

Pour repenser la question de l'analogie

Autor(en): **Morard, Meinrad Stéphane**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **6 (1959)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761482>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

MEINRAD STÉPHANE MORARD OP

Pour repenser la question de l'analogie

Depuis longtemps déjà, par exemple chez Eckhart et autres penseurs du moyen âge, mais surtout depuis le début du siècle, l'analogie tient une grande place dans les spéculations des philosophes et des théologiens. Mais l'interprétation de l'analogie semble être souvent fort compliquée et l'on peut éprouver le besoin de tirer au clair les imprécisions ou les confusions qui pourraient subsister encore dans ce domaine ¹.

Aristote aborde cette question pour la première fois, semble-t-il, au début des *Catégories* en distinguant *les objets* de la pensée en trois classes : celle des synonymes (συνώνυμα : univoques), celle des homonymes (ὁμώνυμα : équivoques) et celle des paronymes (παρώνυμα) que nous laissons de côté pour le moment. Il ajoute lui-même dans la suite aux deux premières classes d'objets celle des objets qui ne sont ni univoques ni équivoques et que l'on a appelés plus tard analogues, en généralisant une expression d'Aristote lui-même.

Les scolastiques, traitant à leur tour des mêmes problèmes, ne parlent plus d'*objets* (χρήματα), mais de *termes* (ὀνόματα) univoques, équivoques et analogues, et distinguent, dans leur souci d'exactitude, les termes : les univoca, equivocata et analogata (nomina) et leurs objets respectifs : les univocata, equivocata et analogata (objecta). On a passé ensuite, par l'entraînement de la vitesse acquise, à une division similaire des concepts eux-mêmes en concepts univoques et concepts analogues, c'est-à-dire en concepts à sens unique et en concepts à sens multiple. Et c'est ainsi qu'on rencontre fréquemment aujourd'hui chez des philosophes de toute école la mention de « mehrdeutige Begriffe », de concepts à multiple sens. Personne cependant n'a jamais eu l'idée de parler pour autant de concepts équivoques.

¹ Communication faite à la Société de Philosophie de Fribourg en sa séance du 23 janvier 1958.

Le concept d'être, en particulier, serait un exemple typique de concept à multiple sens. *C'est précisément sur cette sorte extraordinaire de concepts que va porter principalement l'essai de mise au point que nous voudrions vous soumettre, en nous inspirant uniquement des données objectives que présente l'exercice normal de la parole et de la pensée chez les hommes de notre temps. Cette méthode nous permettra peut-être d'éclaircir et de simplifier en même temps le problème de l'analogie.*

I. Les trois espèces de termes

Suivant l'usage devenu classique nous distinguons donc avec les scolastiques les termes ou les noms en termes univoques, équivoques et analogues.

On appelle univoques les termes ou les noms qui sont employés couramment dans un seul et unique sens (ὁ λόγος ὁ αὐτός – ratio significata per nomen simpliciter eadem), par exemple : serpent à sonnettes, kangourou. En philosophie, comme du reste dans le langage courant, les termes vraiment univoques sont rares.

On appelle équivoques les termes ou les noms qui sont employés couramment dans deux ou plusieurs sens n'ayant aucune connexion entre eux (ὁ λόγος ἕτερος – ratio significata per nomen simpliciter diversa nec ullo modo una), par exemple : bière, dans le sens de boisson et dans le sens de cercueil. Ici, la pluralité des sens est purement fortuite ou arbitraire (chez Aristote, ce sont : τὰ ἀπὸ τύχης ὁμώνυμα).

On appelle analogues les termes ou noms qui sont employés couramment dans deux ou plusieurs sens connexes entre eux, parce qu'ils se rattachent tous, d'une manière ou d'une autre, à un même sens qui est le sens principal (κύριος λόγος) du terme en question. Il règne ainsi une certaine unité entre les sens divers que l'usage donne aux termes analogues ; leurs multiples sens sont unis entre eux par leur connexion avec leur sens principal (ὁ λόγος ἀπλῶς μὲν ἕτερος, κατὰ δέ τι ὁ αὐτός – ratio significata per nomen simpliciter quidem diversa, secundum quid autem una). Tous les termes analogues ont :

1. *Un sens principal* qui constitue le sens propre du terme ; ce sens n'est pas nécessairement le sens primitif du terme en question, mais le sens dans lequel il est principalement employé.

2. *Des sens secondaires* qui constituent les sens dérivés du terme et qui se rattachent d'une manière ou d'une autre au sens principal dont ils dépendent.

Nous distinguons trois espèces de termes analogues, suivant les trois principales sortes de connexion que les sens dérivés ou secondaires peuvent avoir avec le sens principal. Mais, avant de les exposer, notons dès maintenant que chaque sens non seulement des termes équivoques, mais tout autant des termes analogues (λόγος, ratio significata, νόημα) constitue un concept distinct et qu'il ne peut absolument pas être question d'un concept ayant plusieurs sens, d'un concept qui serait équivoque ou analogue à la manière d'un vocable. Un seul et même concept a nécessairement un seul et même sens ; il n'est précisément pas autre chose qu'un seul et même sens. C'est là un point qu'il ne faut jamais perdre de vue dans la question de l'analogie qui est une *analogia nominum*, comme disait Cajetan, des termes et non des concepts.

II. Les trois espèces de termes analogues

Nous avons donc d'abord : 1^o les termes *analogues par métaphore* (*analogia metaphorae*), lorsque le sens secondaire ou dérivé est simplement évoqué ou suggéré par le sens principal. Et nous avons alors le *sens figuré* (image, métaphore, symbole au sens moderne) où la connexion du sens secondaire avec le sens principal est constituée par simple association d'idées à base objective ou affective. Ce seraient : τὰ ὁμώνυμα κατὰ μεταφοράν. Mais Aristote n'en fait pas expressément mention. Cette analogie joue un rôle capital dans la poésie, tout spécialement dans la poésie symbolique (Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud). Dans le langage de tous les jours, le lys signifie au sens figuré, par évocation, la pureté, la rose signifie de la même manière, la beauté, la violette la modestie, l'agneau l'innocence, le loup l'acharnement, le chien la vileté, le tigre la cruauté et enfin le lion la fierté ou le courage, comme dit dona Sol à Hernani dans la pièce de Victor Hugo : « Vous êtes mon lion superbe et généreux. »

Nous avons ensuite : 2^o les termes *analogues par attribution* (*analogia attributionis*), lorsque le sens secondaire résulte d'un rapport déterminé de cause ou d'effet (but) avec le sens principal (avec son objet) dont le nom lui est, par suite, pour ainsi dire, attribué. Et nous avons alors

ce que nous voulons appeler le *sens relatif* où la connexion avec le sens principal est constituée par un rapport de dépendance. Ce sont, d'après Aristote : τὰ ὁμώνυμα τῷ ἀφ' ἐνός εἶναι ἢ πρὸς ἓν : par relation à une même cause (ab uno) ou à un même but (ad unum) EN. A 1096 b 27).

Nous avons enfin : 3^o les termes *analogues par proportion* (analogia proportionis), lorsqu'il y a proportion entre le sens secondaire et le sens principal. Et nous avons alors le *sens analogique* où la connexion des sens est constituée par une similitude d'état, de situation, de fonction, de rapport avec le sens principal. Ce sont, chez Aristote : τὰ ὁμώνυμα κατὰ ἀναλογίαν : par proportion (EN. A 1096 b 28). C'est de ce dernier texte que provient l'appellation d'analogue pour les termes qui ne sont ni univoques ni équivoques. Saint Thomas et les Thomistes préfèrent parler ici de proportionnalité, c'est-à-dire d'égalité entre deux proportions, parce qu'ils prennent proportion dans le sens de rapport. Mais, en mathématiques du moins, une proportion est précisément l'égalité de deux rapports entre eux.

Exemple : Santé – Sain. Au sens propre, santé = bon état et fonctionnement d'un organisme vivant – et sain = organisme vivant doué de santé.

Au sens figuré, on appellera sain ce qui évoque l'idée d'un organisme sain, ce qui donne une impression de santé. La langue de Baudelaire est saine. – Les couleurs de Rubens sont saines.

Au sens relatif, on parlera d'une nourriture saine, c'est-à-dire favorable à la santé (τῷ πρὸς ἓν), ou bien d'une respiration saine, c'est-à-dire qui manifeste la santé (τῷ ἀφ' ἐνός).

Au sens analogique, on parlera d'une âme, d'une intelligence, d'une doctrine saine, c'est-à-dire dont l'état est le même, toutes proportions gardées, que celui d'un organisme sain. C'est ainsi qu'on dit par manière de proverbe : Mens sana in corpore sano. La santé de l'âme consiste dans un état de l'âme, toutes proportions gardées, identique à l'état qui constitue la santé du corps.

a) *Le sens figuré* s'applique à tous les objets susceptibles d'être évoqués ou suggérés dans l'esprit par l'objet qui répond au sens propre du terme, en raison d'une association plus ou moins spontanée avec ce dernier. Cependant, il s'en faut de beaucoup que toutes les associations d'images ou d'idées servent en fait à établir le sens figuré.

D'après Aristote (Περὶ μνήμης II, 451 b 19-20), l'association se fait ou par ressemblance ou par contraste ou par contiguïté (ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σὺνεγγυς). C'est l'association par ressemblance qui joue

ici le rôle principal. La ressemblance évocatrice peut être objective ou affective ; objective = ressemblance de l'aspect extérieur ; affective = ressemblance de l'impression produite, du sentiment éprouvé. Cette dernière est la plus poétique parce qu'elle suscite mieux que le simple aspect des choses les impressions de l'âme qui y correspondent. « L'expression poétique d'une chose par son symbole est particulièrement heureuse lorsqu'elle évoque en même temps que la chose toutes les résonances sentimentales qui lui font écho. » Exemple : le vers de Victor Hugo à l'adresse de Pétrarque : « Ton beau *style étoilé* de *fraîches* métaphores » (Chants du crépuscule XXXIV), qui contient trois termes analogues : style – étoilé – fraîches, le premier appartenant au sens relatif et les deux autres, au sens figuré. Autre exemple, dans les « Contemplations : » « Mors » : « Je vis cette faucheuse ... Derrière elle ... Un ange souriant portait la gerbe d'âmes » (Contemplations IV, 16). Voir encore Baudelaire, Les Phares et Verlaine, Les Voix (Sagesse).

Notons qu'il n'est pas toujours facile de distinguer nettement le sens figuré et le sens analogique ; dans certains cas, ils semblent se confondre, par exemple joyau : un joyau de la littérature, un joyau de l'histoire, un joyau d'architecture.

b) Le sens relatif et le sens analogique sont d'une importance capitale dans l'évolution naturelle de la signification et de l'usage des mots, tout particulièrement dans la constitution du langage philosophique.

Le sens relatif ne présente pas de difficultés spéciales.

Le sens analogique est plus intéressant. C'est celui qui permet d'appliquer le même terme à des objets proportionnels, correspondants, parallèles à l'objet désigné par le sens propre du terme. Exemple : forme, au sens propre et premier = contour extérieur d'un corps ou d'une solide, *détermination* externe superficielle ; dans un deuxième sens = caractère ou qualité d'un être, *détermination* interne secondaire ; dans un troisième sens = nature ou essence d'un être, *détermination* interne fondamentale. D'où nous déduisons spontanément un sens général (sens large) de forme : *détermination d'un être*, quelle qu'elle soit.

III. Sens analogique et concept analogique

Entre le sens propre et les sens figurés, comme aussi entre le sens propre et les sens relatifs d'un même terme, il n'est guère possible de dégager un sens général unique également applicable à tous les objets correspondants.

Par contre, il est possible, d'abord 1^o d'établir un sens général unique également applicable à tous les objets des divers sens relatifs d'un même terme. Ainsi, tandis que sain au sens propre se dit de ce qui possède la santé, sain au sens relatif se dira également de tout ce qui se rapporte à la santé, soit comme cause ou moyen ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$: ad unum), soit comme effet ou signe ($\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$: ab uno). Sain au sens propre : tout ce qui jouit de la santé. Sain au sens relatif : tout ce qui se rapporte à la santé.

Mais surtout il est possible 2^o de former un sens général unique qui s'applique également à tous les objets et du sens propre et du sens analogique du même terme, sens qui constitue ce qu'on appelle le *sens large* de ce terme (nous venons d'en donner un exemple) ; c'est le sens qui s'applique à tous ces objets en tant que chacun présente l'état, la condition ou relation sur quoi repose l'analogie (la proportion) entre le sens propre du terme et son sens analogique.

Nous avons alors un *concept analogique* (= sens large du terme en question) qui s'applique à tous les objets analogues, proportionnels entre eux en raison d'une même situation, fonction, condition, relation, etc.

Ces concepts analogiques, applicables à tous les « porteurs » d'une fonction ou situation ou relation identique, réalisée dans des êtres dont la nature peut être par ailleurs diverse à l'extrême, et qui leur sont applicables en tant que ces êtres sont tels, ces concepts, dis-je, sont particulièrement importants en métaphysique. Etre, essence, existence, cause, forme, acte, puissance, substance, accident pris au sens large, sont autant de concepts analogiques. Saint Thomas donne volontiers comme exemple la vision prise au sens large de connaissance en général, la vision au sens propre désignant la perception visuelle, en quoi il s'inspire d'Aristote EN. A 1096 b 29 : $\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota \ \acute{\theta}\psi\iota\varsigma, \ \acute{\epsilon}\nu \ \psi\upsilon\chi\eta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$: l'intelligence est dans l'âme ce que la vue est dans le corps.

Essence, par exemple, signifie ce qui constitue fondamentalement le mode propre d'être et d'agir d'une réalité. Si diverses que soient les essences selon les diverses réalités dont elles sont l'essence, elles exercent toutes cette même fonction de fonder respectivement leur mode d'être et d'agir : c'est ainsi qu'elles vérifient toutes, nonobstant leur diversité, une même notion proportionnelle, la notion d'essence.

A ces *concepts analogiques* fondés sur la *similitude proportionnelle* de leurs multiples objets, on oppose les concepts que nous voulons appeler *univoques* fondés sur la *similitude naturelle* de leurs objets. Les objets du concept univoque ont la même nature, ils sont uniformes. Les objets

du concept analogique peuvent être de la nature la plus diverse, ils ne sont pas uniformes, ils sont multiformes, mais ils présentent une même situation ou relation et sont ainsi proportionnels entre eux. L'exemple majeur du concept analogique est la notion universelle d'être réel = « étant » = tout *ce qui existe* (exister désignant l'existence réelle). Nous prenons ici « être » au sens distributif : *un être*, et non pas au sens collectif : *l'être* ou la totalité des êtres. Cette notion universelle se vérifie identiquement en Dieu, dans les créatures spirituelles, dans les créatures corporelles, dans les accidents respectifs de ces créatures, bien qu'il y ait une diversité totale entre la nature de Dieu et celle des créatures, entre la nature des esprits et celle des corps, entre la nature de la substance et celle des accidents, etc. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question capitale.

IV. Le concept analogique

Il faut bien se garder d'assimiler *terme* analogue à sens multiple et *concept* analogique comme on pourrait assimiler *terme* univoque et *concept* univoque. Un concept ne peut pas être analogue comme l'est un terme, car un concept, qu'il soit univoque ou analogique, n'a qu'un seul et même sens, ou plutôt, nous le répétons, n'est qu'un seul et même sens.

Un concept univoque est un concept qui se vérifie dans tous les objets qui ont une même nature ou générique (mammifère) ou spécifique (cheval). Le concept analogique, par contre, se vérifie dans tous les objets qui présentent une même condition, fonction, situation, ou un même état – *un même rapport* – réalisé dans des êtres dont la nature peut être par ailleurs complètement diverse ; et il se vérifie dans ces objets en tant que tels, c'est-à-dire précisément en tant qu'ils présentent ce même rapport.

Il va sans dire que ce rapport, quel qu'il soit, doit être défini par le concept en question, sans quoi ce dernier serait vide de sens et, par le fait même, inexistant. Il ne suffirait donc pas de dire, comme on le fait parfois : l'essence de Dieu est à Dieu ce que l'essence de l'homme est à l'homme (exemple précédent) ou la perfection de Dieu est à Dieu ce que la perfection de l'homme est à l'homme (exemple suivant). Il faut de plus préciser en quoi consiste le rapport similaire visé dans chacun de ces cas. De même encore il ne suffit pas de dire : l'intelligence est dans l'âme ce que la vue est dans le corps (exemple d'Aristote). Il faut évidemment savoir en outre et concevoir ce que signifie cette ressemblance. Sans cela on parlerait pour ne rien dire.

Un exemple typique de concept analogique est la notion générale de perfection et de parfait. Il s'agit d'un concept exclusivement analogique.

Perfection (forme abstraite de la notion) = plénitude d'être et d'agir qui convient à un être, quel qu'il soit par ailleurs, selon sa nature. Il est clair que cette plénitude comporte un « remplissage » aussi divers qu'est diverse la nature de l'être dont il s'agit. Elle consiste dans un état qui peut être réalisé dans des êtres de nature aussi diverse que l'on voudra, avec des « éléments ou ingrédients » aussi divers que les natures auxquelles ces êtres appartiennent.

Parfait (forme concrète de la notion) est l'être qui possède ou présente la plénitude d'être et d'agir qui lui convient d'après sa nature. Il s'agit manifestement d'êtres dont la nature pourra être diverse à l'extrême, mais qui, malgré cette diversité, présentent un même état, *l'état de plénitude*. Il y a entre eux non pas identité de nature, mais identité analogique, c'est-à-dire identité d'état ou de condition : le même rapport d'adéquation entre ce qui leur convient d'après leur nature et ce qu'ils possèdent ou présentent effectivement. Qu'il s'agisse d'une molécule de protéine, d'un germe de blé, d'une plante, d'une bête, d'un homme, d'un ange ou de Dieu, le rapport exprimé dans le concept analogique de parfait est le même chez tous ces êtres.

Perfection en général : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature d'un être. C'est là le concept analogique de perfection : perfection au sens large.

Perfection absolue : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature de l'être absolu, infini, renfermant sans exception ni restriction en une seule et unique perfection simple toutes les valeurs d'être et d'agir. Nous n'avons plus ici un concept analogique mais la notion la plus complète que nous puissions former de Dieu = actus purus. C'est le plus univoque des concepts, puisqu'il ne peut s'appliquer qu'à un seul être absolument unique.

Perfection limitée : Plénitude d'être et d'agir conforme à la nature d'un être relatif, limité, renfermant toutes les valeurs d'être et d'agir à sa mesure. Nous avons ici le concept analogique de perfection dans l'ordre des créatures.

En résumé : un concept *univoque* présuppose l'uniformité des objets auxquels il s'applique (une même nature) ; un concept *analogique*, par contre, peut s'appliquer à des objets sans aucune uniformité, pourvu qu'il règne entre eux une certaine proportion, c'est-à-dire qu'ils présentent un même rapport (une même condition).

V. L'analogie de l'être

La notion universelle d'être réel, prise au sens distributif (étant = ce qui est – id quod est), est un concept analogique. Tout être réel, chaque « ce » qui « existe réellement », *si prodigieusement divers qu'il puisse être* par rapport aux autres êtres, possède et présente : 1° l'état caractérisé par « ce » (id, aliquid) en tant qu'objet réellement distinct de tout autre : il a son essence propre, son Sosein et 2° la situation caractérisée par « est » (existe réellement) en tant qu'objet réellement donné : il a son existence propre, son Dasein.

Cet état et cette situation sont identiquement communs (similitude proportionnelle ou similitude de condition) à tous les êtres réels. Chaque être réel possède ou présente son essence et son existence, est un « qui » propre doué d'« existence » propre. Quand on parle de *l'analogie de l'être* et qu'on souligne avec insistance – comme le font tous les philosophes avertis, surtout quand ils abordent la question de l'être souverain qui est Dieu – le caractère analogique (non univoque) de la notion d'être, on entend rappeler *une vérité capitale de la métaphysique* : à savoir, que la diversité des êtres réels considérés dans leur ensemble est si grande qu'elle exclut toute communauté de nature ou d'essence entre eux tous et qu'elle interdit de concevoir l'être réel en général comme une *nature générique* déterminable par des différences ultérieures à telle ou telle nature spécifique dans le cadre du même genre : *Ens non est genus. L'être n'est pas un genre.*

Identifier l'être en général à une certaine nature générique, comme celle, par exemple, de l'être corporel, conduirait logiquement à une sorte de panthéisme. Il y aurait alors entre Dieu et les créatures une nature commune identique, à savoir la prétendue nature générique d'être. Il y aurait donc nécessairement ou quelque chose de proprement divin dans les créatures, ou quelque chose de proprement créé en Dieu, la nature générique d'être étant réalisée identiquement en Dieu comme dans les créatures, et dans les créatures comme en Dieu.

L'identité commune à tous les êtres qui permet de leur appliquer à tous *le même concept d'être réel* (donc le même sens du mot être) n'est pas une identité de nature ou identité naturelle, mais une simple identité de rapport (état, situation, condition) ou identité proportionnelle.

La grande tentation du métaphysicien est d'uniformiser l'être. C'est ce que font les panthéistes en attribuant au créateur et aux créatures

sinon une même substance, du moins une seule et même nature ; les matérialistes en identifiant l'être au corps, les spiritualistes en l'identifiant à l'esprit, les positivistes en l'identifiant aux événements de l'expérience etc. Autant de conséquences d'un même péché originel qui consiste à méconnaître l'analogie de l'être ².

VI. Formation de la notion d'être réel

On forme, semble-t-il, une notion univoque par comparaison : en comparant, par exemple, la nature des hommes et la nature des bêtes, en fixant dans un concept *ce qu'elles ont de semblable*, et en laissant de côté *ce qu'elles ont de différent* (= abstraction), nous formons la notion univoque d'animal (notion générique).

Ce n'est pas de la même manière, en tout cas, que nous formons la notion analogique d'être réel, car si nous prenons les êtres réels dans leur ensemble, de l'atome à Dieu, on ne peut pas distinguer d'une part ce que leurs natures ont de différent, et d'autre part ce que leurs natures ont de semblable, car leurs natures sont entièrement diverses.

² Quand nous parlons couramment d'identité de nature ou d'identité de condition, d'identité naturelle ou d'identité proportionnelle, il ne s'agit jamais d'une *identité réelle* impliquant une seule et même réalité présente dans les objets dits identiques, mais d'une identité idéale n'impliquant pas autre chose qu'une exacte similitude entre des objets entièrement distincts les uns des autres.

L'« identité » sur quoi repose le concept univoque d'homme, par exemple, par rapport à Pierre et à Jean, consiste dans une similitude exacte de nature entre Pierre et entre Jean.

L'identité sur quoi repose le concept analogique d'être réel par rapport à Dieu et aux créatures consiste dans une similitude exacte de condition. C'est ce qu'Aristote précise fréquemment quand il distingue entre des objets $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha} \tau\tilde{\omega} \lambda\acute{o}\gamma\omega \eta \tau\tilde{\omega} \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota$ et un objet $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o} \tau\tilde{\omega} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega}$, entre ce qui est logiquement identique et ce qui est numériquement identique – distinction parallèle chez lui à la distinction entre $\tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ = les universels, et $\tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ = les singuliers. Cette distinction est décisive contre le réalisme exagéré qui prend au pied de la lettre l'identité de nature exprimée dans le concept univoque (ou l'identité de condition exprimée dans le concept analogique), comme s'il s'agissait chaque fois d'une seule et même réalité individuelle. Seule l'identité numérique ($\tau\acute{o} \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\nu$) comporte une seule et même réalité individuelle. L'identité logique ($\tau\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omega \acute{\epsilon}\nu$) ne comporte qu'une similitude exacte de nature ou de condition entre des réalités individuelles entièrement distinctes les unes des autres. Ainsi quand nous parlons d'identité de nature ou de condition, d'une même nature ou condition, nous entendons simplement une *similitude* de nature ou de condition. Nous avons longuement exposé cette question ici même (FZPT 1958, 297-316) dans notre discussion avec Dr Ottokar Blaha.

Mais, cependant, si diverses que soient leurs natures, les êtres réels se ressemblent tous quant à cette condition que chacun d'eux a son essence propre et son existence propre : l'essence qui en fait un objet réellement distinct de tout autre et l'existence qui en fait un objet réellement donné. A cet égard, ils sont tous semblables entre eux et nous les concevons sous une même notion analogique, en raison précisément de cette similitude universelle qui n'est pas une similitude de nature, mais une similitude de condition, une similitude proportionnelle. On pourrait dire, à ce point de vue, que la notion d'être réel se forme elle aussi par abstraction.

Toutefois, les choses se passent en réalité d'une manière beaucoup plus simple et spontanée, d'une manière si simple et si spontanée que nous ne nous en apercevons même pas. Dès la première élaboration consciente d'une idée par notre esprit, la notion d'être est déjà présente d'une manière pour ainsi dire concomitante. Quand nous voulons, en effet, préciser le contenu de nos idées des choses et des personnes, nous disons toujours « quelque chose qui », « un être qui », « celui qui ». L'idée d'être est comme le cadre obligatoire, toujours le même, parfaitement neutre d'ailleurs, dans lequel viennent s'insérer les notes qui nous servent à marquer la diversité des êtres. Il faut donc que la notion d'être soit la première notion qui se forme dans notre esprit. Nous la concevons en effet, sans nous en rendre compte, dès l'éveil de l'esprit, par simple attention intelligente aux données expérimentales, en pensant tout spontanément, bien avant de pouvoir l'exprimer : « Ah ! », c'est-à-dire « voilà quelque chose » (voilà = existence ; quelque chose = essence). Ensuite nous pensons avec la même spontanéité : « Voyons ce que c'est ». L'existence, par contre, n'est jamais mise en question dès le début ; il faut l'expérience de la disparition ou de l'illusion pour qu'elle soit spécialement reconsidérée.

Notons à ce propos que notre notion universelle d'être implique, c'est-à-dire présuppose *ontologiquement, in ordine essendi*, notre capacité de formation intelligente des concepts à partir des perceptions intelligentes de l'expérience et notre capacité d'expérience intelligente ainsi que, d'autre part, les données de l'expérience, sans parler de l'influence divine que tout cela présuppose. Mais *logiquement, in ordine cognoscendi* cette même notion ne présuppose rien d'autre que notre expérience intelligente de quelque donnée expérimentale, comme nous venons de l'indiquer.

Notons encore ceci : la réalité des créatures implique, c'est-à-dire

présuppose *ontologiquement, in ordine essendi*, la réalité du Créateur dont elle dépend totalement comme de sa cause première. Le passage psychologique de la connaissance de la réalité des créatures à celle de la réalité première et nécessaire présuppose *ontologiquement, in ordine essendi*, les capacités de connaissance, de conception, de jugement et de raisonnement propres à notre intelligence et la présence à celle-ci des réalités de l'expérience – évidemment, encore une fois, avec le fondement ontologique suprême de tous ces facteurs dans la causalité divine. Mais *logiquement, in ordine cognoscendi*, il ne présuppose que les concepts et les liaisons de concepts de notre intelligence avec les connaissances correspondantes à partir des perceptions intelligentes de l'expérience : notions d'être, d'être contingent, d'être nécessaire conçu spontanément par opposition au contingent, principe de causalité qui en résulte et rattache l'être contingent à l'être nécessaire comme à sa cause, etc.

VII. Les divers concepts d'être

Le concept *distributif* d'être, un être, un *ce qui est*, concept que je forme spontanément dès ma première perception intelligente d'une réalité, à un moment où je ne sais encore rien de Dieu, est un concept « ouvert » ou, si l'on préfère un concept « passe-partout » *qui n'implique en particulier* pas plus l'être divin qu'un autre être comme *tel* ou *tel être*, mais qui, dès ce moment, *peut être vérifié par n'importe quel être* du plus infime au plus sublime en raison même de son ouverture et toujours dans le même sens explicite de « un *ce qui est* ».

Le concept *collectif* d'être, la totalité de ce qui est ou l'ensemble des êtres, est un concept ultérieur. Il est bien différent du premier puisqu'il exprime et comprend explicitement, bien que d'une manière confuse, toute la diversité des êtres. A ce titre, il implique *dans sa totalisation explicite* l'Être divin aussi bien que les autres êtres de la réalité, l'un et les autres figurant, mais seulement d'une manière confuse, dans la totalité qu'il exprime.

Ce qui peut prêter à méprise dans deux concepts aussi différents, c'est qu'on parle couramment *de l'être* sans préciser toujours si l'on entend parler de *tout l'être*, c'est-à-dire de *tous* les êtres à la fois ou de *tout être*, c'est-à-dire de *chaque* être.

Il va sans dire que le concept collectif d'être ne peut se vérifier dans aucun des êtres mais seulement dans l'ensemble des êtres.

Mais on peut aussi parler *de l'être* pour signifier *le tout de l'être*, l'Être en soi, c'est-à-dire l'être de tous les êtres, condensé pour ainsi dire dans une seule et même idée. Nous avons alors le concept *emphatique* ou, si l'on veut, *absolu d'être*, un concept ultérieur qui présuppose l'appréhension et la prise en considération globale de la multiplicité et de la diversité des êtres. Une telle notion « hyperbolique » de l'être est évidemment « grosse » de l'Être divin comme des êtres créés, qu'elle présuppose. A cet égard ce n'est pas une notion « ouverte » mais une notion « close », encore que son contenu, dans sa confusion englobante, si exhaustif qu'il veuille être, reste implicite jusqu'à en être opaque. Mais cette notion ne peut être affirmée telle quelle d'aucun être réel en particulier ni même de l'ensemble des êtres. Tout au plus pourrait-elle être appliquée, mais non sans précautions, à l'Être divin. De fait, l'Être divin est inclus dans la confusion de l'être ainsi compris par essence, c'est-à-dire en vertu de lui-même, tandis que les êtres créés y sont inclus par participation, c'est-à-dire non en vertu d'eux-mêmes, mais en vertu de la cause qui leur donne l'être. Mais à parler exactement ni l'Être divin ni les êtres créés ni l'ensemble de l'Un et des autres ne *sont* l'Être pris dans ce sens comme ils sont des êtres ou, respectivement, tous les êtres. Pris dans ce sens absolu l'Être est une idée à la manière de Platon qui ne peut être affirmée que d'elle-même. Cf. Euthydème, 301 a : Nombreux sont les καλά. D'où la question : ἄρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ ἢ ταῦτά τῳ καλῷ ; et la réponse : ἕτερα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ... « Sont-ils distincts du beau lui-même ou lui sont-ils identiques ? *Ils sont en tout cas distincts du beau en soi*, mais une certaine beauté est présente à chacun d'eux. »

Par contre le concept *distributif* d'être se vérifie dans chaque être particulier, chacun d'eux est un être et le concept *collectif* d'être se vérifie dans l'ensemble de tous les êtres qui seul est tout l'être, c'est-à-dire tous les êtres à la fois. Mais, pour le redire encore, le concept *absolu* d'être signifie le tout de l'être, c'est-à-dire, l'être de tous les êtres comme une sorte de concentré idéal, fictif, « imaginé » après coup par l'intelligence en veine d'invention ; il ne se vérifie ni dans chaque être ni dans tous les êtres à la fois, il plane pour ainsi dire au-dessus de chacun et de tous³.

³ D'après une opinion hautement autorisée et fort répandue *intra et extra muros*, le concept distributif d'être renfermerait dans sa compréhension *actu implicite* toutes les diversités de l'être, toutes ces diversités étant elles-mêmes également de l'être. Mais nous croyons à notre grand regret que cette opinion se heurte à des difficultés insurmontables. Un pareil concept ne pourrait être affirmé d'aucun être : ni de l'Être divin, car ce serait lui attribuer l'être des créatures ; ni de n'importe quel être créé, car ce serait lui attribuer et l'être des autres créatures

Ne confondons pas ce concept absolu d'être avec le concept de l'*Etre absolu*, c'est-à-dire de l'Etre dont l'actualité d'être et d'agir est indépendante de toute cause et de toute condition. Ce concept, fruit suprême de la métaphysique parvenue au terme de ses investigations, s'applique exclusivement à un seul et même être d'une parfaite unicité : Dieu, l'Acte Pur, dont l'autonomie et la plénitude d'être et d'agir exclut jusqu'à l'ombre même d'une restriction : *ens sibi plene sufficiens et in nullo deficiens*. Nous retrouvons ici le plus univoque des concepts déjà signalé précédemment. Il ne sera pas inutile, notons-le en passant, de bien retenir cette notion intégrale de l'Etre divin, si éminemment positive *quoad rem significatam*, pour couper court aux entraînements abusifs de la théologie *apophatique*.

Remarquons encore pour prévenir toute confusion que par être nous n'entendons ni l'essence ni l'existence (*essentia – esse*) mais la compénétration mutuelle d'essence et d'existence qui constitue chaque être réel dans sa réalité propre.

VIII. L'analogie entre Dieu et les créatures

Entre Dieu, Perfection absolue, et les créatures, perfections limitées, règne une double analogie :

1. *L'analogie de proportion*, que nous venons d'exposer, en tant que les créatures sont comme Dieu des « qui » individuels (même état) doués d'existence (même situation) en qui se vérifie la notion analogique d'être réel. Cette vérification du même concept analogique d'être

et l'être du Créateur. On sait en effet que le prédicat doit se vérifier dans le sujet selon toute sa compréhension.

La raison qu'on avance en faveur de cette opinion soulève sans doute un problème assez délicat de logique, celui du rapport de l'être à ses inférieurs, rapport qui n'est pas celui d'un genre à ses espèces suivant le schéma par trop rudimentaire de l'arbre de Porphyre, d'autant moins que l'être, comme nous l'avons montré, n'est pas un genre. Mais elle n'est pas décisive. Sinon il faudrait en dire autant du concept de vie organique ou d'animalité, toutes les diversités respectives étant tout aussi bien de la vie organique ou de l'animalité. Telle quelle cette raison ne prouve pas que les diversités de l'être sont contenues dans la *compréhension* du concept d'être, mais prouve simplement qu'elles tombent toutes sous son *extension*. Saint Thomas lui-même souligne, à l'occasion de la manière la plus formelle, la stricte neutralité du concept distributif d'être. « *Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis* » (De ente et essentia, c. 6, éd. Roland-Gosselin 38,8). En d'autres termes, le concept distributif d'être n'inclut ni exclut aucune des diversités de l'être.

en Dieu et dans les créatures n'infirmes aucunement la transcendance infinie de Dieu, car elle ne comporte aucune similitude naturelle (de nature) mais une simple similitude proportionnelle (de rapport). La nature divine n'en reste pas moins absolument et totalement diverse de celles des créatures et il ne reste pas moins vrai, pour citer un texte cher au P. Przywara SJ, que « inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (Conc. Lateran. IV 1215 cf. Denzinger 432 in fine). Car leur similitude est une similitude proportionnelle, tandis que leur dissimilitude est une dissimilitude totale de nature.

2. *L'analogie d'attribution*, en tant que Dieu étant l'Être Souverain, Unique au degré suprême d'unité (Plotin l'appelle τὸ ἕν), tous les autres êtres, sans exception, dépendent de Lui ((ἀφ' ἑνός) et lui sont subordonnés (πρὸς ἕν) quant à la totalité de ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont et de ce qu'ils font : ils sont totalement par Dieu, Cause efficiente – d'après Dieu, Cause exemplaire – pour Dieu, Cause finale.

La première analogie seule fonde une notion analogique d'être également applicable à Dieu et aux créatures.

La deuxième analogie exigerait deux notions distinctes : celle de « l'Un » auquel se rapportent tous les autres, et celle des « relatifs à l'Un », seule applicable aux autres.

Dieu étant l'être au sens propre, les créatures ne seraient alors des êtres que dans le sens relatif de « dépendances de l'Être », existant par l'Être et pour l'Être, ou plutôt, les créatures étant des êtres au sens propre du mot – car dans notre langage et dans notre pensée être se dit des créatures avant qu'il se dise de Dieu – Dieu ne serait alors un être que dans le sens relatif de cause souveraine efficiente, exemplaire et finale des êtres.

Ainsi le grand philosophe Juif, Maïmonide (1135-1204), ne considérant que la seule analogie d'attribution, pensait que Dieu n'est pas un être au sens propre, mais au sens relatif de cause des êtres. Il semble s'être inspiré des indications d'Aristote (Mét. 1003 a, 33 ss.) qui ne mentionne (à cet endroit) que la seule analogie d'attribution : l'être au sens propre est la substance, les autres êtres sont dits êtres en raison de leur relation à la substance. Eckhart est toujours resté enlisé dans cette difficulté, aggravée chez lui par d'autres théorèmes thomistes mal compris.

Nous ne nous dissimulons pas que certaines des vues exposées dans notre communication peuvent soulever des objections auxquelles il ne sera pas précisément facile de répondre.

IX. Notice historique

Au point de vue historique, toutes les théories scolastiques concernant les termes univoques, équivoques et analogues, de même que celles qui concernent les concepts univoques et analogiques, semblent dériver de l'enseignement de Speusippe, le neveu et successeur de Platon, né vers 414, qui dirigea l'Académie de 347 à 338. Speusippe, dans ses efforts méthodiques pour constituer un savoir universel, avait établi un double inventaire des choses : *un inventaire ontologique*, d'après leurs ressemblances et différences ($\tau\acute{\alpha} \theta\mu\omicron\iota\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\nu\theta\omicron\iota\alpha$), et *un inventaire terminologique*, d'après leurs dénominations (voir Zeller, Philosophie der Griechen 3. Bd, 997, 1 qui donne les références essentielles).

Aristote⁴, et ses disciples après lui, se sont inspirés de ce double inventaire dont il est possible sinon probable que Platon ait eu l'initiative, en le simplifiant d'une part et en le développant d'autre part. De là, d'abord le système des *catégories* (genres suprêmes) et leurs subdivisions par genre et différence et, ensuite, le système des *choses synonymes, homonymes et paronymes* (nous n'avons pas encore parlé de ces dernières), tel que nous le trouvons au premier chapitre des *Catégories*, complété par d'autres indications occasionnelles. Ce dernier système n'est pas, *encore une fois, un système des termes*, comme celui que nous venons d'exposer, mais un système des choses⁵ quant à leurs dénominations (contrairement à ce que pense Zeller 1. cit.).

Speusippe distinguait les choses en deux classes : celle des *tautonymes* ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\omicron\mu\alpha$) désignées par le même vocable, et celle des *hétéronymes* ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\omicron\mu\alpha$) désignées par des vocables différents.

Les choses ou idées tautonymes se divisaient, pour Speusippe, en synonymes et homonymes suivant qu'elles étaient désignées par le même nom pris dans le même sens = synonymes = univocata (même $\theta\upsilon\omicron\mu\alpha$ et même $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$) ou par le même nom pris dans des sens différents = homonymes = equivocata (même $\theta\upsilon\omicron\mu\alpha$, mais autre $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$).

Aristote a développé la théorie des choses homonymes en distinguant les homonymes $\acute{\alpha}\pi\theta\ \tau\acute{\upsilon}\chi\eta\varsigma$: a casu, les homonymes $\tau\acute{\omega} \acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\theta\varsigma \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$

⁴ Les principaux textes d'Aristote sur l'analogie sont : 1) *Catégories* ch. 1 ; 2) *Métaphysique* l. IV (Γ) ch. 1, 1003 a 33 - b 13 (cf. l. XI (K) ch. 3, 1060 b 32-1061 a 15) ; l. VII (Z) ch. 4, 1030 a 32 - b 3 et l. IX (θ) ch. 1, 1046 a 4-10 ; 3) *Eth. Nicom.* l. I (A) ch. 4, 1096 b 26-31.

⁵ Platon déjà parlait d'*objets* homonymes, par exemple *Lois* 757 b 1 : $\delta\upsilon\omicron\iota\upsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\iota}\sigma\omicron\tau\acute{\eta}\tau\omicron\iota\upsilon \omicron\upsilon\varsigma\alpha\iota\upsilon, \theta\mu\omega\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu.$

ἢ πρὸς ἓν : ab uno vel ad unum et les homonymes κατὰ ἀναλογίαν : secundum proportionem. (EN. 1096 b 26/29 cf. Met. θ 1046 a 4/9).

Les choses hétéronymes étaient pour Speusippe, ou proprement *hétéronymes* (ιδίως ἑτερόνυμα) lorsque les noms différents étaient pris chaque fois dans un autre sens (autre ὄνομα et autre λόγος) ou bien *polyonymes* (πολυώνυμα) lorsque les noms différents avaient tous le même sens ou, du moins, désignaient le même objet (autre ὄνομα, mais même λόγος), ou enfin *paronymes* (παρώνυμα) : choses désignées chacune par un autre nom, dans un autre sens, mais où le nom et le sens dérivent d'un même nom et d'un même sens. Aristote, au début des Catégories, ne cite de cette deuxième classe que les paronymes, sans faire aucune mention des hétéronymes et des polyonymes. Exemple de choses, paronymes : sain ; santé, sanitaire, sanatorium, assainir, etc. . .

Aristote complète cette classification par une troisième et dernière classe de choses, celles qui n'avaient pas de nom chez les Grecs de son temps : les *anonymes* (ἀνώνυμα), qu'il a fréquemment l'occasion de signaler dans ses traités de biologie, de psychologie et de morale. cf. EN. II (B) 1107 b 2 : πολλά δ' ἐστὶν ἀνώνυμα : beaucoup de ces objets sont anonymes. D'après l'index de Bonitz – Index aristotelicus – Aristote mentionne une quarantaine de fois des objets anonymes.

Toutes les fois qu'Aristote emploie la terminologie de Speusippe, il s'agit de choses et jamais de termes équivoques, univoques ou analogues. Quand il veut parler de termes à sens multiples, il parle de πολλαχῶς λεγόμενα. Son livre V (Δ), de la Métaphysique consiste dans une liste de termes dont les sens sont multiples. Plus exactement l'adjectif ὁμώνυμος se dit chez Aristote uniquement des objets, mais l'adverbe ὁμωνύμως (λέγεσθαι) se dit des vocables. Et il en est de même pour συνώνυμος, ici toutefois l'adverbe employé par Aristote n'est pas συνωνύμως mais ὡσαύτως ou καθ' ἓν par exemple Met. 1030 a 34.

Cependant, cas unique, au livre III de la Rhétorique (1404 b 37 à 1405 a 2), nous lisons le texte suivant qui se meut dans une tout autre ligne, dans la ligne, peut-on dire, de notre terminologie moderne. Il y a là un problème historique. Les Anciens avaient déjà observé que ce texte ne cadre pas avec la terminologie habituelle d'Aristote, surtout pas avec celle du premier chapitre des Catégories.

Τῶν δ' ὀνομάτων τῶ μὲν σοφιστῆ ὁμωνυμῖαι χρήσιμοι (παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ), τῶ ποιητῆ δὲ συνωνυμῖαι · λέγω δὲ κύρια τε καὶ συνώνυμα οἷον τὸ πορεύεσθαι καὶ τὸ βαδίζειν · ταῦτα γὰρ ἀμφοτέρω καὶ κύρια καὶ συνώνυμα ἀλλήλοις.

« Pour ce qui est des noms, leurs homonymies sont utiles au sophiste qui s'en sert pour ses artifices trompeurs ; leurs synonymies, par contre, sont utiles en poésie. Je veux parler ici des mots qui, pris dans leur sens propre, ont le même sens (κύρια τε καὶ συνώνυμα) comme aller et marcher. L'un et l'autre de ces termes sont pris au sens propre et sont synonymes entre eux. »

Il est clair qu'ici homonyme se dit non des choses, mais des termes à sens multiples, et synonyme se dit également non pas des choses, mais, comme dans notre langage d'aujourd'hui, de termes différents pris dans le même sens. Ces termes synonymes correspondent aux choses polyonymes de Speusippe.

En grec, polyonyme est une épithète fréquente des dieux et surtout de Zeus, comme, par exemple, dans l'hymne de Cléanthe :

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολώνυμε, παγκρατὲς αἰί,
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν,
 Χαῖρε.

« O toi, le plus glorieux des immortels, Zeus aux multiples noms (polyonyme), maître éternel de l'univers, auteur et chef de la nature, qui gouvernes tout par tes lois, je te salue ! » Dans le Περὶ τοῦ κόσμου 401 a 12, attribué à Aristote, mais d'une époque bien postérieure sans doute, il est dit de Dieu : Εἷς δὲ ὢν πολώνυμός ἐστι. « Dieu est unique, mais il porte de multiples noms. »