

LA CREATION COMME ACTE DE LANGAGE

Anselme d'Aoste et la « locutio rerum »

La responsabilité du choix du sujet dont je voudrais vous entretenir ce soir ne m'incombe qu'à moitié. En effet, si Luisa Valente n'avait pas eu la bonne idée de me le suggérer, je ne me serais peut-être pas risqué sur un terrain à ce point délicat. Cela dit, je ne lui en suis que d'autant plus reconnaissant, car l'étude de la *locutio rerum* chez Anselme d'Aoste, toute difficile et laborieuse qu'elle fut pour moi, m'a énormément apporté. Mon souhait est de vous faire partager l'enthousiasme et l'émerveillement qui furent les miens à la lecture de certaines pages du *Monologion* et du *De veritate*. Ce que je proposerai ici est une lecture personnelle, une interprétation de ces quelques passages d'Anselme. Je compte sur vos remarques et vos critiques pour la corriger et l'améliorer.



Trois dates dont indissociablement liées au thème de la *locutio rerum* : 1076, - ? et 1962. La première, l'an 1076, est celle de la décision d'Anselme d'accéder aux demandes insistantes de ses frères et de mettre par écrit l'essentiel de quelques unes de ses méditations sur l'essence divine, méditations qu'il avait déjà exposées de vive voix et qui allaient constituer la matière de sa première oeuvre, le *Monologion*. La deuxième "date", signifiée tant bien que mal par un point d'interrogation précédé du signe moins, se réfère au moment – encore à préciser – où Dieu dit « *fiat lux, fiat firmamentum* » et d'autres choses encore, par lesquelles il créa le monde comme le raconte le livre de la Genèse. La troisième date, 1962, est celle de la parution du livre de John Langshaw Austin, *How to do things with words* ouvrage dans lequel le philosophe d'Oxford propose de répartir les phrases que nous prononçons en deux grandes familles : les phrases constatives d'un côté et les phrases performatives de l'autre. Ainsi, la phrase 'Pierre n'est pas venu' est-elle constative : elle se limite à décrire une situation. En revanche, lorsque je dis 'je vous promets de ne pas parler trop longtemps', c'est une phrase performative que je prononce : par là, je ne fais pas que vous informer ou vous signifier que je vous promets d'être bref, mais je réalise effectivement cette promesse. Formellement, une phrase est performative ssi (1) elle décrit une certaine action de son locuteur et (2) son énonciation équivaut à la réalisation de cette action. Ce que fait une phrase performative est un acte de langage d'un certain type : les actes de langage illocutionnaires.

Ainsi, si l'on s'en tient au témoignage de la Genèse, le Créateur fut sans doute le premier à faire quelque chose avec des mots. Dans la terminologie d'Austin, ses phrases originelles étaient des performatifs, les premiers du genre, et la création du monde un acte de langage illocutionnaire.

La thèse en faveur de laquelle j'argumenterai dans ce bref exposé est la suivante : le modèle de la *locutio*, tiré du langage humain pour expliquer la création, trouve une application pour ainsi dire rétroactive ou réflexive puisque l'interprétation qu'il permet de donner de la création détermine à son tour la nature du langage humain et son rapport au monde. Autrement dit, la *locutio rerum* fournit non seulement un paradigme pour penser la création de manière satisfaisante, mais procure du même coup à la vérité de nos propositions un fondement – littéralement – *cosmologique*.

J'organiserai mon propos en deux parties. Dans la première, je présenterai brièvement quelques thèses du *De veritate*, suivant en cela un parcours allant de la vérité des propositions à celle des choses. Dans la seconde, je prendrai comme point de départ la *locutio rerum* elle-même pour arriver à nouveau à la vérité des choses montrant ainsi, comme je l'espère, le lien essentiel existant pour Anselme entre le discours humain à propos des choses – les propositions – et le discours divin par lequel les choses sont dites – la création.



Au chapitre 11 du *De veritate*, Anselme définit la vérité comme une droiture que seul l'esprit peut saisir (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Le membre qualificatif de cette définition (*sola mente perceptibilis*) distingue la droiture qu'est la vérité de la droiture physique des objets sensibles : un mur droit ou une ligne droite possèdent bien une droiture, mais celle-ci étant perceptible par autre chose que l'esprit (en l'occurrence, par les sens de la vue ou du toucher), il ne s'agit pas dans ce cas de vérité. La vérité est donc une droiture non sensible ou intelligible pouvons-nous dire. Mais que signifie exactement le terme qualifié de la définition, à savoir '*rectitudo*' ?

C'est dans le célèbre chapitre 2 du *De veritate* qu'Anselme introduit la notion de *rectitudo*. Le maître et son disciple se demandent ce qu'est la vérité dans une proposition (*quid sit veritas in enunciatione*). Notons que la question posée ici vise l'*essence de la vérité* propositionnelle, autrement dit, sa définition. Pourtant, en vue d'arriver à une réponse de ce type, Anselme et son interlocuteur adoptent dans un premier temps une démarche empirique

et s'attachent à déterminer quelles sont les *conditions de vérité* d'une proposition (*quando est enuntiatio vera*?). La réponse ne fait aucun doute : une proposition est vraie lorsque ce qu'elle énonce est le cas (*Quando est quod enuntiat*). La proposition 'Pierre dort', par exemple, est vraie lorsque Pierre dort effectivement.

A partir de là, différentes réponses possibles à la question '*quid sit veritas in enuntiatione*?' sont successivement proposées et éliminées. Les choses dites par la proposition, tout d'abord (*quod res enuntiata sit veritas enuntiationis*). Dans les termes de notre exemple, le sommeil de Pierre serait la vérité de la proposition 'Pierre dort'. Hypothèse rejetée : le sommeil de Pierre ne peut être la vérité de la proposition 'Pierre dort' parce que ce qui est vrai n'est pas le sommeil de Pierre, mais bien la proposition qui le dit lorsqu'il est effectivement le cas que Pierre dort. Ainsi, le sommeil de Pierre est la cause de la vérité de la proposition 'Pierre dort', mais il n'est pas lui-même sa vérité (*res enuntiata non est in enuntiatione ; unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est*). Si donc la vérité n'est pas du côté des choses dites par la proposition, c'est qu'elle doit être du côté de la proposition. (*Quapropter non nisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius [i.e. enuntiationis] veritas*). Cela peut se comprendre de deux manières : la vérité de la proposition peut être soit la proposition elle-même, soit ce qu'elle signifie (*vide an ipsa oratio aut eius significatio sit quod quaeris*). Mais là encore, les deux possibilités sont écartées parce qu'une même proposition peut changer de valeur de vérité sans subir le moindre changement essentiel (tel serait le cas de notre proposition 'Pierre dort' pendant et après ou avant le sommeil de Pierre) et parce que si une proposition reste essentiellement la même, alors ce qu'elle signifie ne change pas (*si hoc esset, semper esset vera ... quia eadem enim est oratio et eadem significatio*).

Récapitulons brièvement. Plusieurs niveaux ont été distingués : la proposition elle-même, ce qu'elle dit (les choses dont elle parle) et ce qu'elle signifie. La réponse à la question '*quid sit veritas enuntiationis*?' est pour l'instant : ni la proposition elle-même, ni les choses dont elle parle, ni ce qu'elle signifie. Que peut-il bien rester puisque tous les niveaux possibles du système ont été considérés et écartés ?

La réponse d'Anselme est extraordinairement intéressante : puisqu'il y a manifestement une vérité de la proposition et puisque aucun des éléments du système analysé ne peut être cette vérité, c'est non pas dans ces éléments, *mais dans leurs relations* quelle doit se trouver. Voilà bien la thèse centrale d'Anselme à propos de la vérité propositionnelle : il ne s'agit pas d'une chose – et je prends le terme 'chose' ici dans son acception la plus large, celle d'*aliquid* – mais d'une relation entre des choses. Cette relation, Anselme l'appelle '*rectitudo*'

(*non est illi [i.e. affirmationi] aliud veritas quam rectitudo*). Plus précisément, les termes de la relation de *rectitudo* sont la proposition elle-même, par exemple ‘Pierre dort’, et ce qu’Anselme appelle la cause de sa vérité : les choses dont elle parle, à savoir le sommeil de Pierre. Bref, nous dirions aujourd’hui que selon Anselme, la vérité d’une proposition est une relation entre un véripporteur (*truth-bearer*) et son vérifacteur (*truth-maker*) :

$$f1 : \quad \forall p = Rr (TB, TM)$$

Le *truth-maker* d’une proposition étant aussi la cause de sa vérité, *f1* est équivalente à *f2* :

$$f2 : \quad \forall p = Rc (TM, TB)$$

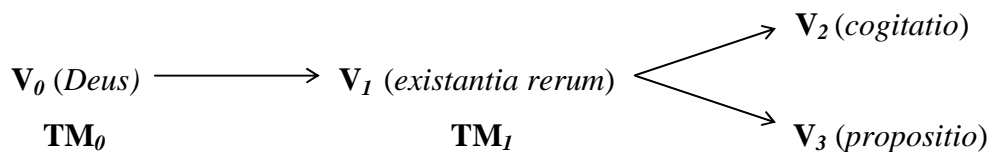
La vérité ou *rectitudo* propositionnelle n’est pas une notion monadique, mais relationnelle. La question étant celle de la vérité de la proposition, seules deux relations entrent en ligne de compte : la relation de la proposition aux choses, d’une part, et, de l’autre, la relation de la proposition à sa signification. En conséquence, Anselme distingue deux *rectitudines*, soit deux vérités de la proposition. La première vérité ou *rectitudo* de la proposition est sa relation à sa signification, et il s’agit d’une relation essentielle, immuable et découlant pour ainsi dire naturellement de la proposition : peu importe que Pierre dorme ou non, la proposition ‘Pierre dort’ est toujours dans une relation de *rectitudo* avec sa signification. La deuxième vérité ou *rectitudo* de la proposition est sa relation aux choses dont elle parle, et il s’agit une relation accidentelle : ce n’est que lorsque Pierre dort effectivement que la proposition ‘Pierre dort’ est dans une relation de *rectitudo* avec les choses¹.

Dans le *De veritate*, l’enquête d’Anselme commence par la vérité de la proposition, mais il va généraliser l’application de la *rectitudo* à plusieurs autres cas. Ainsi, il y a une vérité de la pensée (*cogitatio*), de la volonté des actions, des sens, de l’essence des choses et finalement de Dieu. Une question se pose alors tout naturellement : notre formule *f1* est-elle valable pour chacun de ces cas ? Je crois pouvoir l’affirmer mais je m’intéresserai, dans ce qui suit, uniquement aux différents niveaux impliqués dans la sémantique des propositions. Considérons le passage suivant du chapitre 10 du *De veritate* :

¹ *De veritate* II, p. 179.10-15 : « Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est ; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum. »

Summam autem veritatem non negabis rectitudinem esse. Immo nihil aliud illam possum fateri. (...) Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius ? Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta. Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione ; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis (ch.10, p. 189.31-190.12).

Ce que nous avons ici est une description de ce qui se passe “au-delà” de la relation de *rectitudo* qu’est la vérité accidentelle d’une proposition. Comme l’exprime notre formule *fl*, les termes de cette relation sont la proposition elle-même et la cause de sa vérité, un *truth-bearer* et son *truth-maker*. Ce que ce passage apporte de nouveau est que la cause de la vérité de la proposition, son *truth-maker*, est elle-même une vérité : c’est la vérité dans l’essence des choses. Mais si *fl* est valable, il faut que la vérité de l’essence des choses ait elle aussi un *truth-maker*, quelque chose qui soit la cause de sa vérité. Or Anselme dit ici, et ce n’est pas vraiment une surprise, que la vérité dans l’essence des choses est l’effet de la vérité suprême, à savoir de Dieu. Nous avons donc une suite de vérités-causes et de vérités-effets qui ressemble à cela :



La thèse selon laquelle l’essence des choses est également une vérité a déjà été exposée plus haut dans le *De veritate*, au chapitre 7 :

Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt. Video ita ibi esse veritatem ut nulla ibi possit esse falsitas ; quoniam quod falso est, non est.²

La relation entre Dieu et les choses qui existent est toutefois décrite ici de manière plus fine : la relation de causalité en vertu de laquelle les choses sont vraies n’est pas à proprement parler une relation entre ces choses et Dieu, mais entre ces choses et *ce qu’elles sont* en Dieu (*id quod in summa veritate sunt*). En d’autres termes, le *truth-maker* de la vérité de l’essence des choses est un certain mode d’être des choses en Dieu. Pour le dire en latin : *Non res ipsae*

² Il est vrai qu’il est question ici de *veritas in essentia* alors que dans le chapitre 10, Anselme parle de *veritas in existentia*, mais, je pense qu’il est légitime de poser qu’Anselme parle de la même chose dans les deux cas. En effet, la fin de notre citation du chapitre 7 oppose bien le non-être, c’est-à-dire la non-existence (*non est*) à la vérité de l’essence des choses.

sunt in Deo, sed aliquid rerum. En guise de transition vers la seconde partie de mon exposé, je proposerai simplement de substituer ‘*locutio*’ à ‘*aliquid*’ dans cette formule³.



L’expression ‘*locutio rerum*’ apparaît dans le chapitre 10 du *Monologion*, la première oeuvre écrite par Anselme. Cette expression énigmatique – on ne voit en effet pas, de prime abord, ce que peut bien signifier ce “parler des choses” – renvoie en fait à une théorie complexe dont la fonction est d’expliquer rationnellement la création. Ce que la théorie explique n’est pas le *pourquoi* de la création du monde – cela, si j’ose dire, ne regarde que Dieu – mais le *comment* de cet événement. En d’autres termes, la théorie de la *locutio rerum* fournit un modèle pour penser la création sans contradiction. J’aimerais suivre maintenant deux pistes : la première consiste à identifier le problème auquel la théorie de la *locutio rerum* apporte une solution ; la seconde vise à comprendre la nature de la solution proposée et d’en examiner les conséquences.

La nature de l’essence divine, thème et objet de la méditation d’Anselme dans le *Monologion* exige que tout ce qui existe existe par elle (*cuncta quae sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per se ipsam, alia vero per aliud*, ch. 5). C’est une autre façon de dire que s’il y a quelque chose comme Dieu, alors il s’agit nécessairement du créateur, ou, si l’on veut, de la cause de toutes les autres choses. Deux exigences viennent compliquer quelque peu la situation : premièrement, la création doit être *ex nihilo* (il est contradictoire de penser que la cause de toutes choses se soit servie de choses en quelque sorte préexistantes pour créer le monde : si la cause première a créé le monde – et elle l’a nécessairement fait – alors elle l’a nécessairement créé à partir de rien). Pourtant, et c’est la seconde exigence, lorsque quelque chose est l’effet d’une certaine cause – et c’est très certainement le cas de la création – il faut que cette cause préexiste à son effet. Bref, Anselme doit expliquer comment quelque chose de créé *ex nihilo*, peut, en tant qu’effet, avoir une certaine cause (*si ergo factum est ex nihilo aliquid, ipsum nihil causa fuit eius quod ex ipso factum est*, ch. 8).

Le modèle du langage, de la *locutio*, va le tirer merveilleusement d’affaire. *Deus ex machina*, pourrait-on dire. Pour résoudre son problème, Anselme va convoquer et faire fusionner toutes les ressources disponibles : la tradition biblique d’abord, vétéro- et

³ Il est intéressant de noter qu’Anselme lui-même fait le lien avec le *Monologion* dans les lignes qui suivent le passage cité du chapitre 10 : xxx.

néotestamentaire puisqu'elle fournit elle-même la piste de l'explication pour ainsi dire linguistique de la création, dans la Genèse et dans le prologue de l'Évangile de Jean ; La tradition patristique ensuite, avec Augustin et sa théorie noético-sémantique du verbe telle qu'elle est développée, entre autres, dans le *De trinitate* ; la tradition plus proprement philosophique enfin, avec Boèce lisant et interprétant les thèses du premier chapitre du *Peri hermeneias* d'Aristote. Mon propos n'est pas ici de démêler l'écheveau en tentant de déterminer avec précision ce qui revient à chacun. Je constate simplement l'heureuse complémentarité entre les idées d'un Verbe créateur, d'une part, et, de l'autre, la dualité entre langage intérieur et parole extérieure, entre pensée discursive et discours proféré. La théorie de la *locutio rerum* n'est rien d'autre que la projection en Dieu *ante, dum et post creationem* du système dans lequel s'articulent non seulement les phases intérieure et extérieure du langage, mais aussi l'acte qui fait passer de l'une à l'autre.

Selon Anselme, la *locutio rerum* est en effet ce que nous pourrions appeler le mode de préexistence des choses dans l'esprit divin avant la création. Le modèle, toute proportion gardée, est ici celui de l'artisan qui, d'une certaine manière, a à l'esprit ce qu'il va produire avant de commencer à travailler :

Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat : quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturum aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione ? (*Monologion*, ch. 10).

Ainsi se trouve résolu le problème de la création sous la double contrainte de son caractère *ex nihilo* et de son statut d'effet par rapport à une cause. L'analogie avec l'artisan se limite à illustrer le propos d'Anselme, sa validité demeurant en réalité assez restreinte : le travail de l'artisan relève au moins autant de la transformation d'une matière préexistante que de la création de quelque chose de nouveau (ch. 11). De ce point de vue, le modèle du langage est nettement plus adéquat : de même que chaque parole prononcée est radicalement neuve (il n'existait absolument rien d'elle avant l'acte de sa prononciation), chaque chose créée par Dieu est radicalement neuve ; mais de même que chaque parole prononcée est l'expression d'une représentation mentale correspondante, chaque chose créée est la conséquence de la représentation qu'en avait le Créateur avant la création. Dans ce même chapitre 10 du *Monologion*, Anselme distingue trois modes de dire les choses :

Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo ; aut eadem signa quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando ; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis

intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. (...) Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant (*Monologion X*).

Ce passage est souvent cité pour montrer qu'il y a chez Anselme un langage mental distinct de la simple intériorisation d'une langue parlée. Pour ma part, je me contenterai d'y souligner est que le terme '*locutio*' signifie à la fois un acte producteur – qu'il soit producteur de contenus mentaux ou de mots prononcés – et ce qui est produit par cet – les pensées ou les paroles elles-mêmes.

De quelles paroles la *locutio rerum* divine se compose-t-elle ? Il s'agit d'une forme de présence *a priori* des choses dans l'esprit de Dieu. Ces paroles peuvent être appelée '*verba rerum*' parce qu'elles sont dans une relation de quasi-identité avec les choses :

Exceptis namque rebus illis, quibus ipsis utimur pro nominibus suis ad easdem significandas, ut sunt quaedam voces velut 'a' vocalis, exceptis inquam his nullum aliud verbum sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum. Quapropter, si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa quae huiusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel iam existentis in ratione alicuius potest esse : non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur (*Monologion X*, 25.17-27).

Dans le cas de Dieu toutefois, et contrairement à ce qui se passe chez l'homme, cette relation n'est pas une relation de similarité, mais une relation qui unit une essence à son principe :

Verbum autem quo creaturam [Creator] dicit, nequaquam similiter est verbum creaturae, quia non est eius similitudo, sed principalis essentia. (*Monologion XXXIII*).

Ce qui est une autre manière de dire que les paroles de la *locutio rerum* divine sont la cause des choses alors que les paroles de la *locutio rerum* humaine, ce qu'Anselme appelle ici '*verba creaturae*', en sont les effets. Comme le suggère la présence du verbe '*exprimere*' et de l'adverbe '*expressius*' dans les deux derniers textes que nous venons de citer, la relation entre paroles de la *locutio rerum* en Dieu et essence des choses est très probablement à penser comme une relation d'expression : la transition de ce que sont les choses dans l'esprit divin à ce qu'elles sont dans le monde résulte littéralement d'un *passage à l'acte* : acte illocutionnaire s'il en est, puisque tout ce que Dieu fait, il le fait *par* sa parole : *quidquid fecit, [summa substantia] per suam intimam locutionem fecit* (ch. 12).



Avant de conclure, qu'il me soit permis de résumer brièvement le chemin parcouru jusqu'ici. Nous sommes partis, dans la première partie de cet exposé, de la notion de vérité propositionnelle pour arriver au constat suivant : ce qui rend vraie une proposition (la cause de sa vérité ou son *truth-maker*) est l'essence des choses. Or celle-ci, dit Anselme, est elle-même une vérité. Plus exactement, les choses qui sont sont vraies parce qu'elles sont (ce qui s'oppose à cette vérité essentielle des choses n'est pas la fausseté, dit Anselme, mais le non-être). La cause de la vérité des choses doit donc coïncider avec la cause de leur être. Cela nous a conduit, à la seconde partie de cet exposé : afin de répondre rationnellement à une difficulté posée par la création *ex nihilo*, Anselme développe une théorie de la *locutio rerum* comme analogue du langage mental humain. La *locutio rerum* est ce que sont les choses dans l'intellect divin avant leur création. Toutefois, l'expression ne renvoie pas seulement à ce que Dieu pense, mais aussi à l'acte par lequel il exprime en quelque sorte sa pensée (la création) ainsi qu'à ce qui est produit par cet acte (l'essence des choses). En deux mots, la théorie de la *locutio rerum* décrit l'acte de langage originel, ses conditions de possibilités et ses conséquences.

Que conclure de tout cela ? S'il y a quelque *rectitudo* dans la lecture que j'ai proposée ici de ces quelques pages du *De veritate* et du *Monologion*, il est peut-être raisonnable d'affirmer que, dans une perspective anselmienne, la possibilité pour le langage humain de dire le vrai lui vient de ce qu'il est en quelque sorte une image, une réflexion imparfaite du langage divin, l'essence des choses fonctionnant comme axe du renversement ou de la symétrie : c'est parce qu'elles sont vraies en tant qu'expression du discours intérieur divin que les choses dont nous parlons peuvent être la cause de la vérité de nos propositions.

Qu'il s'agisse de la vérité des propositions, de celle de l'essence des choses ou de la relation entre ce que sont les choses dans le monde et ce qu'elles sont en Dieu, c'est toujours d'un rapport juste ou adéquat entre une cause et ses effets que nous parle Anselme. Ce rapport peut être parcouru dans les deux sens : la *locutio rerum* est l'aller et la *rectitudo propositionum* le retour.



Je terminerai par évoquer deux thèses apparues plus tard dans l'histoire de la philosophie médiévale et qui, sans que je sois capable de le démontrer de quelque manière que ce soit, me semblent être apparentée à la théorie anselmienne de la vérité.

La première est une thèse soutenue à propos de la vérité par Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris au milieu du 13^e siècle. Dans le *De universo*, Guillaume présente la vérité comme une relation d'adéquation entre une proposition et un énonçable (*enunciabile*). Cet énonçable, dit l'Evêque, est non seulement la cause de la vérité de la proposition qui lui correspond, mais est vrai lui-même. Une analyse de la théorie de Guillaume montre que l'ensemble des énonçables est coextensif à l'ensemble des choses créées par Dieu et que ce que Dieu a créé est l'expression mondaine de son verbe intérieur. Dans un tel contexte, une référence à l'auteur du *Monologion* ne surprendrait personne, mais il n'y en a pas ou, du moins, je n'en ai trouvé aucune.

La seconde thèse est due au philosophe anglais Gauthier Burley, écrivant dans le premier tiers du 14^e siècle. Dans son commentaire sur le *Peri hermeneias* datant de 1310 environ, Burley distingue entre des propositions mentales ayant un être subjectif et des propositions mentales ayant un être objectif. Ces dernières, dit-il, sont composées de choses et peuvent donc être appelées '*propositiones in re*'. Je laisse de côté toutes les difficultés que cela peut soulever pour me concentrer sur une affirmation faite immédiatement après par le philosophe anglais : l'une des particularités de ces propositions mentales objectives est qu'elles ne peuvent pas ne pas être (*i.e.* ne pas exister) ni ne pas être vraies. Une telle proposition ayant un être objectif est aussi le signifié ultime d'une proposition orale. La vérité ou la fausseté d'une proposition orale dépend de son adéquation ou de sa non-adéquation à une telle proposition objective. Il me semble que nous avons, là aussi, quelques ingrédients anselmiens, en particulier l'idée de l'impossibilité, pour une proposition objective de ne pas exister et de ne pas être vraie. Cela signifie, je crois, qu'il y a, pour Burley comme pour Anselme, une équivalence entre existence et vérité. De plus, ce pour quoi cette équivalence est valable a la même fonction dans les deux systèmes : il s'agit de la cause de la vérité ou *truth-maker* des propositions orales. Enfin, comme chez Anselme, ce *truth-maker* semble nécessairement être intermédiaire, puisqu'il est lui-même vrai. A ma connaissance toutefois, Burley lui non plus ne se réfère pas à Anselme.

Parvenu au bout de mes conjectures et, du même coup, de mon exposé, il ne me reste qu'à vous remercier pour votre patience et votre attention.