

GILLES PLANTE

UMBERTO ECO

ET

LA QUESTION DE L'ÊTRE

Dans «Kant et l'ornithorynque»,¹ Umberto Eco, éminent professeur à l'université de Bologne, où il est le titulaire de la chaire de sémiotique, écrit «sur l'être». Dès le début, il situe son sujet comme suit : «[Il] ne s'est pas avéré qu'une étude de sémantique ait offert une analyse satisfaisante du verbe *être*, de ce verbe que nous utilisons pourtant au quotidien, sous toutes ses formes et avec une certaine fréquence».

Afin de nous introduire au problème que doit résoudre «une étude de sémantique» pour livrer «une analyse satisfaisante» du «verbe *être*», Umberto Eco en appelle à Blaise Pascal :

Pascal s'en était très bien rendu compte : «On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition».

Certes, on a commis une «erreur (...) quand on s'est servi dans la définition du terme défini lui-même».² «Une définition correcte doit définir par le genre et les différences»³ ; et, «en premier lieu, il faut voir si [on] a omis de constituer la définition à l'aide de termes antérieurs et plus connus»,⁴ termes signifiant «le genre et les différences».

Or, il se trouve que l'*ens* est «id quod primo cadit in intellectu»,⁵ écrit Thomas d'Aquin. «Définir l'être» serait ainsi une tâche impossible, puisque rien n'est antérieur et plus connu que l'être.

Pourtant, Umberto Eco, qui refuse «[d']affirmer, avec Gorgias, qu'on ne peut rien dire de l'être», ajoute : «on en parle énormément, et même trop. Mais ce mot magique, s'il nous sert à définir presque tout, n'est quant à lui défini par rien. On parlerait, en sémantique, d'un primitif, le plus primitif d'entre tous».

La phrase d'Umberto Eco suggère deux commentaires :

1. que «ce mot magique (...) [ne soit] quant à lui défini par rien», s'il s'agit bien du «mot», il est étonnant «[qu']on [puisse parler], en sémantique, d'un primitif, le plus primitif d'entre tous», ce qui se présente comme une certaine définition sémiologique ;
2. par ailleurs, on s'étonnera encore plus que «ce mot magique (...) nous [serve] à définir presque tout», puisque toute «définition correcte doit définir par le genre et les différences». Or, selon Thomas d'Aquin, «[ens] non potest esse genus» ; et «[esse] est præter generis quidditatem».⁶

«Une analyse satisfaisante du verbe *être*, de ce verbe que nous utilisons pourtant au quotidien, sous toutes ses formes et avec une certaine fréquence» doit d'abord faire

¹ Umberto Eco, Kant et l'ornithorynque, traduit de l'italien par Julien Gayrard, Éditions Grasset & Fasquelle, http://www.edition-grasset.fr/chapitres/ch_eco1.htm

² Aristote, Topiques, 142a 34

³ Aristote, Topiques, 141b 25

⁴ Aristote, Topiques, 141a 26

⁵ Thomas d'Aquin, Somme théologique, I^a II^æ 55 4 ad 1 ; 94 2 co. : «Ce qui tombe en premier dans l'intellect».

⁶ Thomas d'Aquin, Somme contre les gentils, I, 25 : «[L'étant] ne peut être genre» ; «[l'être] est au delà de la quiddité du genre».

l'inventaire de «toutes ses formes», d'une part, et expliquer ensuite en quoi et pourquoi «ce mot magique» est «le plus primitif d'entre tous» les mots.

CE N'EST PAS UNE SIMPLE HOMONYMIE (Aristote)

Dans son «étude de sémantique», Umberto Eco, qui remonte à «Aristote» et à la «scolastique», écrit :

Lorsque Aristote (*Métaphysique* IV,1,1) affirme qu'il y a une science qui s'occupe de l'être en tant qu'être, il emploie pour cela le participe présent, *tò ón*. Certains traduisent par *étant*, d'autres par *être*. Ce *tò ón* peut être entendu comme ce qui est, comme l'être existant, il est enfin ce que la Scolastique appelait l'*ens*, dont les *entia*, les choses qui sont, constituent le pluriel. Mais si Aristote avait uniquement pensé aux choses du monde réel qui nous entoure, il n'aurait pas parlé d'une science spéciale : les étants sont étudiés selon les différents secteurs de la réalité, celui de la zoologie, celui de la physique et celui de la politique également. Aristote dit *το ον ως ον*, l'étant *en tant que tel*. Mais lorsque l'on parle d'un étant (que ce soit une panthère ou une pyramide) en tant qu'étant (et non en tant que panthère ou pyramide), le *tò ón* devient soudainement ce qui est commun à tous les étants, et ce qui est commun à tous les étants, c'est le fait qu'ils soient, le fait d'être.

En toute rigueur, «le participe présent» est ici «ón», et il signifie : *étant*. Le mot «tò» est le neutre de l'article «ó», qui signifie : *le, la*. L'expression «tò ón» signifie donc : *l'étant*. Par ailleurs, il est vrai que les commentateurs latins d'Aristote ont traduit «tò ón» par «ens», le participe présent de «esse», qui est le «verbe être».

Parmi ces commentateurs, Thomas d'Aquin écrit : «Nomen entis ab esse imponitur».⁷ Le mot «imponitur» est ici important. Thomas d'Aquin s'en explique comme suit :

«In quolibet nomine est duo considerare : scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis : et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen ; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. (...) Diversitas suppositionis non facit æquivocationem; sed diversitas significationis.»⁸

Il s'ensuit que la proposition : «le nom "ens" est imposé par "esse"» parle ici de «ce par quoi est imposé le nom ["ens"]», et «ce par quoi est imposé le nom ["ens"]», c'est ici : «esse», qui est la «qualité du nom». Et «["ens"] est dit suppléer ce à quoi il est imposé» selon la «substance du [dit] nom». Chez la «qualité du nom ["ens"]», qui tient à «esse», on ne trouve aucune «diversité de signification». Mais on rencontre une «diversité de la suppléance [qui] ne crée pas d'équivoque» chez la «substance du nom».

Thomas d'Aquin précise encore la «qualité du nom ["ens"]» comme suit : «Ens dicitur quasi esse habens»⁹ ; «l'étant» est dit pour ainsi dire «ayant l'être». Au *Petit Robert*, nous

⁷ Thomas d'Aquin, op. cit., I, 25 : «Le nom "ens" est imposé par "esse"».

⁸ Thomas d'Aquin, [8238] Super Sent., lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 co. ; et [8239] lib. 3 d. 6 q. 1 a. 3 ad 1 : «En quelque nom, deux [aspects] sont à considérer : à savoir, ce par quoi un nom est imposé, ce qui est appelé "qualité du nom" ; et ce à quoi il est imposé, ce qui est appelé "substance du nom" : et le nom, à proprement parler, est dit signifier la forme ou qualité, par laquelle le nom est imposé ; c'est qu'il est dit suppléer ce à quoi il est imposé. (...) La diversité de la suppléance ne crée pas d'équivoque ; mais la diversité de signification [le fait].»

⁹ Thomas d'Aquin, In metaphysicam Aristotelis commentaria, 2419

relevons le mot «ayant cause : personne physique ou morale qui a acquis d'un autre (l'auteur) un droit ou une obligation». Et le mot «ayant droit : personne ayant acquis d'un autre un droit». Sur ce modèle, on pourrait lire Thomas d'Aquin comme suit : «ayant l'être : pour ainsi dire l'étant».

Thomas d'Aquin ajoute : «Ens (...) analogice dicitur».¹⁰ Que signifie le mot «analogice» chez Thomas d'Aquin ? «Aliquod nomen sumitur analogice secundum diversam habitudinem ad aliquid unum».¹¹

Thomas d'Aquin souligne que c'est un nom qui peut être pris analogiquement. C'est ainsi qu'une «définition» du nom «ens» et une «définition» de l'*ens* ne doivent pas être confondues. C'est le nom «ens» qui se dit analogiquement, et non l'*ens*, ce qui concerne la suppléance.

Alors, le nom «ens» est pris «secundum diversam habitudinem ad aliquid unum». «Ad aliquid unum» concerne le nom «esse» et sa signification. Et dire que «“étant” est dit analogiquement», c'est dire que la «diversité de suppléance ne crée pas d'équivoque». Qu'en est-il chez Aristote, le philosophe que commentent Thomas d'Aquin et Umberto Eco ?

Comme Umberto Eco le dit, Aristote écrit bien : «Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être».¹² Et il ajoute :

L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir; de même encore que le médical a trait à la Médecine, et se dit, ou de ce qui possède l'art de la médecine, ou de ce qui y est naturellement propre, ou enfin de ce qui est l'oeuvre de la Médecine, et nous pouvons prendre encore d'autres exemples semblables : de même aussi, l'Être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. (...)

Et de même donc que de tout ce qui est sain, il n'y a qu'une seule science, ainsi en est-il aussi pour les autres cas. Non seulement, en effet, l'étude des choses ayant communauté de notion relève d'une seule science, mais encore l'étude des choses simplement relatives à une seule et même nature, car même ces choses-là ont, en quelque manière, communauté de notion. Il est donc évident qu'il appartient aussi à une seule science d'étudier tous les êtres en tant qu'êtres.¹³

Dans ce passage, Aristote emploie l'expression : «simple homonymie». Que faut-il entendre par «homonymie» ? Aristote s'en explique ainsi :

On appelle *homonymes* les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse. Par exemple, *animal* est aussi bien un homme réel qu'un homme en peinture ; ces deux choses n'ont en effet de commun que le nom, alors que la notion désignée par le nom est différente. Car si on veut rendre compte en quoi chacune

¹⁰ Thomas d'Aquin, Somme théologique, I^a 13, 10 ad 4 : «“Étant” est dit analogiquement».

¹¹ Thomas d'Aquin, op. cit., III^a 60 1 ad 3 : «Quelque nom est pris analogiquement selon un état divers [rapporté] à quelque Un».

¹² Aristote, Métaphysique, 1003a 20

¹³ Aristote, op. cit., 1003a 33 - 1003b 16

d'elles réalise l'essence d'animal, c'est une définition propre à l'une et à l'autre qu'on devra donner.

D'autre part, *synonyme* se dit de ce qui a à la fois communauté de nom et identité de notion. Par exemple, l'animal est à la fois l'homme et le boeuf ; en effet, non seulement l'homme et le boeuf sont appelés du nom commun d'animal, mais leur définition est la même, car si on veut rendre compte de ce qu'est la définition de chacun d'eux, en quoi chacun d'eux réalise l'essence d'animal, c'est la même définition qu'on devra donner.¹⁴

Le nom «homonyme» sera traduit par les commentateurs latins en : *æquivocum*. Et le nom «synonyme», en : *univocum*. Est «homonyme» ou «équivoque» le «nom» qui signifie une «notion (...) diverse». À des «choses dont le nom seul est commun», alors que «la notion désignée par ce nom est diverse», «ce par quoi est imposé le nom» est équivoque, et cet équivoque ne peut être dissipé que par «une définition propre à l'une et à l'autre [notion]».

Au contraire, est «synonyme» ou «univoque» le «nom» qui signifie une «identité de notion». À des «choses dont le nom (...) est commun», nom qui signifie aussi une «identité de notion», «ce par quoi est imposé le nom» est univoque.

Si «homonyme» ou «équivoque», d'une part, et «synonyme» ou «univoque», d'autre part, sont des contraires, qu'est-ce qui «n'est pas une simple homonymie» ? Ce qui n'est pas plus une simple synonymie. Nous obtenons ainsi un trilemme strict de trois contraires, gouverné par la règle : *de trois choses, l'une* (Tableau 1).

TABLEAU 1	
synonymie simple ou univoque	homonymie simple ou équivoque
<i>ni simple synonymie et ni simple homonymie ni univoque et ni équivoque</i>	

Si le nom équivoque signifie une «notion (...) diverse», et que le nom univoque signifie une «identité de notion», que signifie un nom qui n'est ni une «simple homonymie» ni une «simple synonymie» ? C'est un nom qui ne signifie ni une «notion (...) diverse» ni une «identité de notion», mais un nom qui signifie une «communauté de notion».

Une «étude des choses ayant communauté de notion relève d'une seule science», écrit Aristote. Cette «seule science» emploie donc des noms qui signifient une «communauté de notion», des termes analogues.

Le terme analogue est un «paronyme» : «Enfin, on appelle *paronyme* les choses qui, différant d'une autre par le "cas", reçoivent leur appellation d'après son nom», le nom de «[l']autre» ; ainsi de grammairien vient grammairien, et de courage, homme courageux.¹⁵

¹⁴ Aristote, Catégories, 1a 1-10

¹⁵ Aristote, op. cit., 1a 14-15

Le «paronyme» n'est ni un «homonyme» ni un «synonyme». Par exemple, dans : «Socrate est un philosophe», «philosophe» est un «synonyme» ; mais dans : «Socrate est courageux», «courageux» est un «paronyme». C'est pourquoi on peut aussi dire : «Le lion est courageux», là où «courageux» est aussi un «paronyme», et ce, même si Socrate n'est pas un lion.

Aristote écrit que «l'Être se prend en plusieurs acceptions», et ce, «toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée». Évidemment, ce n'est pas l'être qui «se prend en plusieurs acceptions», mais bien le nom «être». Le nom «être» est un «terme unique», qui signifie une «communauté de notion» concernant «plusieurs acceptions» relatives à «une seule nature déterminée». Ainsi, le «paronyme *courageux*» est un «terme unique» qui signifie une «communauté de notion» eu égard à Socrate et au lion, et il concerne ainsi «plusieurs acceptions» de «est courageux» relatives à «une seule nature déterminée», le courage.

Aristote, en tant que métaphysicien, soumet «[qu']il est absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science», et qu'il convient «[d']avoir appris quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science». ¹⁶ Cette «dénomination» qui ne consiste pas en une «simple homonymie», c'est une des «exigences» de la méthode pertinente à la «science qui étudie l'Être en tant qu'Être». Thomas de Vio, dit Cajetan, écrit : «2. Sa connaissance [celle de "l'analogie des noms"] est en effet nécessaire au point qu'on ne peut, sans elle, aborder la métaphysique». ¹⁷

Umberto Eco, en tant que sémioticien, ne s'intéresse pas tant à la «science qui étudie l'Être en tant qu'Être» qu'à «une étude de sémantique» qui procure «une analyse satisfaisante» du «verbe *être*». Aussi se tourne-t-il vers Charles Peirce, un des fondateurs de la sémiotique, et il écrit :

En ce sens, comme le disait Peirce, l'être (*Being*) est l'abstraction qui appartient à tous les objets exprimés par des termes concrets : il possède une *extension illimitée* et une *intension* (ou *compréhension*) *nulle*. Ce qui revient à dire qu'il renvoie à tout mais ne signifie rien.

«L'abstraction» qui concerne «l'être (*Being*)» intervient, selon Umberto Eco, «lorsque l'on parle d'un étant (...) en tant qu'étant (...), [et que] le *tò ón* devient soudainement ce qui est commun à tous les étants». «Ce qui est [ainsi] commun à tous les étants» est ce qui «possède une *extension illimitée*». Mais «ce qui est [ainsi] commun à tous les étants» est «[d']*intension* (ou *compréhension*) *nulle*». Autrement dit, le nom «ens commune» est sans signification.

Selon Thomas d'Aquin, la métaphysique, c'est-à-dire la «science qui étudie l'Être en tant qu'Être», n'emploie pas «l'abstraction», mais la «séparation». Il l'exprime comme suit :

Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem

¹⁶ Aristote, *ibidem*, 995a 13-14

¹⁷ Thomas de Vio, dit Cajetan, *Traité de l'analogie des noms qui ouvre (...) principalement à la métaphysique* (dont elle est la clé et l'introduction) une voie facile, sûre et indispensable, dans *De l'analogie eu du concept d'être*, par Hyacinthe-Marie Robillard, Montréal, 1963, Presse de l'Université de Montréal, p. 25

intellectus componentis et dividētis, quæ *separatio dicitur proprie*, et *hæc competit (...)* *metaphysicæ*. Alia secundum operationem, quæ format quidditates rerum, quæ est abstractio a materia sensibili, et hæc competit mathematicæ. Tertia secundum oppositionem universalis a particularis, et hæc competit etiam physicæ, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia præterminitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se.¹⁸

Pour Umberto Eco, qui s'inspire de Charles Sanders Peirce, «l'abstraction» intervient «lorsque l'on parle d'un étant (...) en tant qu'étant (...), [et que] le *tò ón* devient soudainement ce qui est commun à tous les étants». Et c'est «en ce sens» que «l'être (*Being*) (...) renvoie à tout mais ne signifie rien». «L'abstraction» de «ce qui est commun à tous les étants» débouche ainsi sur une «[d']*intension* (ou *compréhension*) nulle».

Et Umberto Eco entreprend une critique du vocabulaire qu'emploie Aristote : «L'être comme objet d'une science est, chez Aristote, *tò ón*, mais l'essence est *to ti êv eivai* (*Mét.* IV, 1028b 33-36), c'est-à-dire ce que l'être était, mais au sens de ce que l'être est de façon stable (ce qui sera traduit par la suite : *quod quid erat esse*)». L'expression «quod quid erat esse», du latin médiéval, traduit bien mot à mot l'expression grecque «to ti êv eivai», qu'emploie Aristote. Mais, elle est étrangère au problème qui nous intéresse ici : le «*tò ón*» (*ens* ou *étant*) et le «*eivai*» (*esse* ou *être*).

Dans son texte, Aristote nous propose un exemple de «ce [qui] n'est pas une simple homonymie» : «de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir (...) : de même aussi, l'Être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique».

«Tout ce qui est sain se rapporte à la santé» comme à un «principe unique». Dans «*tout ce qui est sain*», les parties du «tout» que sont les «ce qui est sain», selon que «[chacune] se rapporte à la santé», sont :

1. «telle chose parce qu'elle la conserve» ;
2. «telle autre parce qu'elle la produit» ;
3. «telle autre parce qu'elle est le signe de la santé» ;
4. «telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir».

Pour bien comprendre Aristote, il importe de saisir la différence entre «santé» et «est en bonne santé». «Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification [comme nom] celle du temps : (...) par exemple, *Santé* est un nom, tandis que *est en bonne santé* est un verbe, car il ajoute à sa propre signification [comme nom] l'existence actuelle de cet état. [dans «est en bonne santé», «santé» est un «paronyme】— De plus, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose [il est ainsi prédicat], savoir de choses

¹⁸ Thomas d'Aquin, In librum Boetii de Trinitate expositio, Quæstio V, art. 3 ; les caractères en italique sont de nous. «Ainsi donc, dans l'opération de l'intellect, une triple distinction est découverte. «Une, selon l'opération de l'intellect qui compose et divise (jugement), qui est proprement appelée "séparation", et elle concerne la métaphysique. Une autre, selon l'opération [de l'intellect] qui forme les quiddités des *res* (appréhension), qui est une abstraction de la matière sensible, et elle concerne la mathématique. Une troisième, selon l'opposition de l'universel au particulier, qui concerne (...) la physique et est commune à toutes les sciences, parce qu'en toute science est négligé ce qui est "per accidens", et est accueilli ce qui est "per se".

appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet [signifié par un nom]». ¹⁹ «Le nom est un son vocal, possédant une signification (...), sans référence au temps». ²⁰ Et Aristote complète ces considérations comme suit :

Et de même qu'il existe dans l'âme tantôt un concept indépendant du vrai ou du faux, et tantôt un concept à qui appartient nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole ; car c'est dans la composition et la division que consiste le vrai et le faux. En eux-mêmes les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition, ni division tels sont l'homme, le blanc, quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais, ni faux. En voici une preuve : *bouc-cerf* signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai, ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas, absolument parlant ou avec référence au temps.

En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée (car, en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient en repos), mais ils ne signifient pas encore qu'une chose est ou n'est pas. Car *être* ou *ne pas être* ne présente pas une signification se rapportant à l'objet, et pas davantage le terme *étant*, lorsqu'on se contente de les employer seuls. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées. ²¹

En grammaire française, un verbe à l'infinitif revêt une forme dite *nominale* ; pour ajouter à sa signification comme nom celle du temps, le verbe doit être conjugué. Ainsi, «être sain» est un verbe à l'infinitif qui est revêtu de sa forme nominale ; il ne consigne pas le temps. Par contre, «est saine» est un verbe conjugué à l'indicatif présent, et il consigne le temps d'une «existence actuelle de cet état». Et, dans «est sain», «sain» est un «paronyme».

Si «tout ce qui est sain se rapporte à la santé» comme à un «principe unique», il faut bien voir que ce qui «se rapporte à la santé», c'est «est sain». Bref, la santé est saine, ou le courage est courageux, comme «ens simpliciter est quod habet esse». ²² Dans «*tout ce qui est sain*», les parties du «tout», selon que «[chacune] se rapporte à la santé», sont :

1. «telle chose [est saine] parce qu'elle (...) conserve [la santé]» ;
2. «telle autre [est saine] parce qu'elle (...) produit [la santé]» ;
3. «telle autre [est saine] parce qu'elle est le signe de la santé» ;
4. «telle autre enfin [est saine] parce qu'elle est capable de (...) recevoir [la santé]».

Si «*est en bonne santé* est un verbe, car il ajoute à sa propre signification [comme nom] l'existence actuelle de cet état», il faut néanmoins prendre garde que, à cette expression, il manque encore «une certaine composition», «car c'est dans la composition et la division que consiste le vrai et le faux». Or, comme l'écrit Thomas d'Aquin, ce qui «concerne la métaphysique», cette «science de l'ens en tant qu'il *habet esse*», c'est «l'opération de l'intellect qui compose et divise, proprement appelée "séparation"».

La «communauté de notion» dont parle Aristote, «[celle qui] n'est pas une simple homonymie», concerne ici l'expression «est saine», où «saine» est un «paronyme». La

¹⁹ Aristote, De l'interprétation, 16b 6-10

²⁰ Aristote, op. cit., 16a 19

²¹ Aristote, ibidem, 16a 9-17 et 16b 19-25

²² Thomas d'Aquin, Somme théologique, I^a II^æ 26 4 co.

«notion» qu'est «est saine» est ici prise en «plusieurs acceptions» signifiées par une expression qui suit «est saine» : «parce qu'elle...». Ces «multiples acceptions» posent des limites (en grec, *oros* ; en latin, *finitio*), et ce sont ces limites qui sont repérées dans une *dé-finition* qui cerne l'univoque.

Cependant, malgré ces «multiples acceptions», «tout ce qui est *sain* se rapporte à la santé», selon que :

1. «telle chose qui conserve [la santé] *est saine*» ;
2. «telle autre qui produit [la santé]» *est saine*» ;
3. «telle autre qui est le signe de la santé» *est saine*» ;
4. «telle autre enfin qui est capable de (...) recevoir [la santé] *est saine*».

Ainsi, «en chaque acception», la «dénomination» consistant à dire «est saine» de «telle chose», «telle autre», «telle autre» et «telle autre», exprime «une seule nature déterminée» qui fonde le «principe unique» de cette «dénomination», et ce, non pas par «abstraction», mais par *séparation*. Par exemple, si l'expression «est saine» ne pouvait pas être considérée par *séparation* de «telle chose qui conserve [la santé]», elle ne pourrait pas entrer dans : «telle autre qui produit [la santé]» *est saine*». Cette «séparation» tient à la «paronymie», selon laquelle «les choses qui, différant d'une autre (...), reçoivent leur appellation d'après [le] nom» de cet autre.

C'est ainsi que, lorsque la «notion» qu'est «est saine» est considérée séparément des quatre «telle chose qui...» auxquelles elle est attribuée, il ne reste qu'une «communauté de notion» qui «n'est pas une simple homonymie», dit Aristote. Car, «ce qui est commun à tous les étants» de cet exemple», soit «est saine», ne relève évidemment pas d'une «identité de notion». Mais il n'en est pas moins vrai que, si «telle chose», et «telle autre», et «telle autre», et «telle autre enfin» peuvent être respectivement dite «est saine», c'est que «est saine» signifie une «communauté de notion».

Mais, ne contredisons-nous pas ainsi Aristote, qui écrit : «Car *être* ou *ne pas être* ne présente pas une signification se rapportant à l'objet, et pas davantage le terme *étant*, lorsqu'on se contente de les employer seuls. En elles-mêmes, en effet, ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine composition qu'il est impossible de concevoir indépendamment des choses composées» ?

Lorsque Thomas d'Aquin étudie ce passage, il emploie une traduction latine faite par Guillaume de Moerbeke, qui se lit comme suit :

Neque enim signum est rei "esse" vel "non esse" ; nec si hoc ipsum "est" purum dixeris: ipsum enim nihil est consignificat autem quamdam compositionem quam sine compositis non est intelligere.

(Car *être* ou *ne pas être* n'est pas le signe d'une *res* ; ni si tu disais ce pur "est" lui-même : en effet, il n'est rien lui-même, mais il consigne une certaine composition qui, sans le composé, n'est pas saisie.)

Et, lorsqu'il commente, il écrit : «Nam "est", simpliciter dictum, significat "in actu esse" ; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc

verbum “est”, est communiter actualitas omnis formae». ²³ «Car “est”, simplement dit, signifie “être en acte” [ce qui est la “qualité du nom *ens*]; et c’est pourquoi il signifie par mode de verbe [du verbe conjugué “est”]. Parce que, en vérité, l’actualité que signifie principalement ce verbe “est”, c’est l’actualité commune à toute forme».

C’est cette «communiter actualitas omnis formae» qui est visée par l’expression «communauté de notion». Dans l’exemple, cette «communiter actualitas omnis formae» concerne «est saine», «paronyme» prédiqué de «telle chose», et de «telle autre», et de «telle autre», et de «telle autre enfin», et ce, malgré les «multiples acceptions», ou mieux, au delà des limites que signifient ces «multiples acceptions».

Ces «multiples acceptions» signifient autant de formes ayant en commun (*communiter*) l’actualité «est saine». La «communauté de notion» qu’est «est saine», prise en «plusieurs acceptions» signifiées par les «parce qu’elle...», exprime l’«être [sain] en acte», acte qui «se rapporte à la santé» puisque «tout ce qui *est sain* [en acte] se rapporte à la santé».

Dire que «ce qui est [ainsi] commun à tous les étants», à toutes ces formes, «ne signifie rien», c’est réduire à néant cette «communauté de notion» concernant l’«être [sain] en acte». Une telle réduction à néant de la «communauté de notion» entraîne-t-elle des conséquences ? Umberto Eco écrit :

Il semble bien difficile de comprendre un infinitif (*être*) qui devient sujet d’un «est» autrement que comme un substantif. On ne peut pourtant nier qu’être soit aussi un verbe, qui exprime non seulement l’acte d’être quelque chose (lorsque nous disons qu’un chat est un félin) mais aussi l’activité (lorsque nous disons qu’il est merveilleux d’être en bonne santé, ou d’être en voyage), au point que souvent (lorsque nous disons notre bonheur d’être au monde) le verbe *être* est employé comme synonyme d’exister, même si l’équation autorise de nombreuses réserves, puisque originellement *ex-sistere* signifie «sortir de», «se manifester» et donc «venir à l’être».

«Comprendre [qu’]un infinitif (*être*) (...) [ne] devient [pas] sujet d’un “est” autrement que comme substantif» ne pose pas de problème, si «substantif» renvoie à «nom». Mais, remarquons bien ce que Umberto Eco écrit : «On ne peut pourtant nier qu’*être* soit aussi un verbe [comme “est”], qui exprime *non seulement* l’acte d’être quelque chose (...), *mais aussi...*».

Comment «un verbe [comme “est”], qui exprime (...) l’acte d’être quelque chose», «renvoie[-t-il] à tout mais ne signifie rien», alors qu’il «exprime (...) l’acte d’être quelque chose» ? C’est par la suppléance qu’il «renvoie à tout», suppléance à ne pas confondre avec sa signification, soit : «être en acte». Ainsi, réduire à néant cette «communauté de notion», que retiennent Aristote et Thomas d’Aquin, est manifestement impossible.

Umberto Eco ne s’arrête pas à cette seule «communauté de notion» lorsqu’il écrit : «exprime non seulement l’acte d’être quelque chose (...) mais aussi l’activité (...), au point que souvent (...) le verbe *être* est employé comme synonyme d’exister, même si l’équation autorise de nombreuses réserves, puisque originellement *ex-sistere* signifie «sortir de», «se manifester» et donc «venir à l’être».

²³ Thomas d’Aquin, *In Peri Hermeneias Expositio*, L. 1, 1. v [22]

Umberto Eco est dans le vrai lorsqu'il dit que, même si «souvent (...) le verbe *être* est employé comme synonyme d'exister», «l'équation autorise de nombreuses réserves». Thomas d'Aquin dit de même dans : «Or l'être (*esse*) est le complément de la substance existante (*existens*)». ²⁴ C'est pourquoi nous resterons en deçà du «point».

Alors, «(...) peut[-on] (...) nier qu'*être* soit aussi un verbe qui exprime :

1. *non seulement* l'acte d'être quelque chose (lorsque nous disons qu'un chat est un félin)
2. *mais aussi* l'activité (lorsque nous disons qu'il est merveilleux d'être en bonne santé, ou d'être en voyage)» ?

Umberto Eco juge que non, ce qui le conduit à écrire :

Nous avons donc (i) un substantif, l'*étant*, (ii) un autre substantif, l'*être*, et (iii) un verbe, *être*. L'embarras est tel que les diverses langues en répondent de diverses façons. L'italien et l'allemand ont un terme pour (i), *ente* et *Seiende*, mais un seul terme aussi bien pour (ii) que pour (iii), *essere* et *Sein*. C'est sur cette distinction que Heidegger fonde la différence entre ontique et ontologique. Mais comment s'en sortir avec l'anglais qui possède également deux termes, mais dont le premier, *to be*, ne recouvre que l'acception (iii) et le second, *Being*, recouvre aussi bien la (i) que la (ii) ? Le français possède un seul terme, *être*. Il est vrai qu'à partir du xviii^e siècle apparaît le néologisme philosophique *étant*, comme le note Gilson qui (dans la première édition de *L'être et l'essence*) a du mal à l'accepter, mais auquel il s'accordera dans les rééditions de son ouvrage. Le latin scolastique avait adopté *ens* pour (i), mais il jouait avec désinvolture sur (ii), employant parfois *ens* et parfois *esse*.

Après avoir introduit des considérations «au sujet de l'étant», qui «équivalait alors à l'être, en tant que totalité qui comprend non seulement ce qui nous entoure physiquement, mais également ce qui se tient derrière, ou dedans, ou autour, ou avant, ou après, et le fonde ou le justifie», tout en étant attentif à «y inclure le possible (...) au moins au sens de Wolff», aux «futuribles mais également les événements passés appartiendraient à la sphère de l'être», bref, à «ce qui est (...) dans toutes les conjugaisons et les temps du verbe être», et même au «devenir [qui] apparaît comme un défaut dans la vision de l'être», Umberto Eco écrit :

Cependant, nous ne savons pas, arrivé à ce stade, si l'être n'est pas, nous ne dirions pas changeant, mais tout au moins mouvant, métamorphique, métempyscotique, s'il ne se recycle pas compulsivement, bref, s'il n'est pas une sorte de bricoleur invétéré...

Faisant le constat que «les langues que nous parlons sont ce qu'elles sont», Umberto Eco soumet qu'elles «présentent de telles ambiguïtés ou de telles confusions dans l'emploi de ce primitif» qu'est «l'être», «ambiguïtés que la réflexion philosophique ne résout pas», ajoute-t-il, si bien qu'il est conduit à une question qu'il formule ainsi : «Ne faut-il pas que cet embarras exprime une *condition fondamentale* ?»

Si nous comprenons bien, Umberto Eco suggère que toute «réflexion philosophique» sur «l'être» exige «l'emploi de ce primitif» dans ces «langues que nous parlons» et qui «sont ce qu'elles sont», langues qui «présentent [des] ambiguïtés ou [des] confusions» qu'elle «ne résout pas» ; ainsi toute telle «réflexion philosophique» sombre dans «[l']embarras».

²⁴ Thomas d'Aquin, Somme contre les gentils, II, 53

Si «cet embarras exprime une *condition fondamentale*» à toute «réflexion philosophique», et que la réflexion philosophique ne [le] résout pas», une «science de l'Être en tant qu'Être» est impuissante à prendre le départ. Alors, ne s'impose-t-il pas de recourir à une «étude de sémantique» qui offre «une analyse satisfaisante du verbe *être*» ?

C'est à une telle «étude de sémantique» du «terme *être*» qu'Umberto Eco s'emploie «dans les pages qui vont suivre», tout en voulant «respecter cet embarras». Et, comme point de départ, «nous utiliserons (...) le terme *être* en son sens le plus large et le plus vide de préjugés», dit-il.

Sauf qu'il se heurte à «Pierce», qui «a déclaré [que le "terme être"] était d'intension nulle». Alors, comment utiliser «le terme *être* en son sens le plus large et le plus vide de préjugés», alors que ce terme est «d'intension nulle», selon Pierce, si bien qu'on ne sait pas «quel sens peut bien avoir ce terme» ?

Umberto Eco répond : «Il aura le sens que suggère la question tragique de Leibniz : "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?" Voilà donc ce que nous entendrons par le mot *être* : Quelque Chose».

Évidemment, si «nous entendrons par le mot *être* : Quelque Chose», et qu'il est «d'intension nulle», il en est de même pour l'expression «quelque chose». Mais l'expression «quelque chose» est-elle vraiment «d'intension nulle» ?

Reprenons l'exemple d'Aristote, en y insérant «quelque chose» ; «tout ce qui *est sain* se rapporte à la santé», selon que :

1. «*quelque chose* qui conserve [la santé] *est saine*» ;
2. «*quelque chose* d'autre qui produit [la santé] *est saine*» ;
3. «*quelque chose* d'autre qui est le signe de la santé *est saine*» ;
4. «*quelque chose* d'autre enfin qui est capable de (...) recevoir [la santé] *est saine*».

Étant donné que la «communauté de notion» concerne «est saine», l'introduction de «quelque chose» ne change rien au problème consistant à saisir l'être sain en acte puisque, pour Aristote, l'être sain en acte n'est précisément pas le quelque chose duquel il est prédiqué.

«Si l'être (...) est (...) tout au moins mouvant, métamorphique, métempyscotique», n'est-il pas alors accessible à l'intellect capable de voir la «communauté de notion» pertinente ? N'est-il pas accessible à l'intellect *réflexe*, dont les opérations propres constituent le «sujet de la logique» :

(...), quia ens est duplex : ens scilicet rationis et ens naturæ. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis ; sicut intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicæ. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturæ æquiparantur, eo quod omnia entia naturæ sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicæ ad omnia se extendit, de quibus ens naturæ prædicatur. Unde concludit, quod subjectum logicæ æquiparatur subjecto philosophiæ quod est ens naturæ. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quæ sunt consideranda circa hujusmodi

communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quæ sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.²⁵

Pour Thomas d'Aquin, qui commente ici Aristote, l'*ens rationis* n'existe que dans la raison qui considère l'*ens naturæ*, et il range sous l'*ens rationis* : l'*intentio generis, speciei et similibium*. Sous l'*intentio similibium*, se range l'*analogum*.

En réfléchissant au problème qui naît à l'occasion d'un contact avec l'*ens naturæ* «est sain», l'intellect réflexe (la raison) met de pair (*æquiparat*) l'*ens naturæ* nommé par «est sain» et l'*ens rationis* qui «ne se trouve pas dans la nature» du «est sain», mais qui «suit de sa considération». Ce qui suit de la considération de l'*ens naturæ* nommé par «est sain», c'est que l'*ens rationis* qui «ne se trouve pas dans la nature» du «est sain» est un «paronyme».

Il découvre alors que l'*ens naturæ* «est sain» se présente à lui selon une certaine «communauté de notion», et que seule l'analogie selon laquelle il constitue cette «communauté de notion» lui permet de connaître l'étant qui est sain en tant qu'ayant l'être sain.

Umberto Eco, qui soumet que «nous savons qu'il y a des étants matériels (des entités empiriques, si l'on veut) et des étants de raison (des entités théoriques, dont font partie, par exemple, les lois mathématiques)», s'engage plutôt à la suite de «Pierce», qui «proposait de réhabiliter le terme *ens* (ou *entity*) dans le sens originare de tout ce dont on peut parler». Charles Pierce écrit :

(2.228) Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'*interprétant* du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son *objet*. Il tient lieu de cet objet, non sous tous rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le *fondement* du *representamen*.²⁶

C'est ainsi que la sémiotique entre en scène. Umberto Eco écrit :

Pourquoi la sémiotique devrait-elle s'occuper de ce quelque chose ? Parce que l'un de ses problèmes est (aussi et certainement) de dire si et comment nous utilisons des signes pour

²⁵ Thomas d'Aquin, In metaphysicam Aristotelis commentaria, Livre iv, lectio iv, 574 : «(...)», parce que l'*ens* est double : à savoir l'*ens* de raison et l'*ens* de nature. *Ens* de raison est dit proprement de ces intentions que la raison découvre dans les *res* considérées [par elle] ; comme l'intention de genre, d'espèce et d'autres semblables, qui ne se trouvent pas dans la nature des *res*, mais qui suivent de leur considération par la raison. Et, l'*ens* de raison de cette sorte est proprement le sujet de la logique. Cependant, les intentions intelligibles de cette sorte sont appariées (*æquiparantur*) aux *entia* de nature, par ce que tous les *entia* de nature tombent sous la considération de la raison. Et c'est pourquoi le sujet de la logique s'étend à tout ce dont est prédiqué l'*ens* de nature. De là, [Aristote] conclut que le sujet de la logique est apparié au sujet de la philosophie, qui est l'*ens* de nature. Donc, le philosophe procède à partir des principes de celui-ci [l'*ens naturæ*] pour prouver ce qui est à considérer en rapport avec les accidents communs de l'*ens* de cette sorte [l'*ens rationis*]. Mais le dialecticien procède à ces considérations à partir des intentions de raison, qui sont étrangères à la nature des *res*. Et c'est pourquoi il est dit que la dialectique est une tentative, parce que tenter est propre à procéder à partir de principes étrangers.»

²⁶ Charles S. Pierce, Écrits sur le signe, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris, 1978, Éditions du Seuil, p. 121

nous référer à quelque chose, et beaucoup de choses ont déjà été dites à ce sujet. Mais il me semble que la sémiotique ne peut pas éviter de se confronter à un autre problème : qu'est-ce que ce quelque chose qui nous pousse à produire des signes ?

QUELQUE CHOSE QUE NOUS CHOISSONS D'APPELER ÊTRE. (Umberto Eco)

«Aristote, et toute la tradition philosophique grecque avec lui, ne s'est jamais posé le problème que se serait en revanche posé Leibniz dans ses *Principes de la nature et de la grâce* : "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?"», écrit Umberto Eco. «Cette question, je le répète, ne se trouve ni chez Aristote ni dans la tradition de l'aristotélisme scolastique. Pourquoi ? Parce que la question était éludée par une réponse implicite, une réponse que nous chercherons à donner», ajoute-t-il

Cette «réponse que nous chercherons à donner», Umberto Eco la présente comme suit :

Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? *Parce que*. Cette réponse est à prendre avec le plus grand sérieux, elle n'a rien d'un mot d'esprit. Le fait même que nous puissions nous poser la question (que nous ne pourrions pas nous poser s'il n'y avait rien, ni nous-mêmes qui la posons) signifie que la condition de tout questionnement est qu'il y ait de l'être. L'être n'est pas un problème de sens commun (ou, si l'on préfère, le sens commun ne le voit pas comme un problème) parce qu'il est la condition même du sens commun.

Rappelons-nous que la «communauté de notion» dont parle Aristote dans son exemple, «[celle qui] n'est pas une simple homonymie», concerne l'expression «est saine», où «saine» est un «paronyme». La «notion» qu'est «est saine» est ici prise en «plusieurs acceptions» signifiées par une expression qui suit «est saine» : **parce qu'elle...** Ces «multiples acceptions» posent des limites (en grec, *oros* ; en latin, *finitio*), et ce sont ces limites qui sont repérées dans une dé-*finition* qui cerne l'univoque.

La question de Leibniz est bien : «Pourquoi quelque chose est plutôt que rien n'est ? Et Aristote y répond bel et bien, comme nous l'avons vu plus haut. Mais, évidemment, pas dans les termes de Charles Pierce, qui conduisent à une impasse.

Umberto Eco cite Thomas d'Aquin : «Au début de son *De Veritate* (1.1) saint Thomas écrit : «*Illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*». Puis, il enchaîne : «Qu'il y ait quelque chose, c'est la première chose que notre intellect conçoit, comme la plus connue et la plus évidente. Tout le reste vient ensuite. Ce qui veut dire que nous ne pourrions penser si nous ne partions pas du principe (implicite) que nous sommes en train de penser quelque chose».

Si le nom «ens» et le nom «quelque chose» sont l'un et l'autre un «signe tient lieu» du même «objet», comme le dirait Charles Pierce, c'est cet «objet» qui est «la première chose que notre intellect conçoit, comme la plus connue et la plus évidente». Quel est cet «objet» ? Umberto Eco poursuit :

Il y a toujours quelque chose, à partir du moment où quelqu'un est capable de se demander pourquoi il y a de l'être plutôt que rien. (...) Il y a donc de l'être parce que nous pouvons nous poser la question sur l'être, et cet être est là avant tout questionnement, donc avant toute réponse et toute définition.

Umberto Eco balaie «l'objection moderne [qui] consiste alors à dire que la métaphysique occidentale - dans son obsession de l'être - naît à l'intérieur d'un discours fondé sur les structures syntaxiques de l'indo-européen, c'est-à-dire sur un langage qui prévoit, pour tous les jugements, la structure sujet-copule-prédicat». Pour lui, «l'expérience de l'être est implicite dans le premier cri que pousse le nouveau-né à peine sorti du ventre de sa mère, pour saluer ou pour rendre compte de quelque chose qui se présente à lui comme horizon, et dans son geste même de tendre pour la première fois ses lèvres vers le sein maternel».

Selon Umberto Eco, «il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'être est». Rappelons-nous que, selon lui, «la question [de Leibniz] était éludée par une réponse implicite» chez Aristote. Et il annonçait «une réponse que nous chercherons à donner». Cette «réponse», la voici :

L'être est une évidence lumineuse. Ce qui ne veut pas dire que cette lumière ne puisse se faire aveuglante, effrayante, insoutenable ou mortelle - et il semble que beaucoup témoignent d'une telle expérience. Se poser des questions sur son fondement est une illusion ou une faiblesse. (...) L'être, dont l'évidence indépassable nous ouvre à toute interrogation le concernant, est le Fondement de lui-même. Se poser la question du fondement de l'être revient à se poser la question du fondement du fondement, puis celle du fondement du fondement du fondement, dans une régression infinie : lorsque, exténués, nous nous arrêtons, nous nous retrouvons de nouveau et déjà dans le fondement même de notre question.

La question de Leibniz consiste à «se demander pourquoi l'être est» : «Pourquoi y a-t-il quelque chose [de l'être] plutôt que rien ?» «Le fondement même de [cette] question», écrit Umberto Eco, c'est que : «L'être est une évidence lumineuse». Et, selon Umberto Eco, «se poser des questions sur [le] fondement [de l'être] est une illusion ou une faiblesse». Pourquoi ? Parce que «l'être, dont l'évidence indépassable nous ouvre à toute interrogation le concernant, est le Fondement de lui-même».

Le raisonnement d'Umberto Eco est ici un syllogisme de la première figure, en *Barbara* :

L'être est une évidence lumineuse indépassable.
Le fondement même de notre question : "Pourquoi y a-t-il de l'être ?" est l'être.
Le fondement même de notre question : "Pourquoi y a-t-il de l'être ?" est une évidence lumineuse indépassable.

C'est pourquoi «se poser la question du fondement de l'être revient à se poser la question du fondement du fondement, puis celle du fondement du fondement du fondement, dans une régression infinie», écrit Umberto Eco. Bien sûr, si le fondement même de notre question : "Pourquoi y a-t-il de l'être ?" est une évidence lumineuse *indépassable*, «la question du fondement de l'être» se heurte à «une évidence lumineuse *indépassable*». Nulle «régression à l'infini» n'est alors possible. Donc, «il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'être est». «L'être est», et ce, c'est «une évidence lumineuse *indépassable*». Plus, «l'être est avant même que l'on en parle».

Cependant, dit Umberto Eco, «ce n'est qu'en parlant de lui, et seulement ainsi, que l'évidence indépassable qu'il constitue peut se faire problématique - et le problème qu'il pose attend alors sa réponse». Par exemple, dire que «l'être est» exige que «l'on en

parle». Or, cette affirmation, qui repose sur «une évidence lumineuse *indépassable*», devient «problématique», et «le problème qu'[elle] pose attend alors sa réponse». Pour Aristote et Thomas d'Aquin, la «réponse» se trouve dans la découverte de l'analogie sans laquelle parler de l'être devient «problématique».

Pour Umberto Eco, il en va autrement. Il écrit :

La première ouverture à l'être est une sorte d'expérience extatique, même au sens le plus matérialiste du terme. Or, tant que nous en restons à cette évidence initiale et muette, l'être ne constitue pas un problème philosophique, tout comme l'eau qui porte le poisson ne lui semble pas problématique. Cependant, lorsque nous commençons à parler de l'être, nous ne le faisons pas encore dans sa forme omni-enveloppante puisque, comme nous l'avons dit, le problème de l'être (c'est-à-dire de la plus naturelle et la plus immédiate des expériences) est le moins naturel de tous les problèmes, celui que le sens commun ne se pose jamais : c'est à tâtons que nous commençons à avancer dans l'être, en y retranchant des étants, en y construisant peu à peu un Monde.

Puisque le sens commun est incapable de penser l'être avant de l'avoir enrôlé dans le système (ou dans la série désordonnée) des étants, *les étants sont la façon même dont l'être vient à notre rencontre. Et c'est par là qu'il faut commencer.* [Les caractères en italique sont de nous.]

C'est ainsi que, selon Umberto Eco, «nous en venons alors à la question centrale de la *Métaphysique* d'Aristote». Que la «question» soit «centrale» à «la *Métaphysique* d'Aristote», c'est certain. Voici comment Umberto Eco, sémioticien, voit la «question» :

Cette question se pose sous la forme d'un constat, dont Aristote ne part pas mais vers lequel il s'avance, en quelque sorte, pas à pas. Il se retrouve avec cette question entre les pieds, pour ainsi dire, au fil de son avancée du premier au quatrième livre (du livre A au livre G) où, après avoir dit qu'il existe une science qui considère l'être en tant que tel, et au moment où l'on pourrait s'attendre à ce qu'il essaie de donner une première définition de l'objet de cette science, Aristote répète comme unique définition possible ce qui était apparu dans le premier livre (992b 19) comme une simple parenthèse : l'être se dit de façons multiples (*léghetai mèn pollachôs*) - en plusieurs sens, selon plusieurs significations (1003a 33).

Ce que l'intellect, pour saint Thomas, *percipit quasi notissimum*, et qui constitue l'horizon de notre penser et de notre parler, est pour Aristote (mais Thomas était d'accord), ambigu, polysémique par nature (si l'être avait une nature, mais nous savons qu'il n'est ni un genre ni une espèce).

Selon certains auteurs, cette affirmation livre le problème de l'être à une aporie fondamentale, aporie que la tradition post-aristotélicienne a seulement cherché à réduire, sans en détruire le potentiel tragique. En réalité, Aristote est le premier à essayer de la réduire à des dimensions plus acceptables et il le fait en jouant sur l'adverbe «de façons multiples».

Ces façons multiples se réduiraient à quatre et il serait possible de les contrôler. L'être se dit (i) en tant qu'être par accident (c'est l'être prédiqué par la copule, en vertu duquel nous disons que l'homme est blanc ou que l'homme est debout) ; (ii) en tant que vrai, en vertu duquel il peut être vrai ou faux que l'homme est blanc, ou que l'homme est un animal ; (iii) en tant que puissance et acte, en vertu duquel s'il n'est pas vrai que cet homme en bonne santé est actuellement malade, il pourrait néanmoins être malade, nous dirions aujourd'hui que l'on peut imaginer un monde possible dans lequel il est vrai que cet homme est malade ; (iv) enfin, l'être se dit comme *ens per se*, c'est-à-dire en tant que *substance*. La polysémie de l'être, selon Aristote, se modèle dans la mesure où, quelle que soit la façon dont on parle de l'être, on le fait toujours «par rapport à un principe unique» (1003b 5-6), à

savoir par rapport aux substances. Les substances sont des êtres individuels existants dont nous avons une évidence perceptive. Aristote n'a jamais douté de l'existence des substances individuelles (Aristote n'a jamais douté de la réalité du monde tel qu'il apparaît dans l'expérience quotidienne), des substances dans lesquelles et seulement dans lesquelles les formes platoniciennes s'actualisent sans qu'elles puissent avoir d'existence antérieure ou postérieure dans quelque Hyperouranien blafard, et cette certitude lui permet de dominer la polyvociété de l'être. «La première des significations de l'être est l'essence, ce qui signifie (*sêmeinei*) la substance (*ousía*)» (1028a 14-15).

La seule de ce passage suffit pour faire le constat qu'Umberto Eco, sémiotéticien, ne saisit pas ce qu'est le terme analogue qui nomme l'être, alors qu'il en reste au «polyvoque» ou à la «simple homonymie» :

Mais la tragédie de l'être aristotélicien n'est pas dans le *pollachôs*, elle est dans le *léghetaï*. Qu'il se dise d'une ou de multiples façons, l'être reste quelque chose qui se *dit*. Il sera l'horizon de toute autre évidence. Mais il ne devient un problème philosophique qu'à partir du moment où l'on en parle. C'est même le fait d'en parler qui le rend ambigu et polyvoque. Le fait que la polyvociété puisse être réduite n'empêche pas que nous n'en prenons conscience qu'à travers un *dire*.

D'ailleurs, Umberto Eco le dit expressément, en ces termes :

[Toute] métaphysique comme science de l'être [exige] (...) [d']élaborer un langage. Et puisque ce langage ne pourra être celui qui sert à nommer les étants de façon univoque et selon les lois de l'argumentation, ce sera alors le langage de l'*analogie*. Affirmer que le principe d'analogie nous permet de parler de l'être serait cependant une erreur. L'analogie n'est pas donnée par avance, elle ne précède donc pas la possibilité de l'appliquer à l'*ens* (...). (...) Qui nous dit que l'être est analogue ? Le langage. La circularité est inévitable.

LA CIRCULARITÉ EST INÉVITABLE (Umberto Eco)

Aristote ne prétend pas que «l'être est analogue». Certes, tout terme analogue appartient au «langage». Le «langage» qui permet de parler de l'être emploie des termes analogues, et ce, sans tomber dans une «circularité».

Par exemple, Umberto Eco écrit : «L'être est une évidence lumineuse» ? Rappelons-nous qu'il dit : «L'être est avant même que l'on en parle».

Partons du «langage», et consultons le *Petit Robert* au mot «évidence» : «1. Caractère de ce qui s'impose à l'esprit avec une telle force qu'il n'est besoin d'aucune autre preuve pour en connaître la vérité, la réalité. (...) Par [extension]. Chose évidente».

«Ce qui s'impose [ainsi] à l'esprit», c'est une proposition formulée dans un «langage». Si une proposition «s'impose à l'esprit avec une telle force qu'il n'est besoin d'aucune autre preuve pour en connaître la vérité», elle est évidente.

Or, «l'être [qui] est avant même que l'on en parle» n'est manifestement pas une proposition ; il est antérieur à toute proposition et à tout «langage». Mais l'assertion : «L'être est avant même que l'on en parle.» est une proposition.

La formulation de la proposition : «L'être est avant même que l'on en parle.» tombe-t-elle dans une «circularité (...) inévitable» ?

Aristote et Thomas d'Aquin répondraient par la négative. Mais ils ajouteraient que, lorsque «l'on en parle», l'intelligence de ce dont on parle exige l'analogie.