'esprit.

Nous voudrions, dans ce court exposé, réfléchir sur les conditions de possibilité radicale d'une ontologie de la vérité. Ce problème

de la vérité est au cœur de la philosophie contemporaine. C'est Heidegger, croyons-nous, qui l'a situé le plus profondément. Nous exposerons donc les réflexions de ce penseur, pour ensuite tâcher d'élaborer un essai sommaire de solution dans les perspectives d'une métaphysique de l'être et de l'esprit de type thomiste.

I

Ce que Heidegger met d'abord en question, c'est une théorie ontique de la vérité, fondée sur le primat du jugement. Elle s'exprime dans toute la tradition philosophique par une adéquation de la connaissance au réel. Pensée comme accord entre deux termes, la vérité verse dans un empirisme latent comme chez Aristote et dans un idéalisme de la constitution comme chez Kant. Dans un cas, l'être prime le connaître et la vérité ne consiste alors qu'à séparer ou unir ce qui est effectivement uni ou séparé dans la réalité ; dans l'autre cas, la pensée rend possible le vrai en se conformant ses objets. Dans les deux doctrines, on ne rend pas compte que l'être tel qu'il est se manifeste à la pensée. La vérité comme manifestation de l'étant dans l'être est oubliée.

La cause de cette chute est dans une nouvelle conception de l'être chez Platon. Alors que les premiers Grecs expérimentaient l'être comme un règne qui éclôt et qui dure (*das aufgehend-verweilende Walten*), Platon conçoit l'être comme rapporté au *logos* humain, à la raison qui le soumet à sa loi et qui le digère dans le discours de l'onto-logie. L'être sera désormais sous le signe d'une philosophie des essences dont la caractéristique est de déterminer 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 l'essence, pour la métaphysique, est vue moins dans son rapport à l'être, que dans son rapport à l'intelligence. « La raison est le lieu, écrit Max Müller, 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 rationnel¹. » 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 plus la découverte de l'étant dans l'être comme la dimension cachée qui laisse émerger les êtres en tant que présences particulières, mais comme celle de l'être dans l'idée².

1. *Crise de la métaphysique*, Paris, p. 20.

2. *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 42 (sigle : PLW).

Intimement liée à cette déchéance de la *physis* des Présocratiques, l'essence de l'homme perd son rapport à l'être. Au lieu d'être ce qui pose l'Être en le recueillant (*die lesende Lege*) et en répondant ainsi au *logos* de l'Être qui rassemble originairement tout étant dans l'unité d'une même présence sur-dominante (*überwaltigend*), le *logos* humain devient un discours sur l'étant qui le manifeste selon telle ou telle formalité. L'homme est un étant parmi d'autres étants et son essence spécifique est de contempler l'être véritable des choses. Il fait face à un monde intelligible auquel participe comme un vague reflet notre univers changeant. Le langage n'est plus le lieu où « les choses deviennent et sont¹ ». Il s'objective dans la forme d'un étant transmissible et devient un outil qui sert au commerce des hommes. La formule *adaequatio rei et intellectus* repose sur la 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.

Heidegger fait trois remarques en ce qui concerne la définition de la vérité. Elle présuppose, en effet, la vérité comme une mise à découvert de l'étant tel qu'il est. Le phénomène de connaissance, tel qu'il est vécu, consiste dans l'appréhension immédiate de ce qui est. La sphère gnoséologique de l'être objectif, qui se trouve à la racine de la définition de la vérité comme un accord entre l'immanent de la conscience et le transcendant de l'être, est radicalement fondée dans l'ontologie. Le type de relation qui définit la connaissance consiste à faire voir la chose telle qu'elle est (*so-wie*). Dire que le mur est blanc, ce n'est pas avant tout établir une conformité entre mon jugement et le réel, mais c'est faire apparaître le mur sous la formalité de blancheur. Heidegger a tendance à dissoudre le caractère de concordance du jugement dans un processus de régression qui va du caractère de la proposition jusqu'à l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. Pour lui, le fait que la connaissance découvre l'étant tel qu'il est semble s'opposer nécessairement à la définition de la vérité-adéquation. Cette dernière ne serait inévitable qu'à la manière où l'interprétation du monde selon le mode « chosiste » l'est dans l'existence déchu. Pourtant, il nous semble bien que la vérité-concordance dans l'homme a un autre fondement. Nous verrons dans la deuxième partie de ce travail, que si la connaissance appréhende l'étant lui-même et non pas son succédané psychique, elle ne se réalise qu'en présupposant en nous la distinction de l'ordre intentionnel et de l'ordre ontologique. La distinction de ces deux ordres doit rendre compte que tout en « intentionnant »

1. *Einführung in die Metaphysik*, p. 10 (sigle : EM).

l'étant lui-même, je ne le suis pas dans son être naturel. La phénoménologie et Heidegger en particulier, en ne résolvant pas ce problème selon une méthode adéquate qui situerait l'intentionnalité du connaître dans l'homme en regard de sa structure ontologique *d'ens et d'esse*, risquent de grever leur ontologie d'une équivoque fondamentale.

Heidegger ne rend à la connaissance sa visée ontologique qu'en limitant le jugement à une valeur purement ontique. En effet, si ce dernier montre l'étant tel qu'il est en lui-même, ce n'est que sous des aspects déterminés et limités. Il laisse voir quelque chose comme quelque chose (*etwas als etwas*). Il restreint pour ainsi dire la manifestation de l'étant à la détermination du prédicat. L'être comme dimension de l'étant ne se trouve pas au niveau prédicatif. Il est en deçà du jugement dans un arrière-fond du monde infiniment plus riche que les pauvres représentations de nos énoncés. Nous voyons se scinder ici, au plan de la connaissance, la sphère ontique et la sphère ontologique. Les données ontologiques ne passent pas au plan d'une connaissance articulée. Heidegger abandonne au logique et à l'ontique la connaissance conceptuelle. C'est là l'héritage qu'il tient de la métaphysique : la pensée ne pense que l'étant. Dépasser la métaphysique sera dépasser le discours abstrait. Le savoir sous toutes ses formes est voué à l'existence déchu de *Dasein* dans l'oubli de l'être. Nous nous demanderons cependant, si le jugement a bien sa structure formelle dans le « quelque chose comme quelque chose ». Le verbe être ne relance-t-il pas les déterminations ontiques du sujet et du prédicat dans un au-delà d'elles-mêmes ?

Dans la perspective de Heidegger, le jugement n'est qu'une forme dérivée de la découverte de l'étant. Il a son fondement dans une vérité plus haute en origine. Il 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. La connaissance théorique a son fondement dans la préoccupation quotidienne (*Besorgen*). Cependant, on aurait tort de croire que l'attitude pragmatique est le sens dernier du *Dasein*, même si elle jouit d'une priorité qualitative sur le jugement qui s'y enracine. 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'existant¹ ? Si la pensée abstraite est découronnée de sa primauté

1. *Sein und Zeit*, p. 15 (sigle : SZ).

absolue, c'est au profit de la Pensée de l'Être et de l'appartenance réciproque du *Denken* et du *Sein* en deçà de la conscience.

Notre rapport au monde, sous la forme de la prédication et de la préoccupation, n'est possible en définitive que parce que le *Dasein* est ouvert à l'Être. Cette définition de l'être de l'homme comme *Dasein* s'appuie sur le fait de la compréhension de l'être. Tous les comportements de l'homme sont éclairés et guidés par la compréhension de l'être de l'étant. Ils ne manifesteront l'étant que parce qu'ils sont traversés de fond en comble par la révélation de l'étant comme tel, c'est-à-dire de l'étant 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, sans quoi nous ne pourrions même pas en parler. Il nous serait bien impossible de saisir un étant comme étant, si cette saisie ne s'éclairait dans la différence ontologique de l'être et de l'étant.

Toute chose est comprise à l'intérieur du couple être-étant (*Sein-Seiendes*). 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 Seiendem*); 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 néant¹. « Comment constater, écrit Heidegger, qu'en un lieu et en un temps quelconque un étant supposé n'est pas, si nous ne sommes pas capables de distinguer clairement entre être et non-être? Comment 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'²? »

C'est en fonction de la différence ontologique qu'il faut penser l'être de l'homme. Heidegger radicalise donc la base d'interrogation concernant la compréhension de l'être eu égard à sa condition de possibilité dans l'homme. Il ne s'agit plus de se rendre présents des objets ou des étants, mais bien la dimension radicale dans laquelle

1. *EM*, p. 23, trad. p. 38.

2. *EM*, p. 59, trad. p. 87-88 ; *SZ*, p. 5.

tout étant est manifesté. La finitude de l'homme a le caractère d'un laisser-être de l'étant (*das Seinlassen von Seiendem*). L'acte fondamental du *Dasein* est de se laisser donner les choses telles qu'elles sont en servant de « brèche » à l'avènement de l'être de l'étant. Sa seule « initiative » est de se tenir au préalable dans le néant pour pouvoir rencontrer à l'intérieur et à la place du néant, un non-néant, c'est-à-dire un étant¹. La remise de la liberté existante à l'étant comme tel, est une remise dans laquelle l'ouverture du *Dasein* s'accomplit comme l'ouverture de l'Oouvert, c'est-à-dire au service et en vue de l'Oouvert.

L'essence de l'homme doit donc être pensée à partir de son existence. Cette dernière doit être comprise comme *Dasein*, c'est-à-dire comme le lieu et le champ de la vérité de l'Être. C'est en accomplissant son rapport à l'Être comme son *ouverture*, que le *Dasein* « forme » l'horizon du monde. Il ne crée pas à partir de lui les significations des êtres. C'est parce qu'il tient la place de l'Être en vertu de son essence extatique, qu'il est un « pur pouvoir » de projeter le monde. En d'autres termes, il ne « forme » l'horizon d'apparition de tout étant qu'en venant se briser sur l'Être, puisqu'il tient de lui sa mesure dans la présentation de tout étant tel qu'il est.

Ce caractère selon lequel le *Dasein* « est capable de » l'Être en le manifestant, rend compte qu'il « est toujours dans la vérité ». Tout étant, en effet, n'apparaît que sur le fondement de l'ouverture du monde qui est le *Dasein*. Plus fondamentalement, le *Dasein* est dans la vérité parce qu'il existe toujours dans l'« apérité » de l'Être². Si l'on pense le monde, selon le versant de l'analyse existentielle, comme un a priori de projection qui rend possible l'apparition de tout étant dans un horizon de « compréhension anticipative globale » (*das je vorgeifend-ingreifende Verstehen*), il faut alors penser l'Être comme l'apriorité de l'a priori du monde, à titre de « ce qui » transcende dans la transcendance. L'Être et le Monde ne sont que les deux faces transcendantes et transcendantales d'un seul et même phénomène : la vérité de l'Être, le sens de l'Être. Le *Dasein* n'exerce toute possibilité de son être-au-monde que sur le fondement de l'accomplissement de la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Et c'est en servant d'ouverture pour l'Oouvert de l'Être qu'il achève ce Rapport.

La vérité n'est dans un lien aussi étroit avec le *Dasein* que parce que ce dernier désigne « ce qui est ouvert dans et pour l'ouverture

1. *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. p. 67.

2. *Was ist Metaphysik?*, p. 16 (sigle : WM).

de l'Être dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient¹», et en tant que l'Être rend possible le *Dasein* pour lui. C'est à partir du fondement plus originel de l'Être dans le *Da-Sein* qu'il faut interpréter ces trois mystérieuses petites phrases de *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-originaux². » L'originalité de Heidegger est de maintenir l'indépendance des étants en regard du sujet ontique que je suis à l'intérieur d'une transcendance de l'Être qui n'est jamais sans un *Dasein* qui le manifeste. L'idéalisme de la signification, s'appuyant sur un réalisme de l'existence brute dont parle M. de Waelhens³, ne correspond pas à la pensée du philosophe. Le sens *des étants* a son fondement ultime dans l'Ouvert qu'ils apportent avec eux et si le *Dasein* co-constitue toute signification, c'est qu'il rend possible pour nous l'apparition du monde. Si nous sommes libres de déployer l'ouverture à l'Être que nous sommes selon l'angle de visée que nous choisissons, nous ne sommes pas maîtres de l'ouverture elle-même. Même à travers « le projet préalable de la structure d'être » de l'objet mathématique⁴, c'est encore l'étant tel qu'il est qui se montre. « L'homme, de quelque manière que ce soit, ne peut se représenter que des choses qui soient d'abord, d'elles-mêmes, éclairées et qui se soient montrées à lui dans la lumière qu'elles ont ainsi apportée⁵. »

Il ne s'agit donc d'aucune manière d'un passage de ce qui serait informe à ce qui deviendrait intelligible grâce à l'activité constituante de *Dasein*. Ce serait concevoir le rapport ineffable de l'Être au *Dasein* sous un mode ontique selon les exigences catégoriales du sujet. Heidegger relègue l'idéalisme au plan ontique d'une conscience qui vise des objets. Il en est ainsi du réalisme qui affirme la transcendance des étants pris pour eux-mêmes hors de la conscience.

Le *Dasein* n'est pas un fondement à la manière de la subjectivité qui donne un fondement aux étants comme objets en leur servant de mesure. Tout rapport de conscience est fondé radicalement sur l'imbrication mystérieuse du *Dasein* comme ouverture et de l'Être comme l'Ouvert, dans cette couche ontologique où l'Être de l'homme rejoint l'existence de toutes choses en manifestant l'Être comme le fondement concret qui actualise dans la Présence tout étant présent.

1. *Le retour au fondement de la métaphysique, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 43 (1959), p. 419 ; WM, p. 15.

2. SZ, p. 230.

3. *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, 1946, p. 62. M. de Waelhens l'a reconnu depuis.

4. SZ, p. 362.

5. *Essais et conférences*, p. 169.

L'Être, dans sa transcendance même comme le « sens » de tout étant, y compris l'homme, est expérimenté d'une manière finie. Au plan phénoménologique du vécu comme tel, il est un absolu-fini qui « n'est jamais sans l'étant » (*das Sein nie west ohne das Seiende*)¹. Il est transcendance pour l'étant, temporalisation originelle. Il n'apparaît pas comme un en-soi que l'intelligence pourrait « intentionner » à la manière d'un Êtant suprême. Il est « tourné » vers l'étant qui le manifeste et qu'il fonde à son tour. S'il a « besoin » de l'étant et, en particulier, du *Dasein*, c'est en donnant à tout étant son être, en remettant l'étant à sa propre essence. Dans le rapport à l'étant dans lequel il apparaît et s'enracine c'est comme Don qu'il se révèle. Là où Sartre pense le fait pur de l'existence des choses s'imposant à nous brutalement et sans raison, Heidegger expérimente l'Être comme une générosité radicale qui fait éclore tout étant et qui lui accorde sa vérité.

L'Être est manifesté comme fondement du point de vue de la vérité de l'Être, c'est-à-dire à partir de la finitude essentielle du *Dasein*. Il ne fonde pas à la manière d'une cause selon un enchaînement ontique des êtres. Pour Heidegger, c'est là prendre appui sur les étants en les supposant comme donnés et déjà présents. La transcendance de l'Être radicalise le caractère donné des étants et les fait apparaître dans une Présence qui motive tout pourquoi ultérieur. Dans la question qui ouvre l'horizon du questionner philosophique : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien », l'Être se manifeste dans et pour l'étant comme un fondement qui « s'effondre ». Il est l'« abîme » (*Ab-grund*), c'est-à-dire ce qui n'a aucun fondement en motivant tout autre fondement. Mais parce qu'il est « infondé » comme don originel de tout, tout en apparaissant sur le fondement ontique de l'étant, il n'est jamais dans le pouvoir d'un étant. Ce qui avait permis au philosophe d'écrire qu'il « est bien ainsi sans l'étant ». Comme la différence elle-même, il n'« a » pas de différence avec l'étant, il « est » cette différence elle-même, de telle sorte qu'il porte en lui le différent. Il n'y a rien qui soit extérieur à lui². Il en est ainsi pour l'*actus essendi* du thomisme qui est racine de la « concrétude » de l'étant et qui rapporte à lui, comme à un de ses modes, l'essence en tant que manière typique pour un étant d'exercer l'acte d'être. L'expérience ontologique que décrit Heidegger n'atteint pas l'Être comme transcendance détachée. Elle est un indice cependant, qui fait signe vers un Absolu qui se serait librement « aliéné » dans l'étant et dont nous n'expérimentons que

1. *WM*, p. 41.

2. Max MÜLLER, *Existenz-Philosophie*, p. 45.

la face intramondaine dans le dévoilement de l'existant. Pour le nommer, à partir de l'absolu-fini du « sens de l'Être », il faudrait une autre méthode qui nous permît de situer la vérité de l'Être sur la base de l'analogie de l'être et de la participation.

Parce que l'Être est décrit au plan de l'intentionnalité où le *Dasein* le devient en acte selon un phénomène de transparence, il est lié à cet avènement pour nous. Une philosophie de la finitude, telle qu'elle est conçue ici, ne nous décrit les étants dans l'événement ontologique de la différenciation de l'être et de l'étant, que comme des temporalisations de l'Être qui apparaît ainsi comme l'origine du Temps. L'Être se temporalise comme vérité de l'Être : l'arrivée de l'étant dans la lumière de l'Être « occulte » ce dernier. Ce « cèlement » (*Verborgenheit*) de l'Être par un *Dasein* qui le manifeste engendre l'histoire de l'Être. La vérité est ainsi finalement cette manifestation de l'Être qui fait entrer le *Dasein* dans son essence « historique » comme celui qui en a la gestion et qui doit constamment lutter pour que l'Être demeure l'Ouvert. Elle devient temporelle, non pas dans un sens historiciste, sur le fondement du rapport que le *Dasein* accomplit comme compréhension de l'Être. On ne juge plus en regard d'un univers abstrait des essences auquel l'homme participerait en émergeant de notre monde changeant et fugace. A cet empyrée 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.

Le problème du caractère relatif ou absolu de nos vérités se situe pour le philosophe au niveau ontique. Les philosophies ne sont pas indifféremment vraies ou fausses, elles répondent différemment à l'appel de l'Être. Elles ne peuvent être jugées selon des critères de rectitude et d'adéquation au réel. Le vrai n'est pas quelque chose d'invariable à titre d'énoncés sur les choses. L'exactitude de la représentation concerne la science et la technique, elle ne saurait valoir pour la pensée de l'Être. Cette dernière 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.

La métaphysique doit être refusée parce que son mode de représentation est lié nécessairement à l'étant et à la structure logique de la pensée. Elle oublie, par son essence même, l'Être comme le sol nourricier de la philosophie. Elle ne détermine pas ses notions à partir de l'Être lui-même. Comme par ailleurs c'est par un saut qu'on s'engage dans l'Être, un approfondissement dialectique des concepts qu'utilise la métaphysique est impossible. L'Être est l'au-delà de toute représentation. Il n'y a pas ainsi de passage continu entre la vérité ontique et la vérité de l'Être. On ne peut fonder la métaphysique sur le sol de l'Être qu'en y renonçant comme discours sur l'être. De la pensée de l'Être, on ne peut revenir à la vérité ontique de la métaphysique pour la radicaliser. On ne peut garder l'ancien édifice sur une base nouvelle. La pensée essentielle exige qu'on quitte 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. On est alors bien près de se taire comme philosophe, s'il est vrai que ce dernier ne peut se passer d'un certain discours.

Nous ferons, pour terminer, deux remarques. La première, c'est que Heidegger a malheureusement lié la valeur de l'intelligence à une certaine conception logique de la raison coupée de l'Être. Il a joué le sort de l'intelligence sur sa faillite historique dans l'idéalisme. Pourtant, dépasser ce dernier n'est pas dépasser l'intelligence. Cette dernière vise ultimement le concret comme acte d'être et c'est dans l'acte d'être qu'elle tend à réconcilier le singulier et la nécessité la plus haute. Le retour de Heidegger à l'Être aboutit à l'impasse d'une pensée qui ne peut articuler aucun discours sur l'Être. Voulant se situer au-dessus du problème logique de l'analogie de l'être dans les êtres et du problème métaphysique de la participation des étants à un Être transcendant qui serait une pure Présence, elle ne peut être une philosophie dans le sens traditionnel. Elle n'en garde pas moins une profondeur incomparable comme *pensée-souvenir* qui fait entendre l'impérieuse nécessité pour la pensée de se recueillir sur ce qui lui donne le plus à penser. Dans notre époque qui 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 ¹ ».

La méthode phénoménologique utilisée par l'auteur achoppe sur le problème de penser le rapport du *Dasein* et de l'Être. Si le plan

1. *Holzwege*, p. 251.

vécu de la description nous montre l'Être manifesté comme *Da-Sein*, la portée ontologique de cette expérience demande qu'on fonde ultimement dans une parfaite réflexivité de l'Être et du Penser l'enroulement réciproque de l'ouverture du *Dasein* et de l'ouvert de l'Être au niveau de la finitude essentielle du *Dasein*. Cette structure du *Dasein* doit être située au plan de la couche la plus profonde de l'intentionnalité cognitive et affective visant les objets selon le rapport à une totalité dont l'unité réside dans l'acte d'être comme présence radicale de l'être au cœur de toute chose. L'Être « intentionné » ainsi n'a d'autre unité pourtant que celle qu'il emprunte à la pensée. De par le sens transcendant qui l'anime comme possibilité de tout étant, y compris l'homme dont la structure « intentionnante » le révèle, il demande à se manifester en tant même qu'acte, selon le mode de l'Absolu transcendant, dans le parfait miroir de la Pensée pure. La pensée originale de saint Thomas permet d'atteindre ce fondement radical du *Dasein*.

II

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 transcendants comme propriétés de l'être.

Ce qui caractérise l'homme, c'est sa finitude ontologique d'une part et l'ouverture infinie de sa nature connaissante d'autre part. Il n'est pas tout l'être, il ne fait qu'en participer. La connaissance et l'amour suppléent à l'imperfection ontologique de son être, en l'ouvrant intentionnellement à la totalité du réel. « Afin qu'il puisse y avoir un remède à cette imperfection, écrit saint Thomas, nous trouvons un autre mode de perfection dans les choses créées selon lequel une perfection qui est propre à une chose se trouve 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 chose¹. » Sur le fondement de son acte d'être fini et participé, l'homme « est » le monde.

Distinguer ces deux structures, ce n'est pas penser la perfection ontologique de l'homme sur le modèle d'une absurde substance close sur elle-même. Le concept de substance doit se fonder lui-même sur l'acte d'être, comme ce qui rend présent cette manière d'être qui consiste à devenir l'être dans et par les êtres. C'est l'*esse* radical de l'homme qui se déploie dans ses puissances et ses opéra-

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

tions. L'homme n'accomplit son être que par le déploiement de ses pouvoirs qui le font être ceci et cela sur la base de données ontologiques investies dans tout son agir. Il est donc tourné essentiellement vers le monde. Mais le monde n'est pas l'horizon des choses perceptibles. Il est la dimension de l'être qui émerge à partir d'un univers antépédicatif. L'homme est un être-dans-le-monde, cela veut dire qu'il perçoit les corps, les personnes et lui-même sur la base d'une communauté dans l'être et d'un principe d'unité qui l'ouvre à l'infini. Il apporte toujours cette dimension radicale qui lui fait tout saisir sous un mode rassemblé et lui permet de se saisir comme sujet visant des objets.

L'imperfection ontologique de notre être nous explique que nous devenons l'être dans la connaissance selon une « surexistence active immatérielle », selon une *identité intentionnelle* qui repose sur la dualité *ontologique* de l'être connaissant et du sujet comme des actes diversifiés par leur structure formelle. L'explication ontologique devra donc fonder ces divers actes d'exister dans leur autonomie relative. De plus, si l'ouverture à l'être qui définit mon essence ne se réalise que dans des actes visant les choses et moi-même, il faut expliquer, par-delà le plan vécu de l'intentionnalité, comment l'être peut émerger dans ces actes. Si nous avons conscience de viser l'étant tel qu'il est, il n'en reste pas moins vrai qu'il faut concevoir un être objectif gnoséologique qui rend cette visée possible pour nous.

Notre ouverture à l'être qui nous définit structurellement doit se concrétiser dans l'immanence de nos actes. La phénoménologie s'est employée 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. Il faut donc 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. 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 étant 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, en approfondissant le *Denken* dans le *Dasein* et l'Être comme principe unique de toute réalité, laisse planer une ambiguïté fondamentale concernant l'existence des étants comme tels en regard du *Dasein*. Quant à saint Thomas, il 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-il, (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 lui¹. » On voit de quelle façon l'essence de l'homme est « extatique ». L'homme n'a pas à sortir de lui-même pour rencontrer le monde. C'est en lui-même, comme sujet posé pour lui-même, qu'il devient dans une surexistence spirituelle propre à l'*esse intentionale*, les perfections des sujets trans-objectifs. Parce que le verbe mental est un signe formel et non-discursif, « il est intermédiaire entre l'intelligence et la chose intelligée, parce que c'est par lui que l'intelligence atteint la chose; c'est pourquoi, il est non seulement ce qui est intelligé, mais de plus ce par quoi la chose est intelligée, de telle sorte que ce qui est intelligé peut être dit la chose elle-même et le verbe mental² ». Ce qui veut dire que le verbe mental dans sa pure tendance à désigner le réel est identique à la chose elle-même. Il est tellement inséparable de la chose, comme le note É. Gilson, que quand saint Thomas dit que « l'objet immédiat de notre connaissance est le concept, il pense garantir la continuité la plus stricte entre l'intelligibilité de l'objet et celle du concept³ ».

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

2. *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 2um.

3. *Le thomisme*, p. 324.

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 grâce à 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 d'elle-même.

Comme pour Heidegger, la vérité du jugement a un caractère dérivé. 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 son identité à travers les concepts qui en expriment des aspects divers, il faut qu'elle soit déjà révélée. Autrement, le jugement serait une construction de l'esprit plutôt qu'une affirmation de 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 jaillit. Tout jugement repose donc sur des matériaux simples comme point de départ de toutes nos constructions ultérieures¹.

Par la simple appréhension, nous sommes présents à quelque chose, à un ce-qui-est (*quodquid est*) comme au sens immanent de l'étant présenté par le phantasme selon un faisceau de caractères concrets et stables propres à signaler son mode d'être. L'esprit est d'abord recueillement sur ce qui est, avant de surabonder dans le fruit de l'intellection. Nous formons le concept *parce que* nous voyons quelque chose. La connaissance spéculative ne part pas de concepts et de contenus de pensée signifiés en eux comme des natures simples et indivisibles tel que l'explique la logique. La simple-appréhension a une structure complexe. Elle comporte indivisiblement un acte de *connaissance* (que saint Thomas appelle *notitia, visio, intellectus*) et l'*expression* du concept, à savoir une *dictio, expressio* ou *formatio activa*. Le concept lui-même est réglé ainsi par une vision, une intuition de l'être du sensible présent dans le sens. C'est sur cette saisie obscure, et implicite le plus souvent, que repose la raison dans son travail de classement et de systé-

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

matiation. « Notre connaissance tout entière commence donc par un complexe 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 savoir¹. » Faute de voir la présence de ces données ontologiques dans toute connaissance ontique, on risque de couper l'intelligence de l'être et de la condamner à une certaine forme de narcissisme. Une interprétation de l'action « constitutive » de l'intelligence doit reposer sur l'affirmation de la présence de l'esprit à l'être saisi obscurément comme rapport normatif d'essence et d'*esse*. Les définitions que la raison constitue sur le plan univoque du savoir doivent rencontrer secrètement le réel appréhendé selon les données hétérogènes de l'être analogue en tant que l'essence est rapportée à l'*esse* comme l'un de ses modes.

C'est sur la base de ces analyses, que l'on doit comprendre la nature du jugement. Ce dernier ne consiste pas essentiellement à montrer un étant comme tel étant. L'âme du jugement consiste dans l'affirmation, au sein de la propre intelligibilité de l'esprit, de l'existence que détient la chose. Tout jugement a un sens existentiel. « Le verbe être, note Jacques Maritain, 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 détermination². » Le jugement suppose toujours implicitement que le sujet est situé par rapport à l'existence et qu'il en est ainsi de ce qui est affirmé de lui. Par ailleurs, le jugement dans son affirmation d'une synthèse objective visant l'*esse* de la chose, connote indissolublement l'*esse* actuel de cette opération originale de l'esprit. Le mystère qui donne toujours à penser est cet enveloppement mutuel de l'acte de l'esprit et de l'acte du réel de telle sorte que l'esprit et l'être puissent se conjindre dans le même acte.

Nous devons en tirer deux enseignements. Dans le jugement, l'être est posé non pas comme la facticité d'un étant, mais comme

1. L.-B. GEIGER, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1952, n. 4, p. 409.

2. *Éléments de philosophie*, t. I, p. 67.

valeur suprême d'intelligibilité. C'est sur le fondement de l'intelligibilité propre à 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. 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 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 accidentel¹. » En se terminant à l'*esse* de la chose, le jugement connaît le réel comme substance et accidents. Mais en rester 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'acte pur, 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. 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. Virtuellement, tout jugement tend à se résoudre dans le rapport transcendantal de l'esprit et de l'être selon leur « apérité » infinie. Ce n'est que dans le cas unique de Dieu que cette tension se change en identité. Le jugement 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. On comprend ainsi que la direction imprimée par saint Thomas dans l'interprétation de la connaissance prédicative ne soit pas dans le sens d'une concaténation de formes de plus en plus parfaites, mais dans la réintégration dans l'existence des essences abstraites et universelles spécifiant l'*esse* contingent des choses. La visée ontologique du jugement peut ainsi envelopper dans la

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

transcendance de l'*esse* le singulier et le temporel et faire retour au Singulier absolu. Par cette fonction existentielle du jugement, le monde intelligible platonicien est relancé dans les sujets d'existence et d'agir et demande à s'achever dans la mouvance de l'*esse* ouvrant sur le Concret absolu.

La vérité n'est donc formellement dans le jugement que parce que ce dernier porte sur l'être même des choses. Elle ne se réalise que sur le fondement de l'être. L'accord avec la réalité implique que celle-ci est comprise comme structure d'essence et d'*esse*. L'être, comme un des pôles de l'adéquation, n'est pas un simple fait, mais il implique un ordre de droit qui concerne le contenu intelligible de l'*esse* lui-même.

Cette structure objective du jugement ne doit pas nous faire passer sous silence la présence de l'esprit à lui-même au sein de son affirmation du réel. Cette conscience de soi est un retour de l'esprit sur lui-même dans lequel il se sait conforme à l'être. Elle rend possible l'apparition du réel dans son *esse* propre par opposition à celui du sujet. C'est grâce à cette saisie de l'esprit par lui-même qu'il peut y avoir une visée de l'étant qu'il est. Cette présence de l'esprit à lui-même est une présence de l'esprit qui vise le monde selon le transcendantal *être*. Si elle permet la dualité du sujet connaissant et du réel connu, c'est en tant que l'esprit est homogène à l'être en quelque sorte, puisque son ouverture à lui-même implique la médiation de l'être des choses et de l'être que nous sommes. Ce retour de l'esprit sur lui-même ne peut jamais signifier un pur repliement sur le sujet ontique que je suis. Il emporte avec lui la dimension de l'*esse* qui l'empêche de se fermer sur lui-même. Le *reditus* suppose intrinsèquement l'*exitus* par lequel nous devenons nous-mêmes dans et par l'être selon les modes essentiellement différents qu'il comporte. Il y a ainsi l'écharde de l'Autre en nous comme dimension infinie qui ne nous permet pas d'être à nous-mêmes notre propre fondement. Mais si l'esprit ne peut être présent à lui-même que dans la présence de l'être, l'être à son tour, quel que soit le mode qu'il réalise, doit être affirmable par l'esprit, familier à ce dernier, reconnu et réfléchi par lui. Comment donc fonder cet enveloppement mystérieux de l'être et de l'esprit, en tant même que notre esprit s'échappe à lui-même dans la transcendance de l'*esse* réfracté dans des sujets d'exister que je ne suis pas ontologiquement? Comment l'être des étants peut-il avoir cette propriété originale d'être affirmable et reconnu par nous? Quel mystère cache ce recouvrement fondamental de l'être et de l'esprit qui rend possible la vérité du jugement? Heidegger laisse ce rapport, inachevé et infondé dans la structure de l'absolu-fini du *Da-Sein*, comme un abîme où se perd toute interrogation. Mais c'est là faire violence au

sens transcendant de ce rapport en tant que tout étant comme *esse* fini doit être non seulement motivé, mais constitué au sens le plus fort du terme, à l'intérieur d'une structure dévoilante. Il faut alors dépasser la vérité de l'être comme *Da-Sein* et situer le mystère, où plonge toute question de l'être, dans l'identité ontologique, et non plus intentionnelle, du Penser et de l'être, comme Foyer en soi de lumière.

Le dépassement vers l'Être comme source transcendante s'opère sur la base d'une théorie de l'être qui débouche sur l'acte de la présence de l'être au cœur de tout étant. Le temps et le changement sont ainsi récupérés pleinement dans la dimension de cet *esse* à la racine du réel. Mais parce que saint Thomas appuie la connaissance abstraite sur l'intuition intellectuelle, il lui est possible, dans la ligne de la concrétude de l'*esse*, de dégager la valeur transhistorique de l'être. Si l'*esse* comme principe formel de l'*ens* qui se subordonne l'essence comme un de ses modes est l'acte sur lequel reposent tous les autres actes, nous pouvons le saisir dans sa possibilité suprême d'Acte pleinement inconditionné, de Concret absolu. Cette possibilité, nous ne l'atteignons pas comme directement exercée par un Être, mais nous y sommes portés par tout le dynamisme concret du concept d'*esse* comme racine de tout étant et dans sa pure intelligibilité d'acte. L'ontologie comporte ainsi nécessairement deux temps qui soulignent la finitude de l'esprit humain en même temps que la visée absolue 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 temps consiste à fonder, par la participation, tout étant comme acte d'être limité dans l'*Esse* pur. C'est dans l'« ouvert » de l'*esse* que tout étant est manifesté à l'esprit. Cet « ouvert » emprunte à l'esprit l'unité et l'universalité de lumière qu'il projette sur le réel, et à la fonction de présence actualisante (au plus intime des êtres) sa singularité absolue. La différence ontologique consiste dans le fait que tout étant est atteint par la médiation de la transcendance de l'*esse* couvrant tout l'entre-deux de l'être comme modes fini et infini. L'étant est manifesté sur fond d'universel concret. Sous cet aspect, l'être dépend de l'ouverture à l'être que nous sommes en tant que nous surexistons immatériellement selon la visée concrète de l'*esse commune*. Cette dépendance pourtant se fonde radicalement sur la possibilité pour l'étant tel qu'il est dans son *esse* propre et autonome de se manifester à l'esprit. C'est alors le deuxième temps de la démarche ontologique. Il consiste à fonder dans la participation à l'*Ipsum Esse Subsistens* les actes d'être limités que nous révèlent les « étants », dans la lumière de l'*esse commune*.

Ce qui fait question, en effet, c'est l'intelligibilité de chaque *étant* dans sa consistance même d'*étant* comme structure d'*essentia* et d'*esse*. L'intelligibilité qu'il faut expliquer est celle de l'être lui-même des étants. Un être n'est pas pensable précisément sous l'aspect où il acquiert formellement un *esse* intentionnel. L'universalité qui se fonde sur l'abstraction est un caractère spécifiquement humain de la compréhension des choses. L'intelligibilité de l'être n'est pas celle de l'être irréel ou idéal que revêt le réel pour être présent à l'intelligence humaine, mais celle de l'être lui-même dans sa densité ontologique de chose (*ens*). L'essence n'est ontologiquement vraie qu'en faisant retour à l'*esse*, dont elle est un de ses modes. L'*esse* seul est inconditionnellement vrai, parce que sa pure raison d'acte se suffit à elle-même. C'est sur la base de la présence de l'acte d'être au sein de toute chose qu'il faut fonder l'intelligibilité du réel.

En tant que l'esprit agissant comme *intellectus* saisit l'être et qu'il a ainsi conscience de connaître l'être, il le découvre comme intelligible : « D'abord, écrit saint Thomas, 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 vrai¹... » La raison formelle du vrai comme propriété transcendante de l'être, c'est que celui-ci correspond à l'intelligence (*ens intellectui correspondet*). Je ne puis, comme esprit, être présent à l'être tel qu'il est selon une perfection qui enveloppe l'esprit lui-même, sans que l'être soit en lui-même radicalement intelligible dans sa densité d'acte sur le fondement de l'*esse*. Le Père de Finance écrit justement : « 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 connaissance². »

Si l'être est en lui-même intelligible, c'est dire qu'il comporte un rapport intrinsèque à l'esprit. C'est ainsi que nous pouvons expliquer qu'il soit révélabl. Il faut donc poser dans l'*étant* un rapport constitutif à l'être dont il participe et à l'esprit qui le rend manifestable. « Tout être est dit vrai seulement pour autant qu'il est conforme ou capable de l'être à l'intelligence ; et ainsi ceux qui définissent le vrai correctement, posent dans sa définition l'intelligence³. »

1. *Sum. Theol.*, I, 16, 4 ad 2. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

2. *Être et Agir*, Paris, 1945, p. 31.

* 3. *De Veritate*, q. 21, a. 1.

Ce rapport à l'intelligence et à l'*esse* dans sa pure raison d'acte qu'exige l'intelligibilité de tout étant, ne peut s'expliquer dans le rapport à l'intelligence humaine. Nous ne manifestons l'étant sur fond d'être que parce que déjà il est manifestable selon cet ouvert qu'il apporte avec lui. La vérité de l'Être comme *Da-Sein*, présuppose l'intelligibilité des étants et donc le rapport intrinsèque à l'esprit. Nous savons maintenant qu'une intelligibilité de l'Être au plan intentionnel ne saurait fonder réellement cette intelligibilité des étants.

La notion absolue d'être, fût-ce selon le principe formel de l'acte d'être, ne fonde rien ; elle ne fait que motiver le rapport de tout étant en tant que vrai à l'Être et à la Vérité comme Dévoilement radical dans l'identité ontologique parfaite. Parce que l'intelligibilité n'est rien d'autre que l'être en lui-même en tant qu'il est possible, le rapport intrinsèque et constitutif des étants à l'esprit implique que cet Esprit soit identiquement l'Acte d'être dans toute sa plénitude donnant à tout étant d'être présent et manifesté dans la Présence. 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 et le tient sous la mesure de son Ouverture radicale. « La vérité qui se dit des choses par rapport à l'intelligence divine leur est communiquée d'une manière inséparable de leur être : elles ne peuvent en effet subsister à moins que l'intelligence divine ne produise leur être (*esse*)¹ ». L'*adaequatio rei et intellectus*, vécue par l'esprit humain comme manifestation de l'être, n'atteint sa perfection entière, justifiant la 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 disparaissaient, par impossible, il n'y aurait plus de vérité sous aucun aspect². » Il faut comprendre 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

1. *De Veritate*, q. 1, a. 4.

2. *Ibid.*, q. 1, a. 2.

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 le Dévoilement de l'Être 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 sur l'Être réfléchi dans l'Esprit absolu. 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.

Bertrand RIOUX

professeur à l'Université de Montréal

Rioux, Bertrand : « La notion de vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin », in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Bruges, 1963 (*Recherches de Philosophie*, 6), p. 197-217.