

ANALOGON ET ANALOGIA DANS LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE

Sans vouloir exposer d'une manière exhaustive le problème de l'*analogie* et de l'*analogie* dans la philosophie d'Aristote, ce qui nous entraînerait pratiquement à analyser toutes ses œuvres sous cette lumière spéciale, nous voudrions seulement préciser quelques éléments de ce problème si capital, lorsqu'on veut essayer de pénétrer le génie philosophique d'Aristote ; car peut-être, sa manière d'utiliser l'analogie et l'analogie est-elle ce qui caractérise le mieux son attitude philosophique ?

Si Platon est avant tout le philosophe de la dialectique, Aristote, lui, est le philosophe de la recherche des causes propres et premières. Si tous deux se servent de l'analogie, ils s'en servent d'une manière bien différente. Nous sommes, en effet, en présence de deux grandes manières d'utiliser l'analogie : l'une demeurant tout ordonnée à la dialectique, l'autre étant au service de la compréhension la plus parfaite possible de *ce qui est*, l'une demeurant une analogie de la forme, l'autre atteignant l'être, *ce qui est*. Pour Platon, comme pour Aristote, l'analogie est bien une méthode de dépassement, une méthode qui permet de redécouvrir à travers la diversité qui premièrement nous apparaît, une unité plus profonde ; cependant ce dépassement s'opère très différemment chez l'un et chez l'autre.

Nous avons relativement peu de textes où Aristote parle explicitement de l'*analogie* ou de l'*analogie* et encore moins, où il expose ce qu'il entend par ces mots. Mais si, dépassant la lettre, nous nous efforçons de pénétrer la pensée du philosophe, nous sommes alors étonnés de constater que ses recherches philosophiques, se situant au delà des connaissances univoques par genre et par différence spécifique, se poursuivent vraiment à un autre niveau, qu'il nous est facile de caractériser comme *analogique*. Cette exigence ne vient-elle pas du désir qu'a le philosophe de saisir, dans tout ce qu'il analyse, non seulement l'aspect matériel et quantitatif, mais surtout et avant tout l'aspect le plus qualitatif et le plus actuel, celui de la cause finale ? Cette dernière échappe à toute systématisation univoque de la connaissance. Si la recherche constante des diverses causalités, et surtout de la causalité finale, donne à la philosophie d'Aristote sa valeur incomparable et si qualitative, c'est aussi ce qui la rend souvent incompréhensible pour des esprits formés à des disciplines toutes différentes. C'est pourquoi il nous apparaît important d'aborder pour lui-même ce problème de l'*analogon* et de l'*analogia* dans la philosophie d'Aristote, et d'essayer d'en expliciter toute la richesse ¹.

Nous voudrions, dans une première partie, relever les textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie ou de l'analogie, et tâcher d'en préciser la signification propre.

Dans une seconde partie, partir des grandes affirmations du philosophe au sujet des « termes ayant de multiples significations », ordonnés à une même fin ou provenant d'une même origine, il faudra examiner si de telles affirmations sont étrangères à sa conception de l'analogie et de l'analogie ou si, au contraire, elles leur sont essentiellement liées ; ceci exigera de saisir, au delà de la lettre, la signification propre et fondamentale de l'analogie.

Enfin, dans une troisième partie, nous nous efforcerons de montrer les liens : de l'analogie avec les diverses analyses métaphysiques de l'être, puisque l'analogie et l'analogie ne peuvent s'expliquer, d'une manière ultime, que par la diversité et l'unité de *ce qui est*.

1. Cf. G.L. MUSKIN, De vocis *ἀνάλογια* significatione ac non apud Aristotelem, thèse de Nimègue, Groningen, 1943.

H. LYTTKENS, *The analogy between God and the World*, Upsal, 1952, p.29-77.

Notons également le dernier travail sur l'analogie du R.e.B. MONTAGNES o.p., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, VI). Intr. univ. Louvain, 1963, qui résume en quelques pages la doctrine de l'analogie d'Aristote.

I. Textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie et de l'analogue

Afin de respecter dans cette étude les divers niveaux de la réflexion philosophique d'Aristote – ce qui nous semble particulièrement important, lorsqu'il s'agit de l'analogie – nous ferons ce relevé de textes selon les divers écrits d'Aristote, nous efforçant chaque fois de préciser ce que ces textes expriment d'original à l'égard du problème qui nous intéresse.

A. Logique, Rhétorique, Poétique

Dans son *Organon*, Aristote utilise rarement les termes d'*analogie* et d'*analogue*. Rien d'étonnant à cela, puisque la logique considère avant tout l'universel univoque et les différentes relations qui unissent les universaux univoques.

Cependant, dans les *Topiques*, Aristote utilise une fois le terme ἀνάλογον. L'analogie exprime alors une proportion qui existe entre les fins et leurs causes efficientes² justifiant que dans certains cas la cause efficiente est préférable à la fin. Il utilise aussi une fois l'expression κατ'ἀνάλογίαν³ pour signifier des réalités qui se comportent semblablement entre elles, sans référence à un sujet. Le philosophe distingue ces réalités des attributs qui appartiennent semblablement au sujet. « Selon l'analogie » signifie donc ici « semblablement » (ὁμοίως), en tant qu'il qualifie ἔχειν et non ὑπάρχειν.

Dans les *Analytiques*, ces termes reviendront plus souvent, surtout dans les *Seconds Analytiques* (treize fois).

L'analogie exprime une similitude de rapports entre le fait de ne pas connaître le bien et celui de connaître le non-bien d'une part, et le fait de n'être pas bon et celui d'être non-bon, d'autre part⁴, puisque la connaissance est toute relative à son objet propre. Si donc les termes du premier rapport sont différents, ceux du second le sont aussi. Ces termes sont dits *analogues* en tant qu'une certaine similitude de rapports existe entre eux. *Analogie* exprime aussi ce qui implique une proportion⁵ ou ce qui est proportionnel⁶, ou ce qui implique quelque chose de commun, comme ayant la même source⁷, comme homonyme ayant une similitude de rapports dans la diversité⁸. Quant à l'expression selon l'*analogie*, elle qualifie soit des principes communs pour montrer le caractère particulier de leur universalité, soit des réalités, soit leurs moyens-termes. En parlant du principe, Aristote note que « parmi les

2. Cf. *Top.*, III, 1, 116 b 27 : « Entre un agent et une fin, la préférence se prend de l'*analogie*, lorsqu'une fin surpasse l'autre fin plus que cette dernière fin surpasse sa propre cause efficiente. Par exemple, si le bonheur surpasse la santé plus que la santé ce qui produit la santé, ce qui produit le bonheur est meilleur que la santé. Ποιητικοῦ δὲ καὶ τέλους ἐκ τοῦ ἀνάλογον, ὅταν πλείονι υπερέχη τὸ τέλος τοῦ τέλους ἢ ἐκείνο τοῦ οἰκείου ποιητικοῦ... (Le latin traduit ἐκ τοῦ ἀνάλογον par *ex proportione*).

3. Cf. *Top.*, V, 8, 138 b 24 : « Le lieu tiré des choses qui se comportent semblablement diffère de celui qui est tiré des attributs appartenant semblablement au sujet, en ce que le premier est pris selon l'analogie sans considérer quelque attribution au sujet... Διαφέρει δ' ὁ ἐκ τῶν ὁμοίως ἔχόντων τοῦ ἐκ τῶν ὁμοίως ὑπάρχοντων, ὅτι τὸ μὲν κατ'ἀναλογίαν λαμβάνεται, οὐκ ἐπὶ τοῦ ὑπαρκεῖν, τι θεωρούμενον (Le latin traduit κατ'ἀναλογίαν par *secundum analogiam* ou *ex proportione*, selon la traduction Syl. Mancas).

4. *Iers Anal.*, I, 46, 51 b 22-25. « Ainsi, de même qu'il n'y a pas identité entre *ne pas connaître le bien* et *connaître le non-bien*, il n'y a pas non plus identité entre *être non-bon* et *n'être pas bon* : car, au sujet de ces termes analogues (τῶν ἀνάλογον), si les uns sont différents, les autres le sont ». L'*ἀνάλογον* est traduit en latin par *quae eamdem rationem habent*.

5. *2ds Anal.*, I, 5, 74 a 18 : τὸ ἀνάλογον ὅτι ἐναλλάξ. Le τὸ ἀνάλογον est traduit ici en latin par *proportio*. Cf. II, 17, 99 a 8, où l'on retrouve la même expression.

6. *Ibid.*, I, 24, 85 a 38 : parlant de la démonstration universelle, le philosophe précise : « on procède en effet dans cette démonstration comme au sujet de ce qui est analogue (περὶ τοῦ ἀνάλογον), de sorte que ce qui est tel sera analogue, ce qui n'est ni la ligne, ni le nombre, ni le corps, ni la superficie, mais en dehors de tous ceux-ci ». (Ἄνάλογον est traduit ici par *proportionale*).

7. Cf. *Ibid.*, II, 14, 98 a 20. A propos de la détermination du genre, le philosophe précise en dernier lieu : « De plus, il y a un autre mode : choisir selon l'analogie (κατὰ τὸ ἀνάλογον) ; il n'est pas possible, en effet, de trouver un seul et même nom pour désigner l'os de la seiche, l'arête et l'os proprement dit, et pourtant toutes ces réalités possèdent des attributs qui leur appartiennent comme si elles étaient une seule et même nature de cette sorte ». Le κατὰ τὸ ἀνάλογον est traduit par *secundum proportionem*.

8. Cf. *Ibid.*, II, 17, 99 a 12 : « la cause de la similitude est autre pour la couleur et pour la figure ; la similitude est, dans ces cas homonyme, car ici, sans doute, elle signifie avoir des côtés proportionnels et des angles égaux, et, dans le cas des couleurs la similitude est l'unité de la sensation qui les perçoit ou quelque autre chose de ce genre (τὸ ἀνάλογον est traduit en latin par *secundum proportionem habere latera, et aequalis angulos...*)

principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science, et les autres communs, communs selon l'analogie (κοινὰ κατ'ἀνάλογον), puisque leur usage est limité au genre de la science »⁹.

Ces principes communs sont dits communs *selon l'analogie*, précisément parce qu'ils se trouvent chaque fois modifiés dans les diverses sciences qui s'en servent, sans être pour autant limités à l'une ou l'autre de ces sciences. Si leur signification propre ne peut se ramener à telle ou telle science particulière, leur usage est limité au genre de chaque science qui s'en sert.

Si ces principes communs ont une signification qui ne peut se ramener à celle de tel ou tel genre particulier, c'est précisément parce qu'ils se fondent directement sur l'être dont ils expriment les exigences propres. Or l'être n'est pas dans un genre¹⁰.

En recherchant les liens qui existent entre cause, effet et sujet, le philosophe affirme : « Les réalités qui sont les mêmes selon l'analogie auront les moyens également selon l'analogie »¹¹.

Si, dans ses œuvres proprement logiques, Aristote utilise relativement peu les expressions ἀνάλογον et ἀνάλογια, par contre, dans son traité sur la Rhétorique, il les emploie plus fréquemment.

Nous retrouvons les significations déjà notées : ἀνάλογον signifie une similitude de rapports, Si le genre homme est plus grand que le genre femme, le plus grand dans le premier genre sera plus grand que la plus grande dans le second¹². *Analogie* exprime aussi la proportion qui sauvegarde une convenance.

Parlant de l'ornementation du style, le philosophe note : « Le style aura la convenance normale s'il exprime les passions et les mœurs et s'il est analogue (ἀνάλογον) avec les sujets traités. L'analogie existe (τὸ δ'ἀνάλογον ἐστίν) si on ne parle pas d'une manière légère de sujets importants, ni d'une manière emphatique de sujets simples, ni en ajoutant un ornement à un mot rejeté ; autrement on tombera dans le style comique comme le fait Cléophon »¹³. « Ajoutons qu'il ne faut pas se servir à la fois de tous les analogues (τοῖς ἀνάλογον), car c'est ainsi que l'auditeur se trouve pris. Je dis par exemple : si les mots employés sont durs, on ne doit pas donner la même dureté à la voix, au visage et à tout ce qui s'harmonise, autrement chacun fera voir ce qu'il est ; tandis que si on se sert d'une chose, mais pas d'une autre, l'intention demeure cachée, tout en faisant le même effet. Si donc les choses douces sont dites avec dureté, et les dures avec douceur, la persuasion est engendrée »¹⁴.

Mais c'est surtout à propos de la *métaphore* que cette signification nouvelle de l'analogie, comme ce qui convient, apparaît nettement. Analysant la beauté du style, Aristote mentionne

9. *2nds Anal.*, I, 10, 76 a 37-39. κατ'ἀνάλογον est traduit en latin : *secundum analogiam*. Le philosophe explique : "Les principes communs sont des propositions telles que si, à l'égard de choses égales, on ôte des parties égales, les choses restant demeurent égales. Mais l'application de chacun de ces principes communs est limitée au genre dont il s'agit ; car il aura la même valeur, même s'il n'est pas employé dans son universalité, mais appliqué, en géométrie par exemple, aux grandeurs seulement, ou, en arithmétique, aux nombres seulement ». (*Ibid.*, I, 10, 76 a 41 - 76 b 2). Considérant ces principes communs, ces axiomes, Aristote affirme de nouveau : « Toutes les sciences communiquent entre elles selon les principes communs. (J'appelle communs ces principes dont on se sert comme démontrant à partir d'eux, et non ceux au sujet desquels on démontre, ni ce qui est démontré). (*2nds Anal.*, I, 11, 77 a 26-28; cf. aussi 75 b 2).

10. *Ibid.*, II, 7, 92 b 13.

11. *Ibid.*, II, 17, 99 a 15-16 : τὰ κατ'ἀνάλογον τὰ αὐτά qui est traduit en latin : *secundum proportionem*. Notons aussi ce lieu un peu spécial (*Ibid.*, I, 12, 78 a 1 ss.) où Aristote cite l'argument illogique de Cæneus : « le feu croît rapidement, donc dans une analogie multiple, ἐν τῇ πολλαπλασίᾳ ἀναλογία ce qui est traduit par *in multiplici proportione* et que Tricot traduit par « proportion géométrique », en se référant à *Philopon*, 159, 22 et ss.

12. *Rhét.*, I, 7, 1363 b 26-27. Parlant du bien plus grand et de l'utile plus grand, le philosophe note que « les plus grands représentants des genres, et les plus grands parmi ceux-ci, sont analogues ». (ἀνάλογον, en latin *proportionem*). Voici l'exemple qu'il donne : « Si le plus grand homme est plus grand que la plus grande femme, c'est qu'en général les hommes sont plus grands que les femmes ; et si les hommes sont, en général, plus grands, il faut convenir que l'homme le plus grand est plus grand que la plus grande femme ». De même (I, 7, 1364 b7 à 11) à propos des sciences et de leurs objets, comme il y a un rapport essentiel entre eux, on peut affirmer : « Plus les objets des sciences sont dignes de recherches et honorables, plus leurs sciences le seront ». On retrouve l'analogie (ἀνάλογον) entre les sciences, et pour les mêmes raisons. De même II, 23, 1399 a 33 : ἐκ τοῦ ἀνάλογον (*ex eo quod eadem proportione*) ; III, 4, 1406 b 31 : ἐν τῷ ἀνάλογον (*ratione proportionis*) est employé pour exprimer une similitude de rapports entre *Archidamos* et *Euxenos*.

13. *Ibid.*, III, 7, 1408 a 10-14 ; ἀνάλογον est traduit par *conveniens*.

14. *Ibid.*, III, 7, 1408 b 5 ss. τοῖς ἀνάλογον est traduit par *analogis*.

l'importance de la métaphore : « On doit choisir les épithètes et les métaphores qui s'accordent avec ce qu'on dit, à partir de l'analogie (ἐκ τοῦ ἀνάλογον), sinon on risque de choquer par manque de convenance... »¹⁵. L'analogie maintient donc une certaine convenance. Aristote précise : « Toutefois il faut toujours que la métaphore soit tirée de l'analogie et qu'elle porte sur les deux termes et sur ceux du même genre. Par exemple, si l'on dit que la coupe est le bouclier de Dionysos, « on doit dire que le bouclier est la coupe d'Arès »¹⁶. Le philosophe conclut ainsi le chapitre 10 : le beau langage est dit « de la métaphore analogie »¹⁷.

Notons encore le lien intime entre la métaphore-analogie et l'image :

« Quant aux images (εἰκόνες), elles sont toujours en quelque manière des métaphores très agréables. Elles reposent toujours sur deux termes comme la métaphore analogie (ὥστερ ἢ ἀνάλογον μεταφορά). Par exemple, dire : le bouclier est la coupe de Mars, ou : un arc est une lyre sans cordes, voilà une métaphore complexe. Par contre : l'arc est une lyre, le bouclier est une coupe, est une métaphore simple »¹⁸.

Quand Aristote se sert de l'expression ἀνάλογια, nous retrouvons d'une manière plus nette encore les significations de « proportion » et de « convenance ». Ceci est surtout manifeste à propos de l'expression κατ'ἀνάλογίαν qualifiant la métaphore et constituant la métaphore la plus parfaite. Pour que le style soit parfait, « il faut chercher ces trois choses : la métaphore, l'antithèse, l'actualité (ἐνεργείας). Comme les genres des métaphores sont quatre, les plus excellentes sont celles selon l'analogie (αἱ κατ'ἀνάλογίαν) ; ainsi Périclès disait que la jeunesse qui avait péri dans la guerre avait ainsi disparu de la cité comme (ὥστερ) si on avait retranché son printemps à l'année. Leptine, au sujet des Lacédémoniens, disait que les Athéniens ne devaient pas tolérer qu'on arrachât à l'Hellade un de ses yeux... Peitholaos appelait la trière parolienne « la massue du peuple » et Sestos « le coffre à grains du Pirée ». Périclès, lui, demandait qu'on fit disparaître Égine, « cette chassie du Pirée », (τὴν λήμην τοῦ Πειραιέως)¹⁹.

La métaphore met le fait devant les yeux (πρὸ ὀμμάτων) « ... Iphicrates a dit : « Pour moi la route du discours est par le moyen des actions de Charès ». Voilà une métaphore selon l'analogie et » par ce moyen le fait est mis devant les yeux »²⁰.

Revenant sur ce qu'il faut entendre par « mettre les réalités sous les yeux » (πρὸ ὀμμάτων), c'est-à-dire les signifier en acte, en exercice, Aristote montre alors que la métaphore ordinaire ne suffit pas, mais qu'il faut chercher une certaine métaphore, « celle qui est selon l'analogie (διὰ τῆς κατ'ἀνάλογίαν μεταφορᾶς), comme le fait le poète : ce qu'est la pierre à Sisyphes, celui qui agit sans honte l'est à celui qui est traité sans honte »²¹.

Avec la *métaphore selon l'analogie*, nous sommes en présence d'une signification de l'analogie qu'Aristote a soin de bien préciser : cette analogie implique une similitude de deux rapports, elle comporte donc au moins quatre termes, et elle a un pouvoir d'évocation rendant les réalités abstraites présentes dans des images visibles. La découverte de la métaphore joue

15. *Rbét.*, III, 2, 1405 a 10-11 - ce qui est traduit par *ex analogia*.

16. *Ibid.*, III, 4, 1407 a 14. ἐκ τοῦ ἀνάλογον ἀναποδιδόναι (traduit en latin par *ex analogia ductam*).

17. *Ibid.*, III, 10, 1411 b 22-23. ἐκ μεταφορᾶς τε τῆς ἀνάλογον traduit par *duci a metaphora secundum analogiam*).

18. *Ibid.*, III, 11, 1412 b 33-35 ; cf. *Rbét.*, III, 11, 1413 a 14 : « Les images sont des métaphores ». « L'image est très proche de la métaphore. L'image est une métaphore qui n'en diffère que parce qu'elle est précédée d'un mot. Aussi est-elle moins agréable, parce qu'elle est un peu plus longuement développée... » (III, 10, 1410 b 17 ss.) « Dire qu'un homme honnête est un carré est une métaphore ». (III, 11, 1411 b 24-25). C'est une métaphore « d'animer ce qui est inanimé » (III, 11, 1412 b 32) Grâce à de telles métaphores, « les objets apparaissent en acte » (ἐνεργοῦντα) (III, 11, 1412 a 2).

19. *Ibid.*, II, 9, 1387 a 28. Parlant du bien, il affirme : « Puisque n'importe quel bien ne convient pas à chacun, mais il y a ἀναλογία καὶ τὸ ἀρμόττον ; par exemple, les belles armes ne conviennent pas au juste mais au fort ». (« Ἀναλογία est traduit ici par *analogia* et ἀρμόττον par *aliud alii convenit*).

20. *Ibid.*, III, 10, 1410 b 35 - 1411 b 2. Aristote définit la métaphore « le moyen qui contribue le plus à donner à la pensée de la clarté, de l'agrément et l'air étrange dont nous avons parlé... » (*Rbét.*, III, 2, 1405 a 8-9). « Veut-on orner son sujet ? On tirera la métaphore de ce qu'il y a de mieux dans le même genre. Veut-on le rabaisser ? On empruntera la métaphore à ce qu'il y a de pis ». Par exemple : « Ceux que certains appellent « les flatteurs de Denys » se donnent à eux-mêmes le nom d'artistes ; ces deux termes sont des métaphores, mais l'un a pour effet d'avilir, l'autre a l'effet opposé ». (1405 a 14-15 et 23-25).

21. *Ibid.*, III, 11, 1412 a 5.

en poésie un rôle extrêmement important, semblable à celui de l'induction en philosophie : « Il faut tirer des métaphores (μεταφέρειν) des choses qui nous sont proches, sans être trop évidentes, comme en philosophie l'homme d'une intelligence rapide et aiguë saisit le semblable même dans des réalités très distantes (τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι), comme Archytas disait qu'un arbitre et un autel, c'est tout un, parce que tous deux servent de refuge aux victimes de l'injustice »²².

C'est dans sa Poétique qu'Aristote définit de la manière la plus explicite ce qu'il entend par *analogie*, à propos de la métaphore. La métaphore est le transfert (ἐπιφορα ;) à une chose du nom d'une autre chose, transfert du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, ou d'une espèce à une autre, ou selon l'analogie (ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον). Quand je dis du genre à l'espèce, c'est par exemple : « ma nef s'est arrêtée là, car jeter l'ancre est une manière de s'arrêter... »²³.

« Je dis l'analogie (τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω) lorsque d'une manière semblable le second terme est au premier ce que le quatrième est au troisième ; alors on emploie le quatrième à la place du second, et à la place du quatrième, le second. Quelquefois aussi on ajoute à la place de ce dont on parle ce à quoi cela se rapporte (πρὸς ὃ). Je dis par exemple que la coupe est à Dionysos ce que le bouclier est à Arès. On appellera la coupe « bouclier de Dionysos », et le bouclier « coupe d'Arès ». Ce qu'est la vieillesse à la vie, le soir l'est au jour. On dira donc le soir « vieillesse du jour », et la vieillesse « soir de la vie », et, avec Empédocle, « couchant de la vie ». Dans certains cas, le terme analogue (τῶν ἀνάλογον) correspondant n'a pas de nom, mais on n'en exprimera pas moins le rapport »²⁴.

L'analogie est donc bien une similitude de deux rapports qui permet au transfert de la métaphore de se réaliser d'une manière très profonde. L'analogie apparaît comme impliquant quatre termes reliés entre eux selon deux rapports semblables. L'analogie dans la métaphore réalise la métaphore la plus parfaite.

En réfléchissant sur cette première série de textes, — tirés de l'*Organon*, de la *Rhétorique* et de la *Poétique* —, il est facile de préciser divers sens d'*analogie* :

- 1 – Ce qui implique une communauté plus ample que celle du genre. « Commun selon l'analogie » exprime bien un au delà du commun générique ;
- 2 – Ce qui implique un rapport de similitude et maintient par là une certaine convenance ; ce qui exprime une similitude de rapports ;
- 3 – Ce qui est réalisé d'une manière très manifeste dans l'analogie métaphorique, ou, si l'on préfère, dans la métaphore analogue.

Quant à *analogie*, cette expression formalise la précédente, comme l'abstrait à l'égard du concret. Nous y retrouvons la même signification. Le κατ'ἀνάλογίαν explicite encore davantage la signification formelle, ainsi que la métaphore selon l'analogie.

B. Physique, Traité du Ciel, Météorologie

Si nous interrogeons maintenant la philosophie de la Nature dans son livre fondamental et ses deux livres les plus caractéristiques, nous pouvons relever divers endroits où le philosophe se sert explicitement d'*analogie* et d'*analogie*.

Physique

Analogie est employé assez rarement (six fois), *analogie* également (quatre fois). *Analogie* exprime des similitudes de rapports entre des réalités diverses. Montrant l'impossibilité

22. *Rbét.*, III, 11, 1412 a 10-14.

23. *Poét.*, 21, 1457 b 7-9. Cf. *Odyssée*, I, 185. Voir aussi *Poét.* 4, 1448 b 38.

24. *Ibid.*, 21, 1457 b 11 ss. Aristote insiste encore sur l'importance des métaphores : « ce qui est de beaucoup le plus important est d'exceller dans la métaphore. En effet, c'est la seule chose qu'on ne peut pas prendre à autrui, et c'est un indice de dons naturels ; car bien faire les métaphores, c'est contempler le semblable » (τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν). 22, 1459 a 5 ss. (Ἀνάλογον est traduit ici par *analogum*).

du vide, Aristote conclut : « Il est donc clair que s'il existe un temps en lequel un corps traverse le vide, on arrive à cette impossibilité : un corps peut en même temps traverser le vide et le plein, car il y aura un *certain analogue* (τι ἀνάλογον) entre les corps, l'un vers l'autre (ἕτερον πρὸς ἕτερον) *comme* entre les temps (ὡς χρόνος πρὸς χρόνον) »²⁵. Cet analogue exprime le rapport qui existe entre le mouvement de tel corps et le temps qui mesure ce mouvement, mais ce rapport n'existe plus dès qu'il s'agit du vide. Aristote lui-même le déclare explicitement en résumant sa conclusion : « En somme, la cause de cette conclusion est évidente, puisqu'il y a un rapport (λόγος) de tout mouvement à l'égard d'un mouvement, car ils sont dans le temps, et il y a un rapport de tout temps vers le temps, les deux étant des quantités limitées, mais il n'y a pas de rapport entre le vide et le plein »²⁶.

Dans le même livre IV, au chapitre II le philosophe souligne, à propos du rapport qui existe entre la grandeur du corps et son mouvement : « puisque l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, nécessairement aussi il sont dans le mouvement, ; selon l'analogie à la grandeur (ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ). Mais l'antérieur et le postérieur sont aussi dans le temps puisque toujours le temps et le mouvement s'accompagnent... »²⁷. *Analogie* exprime donc une similitude de rapports de l'antérieur et du postérieur dans les grandeurs, dans leurs mouvements et dans les temps qui mesurent leurs mouvements. *Analogie* est utilisé de la même manière pour exprimer la similitude de rapport qui existe entre la force (δύναμις), la quantité du corps, son mouvement et le temps²⁸.

Analogie est utilisé pour exprimer que telle réalité n'est pas connaissable directement en elle-même, qu'elle n'est connaissable que d'une manière indirecte grâce à la similitude de certaines relations : « La nature-sujet, affirme Aristote, est connue selon l'analogie ; comme l'airain relativement à la statue, le bois au lit, la matière et l'informe à celui qui a la forme mais avant de prendre forme ; c'est ainsi que se trouve la matière relativement à la substance, à l'individu et à l'être »²⁹.

Analogie exprime aussi une similitude de rapports : « Pour toute force finie le temps aussi doit être fini ; en effet, si telle force meut dans tel temps, la force plus grande mouvra dans un temps plus petit, mais déterminé, et cela selon l'inversion de l'analogie κατὰ τὴν ἀντιστροφὴν τῆς ἀναλογίας) »³⁰. Dans ce dernier texte *analogie* qualifie l'inversion ἀντιστροφή) exprimant que celle-ci se réalise d'une manière antithétique et proportionnelle. Malgré l'inversion, le rapport demeure.

Enfin, *analogie* exprime ici un certain type de parenté ou de proximité, qui est autre que celui de la communauté générique et spécifique, et qui pourtant est suffisant pour échapper à la pure équivocité. *Analogie* exprime donc ici une similitude plus ample et plus souple que celle du genre, qui demeure une véritable similitude, située entre équivocité et unité générique.

Comparant les mouvements entre eux, et cherchant à déterminer comment les réalités sont comparables entre elles, le philosophe conclut : « Ce raisonnement montre que le genre n'est

25. *Phys.*, IV, 8, 216 a 6-7.

26. *Ibid.*, IV, 8, 216 a 8-11.

27. *Ibid.*, IV, II, 219 a 16-18

28. *Ibid.*, VII, 5, 250 a 4. « Si la même force meut le même corps dans tel temps et telle quantité, elle le mouvra d'une quantité moitié dans un temps moitié ; et une force moitié mouvra un corps moitié d'une quantité égale dans un temps égal. Soit E une force moitié de A, et Z un corps moitié de B ; il sont semblablement (ὅμοιος δὴ ἔκουσι) et analogues (ἀνάλογον) la force au poids, de sorte que chaque force mouvra chaque corps d'une quantité égale dans un temps égal ». De même, 250 a 10-15 : « Et si, en Δ, E meut Z de Γ il n'est pas nécessaire qu'une force comme E meuve le double de Z de la moitié de Γ dans un temps égal. Et enfin, si A meut B en Δ d'une grandeur égale à Γ, la moitié de A, à savoir E, ne mouvra pas B dans un temps comme Δ, ni dans une partie quelconque de Δ, d'une partie quelconque de Γ, ou analogue (ἀνάλογον) vers la totalité Γ, comme A est relativement à E... ». Enfin, 250 a 25-28 : « S' il y a deux forces et que chacune meuve chaque corps de tant, dans tant de temps, étant composées, les forces mouvront le corps composé des deux poids d'une grandeur égale en un temps égal, car c'est analogue (ἀνάλογον) ».

29. *Ibid.*, I, 7, 101 a 8 : ἐπιστητὴ κατ'ἀναλογίαν

30. *Ibid.*, VIII, 10, 226 b 19. - Cf. aussi IV, 8, 215 b 29

pas quelque chose d'un, mais que proche de lui (παρὰ τοῦτο) se cache une pluralité (πολλά) ; et, parmi les homonymes, les uns sont très distants (πολύ ἀπέχουσαι) ; d'autres ont une certaine similitude (τινα ὁμοιότητα) ; d'autres sont voisins (ἐγγύς) par le genre (γένει) ou par l'analogie (ἀνάλογια). C'est pourquoi ils ne semblent pas être homonymes (ὁμονυμιαί) »³¹.

Traité du Ciel

Dans le *Traité du Ciel*, et de l'univers, le philosophe se sert également des expressions *analogue* (trois fois) et *analogie* (deux fois), ainsi que du verbe ἀναλογιζεσθαι (deux fois). *Analogue* exprime un certain rapport : « Si donc les grandeurs sont analogues (ἀνάλογον) aux poids, et si le poids plus petit est celui de la grandeur plus petite, le poids plus grand sera aussi celui de la grandeur plus grande »³².

Analogie exprime aussi un rapport. Considérant les rapports des poids et des temps à propos du mobile, Aristote souligne que les temps sont inversement proportionnels aux poids : « l'analogie (τὴν ἀνάλογίαν) que les poids possèdent, les temps l'auront d'une manière inverse ; par exemple, si le demi-poids se meut en tel temps, le double se mouvra en la moitié de ce temps »³³.

Parlant du léger, il affirme : « Si le rapport du solide au vide dépasse une certaine analogie (ἀνάλογίας), le corps ne sera pas plus léger »³⁴.

Enfin, le verbe *analogiser* exprime un calcul, un raisonnement : « Parmi les mathématiciens, ceux qui essaient d'*analogiser* la grandeur de la circonférence »³⁵.

Météorologiques

Dans cet ouvrage, Aristote utilise *analogue* et *analogie* selon des significations très semblables aux précédentes. *Analogue* signifie que des réalités diverses ont des rapports semblables, des propriétés, des activités, des situations semblables au sein de leur diversité³⁶.

Analogie signifie la proportion, - aussi peut-on parler d'égalité de l'analogie commune³⁷, et selon l'*analogie* indique une unité distincte de celle du nom commun³⁸.

31. *Phys.*, VII, 4, 249 a 21-25

32. *Du ciel*, I, 6, 273 b 3 ss. - De même, parlant d'une manière hypothétique d'un poids infini, le philosophe déclare : « D'un côté, il se meut dans la mesure où il est aussi pesant que le poids fini, plus quelque chose, mais, d'un autre côté, il ne se meut pas du tout, en tant que l'*analogue* (ἀνάλογον) doit être mêlé selon l'excédent... » (*Ibid.*, I, 6, 274 a 6 ss.). Citons aussi ce passage : « ... qu'on admette donc, d'une part, qu'un corps égal, en un temps égal, altère un corps égal ; d'autre part, qu'un corps plus petit, en un temps égal, altère un corps plus petit, et un corps plus grand, un corps plus grand, l'*analogie* (ἀνάλογον) du corps altéré au corps altéré étant exactement celui du corps plus grand au corps plus petit... » (I, 7, 275 a 7 ss.).

33. *Ibid.*, I, 6, 273 b 32 - 274 a 2

34. *Ibid.*, IV, 2, 309 a 14

35. *Ibid.*, II, 14, 29 a 16 : ἀναλογιζεσθαι. De même, II, 13, 293 a 31-34, à propos d'un raisonnement : « Le feu est plus noble que la terre et ce qui est à la limite, plus noble que les choses intermédiaires ; or l'extrémité et le centre sont des limites, de sorte que, analogisant à partir de ces choses (traduction latine : *ex bis ratiocinantes*), ils pensent que ce n'est pas la terre qui occupe le centre... ».

36. *Météor.*, I, 2, 339 a 18 : à propos des quatre éléments, on note que deux éléments intermédiaires sont à l'égard des deux extrêmes dans une position analogue, ἀνάλογον ἔχει, ce qui se traduit : *proportionem servans*. I, 11, 347 b 14 : à propos de trois corps condensés par le froid, deux de ces corps, analogues aux phénomènes d'ici-bas, sont dûs aux mêmes causes. Ἀνάλογον est traduit : *pari ratione*. I, 14, 351 b 4 : les fleuves disparaissant ici, se forment analogiquement là ἀνάλογον est traduit : *proportione*. II, 5, 362 b 32 : Ayant posé la nécessité qu'existe une région ayant la même situation à l'égard de l'autre pôle que la nôtre à l'égard de notre pôle, on peut conclure : il est clair que, quant au régime des vents, ce sera analogue ; Ὡς ἀνάλογον ἔξει est traduit : *proportione*. II, 5, 363 a 11 : à propos des vents ; on constate qu'il n'y a pas de vent qui souffle du tropique l'hiver, car alors il faudrait un autre vent soufflant du tropique l'été, ce qui rétablirait l'analogie (τὸ ἀνάλογον : *proportio*). III, 2, 372 a 5 : à propos du double arc-en-ciel, on constate que les bandes autres que les deux extrêmes sont analogues (τὰς ἄλλας ἀνάλογον : *proportione*). III, 4, 375 a 4 : à propos de l'arc-en-ciel : les deux autres bandes de couleur sont analogues (ἀνάλογον : *proportione respondet*). IV, 12, 390 a 6 : parlant des intermédiaires relativement aux deux extrêmes (la matière et la substance), le philosophe affirme : ils sont « analogues dans la mesure où il s'approchent des extrêmes » (ἀνάλογον : *secundum rationem*).

37. *Ibid.*, I, 3, 240 a 4 : « S'il y avait deux éléments pour remplir la région intermédiaire entre terre et ciel, l'air excéderait de beaucoup l'égalité de proportion commune qui doit être maintenue entre des corps de même ordre » (τὴν ἰσότητά τῆς κοινῆς ἀναλογίας οὐστοίχα : *communis rationis*).

38. *Ibid.*, IV, 9, 387 b 3 : « il n'existe pas de noms communs pour les corps ligneux, les os, les poils, mais, selon l'analogie, ils sont tous dans le même nom » (κατ'ἀνάλογίαν : *propter similitudinem*).

En résumé, nous pouvons conclure que, dans les traités de *Philosophie de la Nature*, *analogie* exprime avant tout une similitude de rapport affectant trois termes, par exemple : des corps, des grandeurs, des mouvements, des temps, des puissances efficaces, des poids ; ce rapport s'exprime par ἕτερον πρὸς ἕτερον.

Analogie exprime aussi une similitude existant entre certains états d'imperfection ou de dépendance affectant des corps et des qualités à l'égard d'autres états de perfection ou d'états fondamentaux affectant ces corps et ces qualités.

Analogie qualifie des homonymes proches d'une proximité différente de celle du genre, et indique une unité distincte de celle d'un nom commun (quand il y a unité générique, il y a nom commun ; quand il n'y a plus d'unité générique, il n'y a plus de nom commun).

Analogie exprime donc une similitude de rapports, et aussi un rapport.

C. Philosophie du vivant

Dans les traités de *philosophie du vivant*, les expressions *analogie* et *analogie* sont utilisées d'une manière plus explicite et plus fréquente. Ceci est très manifeste dans les traités des *Parties des animaux* et de *l'Histoire des animaux*, mais l'est aussi dans les traités *De l'âme* et *De la génération des animaux*.

Dans le traité *De l'âme*, l'expression *analogie* signifie avoir un rapport, une correspondance : « Il semble que l'odorat soit analogue au goût (ἀνάλογον ἔχειν πρὸς τὴν γεύσιν) (similem rationem subire... ad gustum) et que, de même, les espèces des saveurs (sont analogues) aux espèces de l'odeur »³⁹.

« Il faut ainsi étendre ce qui est des parties, au tout du corps vivant, car il y a une proportion (ἀνάλογον ἔχει) : (est rationum similitudo) : comme la partie vers la partie, ainsi la sensation totale vers le corps en sa totalité, en tant que tel »⁴⁰.

« Il semble qu'il y ait un *analogie* (ἀνάλογον ἔχειν) à l'aigu et à l'obtus dans le toucher, car l'aigu pique d'une certaine manière et l'obtus pousse d'une certaine manière, parce que le fait de mouvoir a lieu d'une part, en peu de temps et, d'autre part, en beaucoup, de sorte que par voie de conséquence l'un est rapide, l'autre est lent »⁴¹.

« Mais certains objets ont une odeur et une saveur *analogues* (τὴν ἀνάλογον ὅς μὴν καὶ χυμόν) : je veux dire, par exemple, qu'il ont une odeur douce et une saveur douce »⁴².

« La veille est *analogie* (ἀνάλογον) à la contemplation, le sommeil à l'avoir et non au fait d'exercer »⁴³.

Analogie est aussi employé pour exprimer ce qui est capable de remplir une fonction semblable : « On se demande quel est l'organe du toucher : est-ce la chair et l'*analogie* (τὸ ἀνάλογον) de la chair chez ceux qui n'ont pas de chair ? »⁴⁴. ... « les racines sont l'*analogie* de la bouche, car toutes deux absorbent la nourriture »⁴⁵. ... « Comme (ὡς) la tête des animaux, ainsi (οὕτως) les racines des plantes s'il faut juger les organes différents ou les mêmes par leurs opérations »⁴⁶.

Nous voyons qu'*analogie*, dans le traité *De l'âme*, a sans doute toujours la même signification, mais avec des nuances et des précisions nouvelles ; on insiste plus sur le rapport que

39. *De l'âme*, II, 9, 421 a 16-17

40. *Ibid.*, II, 1, 412 b 23-25

41. *Ibid.*, II, 8, 420 b 1-4

42. *Ibid.*, II, 9, 421 a 28 Notons aussi III, 7, 431 a 22. Parlant du *sens commun*, il précise qu'il est un par l'analogie : ἐν τῷ ἀνάλογον, et par le nombre : τῷ ἀριθμῷ

43. *Ibid.*, II, 1, 412 a 25 ; 412 b 28 ; 413 a 1.

44. *Ibid.*, II, 11, 422 b 21 ; 423 a 15.

45. *Ibid.*, II, 1, 412 b 2.

46. *Ibid.*, II, 4, 416 a 4 ss.

sur la similitude de rapports. D'autre part, une nouvelle signification de l'analogie apparaît, l'analogie de la fonction qui est, de fait, très développé dans le traité des *Parties des animaux*. Dans ce traité, le philosophe, s'interrogeant sur la raison pour laquelle les hommes n'ont pas désigné par le même nom et réunis dans le même genre les animaux aquatiques et ceux qui volent, reconnaît le bien-fondé de la classification ordinaire : « Tous les genres en effet qui ne diffèrent entre eux que par l'excédent, et par le plus ou le moins, sont réunis dans un seul genre ; par contre, tous ceux qui sont analogues (ἔχει τὸ ἀνάλογον) sont séparés. Je veux dire, par exemple, qu'un oiseau diffère d'un autre oiseau par le plus, autrement dit par un excédent (l'un a de grandes ailes, l'autre de petite), tandis que les poissons diffèrent d'un oiseau par l'analogie (τῷ ἀνάλογον), ce qui est plume chez l'un est écaille chez l'autre). Mais il n'est pas facile d'appliquer cette méthode à tous les animaux, car la plupart ont entre eux le même analogue (ἀνάλογον ταῦτό ;) »⁴⁷.

Le philosophe distingue nettement les différences qui se ramènent au plus et au moins, se réalisant à l'intérieur d'un même genre, et celles qui ne peuvent se ramener à un même genre, tout en ayant un *rapport semblable* de fonction. Voilà ce qu'il appelle *analogie* (ἀνάλογον). « Comme c'est le cas chez l'homme et le poisson pour l'os et l'arête »⁴⁸. Au delà de la diversité des genres, on peut saisir, au niveau des fonctions, certaines similitudes. Ce qu'est l'os dans la morphologie de l'homme, l'arête l'est dans celle du poisson. Le philosophe dit lui-même : « J'entends par *analogie* le fait que certains possèdent un poumon alors que les autres n'en ont pas, mais que ceux-ci ont un autre organe qui tient lieu du poumon. De même, les uns ont du sang, tandis que les autres ont l'*analogie*, qui a le même *pouvoir* (δύναμιν) que le sang chez les animaux sanguins ... »⁴⁹.

Après avoir précisé ce qu'il faut entendre par « actions communes à tous les vivants », à la différence de celles qui sont communes selon le genre ou selon l'espèce, le philosophe, de nouveau, déclare : « En effet, certains animaux possèdent *quelque chose de commun selon l'analogie* (τὸ κοινὸν κατ'ἀναλογίαν), d'autres selon le genre, d'autres selon l'espèce »⁵⁰. Ce quelque chose de commun selon l'analogie apparaît comme quelque chose de plus commun encore que ce qui est commun selon le genre, car il n'implique qu'une similitude de rapports qui peut se comprendre relativement aux opérations (πράξεις) et aux fins, aux facultés, aux organes et même aux parties des : vivants⁵¹.

Certaines comparaisons « *analogiques* », dans les *Parties des animaux*, semblent très proches de simples comparaisons métaphoriques, par exemple : « Les nageoires sont aux poissons ce que les rames sont pour les navires »⁵².

Aristote lui-même, dans le traité *De l'âme*, emploie le κατὰ μεταφορὰν pour qualifier un raisonnement qu'il aurait pu qualifier de κατ'ἀναλογίαν dans son traité des *Parties des animaux* : « De même (ὡσπερ), en effet, que, sans la lumière, les couleurs ne sont pas vues, ainsi (οὔτως), sans le son, l'aigu et le grave ne sont pas entendus. Ceux-ci sont dits, *selon la métaphore* (κατὰ μεταφορὰν) des objets tangibles, car l'aigu meut le sens en peu de temps et plus durablement, le grave lentement et plus passagèrement. Cependant l'aigu n'est pas le rapide,

47. *Parties des Animaux*, I, 4, 644 a 16-23. Cf. LE BLOND, *Aristote, Philosophe de la vie*, Le livre 1er du traité sur les Parties des Animaux, Paris Aubier, p.178, note 125. - L'analogie exclut la ressemblance directe des parties : elle ne comporte qu'une similitude *indirecte*, par comparaison du rapport des organes aux fonctions : ainsi l'écaille est au poisson ce que la plume est à l'oiseau, l'os est à l'homme ce que l'arête est au poisson. Cf. p.65 : « Aristote distingue très nettement, et en y revenant à plusieurs reprises, ces ressemblances de structure, l'intérieur d'un genre unique, des *analogies*, c'est-à-dire *des similitudes de fonction*, qui existent entre genres différents ».

48. *Ibid.*, I, 4, 644 b 12

49. *Ibid.*, I, 5, 645 b 6-10 (λέγω δ'ἀνάλογον) ; cf. II, 8, 653 b 35 ; II, 2, 648 a 5.

50. *Ibid.*, I, 5, 645 b 26-28.

51. *Ibid.*, II, 3, 650 a 35. Aristote parle de l'*analogie* du sang chez les animaux qui n'en ont pas, le sang étant considéré comme la nourriture immanente des animaux sanguins : « Si le sang existe chez les animaux sanguins, c'est en vue de les nourrir ». De même à l'égard du cerveau existant chez les animaux sanguin, le philosophe affirme que chez le poulpe il y a un organe analogue (II, 7, 652 b 25). Le cerveau produit le sommeil chez les animaux qui l'ont, chez les autres c'est l'analogie (II, 7, 653 a 11).

52. *Ibid.*, IV, 694 b 9-10

et le grave n'est pas le lent, mai un tel mouvement est engendré grâce à la rapidité, d'une part, et, d'autre part, grâce à la lenteur »⁵³. Y a-t-il dans le traité *De l'âme* une précision nouvelle dans la pensée d'Aristote ?

Il nous faudra préciser la parenté et la différence qui existent dans la pensée du philosophe entre le *κατὰ μεταφορὰν* et le *κατ'ἀνάλογίαν*. Ce qui est sûr, c'est que l'analogie telle qu'il la conçoit, joue un rôle extrêmement important dans les recherches des *Parties des animaux* ; cela se comprend aisément, puisque ce que le philosophe cherche avant tout, c'est à saisir les causes propres, et, parmi elles, la cause finale, *en vue de quoi* les parties des vivants existent. Car la nature fait les organes pour l'œuvre (*πρὸς τὸ ἔργον*) et non l'œuvre pour les organes⁵⁴. La *πρᾶξις* et l'*ἔργον* finalisent les parties organiques du vivant.

Dans le traité *De la génération des animaux*, *analogie* est employé assez souvent (douze fois), le *κατ'ἀνάλογίαν* une seule fois, ainsi que le verbe « *analogiser* »

Analogie est employé avant tout, comme dans les *Parties des animaux*, pour exprimer une fonction semblable, « ce qui correspond à », « ce qui tient lieu de ». Par exemple, l'*analogie* de la graisse⁵⁵, l'*analogie* du sang⁵⁶, l'*analogie* du semen⁵⁷, l'*analogie* des menstrues⁵⁸, l'*analogie* du cœur⁵⁹, l'*analogie* de la chair⁶⁰, l'*analogie* des dents⁶¹, l'*analogie* des cheveux⁶². Mais il signifie aussi « le fait d'avoir l'analogie » ou « impliquer une proportion »⁶³.

Selon l'analogie est utilisé, avec *selon la similitude*, à propos du sexe des plantes, comparativement à celui des animaux⁶⁴.

Quant au verbe *analogiser*, il signifie estimer ou réfléchir⁶⁵.

Dans le traité de l'*Histoire des animaux*, *analogie* a avant tout le même sens - avoir une fonction semblable - que dans les *Parties des animaux* et dans la *Génération des animaux* : l'*analogie* de la matrice⁶⁶, l'*analogie* de l'organe du toucher⁶⁷, l'*analogie* des pieds et des ailes⁶⁸, l'*analogie* de la poitrine⁶⁹, du sang et des veines (la lymphe et les fibres)⁷⁰, de la chair⁷¹, des os⁷², des cheveux⁷³, des veines, des nerfs, de la peau⁷⁴, de l'air qu'on respire⁷⁵.

Analogie exprime aussi la proportion : « certains animaux gardent en croissant l'*analogie* de leurs parties »⁷⁶.

Analogie exprime la similitude, la convenance⁷⁷.

53. *De l'âme*, II, 8, 420 a 27 ss. Parlant de l'imagination, Aristote précise : « Si nous laissons de côté tout usage métaphorique de ce terme (*κατὰ μεταφορὰν λέγομεν*) nous dirons qu'elle est seulement une faculté et un état par quoi nous jugeons et pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur » (III, 3, 428 a 2).

54. *Parties des Animaux*, IV, 12, 694 b 13-14.

55. *Génération des Animaux*, I, 19, 727 b 4 ; τὸ ἀνάλογον est traduit par *respondet* et dans S.M. & N. *proportionale*.

56. *Ibid.*, I, 20, 728 a 20 : ἀνάλογον est traduit par *respondet*. I, 19, 726 b 2 ; ἀνάλογον est traduit par *respondet*.

57. *Ibid.*, I, 19, 727 a 3 : ὅτι ἀνάλογον ὡς τοῖς ἄρρεσιν ἢ γονῆ οὕτω τοῖς θήλεσι τὰ καταμήνια (ἀνάλογον est traduit par *respondet*).

58. *Ibid.*, I, 20, 729 a 22

59. *Ibid.*, II, 1, 735 a 24-26 : τὸ ταύτη ἀνάλογον, traduit par *quod cordi respondet* ; II, 5, 741 b 16 ; 6, 742 b 37.

60. *Ibid.*, II, 6, 743 a 10.

61. *Ibid.*, II, 6, 745 b 10 : τὸ ἀνάλογον τοῖς ὀδοῦσι, (traduit par *respondet*).

62. *Ibid.*, V, 3, 782 a 31.

63. *Ibid.*, III, 10, 760 a 12 : Διὸ καὶ ἔχει ἀνάλογον πῶς ἢ γε ἕξις αὐτῶν (traduit par *proportio*.)

64. *Ibid.*, I, 1, 715 b 20 : καθ'ὀμοιότητα καὶ κατ'ἀναλογίαν λέγεται (traduit par *proportione*).

65. *Ibid.*, V, 3, 783 b 32 Ἀναλογίστηται (qui est traduit par *reputet* et S.M. par *cogitet*).

66. *Histoire des Animaux*, I, 3, 489 a 14.

67. *Ibid.*, I, 3, 489 a 22

68. *Ibid.*, I, 4, 489 a 29

69. *Ibid.*, II, 1, 497 b 33 : ἀνάλογον ἔχει ; II, 12, 503 b 31 : τὸ ἀνάλογον τῷ στήθει (traduit par *quodque pectoris vicem gerit*).

70. *Ibid.*, III, 2, 511 b 4

71. *Ibid.*, III, 2, 511 b 6

72. *Ibid.*, III, 7, 516 b 14

73. *Ibid.*, III, 10, 517 b 3 : τῶν ἀνάλογον est traduit par *quae ipsorum gerunt vicem*.

74. *Ibid.*, III, 16, 519 b 26-28

75. *Ibid.*, VIII, 2, 589 b 18

76. *Ibid.*, II, 1, 501 a 3

77. *Ibid.*, I, 1, 487 a 5 : ἀνάλογον est traduit par *conveniunt*.

Analogie, en tant qu'il affecte les qualités des hommes et des animaux, exprime autre chose que leur identité et leur parenté ; c'est la troisième sorte d'unité entre les parties ⁷⁸.

Trois fois l'expression *κατ'ἀνάλογίαν* est utilisée pour exprimer un type spécial d'unité qui existe entre les parties organiques, qui n'est ni l'identité, ni l'identité spécifique, ni l'identité selon le plus et le moins, mais selon l'*analogie* ⁷⁹, c'est-à-dire que ce qui est dit de l'identité peut se dire de la différence des parties ⁸⁰.

Dans ces divers textes des traités *De l'âme*, des *Parties des animaux*, de la *Génération* et de l'*Histoire des animaux*, il est facile de voir qu'*analogie* est employé surtout pour exprimer « ce qui remplit la fonction de », « ce qui est à la place de », donc ce qui n'est connu que grâce à un autre et grâce à la similitude de sa fonction. *Analogie* exprime une fonction vitale que nous connaissons grâce à sa similitude à l'égard d'une autre fonction vitale. Il signifie aussi rapport, proportion.

Le terme *analogie* est, de fait, beaucoup moins employé ; il ne l'est que dans le traité *De l'âme*. Y a-t-il à cela une raison ? Quand il est employé, c'est pour caractériser un type d'unité et de différence qui ne peut être exprimé en termes de genre ou d'espèce, et qui pourtant n'est ni l'identité, ni l'équivocité.

D. Philosophie première

Dans la *philosophie première*, Aristote n'utilise explicitement les termes d'*analogie* et d'*analogie* que peu de fois (huit fois *analogie* et quatre fois *analogie*), mais il s'en sert avec une très grande précision.

On retrouve *analogie* avec le sens de ce qui tient la place de, ce qui joue le rôle de, et ceci à l'égard de la substance. Parlant de la substance, le philosophe précise : « Les différences ne sont jamais une substance, pas même dans leur union avec la matière ; elles sont pourtant l'*analogie* de la substance dans tous ces cas. Et, comme, dans la définition des substances, ce qui est affirmé de la matière, c'est l'acte même, ainsi dans ces autres définitions ce sera ce qui est le plus acte » ⁸¹.

Saisir l'*analogie*, c'est saisir ce qui ne peut pas se définir par genre et différence spécifique, mais ce qui implique un rapport ; et pour manifester toute la force de ce rapport, on montre la manière dont il se réalise dans divers cas. L'acte, comme terme-fin de « ce qui est », est découvert par induction dans une vue synoptique mettant en lumière l'*analogie* : « L'acte que nous proposons peut être élucidé par l'induction à partir de cas particuliers. Il ne faut pas chercher à tout définir, il faut aussi savoir saisir l'*analogie* (*τῷ ἀνάλογον*) dans une vue synoptique (*συνορᾶν*). L'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir ; l'être éveillé à l'être qui dort ; l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés, mais qui possède la vue ; ce qui a été séparé de la matière à la matière ; ce qui est élaboré à ce qui ne l'est pas » ⁸². La saisie de l'*analogie* dans une vue synthétique s'oppose nettement à la connaissance par genre et différence spécifique, connaissance propre à la définition. Il y a ici entre l'induction et l'*analogie* un lien très intéressant à noter.

78. *Ibid.*, VIII, 1, 588 b 3 : *τὰ δ'ἀνάλογον* se distingue de *ταῦτά* et de *παρὰλήσια* (ce qui est traduit par *proportione, eadem, similia*).

79. *Histoire des Animaux*, I, 1, 486 b 19 : *κατ'ἀνάλογίαν* est traduit par *similitudine* et par *S.M., proportione quadam*.

80. *Ibid.*, I, 2, 488 b 32. Parlant des organes par lesquels les animaux prennent leur nourriture, le philosophe déclare que ces organes sont identiques (*ταῦτά*) ou divers (*ἕτερα*). Cette diversité est soit *κατ' εἶδος*, soit *καθ' ὑπεροχὴν*, soit *κατ' ἀνάλογίαν*, soit par la position (*τῆ θέσει*). De même I, 6, 491 a 19, où Aristote reprend les diverses modalités de la diversité : par la forme (*εἶδει*), par l'excès (*ὑπεροχῆ*) par l'*analogie* (*ἀναλογία*), par la contrariété des affections. (*ἀναλογία* est traduit par *convenientia*). Voir aussi II, 1, 497 b 11: certains animaux diffèrent génériquement et sont un par analogie (*κατ' ἀνάλογίαν τῷ γέλωι ἕτερα*) d'autres sont génériquement identiques et spécifiquement différents.

81. *Mét.*, H, 2, 1043 a 4-7

82. *Ibid.*, Θ, 6, 1048 a 35 ss.

Il est facile de comprendre que l'acte n'est pas dit de la même manière de toutes choses, mais selon l'analogie⁸³. *Analogie* exprime une unité d'un type spécial, : au delà de la diversité générique : parlant de la diversité des causes et des éléments à l'égard des différents êtres - ἄλλα δὲ ἄλλων -, Aristote note : « par l'*analogie* les principes sont les mêmes ... mais ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως »⁸⁴; de même : « les êtres qui ne sont pas dans le même genre ont des causes autres, sauf pour l'*analogie* »⁸⁵. L'unité analogique est au delà de la diversité des attributions et des modalités d'être. On parle de l'*un-analogie* au niveau de l'être⁸⁶ et de l'*analogie* à l'intérieur de chaque catégorie de l'être⁸⁷.

Analogie caractérise une unité particulière. Parlant de l'un, le philosophe précise que l'un peut s'entendre selon le nombre, selon l'espèce, selon le genre, et il ajoute : selon l'analogie (κατ'ἀνάλογίαν), ce sont toutes les choses qui sont comme l'autre vers l'autre (ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο)⁸⁸. Aristote précise : « Ce qui est un selon le nombre l'est aussi selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce ne l'est pas toujours selon le nombre ; tout ce qui est un selon l'espèce, l'est aussi selon le genre, mais il peut l'être seulement par analogie ; ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, ce qui est un selon l'analogie ne l'est pas toujours selon le genre »⁸⁹. Ceci montre bien que l'*unité selon l'analogie* est considérée comme l'unité la plus faible, car elle n'implique pas de forme commune comme l'unité générique, mais uniquement une unité de rapports dans la diversité. Ce texte manifeste le caractère tout à fait particulier de cette *unité ultime selon l'analogie* impliquant une certaine universalité⁹⁰ qui se réalise ἄλλο ἐν ἄλλῳ⁹¹.

E. Philosophie humaine

Dans la *philosophie humaine*, l'*Éthique* et la *Politique*, nous constatons qu'Aristote se sert assez fréquemment des termes d'*analogie* et d'*analogie*.

Dans l'*Éthique*, *analogie* est utilisé pour exprimer un rapport semblable, une certaine ressemblance. Parlant des activités qui sont à l'origine de l'acquisition d'une vertu, Aristote affirme qu'elles sont les mêmes que celles qui amènent sa corruption « comme (analogie) pour les construction de maison... »⁹².

L'*analogie* signifie le milieu entre deux extrêmes. Ceci se dit à propos du juste : « Le juste dans la distribution est un milieu par rapport aux extrêmes, qui ont en dehors de l'analogie (παρὰ τὸ ἀνάλογον), car l'analogie est le milieu, et le juste est l'analogie »⁹³.

L'*analogie* exprime la proportion de réciprocité qui doit exister entre des amis inégaux : « Si l'un est supérieur en vertu, il peut être l'ami de quelqu'un qui le surpasse dans sa situation sociale ; autrement l'égalité proportionnelle ne peut se réaliser »⁹⁴.

Analogie qualifie les amitiés pour en manifester les degrés⁹⁵.

83. *Ibid.*, Θ, 6, 1048 b 7 : ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον se distingue bien du ὁμοίως

84. *Ibid.*, Λ, 5, 1071 a 4 : τῷ ἀνάλογον et 4, 1070 b 17

85. *Mét.*, Λ, 5, 1071 a 26 : πλὴν τῷ ἀνάλογον

86. *Ibid.*, Ν, 6, 1093 b 18 : ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον

87. *Ibid.*, Ν, 6, 1093 b 19 : « ce qui est le rectiligne dans la longueur, le plan l'est à la surface, peut-être, l'impair au nombre, le blanc à la couleur ». Ceci explicite l'analogie et on se sert de ὡς... οὕτως...

88. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b 32-35.

89. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b 36 1017 a 3.

90. *Ibid.*, Λ, 4, 1070 a 31-32 : « Les causes et les principes des différents êtres sont, en un sens, différents (ἄλλων), mais en un autre, si on parle d'une manière universelle et selon l'analogie, ils sont les mêmes pour tous les êtres ». Voir *Mét.*, Ν, 2, 1089 b 4.

91. *Ibid.*, Λ, 4, 1070 b 26-27.

92. *Éth.* à Nic., II, 1, 1103 b 9; voir II, 8, 1108 b 26 : « Le lâche appelle brave un téméraire, et le téméraire l'appelle un lâche, et au sujet d'autres cas, c'est analogue ». Voir VII, 6, 1148 b 10-13 : l'insuffisance du médecin ou de l'acteur n'est pas un vice, mais lui est semblable par l'analogie (τῷ ἀνάλογον ὁμοίαν) .

93. *Ibid.*, V, 6 1131 b 10 ; voir V, 7, 1131 b 29-32 : « le juste distributif se fait κατὰ τὸν λόγον... l'injuste se fait παρὰ τὸν ἀνάλογον. Voir V, 9, 1134 a 8-12; *Grande Morale*, Α, 34, 1193 b 36-39, « puisque le juste est l'égal par l'analogie, ... δ' ἀνάλογον ἐν τέτταρσι γίνεται ἐλάττωσις.

94. *Ibid.*, VIII, 7, 1158 a 35-36 : οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον . Comme l'amitié demeure grâce à l'analogie, de même la cité . Cf. *Ibid.*, V, 8, 1132 b 33 à 34.

95. *Ibid.*, VIII, 14, 1162 b 15.

Analogie est utilisé d'une manière plus précise encore : critiquant l'« *Idée de bien* » de Platon et montrant que cette Idée n'existe pas, le philosophe se pose la question : « Mais alors, que veut dire, en fin de compte, le mot bien ? Il ne semble pas qu'il 'agisse d'homonymes en vertu du hasard (ἀπὸ τύχης). Mais il 'agit plutôt d'homonymes provenant d'un principe unique (ἀφ' ἑνός) ou d'homonymes qui concourent tous à une fin unique (πρὸς ἓν), ou mieux encore, il 'agit de choses qui : reçoivent le même nom par analogie (κατ' ἀνάλογίαν) ? Ainsi ce que la vue est pour le corps, l'intellect l'est pour l'âme, autre dans un autre (ἄλλο ἐν ἄλλῳ) »⁹⁶. Et lorsqu'il veut lui-même préciser ce qu'est le bien, il note : « C'est qu'en effet, cela saute aux yeux, il est autre dans une action et autre dans une autre, et de même autre dans un art, autre dans un autre : il est autre dans la médecine, autre dans la stratégie, et ainsi de suite. Quel est donc le bien de chacun de ces arts ? Mais que serait-ce, sinon ce en vue de quoi le reste y est fait ? Cela, c'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, en architecture la maison, dans un autre art une autre chose ; mais en toute action extérieure comme en toute intention morale, c'est la fin : car c'est en vue de la fin que tous font le reste ... »⁹⁷.

Le bien, c'est donc la victoire, la santé, la maison... Le bien se réalise dans des réalités diverses, ayant cependant chacune quelque chose de semblable, puisque chacune est pour un autre sa fin, ce « en vue de quoi » le reste est recherché et se fait. Voilà ce qu'on veut dire quand on dit que le bien est dit selon l'analogie. Analogie exprime donc ici un type particulier d'unité dans la diversité, diversité des réalités existantes, unité de rapports.

Aristote distingue ici cette unité dans la diversité de la pure équivocité, celle qui provient du hasard, et de l'équivocité qui provient d'une origine une ou d'une fin une. Car l'unité peut encore, dans les deux derniers cas, demeurer extrinsèque (l'origine et la fin), tandis que la similitude de la relation est immanente à la diversité.

A propos de la vertu, Aristote parle de la notion de milieu. Le milieu, c'est le point équidistant des deux extrêmes.

« Si l'on suppose que dix est beaucoup et que deux est peu, on aura le milieu relatif de la chose en prenant six, car six surpasse l'un des extrêmes d'une quantité égale à celle dont il est surpassé par l'autre extrême. Ce que l'on obtient ici, c'est un milieu selon l'analogie arithmétique (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀνάλογίαν) »⁹⁸. C'est la première fois que nous nous trouvons en face de cette analogie dite « arithmétique » et qui se distingue de l'analogie géométrique (type de 2/4 : 4/8). Inutile de nous y arrêter ici, puisque c'est surtout à propos de la justice que nous retrouvons ces distinctions. Analysant ce qu'est la justice, Aristote conclut : « La justice réalise un certain type de proportion, » ce qui peut se comprendre facilement, car le fait d'être proportionnel n'est pas un caractère propre au nombre abstrait, mais une propriété du nombre en général.

« L'analogie (ἡ ἀνάλογια) est une égalité de rapports (ἰσότης λόγων) qui ne requiert pas moins de quatre termes. Que la proportion discrète comporte quatre termes, cela saute aux yeux. Mais il en va de même pour la proportion continue elle-même : dans ce dernier cas, en effet, un terme unique joue le rôle de deux et apparaît deux fois. Par exemple : la longueur A est à la longueur B, comme la longueur B est à la longueur C ; la longueur B, on le voit, apparaît deux fois de sorte que, en posant deux fois cette longueur B, on obtient quatre termes proportionnels (τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα) »⁹⁹.

« Or la notion du juste implique elle aussi quatre termes, et quatre au moins, et le rapport (ὁ λόγος) est le même dans chaque groupe de deux termes ; en effet, les longueurs repré-

96. *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 26-29.

97. *Ibid.*, I, 5, 1097 a 16 ss. (traduction de R.A. Gauthier)

98. *Ibid.*, II, 5, 1106 a 29-36 ; cf. Platon *Tim.* 36 a.

99. *Ibid.*, V, 6, 1131 a 31 ss.

sentant les personnes et les parts sont divisées de façon semblable. Par suite, (ὥς) le terme A est au terme B comme (οὕτως) le terme C est au terme D, de sorte que le tout est au tout (dans le même rapport) »¹⁰⁰.

« Les mathématiciens l'appellent l'analogie géométrique (ἀνάλογίαν γεωμετρικὴν) ; car dans la proportion géométrique, rappelons-le, le tout est au tout comme chacun est relatif à chacun »¹⁰¹, c'est-à-dire que la somme du premier et du troisième termes est à la somme du deuxième et du quatrième termes comme un terme de l'un des deux rapports est à l'autre terme.

« Cette analogie (αὕτη ἡ ἀνάλογία) n'est pas continue, car il n'y a pas de terme numériquement un pour une personne et pour une chose (ἓ καὶ ὅ) »¹⁰².

« Le juste distributif des biens communs est toujours selon l'analogie (κατὰ τὴν ἀνάλογίαν), celle dont on a parlé »¹⁰³.

« Le juste dans les transactions individuelles est un certain égal, et l'injuste un inégal ; mais non selon cette analogie (κατὰ τὴν ἀνάλογίαν ἐκείνην) mais selon l'analogie arithmétique ... »¹⁰⁴.

« L'égal est moyen de ce qui est plus grand et de ce qui est plus petit selon l'analogie arithmétique (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀνάλογίαν) »¹⁰⁵.

Parlant de la théorie des Pythagoriciens qui semblaient identifier le juste et la réciprocité, Aristote montre que la réciprocité ne peut s'identifier ni à la justice distributive, ni à la justice commutative. Cependant « dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, selon une analogie (κατ'ἀνάλογίαν) et non selon une stricte égalité. Car la cité demeure en faisant réciproquement l'analogue « (τῷ ἀντιποιεῖν ἀνάλογον) »¹⁰⁶.

« Le couplage en diagonale fait la réciprocité, celle selon l'analogie (τὴν κατ'ἀνάλογίαν)¹⁰⁷. « Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, C une maison et D une chaussure : il faut que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contre-partie son propre travail. Si donc en premier lieu est fait l'égal selon l'analogie (τὸ κατὰ τὴν ἀνάλογίαν ἴσον), si ensuite l'échange réciproque se fait, la solution sera obtenue... »¹⁰⁸.

« Il y aura donc réciprocité lorsque les marchandises auront été égalisées, de sorte que le rapport qui existe entre un paysan et un cordonnier se retrouve entre le travail du paysan et celui du cordonnier »¹⁰⁹. « Toutefois il ne faut pas les faire entrer dans la forme de l'analogie (εἰς σχῆμα δ'ἀναλογίας) après qu'ils ont effectué l'échange... »¹¹⁰.

Enfin voici l'explicitation de la justice que donne Aristote : « La justice est une disposition selon laquelle l'homme juste se définit celui qui est apte à accomplir, par choix délibéré, ce qui est juste, celui qui, dans une répartition à effectuer, soit entre lui-même et un autre, soit

100. *Éth. à Nic.*, V, 6, 1131 b 3-7

101. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 12 ss.

102. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 15-16

103. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 27-29

104. *Ibid.*, V, 7, 1131 b 32 - 1132 a 2

105. *Ibid.*, V, 7, 1132 a 29-30

106. *Ibid.*, V, 8, 1132 b 31-34

107. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 5-6

108. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 7-11

109. *Ibid.*, V, 8, 1133 a 31-33

110. *Ibid.*, V, 8, 1133 b 1-6. R.A. GAUTHIER note, à propos, de ce texte : « L'expression mettre en proportion (εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας) renvoie à la formule $A + D : B + C = A : B$; dans cette formule D ne peut être quelconque, mais il doit être ramené à l'égalité, sans quoi la proportion ne se vérifierait pas. On voit dès lors pourquoi cette détermination de D est à effectuer avant l'échange : si on s'avisait de cette opération seulement après l'échange, les deux parties devraient d'abord entrer en possession de ce qui leur appartient et recommencer ensuite leur échange » (Cf. : R.A. GAUTHIER, *op.cit.*, p. 383).

entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte et à son voisin une part trop faible... mais donne à chacun la part égale proportionnellement (τοῦ ἴσου τοῦ κατ'ἀνάλογίαν) et agit semblablement quand la répartition se fait entre des tiers » (ἄλλω πρὸς ἄλλον) : par l'autre pour l'autre ¹¹¹.

A propos du juste politique, Aristote dit : « Cette forme du juste est celle qui doit régner entre hommes associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, libres, égaux, d'une égalité soit selon l'analogie (κατ'ἀνάλογίαν), soit selon le nombre (κατ'ἀριθμόν) » ¹¹².

Il est facile de constater parmi ces divers textes que la signification de l'analogie n'est pas toujours la même. Dans le premier texte, à propos de la recherche du bien, le « selon l'analogie » exprime l'unité de fonction finale dans la diversité, tandis que dans les textes où Aristote parle de l'*analogie arithmétique* ou *géométrique* ou même de l'*égalité selon l'analogie*, cette analogie, si elle signifie toujours une égalité de rapports, donc une unité dans la diversité, demeure très proche du *schème mathématique*, transposé évidemment et appliqué au cas du *juste* et du « milieu ».

L'analogie dit alors une égalité de rapports entre quatre termes. Cette égalité de rapports se réalisera selon le type arithmétique ou géométrique. Elle se distingue, d'une part, de l'égalité absolue et, d'autre part, de la pure diversité. Elle maintient dans la diversité une certaine égalité.

Par le seul relevé de ces divers textes où Aristote emploie explicitement les expressions « analogue et analogie », il est facile de se rendre compte des significations diverses de ces deux expressions. Analogue signifie soit un *rapport de similitude* entre diverses réalités ou diverses fonctions, soit un *type particulier d'unité* qui n'est ni l'unité générique ou spécifique, ni la pure équivocité, c'est une unité qui maintient quelque chose de commun au sein de la diversité, soit une *similitude de proportions*, (par là une certaine convenance demeure qui permet de fonder certaines métaphores, certaines comparaisons métaphoriques), soit une *similitude de proportions* qui permet une induction ou un raisonnement spécial, soit une *égalité de rapports*, de type arithmétique ou géométrique...

Lorsqu'Aristote parle d'*analogie arithmétique* ou *géométrique*, il est facile de saisir l'origine mathématique d'une telle notion. Cependant il ne faudrait pas pour autant prétendre que l'analogie chez Aristote demeure une simple transposition d'une notion mathématique dans le domaine philosophique. Ce serait se méprendre profondément sur la nature de l'analogie telle que le philosophe la comprend. Autre est la question de l'origine d'une notion, autre la signification que l'usage lui confère.

Il semble bien qu'Aristote se sert de l'analogie pour exprimer une similitude de rapports avant tout d'ordre qualitatif, plus que d'ordre quantitatif. Les analogies relevées à l'égard des fonctions vitales des animaux nous le manifestent bien ; ces analogies se prennent du point de vue de la finalité. Évidemment, quand Aristote parle, à propos du juste de l'égalité selon l'analogie, l'aspect qualitatif est moins visible, mais il demeure cependant, car il s'agit plus de similitude que de véritable égalité, puisque précisément l'analogie s'oppose à la pure égalité quantitative et prétend maintenir au sein de la diversité une certaine unité.

Dans la *Politique*, nous retrouvons les termes *analogue* (douze fois), *analogie* (trois fois), et le verbe *analogiser*.

Analogue exprime une correspondance profonde entre des fonctions politique appartenant à des régimes divers ; au delà de leur diversité, on met en lumière ; leur rôle analogue (semblable) ¹¹³.

111. *Éb. à Nic.*, V, 9, 1134 a 1-6

112. *Ibid.*, V, 10, 1134 a 26-28

113. *Pol.*, II, 11, 1272 b 37 : « Les rois et le conseil des Anciens sont analogues aux rois et aux Anciens de Sparte - (ἀνάλογον est traduit par *respondentes* et par S.M. : *comparatione et proportionem quadam respondentem*).

Analogie exprime une parenté entre divers ordres politiques où apparaissent, au delà de leur diversité, des éléments, des usages, des efforts communs ¹¹⁴.

Il exprime des rapports semblables, une similitude de rapports ¹¹⁵, une proportion due, juste : l'analogie ne peut exister dans les inégaux ¹¹⁶.

Analogie qualifie une croissance politique harmonieuse ; par contre une croissance qui ne l'est pas, qui est en dehors de l'analogie, est cause de révolte ¹¹⁷. De même que la croissance vitale est organique, celle de la communauté politique doit l'être.

Considérer certaines qualités selon l'analogie, ce n'est plus les considérer en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; c'est les considérer en fonction de leurs effets propres ¹¹⁸. On peut, de cette manière, considérer « le juste et l'égal selon l'analogie », c'est-à-dire en fonction de tout un régime politique ¹¹⁹.

Analogie exprime aussi un mélange harmonieux réciproque de qualités et de quantités (πρὸς ἄλληλα) ¹²⁰.

Le verbe *analogiser* signifie « comparer, penser en comparant » ¹²¹.

Au terme de ce relevé, réfléchissons pour essayer de préciser les significations principales qui s'imposent.

Notons d'abord la manière toute différente dont le philosophe se sert des termes ἀνάλογον et ἀνάλογια. Ἀνάλογον ne se décline pas ¹²² ; mais il est employé de manières très diverses : ἐκ τοῦ ἀνάλογον, τῶν ἀνάλογον, τὸ ἀνάλογον ἐναλλαξέ, περι τοῦ ἀνάλογον, κατὰ τὸ ἀνάλογον παρὰ τὸ..., τῶ..., τὸ ἀνάλογον ἔχειν, τοῖς..., τὰς ἄλλας..., τὸ ἀνάλογον ἐσ τιν, τῆς..., τι ἀνάλογον

Tandis qu'ἀνάλογια se décline ; on trouve : κατ'ἀνάλογιαν, ἐν τῇ ἀνάλογια, τῆς κοινῆς ἀνάλογιας

Quelle différence y a-t-il entre ἀνάλογον et ἀνάλογια ?

Il semble que l'ἀνάλογον exprime explicitement le fait que telle réalité, telle activité, implique un rapport, une similitude de rapport avec telle autre réalité, telle autre activité. C'est un état concret qui est alors exprimé. Ἀνάλογια exprime l'aspect formel de cet état concret, ce en quoi l'ἀνάλογον est ἀνάλογον. C'est la forme abstraite, pourrait-on dire, de cet état concret. Il semble que ce soit de cette forme abstraite que se servaient surtout les Pythagoriciens et les Mathématiciens, et c'est elle qu'on retrouve aussi chez Platon. L'usage plus fréquent de la forme concrète semble caractériser l'analogie aristotélicienne Celle-ci n'est pas seulement une manière de considérer la réalité, une méthode de pensée, mais elle manifeste quelque chose de réel, une manière d'être de la réalité elle-même.

Les quelques définitions explicites de l'ἀνάλογον et de l'ἀνάλογια. données par le philosophe lui-même doivent être mises bien en lumière.

« Je dis l'*analogie* lorsque d'une manière semblable le deuxième terme est au premier ce que le quatrième est au troisième. Alors on emploiera le quatrième à la place du deuxième » ¹²³.

114. *Pol.*, II, 10, 1271 b 40 : « L'ordre crétois est analogue (ἔχει ἀνάλογον) avec celui des Lacédémoniens... les deux ont des repas en commun... » (ἀνάλογον est traduit par *proportione quoadam respondet*). De même IV, 4, 1292 a 18-21; IV, 14, 1298 a 32.

115. *Ibid.*, VII, 1, 1323 b 18 : « De sorte que si l'âme est plus digne en soi et pour nous que le corps et les richesses, il est nécessaire que le meilleur état de celle-là soit analogue à ceux-ci ». VII, 14, 1333 a 27. Entre les parties de l'âme et leurs activités propres il y a une similitude de rapports (ἀνάλογον est traduit par *similis ratio*).

116. *Ibid.*, V, 1, 1301 b 27 : « partout, c'est l'inégalité qui engendre la révolution, lorsqu'aux inégaux l'analogie n'est pas distribué » (ἀνάλογον est traduit: *id quod proportione debetur*). Voir V, 4, 1303 b 30-34 : « de sorte que aussi le défaut léger au début est analogue aux autres défauts dans les autres parties ».

117. *Ibid.*, V, 2, 1302 b 3. Parmi les causes d'un changement politique, Aristote cite la croissance qui se réalise en dehors de l'analogie, παρὰ τὸ ἀνάλογον. Voir aussi V, 3, 1302 b 34-35 et 40. Cette croissance analogique maintient la symétrie (συμμετρία) des parties.

118. *Ibid.*, III, 12, 1262 b 40 : κατὰ τὴν ἀναλογίαν

119. *Ibid.*, V, I, 1301 a 27 : τὸ κατ'ἀναλογίαν ἴσον

120. *Ibid.*, IV, 12, 1296 b 25.

121. *Ibid.*, VI, 6, 1320 b 20 : ἀναλογιζόμενον

122. Une fois seulement dans l'Éthique, on trouve τὰ ἀνάλογα (*Étb. à Nic.*, V, 6, 1131 b 3) et κατ'ἀναλογίαν (V, 8, 1133 a 6).

123. *Poét.*, 21, 1457 b 16

« J'entends par *analogue* le fait qu'en certains animaux existe un poumon, qu'à d'autres le poumon n'est pas, mais que ceux-ci ont un autre organe qui tient lieu de poumon »¹²⁴.

« L'*analogie* est une égalité de rapports (λόγων) qui ne requiert pas moins que quatre termes »¹²⁵.

Ces trois définitions montrent que l'*analogue* exprime une similitude de rapports, une similitude de fonctions, et l'*analogie*, une égalité de rapports,

Ces définitions manifestent-elles une évolution dans la pensée d'Aristote ? L'*Éthique à Nicomaque* serait-elle plus ancienne que les deux autres écrits ? C'est possible. Aristote aurait assoupli la définition de l'*analogie* en considérant l'*analogue* d'une manière plus concrète, mais n'est-ce pas plutôt en raison même de la matière considérée ? En *Poétique* et dans les *Parties des animaux*, Aristote considère la vie de l'intelligence et la vie dans ses fonctions principales, tandis qu'au livre V de l'*Éthique*, il s'agit de la justice, qui implique égalité ; l'analogie en justice implique égalité de rapports : c'est une analogie restreinte à telle matière donnée.

Ces définitions qu'Aristote donne sont-elles exhaustives ? Nous ne le pensons pas, car, précisément, l'*analogue* et l'*analogie* échappent à la définition, étant essentiellement ce qu'on ne peut définir. C'est pourquoi, il faut plutôt considérer ces définitions comme les premières modalités, pour nous, de l'analogue et de l'analogie. C'est notre première manière de les saisir, mais toutes leurs significations ne peuvent être ramenées à ces premières modalités : ce serait oublier la nature même de l'analogue et de l'analogie.

Quand Aristote affirme : « Certains objets ont une odeur et une saveur analogues, je veux dire, par exemple, qu'ils ont une odeur douce et une saveur douce »¹²⁶, voilà un type d'analogue différent, qui n'implique plus que trois termes. On est en face d'un terme attribué différemment à deux réalités diverses.

Et lorsqu'il déclare : il semble que l'odorat soit analogue au goût¹²⁷, *analogue* exprime un rapport, une certaine similitude, une convenance¹²⁸ dans la manière de s'exercer de ces deux fonctions. Il n'y a plus alors que deux termes explicites, l'un relativement à l'autre.

Analogue peut aussi exprimer une harmonie des parties à l'égard du tout, ce qui permet de parler de croissance analogique. *Analogue* exprime aussi le milieu entre deux extrêmes.

Ce terme exprime enfin une unité d'un type spécial, distincte de celle du genre et de l'espèce ; ce n'est plus une unité provenant de la forme, c'est une unité dans la diversité, très proche de l'homonymie.

Quant à l'*analogie*, elle formalise ce qu'exprime l'analogue. On distingue l'analogie arithmétique de la géométrique. On distingue le κατ'ἀνάλογίαν de la similitude « Selon l'analogie » se distingue aussi du propre, et exprime toujours quelque chose de commun ; on précise alors que l'unité selon l'analogie est une unité qui se réalise dans la diversité - ὡς ἄλλο, πρὸς ἄλλο . Elle implique une *relation*, un *ordre vers*.

Analogue et *analogie* impliquent toujours un *ordre vers*. C'est peut-être cela l'élément fondamental, le noyau primitif, L'*ordre vers*, dans la similitude de rapports, devient un *ordre vers* réciproque, comme un double *ordre vers*.

Analogue et *analogie* viennent au service d'une intelligence qui ne peut se ; contenter de la connaissance univoque par genre et par différence spécifique, et qui essaie, malgré sa

124. *Parties des Animaux*, I, 5, 645 b 7

125. *Éb. à Nic.*, V, 6, 1131 a 32

126. *De l'Âme*, II, 9, 421 a 27-28

127. *Ibid.*, II, 9, 421 a 16

128. *Rbét.*, III, 7, 1408 a 10-14

pauvreté et ses limites, de saisir le plus profondément possible la réalité, toutes réalités, même celles qu'elle ne saisit pas immédiatement.

Analogie et *analogie* vont normalement prolonger nos connaissances immédiates, selon deux perspectives, - celle de la compréhension et celle de l'extension -, dans le domaine de la connaissance des principes et des notions universelles, et dans le domaine de la connaissance sensible (la métaphore).

Dans ces deux perspectives, c'est grâce à cet *ordre vers* qu'il y a comme un dépassement, une ouverture, pourrait-on dire. Nos connaissances univoques sont parfaitement déterminées et limitées ; elles sont comme closes sur elles-mêmes. Nos connaissances selon l'analogie ne sont plus parfaitement déterminées, elles demeurent ouvertes.

Il serait intéressant, pour mieux comprendre cet effort de dépassement, de bien considérer les diverses réalités, les divers termes, les divers principes qui sont dits analogues ou que l'on envisage *selon l'analogie*.

On ne peut nier qu'il y a des traités où le philosophe emploie ces termes plus que dans d'autres. En *Logique*, c'est dans les *Seconds Analytiques* que ces expressions sont le plus employées, et il s'agit alors surtout des principes, donc de ce qu'il y a de plus qualitatif en logique. Dans la *Rhétorique*, l'usage en est beaucoup plus fréquent, du moins lorsqu'on parle de la métaphore. N'est-ce pas, là encore, ce qu'il y a de plus qualitatif en rhétorique ?

En *philosophie de la nature*, c'est surtout à l'égard du mouvement qu'on en parle, pour préciser les liens qui existent entre le mouvement et le temps, la grandeur..., et, dans les *Météorologiques*, pour caractériser ce qui est intermédiaire relativement aux extrêmes, ce qu'est l'état de la partie à l'égard du tout.

Mais c'est dans la *philosophie du vivant* que l'usage de ces deux termes est le plus fréquent, pour exprimer des fonctions semblables dans des vivants divers, et dans le même vivant, certaines similitudes entre diverses parties. Dans la *philosophie première*, ces expressions sont utilisées surtout à propos de l'Acte, de l'Un et des principes.

Dans la *philosophie humaine*, à propos de la justice, de l'amitié ; dans la *Politique*, à propos des fonctions sociales.

Il est facile de saisir que c'est à l'égard des problèmes de l'unité, de la puissance et de l'acte, et des principes communs, qu'Aristote se sert surtout de ces expressions. Nous ne pensons pas qu'il y ait là un hasard, mais que ces sujets réclament précisément un dépassement. Le mouvement, les fonctions vitales, sont des modalités de l'acte ; l'un suppose l'acte et en manifeste la nature ; le multiple suit la puissance ; quant aux principes, ils sont, en raison de leur irréversibilité, les unités de nos jugements.

Dès que le philosophe touche le problème de l'acte et de la puissance, il ne peut plus *définir* quidditativement, il ne peut plus que saisir selon l'analogie. Il semble bien que, pour Aristote, ce soit le problème de la fin, saisie à des niveaux différents, qui exige cette manière nouvelle de s'approcher du réel. Pour confirmer cette hypothèse, comparons rapidement la manière dont Platon parle de l'analogie et l'utilise, à celle dont Aristote le fait. Ceci nous permettra de nous poser la question de l'évolution possible d'Aristote en ce domaine.

On peut évidemment considérer que toute l'œuvre de Platon est une manifestation de l'ordre qui existe dans le cosmos et dans les formes-idéales, et, de ce point de vue, affirmer que toute la philosophie platonicienne implique l'analogie. P.Grenet dans son livre sur *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, conclut : « La Ressemblance mêlée de Dissemblance, telle est donc la vraie formule de cette loi universelle qui a tout pouvoir sur les choses divines comme sur les choses humaines. Et c'est l'analogie »¹²⁹. Pour

129. P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Éditions contemporaines Boivin, Paris, 1948, p. 234

P. Grenet, l'essentiel de la méthode analogique semble être le fait de « retrouver à un niveau supérieur le même rapport, signe d'une certaine communauté formelle »¹³⁰. Et il établit ensuite comment l'analogie, « Ressemblance essentiellement mêlée de Dissemblance, est précisément la loi du connaître, de l'être et de l'agir ».

P. Grenet reconnaît que « Platon n'a jamais dit explicitement que l'une des conditions (pour que les propriétés empiriques des réalités sensibles puissent avoir une signification métémpirique) fût la similitude de rapports »¹³¹.

Que Platon se soit servi de la métaphore, c'est bien évident ; il en a un sens très profond¹³². Certaines métaphores dans les dialogues sont déjà des analogies philosophiques, cela ne fait pas de doute¹³³. Ainsi dans la *République* : « Ce que nous avons découvert dans un État bien organisé, transportons-le à l'individu. S'il y a accord, parfait ; si non, nous reviendrons à l'État »¹³⁴.

Mai peut-on dire qu'il y ait chez Platon un usage scientifique d'une analogie réfléchie et précise ?

On considère ordinairement que c'est Empédocle qui est le témoin le plus net du passage de l'analogie littéraire, métaphorique, à l'analogie scientifique¹³⁵. L'analogie apparaît, chez les philosophes physiologistes antérieurs à Platon, comme le procédé obligatoire pour la représentation des faits et de réalités qui échappent à l'observation immédiate. Elle apparaît dès qu'il y a réflexion philosophique, au moins *in actu exercito*, car *in actu signato*, c'est bien différent.

Pour comparer avec intérêt l'analogie d'Aristote à celle de son Maître, il faut se rendre compte que la connaissance analogique, - la méthode analogique -, se situe à des niveaux différents.

L'analogie semble, en effet, être née en Grèce dans le domaine poétique : c'est la métaphore. On est là en présence de ce qu'on appelle l'*analogie littéraire, poétique*, analogie descriptive qui veut mettre en lumière certaines situations humaines.

Dans le domaine scientifique, c'est sans doute dans les mathématiques qu'elle s'est explicitée en premier lieu : la similitude des rapports n'est-elle pas le moyen le meilleur pour identifier le divers ?

En biologie, elle va se développer avec une très grande efficacité. On la trouve avant Platon et Aristote.

Chez Aristote, on la trouve également dans le domaine de la philosophie première. N'est-ce pas chez lui qu'on la rencontre pour la première fois dans le domaine propre de l'être ?

On peut donc dire que Platon se sert de l'analogie d'une manière non originale, en ce sens qu'il utilise les découvertes de ses devanciers, surtout des Pythagoriciens, des médecins et des biologistes¹³⁶ et les adapte à sa méthode dialectique. Aussi les expressions *analogue* et *analogie* se rencontrent-elles rarement chez lui et trouve-t-on plus facilement les expressions *ἐπιαναφέρωμεν, ἀναφερόντες*. Le verbe *transporter* manifeste ce mouvement de l'intelligence passant d'un domaine à un autre et transférant le rapport découvert dans tel domaine à tel

130. P. GRENET, *op.cit.*, p. 115, n° 394

131. P. GRENET, *op.cit.*, p. 235

132. Cf. Pierre LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris 1945

133. Cf. *Timée*, La métaphore de l'artisan

134. *Rép.* IV, 434 d : ἐπιαναφέρωμεν transportons-le; de même ἀναφερόντες 484 ; ἀνάκειται, IX, 592 b.

135. Cf. O. REGENBOGEN. *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, dans la Revue *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Berlin, 1931, p.145-148. Voir aussi H. DILLER "Ὁμοιότης τῶν ἀδύλων τὰ φαινόμενα", dans *Hermes* Berlin, 1932.

136. Cf. P. GRENET, *op.cit.*, p.131 ss., n° 449 et 450. Voir DELATTE. *Essai sur la politique pythagoricienne* pp. 67-70, 91-109, sur le rôle de l'ἀναλογία dans la définition pythagoricienne de la justice.

autre domaine ¹³⁷. Quand Platon emploie *analogue* et *analogie*, c'est pour signifier une unité de rapports. L'analogie a un pouvoir unificateur : c'est très net dans ce grand passage sur l'*ἀνάλογια* *Timée* 31 c. : « C'est le même rapport qui existe entre le feu et l'air, l'air et l'eau... ». P. Grenet note très justement : « Ce rapport fixe, dans la pensée de Platon, n'est pas sans présenter une certaine parenté avec la Forme, l'Eïdos. Car il faut remarquer que la loi et l'ordre de *Philèbe* (26 b) ressemblent singulièrement à l'ordre de *Gorgias* (503 e), qui s'identifiait à la Forme ou Eïdos » ¹³⁸. « Il nous faudra bien avouer que Platon n'a pas explicitement pris conscience de la structure proportionnelle de l'analogie philosophique » ¹³⁹. « Il est indubitable que Platon fait dans le *Timée* un usage mathématique de l'analogie » ¹⁴⁰.

Cependant P. Grenet pense que Platon a fait le discernement entre une analogie mathématique et une analogie philosophique.

Aristote, lui, approfondit ce que ses devanciers avaient découvert et lui donne un statut nouveau. Car ce n'est plus seulement au niveau des qualités visibles, des fonctions vitales, des propriétés quantitatives, que le philosophe saisit cette similitude de rapports, c'est au niveau de la structure même de *ce qui est*, au niveau de la division de l'être. Pour Platon, l'analogie demeure au niveau des forme et des opérations vitales ; pour Aristote, elle atteint l'être et les principes de l'être, du mouvement et des opérations vitales. L'analogie n'est plus considérée en premier lieu comme une méthode qui permet de manifester une communauté formelle entre des réalités diverses, de niveaux différents, - ce qu'elle semble être en premier lieu pour Platon ; elle est principalement la structure fondamentale de *ce qui est* ; le réel *ἀνάλογον* est un au delà de la multiplicité (au moins virtuelle) de la réalité expérimentée, il implique un *ordre vers* ce qui l'unifie vers son acte. C'est pourquoi l'analogie s'exprime en premier lieu par le terme *ἀνάλογον*. L'aspect de méthode ne vient qu'en second lieu, précisément parce que notre intelligence ne peut saisir intuitivement cette unité et cette multiplicité de ce qui est, parce qu'elle ne les saisit que par des analyses (recherche de diverses causes propres) et en ramenant ces diverses analyses à l'unité.

II. Les « termes ayant une signification multiple » sont-ils des termes analogues ?

Pour mieux saisir la signification de l'*analogue* et de l'*analogie* chez Aristote, efforçons-nous de voir si les *termes qui se disent de multiple manière*, en fonction d'une origine unique ou d'une même fin, doivent être considérés par le philosophe comme des termes analogues ou non. La question se pose, puisqu'Aristote lui-même ne l'a pas traitée explicitement.

Relevons ici quelques lieux où Aristote expose le plus nettement sa pensée à l'égard des termes *dits de multiple façon*, et précisons ce qu'expriment profondément les significations diverses de ces termes.

Organon

Considérons d'abord ce qui est dit au début des *Catégories*, lorsque le philosophe définit les *homonymes* (ὁμώνυμα) et les *synonymes* : « Est dit homonyme ce dont le nom seulement est commun et la notion (λόγος) signifiée par ce nom, d'une nature autre » ¹⁴¹. « Animal », par exemple, peut signifier l'homme et telle peinture. L'homme existant et la peinture de l'homme n'ont de commun que le nom : celui-ci peut les désigner l'un et l'autre ; nous sommes en

137. Cf. ce que Diès appelle « la transposition platonicienne » (*Autour de Platon*, Paris, 1926, tome II, p. 401).

138. P. GRENET, *op.cit.*, p.139

139. *Ibid.*, p148

140. *Ibid.*, p.154

141. *Cat.*, 1, 1 a 1-2

présence de termes *équivoques*, c'est-à-dire de termes qui ont des significations tout à fait différentes, mais gardent cependant le même nom.

« Est dit synonyme ce dont le nom est commun et la notion (λόγος) exprimée par ce nom, de même nature »¹⁴². « *Animal* » est la fois l'homme et le bœuf. L'homme et le bœuf peuvent être exprimés par le même nom, et tous deux ont même notion substantielle. Nous sommes en présence de termes *univoques*, c'est-à-dire de termes qui ont des significations semblables. Entre ces deux extrêmes, le philosophe reconnaît qu'il existe les paronymes¹⁴³.

Dans les *Catégories*, Aristote ne fait pas d'autre distinctions. Du point de vue où il se place (le point de vue de l'attribution du λέγεται) ceci est exact. La première grande distinction à faire est celle entre les termes équivoques et univoques, puisque tout terme a une signification propre qui se manifeste dans un nom particulier. Par le fait même, les uns peuvent être communs quant à leurs noms mais totalement divers quant à leurs significations, les autres peuvent être communs quant à leurs noms et leurs significations.

Dans les *Topiques*, le philosophe se pose la question : le bien doit-il être considéré comme un terme qui se dit de plusieurs manières (πλεοναχῶς) ? Car s'il est dit de plusieurs manières, son opposé (le mal) le sera également : « comme le fait de ne pas voir est dit de plusieurs manières : l'une signifie le fait de ne pas avoir la vue, l'autre le fait de ne pas exercer la vue. Si le fait de ne pas voir est dit de plusieurs manières, nécessairement le fait de voir est également dit de plusieurs manières. De même, dans les réalités qui sont selon la privation et l'habitus, si l'une est dite de plusieurs manières, l'autre le sera également. Comme le fait de sentir est dit de plusieurs manières selon l'âme et selon le corps, le fait d'être privé de la capacité de voir est dit aussi de plusieurs manières selon l'âme et selon le corps. De même le juste... De la même manière (ὡς αὐτως) si le sain (τὸ ὑγιεινὸν) est dit de plusieurs manières, le fait d'être d'une manière saine (τὸ ὑγιεινῶς) sera dit aussi de plusieurs manières ; or le sain est d'une part ce qui réalise (τὸ ποιητικὸν) la santé, d'autre part ce qui la conserve (τὸ φυλαντικὸν), ce qui l'indique (τὸ σημαντικὸν) ; c'est ainsi que sera dit le fait d'être d'une manière saine (τὸ ὑγιεινῶς). Semblablement (ὁμοίως) pour d'autres termes, lorsque le même nom est dit de plusieurs manières, même le *casus* (πτῶσις) de ce nom (ἀπ'αὐτοῦ) sera dit de plusieurs manières... »¹⁴⁴.

Enfin, le philosophe précise : « le *bien* dans la nourriture est celui qui réalise le plaisir ; la *bien* dans l'art de la médecine celui qui réalise la santé ; celui dans l'âme, le fait d'être tel (ποιᾶν) comme tempérant, fort, juste ; (ὁμοίως) semblablement dans l'homme. C'est pourquoi le bien est *homonyme* »¹⁴⁵.

Ce texte des *Topiques* est très manifeste et montre bien ce que le philosophe entend par un terme « dit de plusieurs manières ». Un tel terme et certes un terme *homonyme*, en ce sens qu'il n'est pas un terme dit d'une manière unique, n'ayant qu'une seule signification. Mais il ne s'agit pas d'un terme purement homonyme, puisque le philosophe souligne : « s'il est dit de plusieurs manières, son opposé le sera également ». Ce qui indique que ces diverses significations impliquent un certain ordre. Ceci devient plus explicite encore avec l'exemple donné du « sain » : d'abord lorsque le philosophe affirme : « si le sain est dit de plusieurs manières, le fait d'être d'une manière saine le sera aussi », et ensuite lorsqu'il explique que le sain est d'une part ce qui réalise la santé, d'autre part ce qui la conserve ou l'indique etc... Cette diversité de signification implique donc diverses relations, ayant cependant quelque chose d'un - ces relations diverses ont même terme.

142. *Cat.*, I, 1 a 7

143. Παρόνυμα ce qui est traduit en latin : *denominativa*.

144. *Top.*, I, 15, 106 b 17 ss.

145. *Ibid.*, I, 15, 107 a 5

Philosophie de la Nature

Dans ses études philosophiques sur la Nature et sur le Vivant, Aristote signale constamment ce qu'il entend par homonyme ¹⁴⁶. Au delà des termes univoques, il y a des termes qui sont dits de plusieurs manières, ayant diverses significations.

Parlant de l'être au début de la *Physique* le philosophe affirme : « puisque l'être se dit de plusieurs manières » (πολλαχῶς) ¹⁴⁷, puisque l'un lui-même se dit de plusieurs manières (πολλαχῶς) ¹⁴⁸, ... Parménide se trompe puisqu'il prend l'être d'une seule manière absolue (ἀπλῶς) alors qu'il faut le prendre de multiples façons (πολλαχῶς) » ¹⁴⁹.

On peut affirmer que la grande découverte d'Aristote en face de Parménide, c'est d'avoir découvert que les existants sont multiples dans leur être même (πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα). Ce n'est pas seulement l'être et l'un qui se disent de multiples façons, mais aussi la nature : « La nature se dit de deux manières » (διχῶς) ¹⁵⁰ (le philosophe emploie aussi l'expression ποσαχῶς à l'égard des divers sens de la nature) ¹⁵¹. La fin se prend en deux sens ¹⁵². Les causes sont dites aussi selon diverses significations : « selon une manière (ἕνα... τρόπον) la cause est dite ce dont une réalité est faite... d'autre part, c'est le principe du mouvement.. » ¹⁵³. Les causes sont dites de plusieurs manières (πολλαχῶς) ¹⁵⁴. L'infini est dit ποσαχῶς ¹⁵⁵. Le fait d'être en puissance est dit πλεοναχῶς ¹⁵⁶, le premier est dit aussi πλεοναχῶς ¹⁵⁷. Le non-être est dit πλεοναχῶς ¹⁵⁸. L'unité du mouvement se dit πολλαχῶς ¹⁵⁹. Pour exprimer la qualité de ces notions et de ces termes, nous pouvons le remarquer facilement, Aristote emploie tantôt πολλαχῶς tantôt ποσαχῶς, tantôt πλεοναχῶς ; y a-t-il des raisons pour le choix de l'une ou l'autre de ces expressions ? ¹⁶⁰

Il semble qu'on puisse préciser que πολλαχῶς exprime une diversité plus qualitative, ποσαχῶς une diversité plus quantitative et πλεοναχῶς une diversité plus numérique de plénitude. Mais il ne faut pas vouloir être trop précis dans un domaine où il semble « qu'assez facilement Aristote prenne ces expressions les unes pour les autres. : Cette exigence de préciser les diverses significations des termes employés en *Physique*, nous la retrouvons dans le traité *De l'âme* :

Notons par exemple : l'entéléchie se dit διχῶς ¹⁶¹ ; la finalité se dit διττόν, διττῶς ¹⁶² ; la substance se dit τριχῶς ¹⁶³ ; l'un et l'être se disent πλεοναχῶς ¹⁶⁴ ; la vie se dit πλεοναχῶς ¹⁶⁵ ; les principes et les causes se disent πολλαχῶς ¹⁶⁶. Ces adverbes (διχῶς, τριχῶς, πλεοναχῶς) qui qualifient la manière dont ces termes sont communiqués et sont dits, s'opposent en premier lieu à ἀπλῶς c'est-à-dire la manière absolument simple dont un terme est dit ¹⁶⁷. En même temps, ils montrent

146. Il faut en effet, pour que les réalités soient comparables (συμβλητά) qu'elle ne soient pas homonymes. Dans la mesure où elles ne le sont pas, elles sont comparables... Cf. *Phys.* VII, 4, 248 b 5

147. *Phys.*, I, 2, 185 a 20

148. *Ibid.*, I, 2, 185 b 5

149. *Ibid.*, I, 3, 186 a 24-25

150. *Ibid.*, II, 2, 194 a 12 cf. I, 143 a 28 ; 193 b 19 ; 8, 199 a 30 ; IV, 11, 219 b 6

151. *Ibid.*, II, 2, 193 b 22 : ἐπει δὲ διώρισται ποσαχῶς ἡ φύσις λέγεται

152. *Ibid.*, II, 2, 194 a 35

153. *Ibid.*, II, 3, 194 b 23

154. *Ibid.*, II, 3, 195 a 29

155. *Ibid.*, II, 4, 204 a 2 ; de même : IV, 3, 210 a 14 à propos de : ἄλλο ἐν ἄλλῳ

156. *Ibid.*, VIII, 4, 255 a 31 ; cf. VIII, 4, 255 b 17 : « la puissance du léger et du lourd se prend de plusieurs façons (πολλαχῶς) ».

157. *Ibid.*, VIII, 7, 260 b 17

158. *Ibid.*, V, 1, 225 a 20

159. *Ibid.*, V, 4, 227 b 3

160. Dans les *Parties des Animaux*, on retrouve constamment πλεοναχῶς et πολλαχῶς s'opposant à ἀπλῶς cf. III, 648 b 11 et 649 b 10 à propos du sec et de l'humide.

161. *De l'âme*, II, 1, 412 a 22

162. *Ibid.*, II, 4, 415 b 2 et 20 ; II, 8, 419 b 5 ; III, 2, 426 a 7-8

163. *Ibid.*, II, 2, 414 a 14-15 ; II, 6, 418 a 8

164. *Ibid.*, II, 1, 412 b 8-9

165. *Ibid.*, II, 2, 413 a 22

166. *Ibid.*, II, 4, 415 b 9

167. *Ibid.*, II, 5, 417 b 2 et b 30

que ces termes ne sont pas purement homonymes, puisqu'on peut préciser leurs diverses significations ; ce qui permet de s'en servir en philosophie.

Philosophie première

On sait combien ces termes « dits de plusieurs manières » (πολλαχῶς λεγόμενα) jouent un rôle important dans la *philosophie première*, où le philosophe consacre tout un livre à énumérer et à ordonner leurs diverses significations¹⁶⁸ ; voilà qui est très significatif.

Comme il l'a déjà affirmé en *Physique* et dans le traité *De l'âme*, le philosophe de nouveau insiste : les causes sont dites de multiples manières (πολλαχῶς)¹⁶⁹, de même l'avoir¹⁷⁰, l'être¹⁷¹. Cette diversité de l'être implique l'être selon l'accident et l'être selon lui-même¹⁷². Ce qui est vrai de l'être l'est de l'un et du bien, qui se disent de multiples manières¹⁷³. C'est du reste à leur égard que la diversité connaît la plus grande extension. Pour la substance, au contraire, le πολλαχῶς, qui n'est plus explicitement formulé en diverses significations, se ramène à deux modalités (κατὰ δύο τρόπους).

Dans le livre Γ, à propos de l'être, Aristote explicite sa manière de comprendre cette diversité de signification : Si l'être se dit de diverses manières, cette diversité n'est pas une pure diversité, car elle est ordonnée vers quelque chose d'un, vers une certaine nature (πρὸς ἓν και μίαν τινὰ φύσιν), ce qui lui permet d'affirmer que l'être n'est pas dit d'une manière équivoque (οὐκ ὁμωνύμως)¹⁷⁴. Et nous retrouvons l'exemple du sain et du médical déjà cité dans les *Topiques* qui illustre ce type de diversité : Comme les significations diverses du sain sont dites toutes vers la santé : « l'une parce qu'elle la conserve, l'autre parce qu'elle la produit, l'autre parce qu'elle en est le signe », de même toutes les significations du médical sont ordonnées à la médecine : « Est dit médical, soit ce qui possède l'art de la médecine, soit ce qui lui est connaturel, soit ce qui est son œuvre. Ainsi l'être est dit de diverses manières, mais toutes ces significations sont dites vers un unique principe : la substance ; les unes expriment la substance, les autres la détermination de la substance, les autres l'achèvement « vers » la substance »¹⁷⁵.

Pour exprimer que cette diversité n'est pas la pure diversité équivoque, mais une diversité ordonnée vers un certain principe qui la mesure, la détermine et la limite, Aristote se sert de ces expressions : πρὸς ἓν, πρὸς τὸ αὐτὸ¹⁷⁶, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον¹⁷⁷, πρὸς μίαν τινὰ φύσιν¹⁷⁸, πρὸς μίαν ἀρχήν¹⁷⁹.

Dans d'autres cas il se sert aussi de καθ' ἓν¹⁸⁰ en soulignant la parenté du πρὸς μίαν τινὰ φύσιν et du καθ' ἓν ; de καθ' ἓν τι και κοινὸν¹⁸¹ ; dans d'autres cas il oppose le πρὸς ἓν au καθ' ἓν¹⁸². Lorsqu'il s'agit de l'être, il emploie le πρὸς ἓν et le καθ' ἓν τι, ce dernier venant préciser le premier, tandis qu'en parlant du « médical », il affirme que celui-ci n'est dit ni équivoquement ni selon quelque chose d'un (καθ' ἓν), mais vers quelque chose d'un (πρὸς ἓν).

168. Le livre Δ est appelé *Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων*

169. *Mét.*, Δ, 2, 1013 b 31 ss. cf. : *Phys.* II, 3, 195 a 29 ss.

170. *Ibid.*, Δ, 23, 1023 a 8 ss.

171. *Ibid.*, Δ, 1, 1028 a 10

172. *Ibid.*, Δ, 7, 1017 a 7 ss.

173. *Ibid.*, Γ, 2, 1004 a 22-31. Cf. *Mét.*, I, 2 et 3, 1054 a 32-33. Aristote reconnaît que le même a divers sens (πολλαχῶς) ainsi que l'autre et le dissemblable.

174. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 a 33-34.

175. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 a 33 ss. Cf. Γ, 2, 1004 a 23-24 ; 1005 a 6 ss. *Mét.*, Θ, 1, 1045 b 27 ss. et 1046 a 10.

176. *Ibid.*, Z, 4, 1030 a 33 ss. Aristote parle du médical qui est relatif à une même chose, mais qui n'est pas une seule et même chose et n'est pas dit pour autant par homonymie.

177. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 3 et 1061 b 11-12 : « Et puisque tout ce qui est est καθ' ἓν τι και κοινὸν ».

178. *Ibid.*, Γ, 2, 1033 a 33-34

179. *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 6. Il s'agit encore de l'être : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

180. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b 12-15 : « Non seulement de ces choses dites καθ' ἓν il y a une science, mais même de ces choses dites πρὸς μίαν φύσιν ; car ces choses elles-mêmes sont dites d'une certaine manière καθ' ἓν

181. *Ibid.*, K, 3, 1061 b 12. Parlant du philosophe qui traite des diverses réalités en tant qu'elles sont des êtres : « et puisque tout ce qui est est dit καθ' ἓν τι και κοινὸν bien qu'il soit dit πολλαχῶς ».

182. *Ibid.*, Z, 4, 1030 b 3 : « le terme médical n'est dit ni le corps et l'opération et l'instrument, ni homonyme, ni καθ' ἓν, mais πρὸς ἓν ».

Quelle différence y a-t-il entre être *ordonné vers* (πρὸς) un unique principe (pour l'être, la substance ; pour le médical, la santé), et être *selon* (καθ') quelque chose d'un (pour l'être, la substance) ? Être ordonné *vers* un principe unique peut se réaliser à l'égard d'un principe-mesure qui unifie seulement de l'extérieur la diversité ; tandis qu'être *selon* quelque chose d'un exige que quelque chose d'un soit immanent et unifie la diversité de l'intérieur. Si cette distinction est exacte, on peut dire que dans ce dernier cas la diversité possède quelque chose de commun, tandis que dans le premier cas elle ne le possède pas nécessairement,

N'est-ce pas ce qu'Aristote semble indiquer aux livres K et Γ, lorsqu'il se demande s'il y a une science unique de l'être considéré dans toute son universalité ? Si l'être était purement équivoque, sans rien de commun, il ne pourrait être considéré par une science unique¹⁸³. Mais l'être n'est pas purement équivoque, car il est *selon* quelque chose d'un et il possède quelque chose de commun (καθ' ἓν τι και κοινόν)¹⁸⁴. Cependant notons que dans le livre K, au chapitre 3, immédiatement avant de conclure, Aristote, pour expliciter sa pensée, se sert des exemples habituels du sain et du médical ; il utilise à l'égard de ces deux termes les expressions πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον¹⁸⁵ et ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης¹⁸⁶ ; et considérant ensuite l'être, il affirme : C'est « de la même façon que l'être est dit de tout. »¹⁸⁷ « puisque de tout ce qui est, l'induction (ἀναγωγή) conduit vers quelque chose d'un et de commun » (πρὸς ἓν τι και κοινόν)¹⁸⁸. Il semble qu'Aristote emploie aussi bien le πρὸς ἓν τι και κοινόν que le καθ' ἓν τι και κοινόν.

Si, au Livre Z, à propos de l'essence et de la quiddité, le philosophe, reprenant l'exemple du médical, oppose à son égard le πρὸς ἓν au καθ' ἓν acceptant l'un et refusant l'autre, tandis qu'au livre K il infère pour l'être le καθ' ἓν à partir du πρὸς ἓν utilisé à propos du médical, est-ce le signe d'une précision dans sa pensée ? On sait que le livre Z est sans doute plus tardif que le livre K. Ou bien cette différence peut-elle se comprendre en raison de la matière traitée ? (Au livre Z, il s'agit de la quiddité et de la substance ; au livre K il s'agit de l'être et de la science de l'être)¹⁸⁹.

À propos de cet ordre vers un principe, on peut préciser que l'être pris au sens « premier », au sens absolu, « auquel se rapportent (πρὸς ὃ) toutes les autres catégories de l'être, c'est la substance. C'est, en effet, par la notion de substance que les autres déterminations, quantité, qualité et autres catégories, sont dites être, car elles impliquent toute la notion de substance »¹⁹⁰. Il y a donc un certain *ordre* parmi ces diverses significations de l'être. S'il y a un *ordre*, il y a des rapports. Mais alors ces termes qui sont dits de diverses manières ne sont-ils pas dits selon l'analogie ? Aristote ne le dit pas explicitement.

Philosophie humaine

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le philosophe semble distinguer cette diversité de significations ordonnées vers l'un ou provenant d'un même principe, de l'unité selon l'analogie¹⁹¹. Nous avons déjà cité ce texte. Le philosophe distingue les ; homonymes qui proviennent du hasard (ἀπὸ τύχης) les homonymes qui proviennent d'un seul principe (ἀφ' ἑνός) ou qui

183. *Mét.*, K, 3, 1060 b 32 ss.

184. *Ibid.*, K, 3, 1061 b 12

185. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 2

186. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 4-5

187. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 7-8

188. *Ibid.*, K, 3, 1061 a 10-11

189. Le livre Γ est ordinairement considéré comme contemporain du livre Z, ce qui indiquerait qu'il ne s'agit pas d'évolution dans la pensée d'Aristote, mais de points de vue différents. Quand il s'agit du point de vue critique, c'est-à-dire de justifier l'unité d'une science, alors le πρὸς ἓν τι, le πρὸς μίαν φύσιν suffit ; on peut utiliser le πρὸς ἓν aussi bien que le καθ' ἓν ; mais lorsqu'il s'agit du point de vue de la réalité dans sa structure propre, c'est différent : le médical ne possède pas l'unité καθ' ἓν seul l'être la possède.

190. *Ibid.*, Θ, 1, 1045 b 27 q.

191. Dans l'*Éthique à Eudème*, à propos des diverses amitiés, Aristote souligne que ces diverses amitiés ne sont pas dites selon une même signification, ni comme des espèces d'un même genre, ni ne sont tout à fait équivoques mais selon l'analogie (*Éth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 21) on les dit *vers* l'une d'entre elles, la première πρὸς τὴν πρώτην. VII, 6, 1240 b 39).

tendent vers un seul principe (πρὸς ἓν), et enfin les ; termes qui sont dits selon l'analogie. Il donne l'exemple : « comme la vue est dans le corps, l'intellect est dans l'âme, autre dans l'autre »¹⁹².

Lorsqu'il s'agit de ces termes dits selon l'analogie, l'ordre qui existe dans leurs significations diverses ne provient plus d'un principe extrinsèque : une origine ou une fin, – il est immanent.

Notons, à propos de ce texte, qu'Aristote se sert de l'expression ἀφ' ἑνός dont il ne se sert pas en philosophie première. Cela se comprend. Car à l'égard de l'être et de l'un il n'a pas cherché l'origine commune, n'ayant pas posé le problème de la création ; tandis qu'à l'égard du bien, le problème de l'origine peut se poser, puisque nous sommes nous-mêmes l'origine de la bonté de nos activités.

Par contre, il ne se sert pas de l'expression καθ' ἓν, mais du πρὸς ἓν il passe immédiatement au κατ' ἀνάλογίαν. Peut-être le philosophe, lorsqu'il écrit l'Éthique, n'a-t-il pas encore suffisamment distingué le καθ' ἓν du πρὸς ἓν, et considère-t-il ces deux expressions comme identiques. On peut aussi expliquer cette omission en raison de la notion considérée : le bien. Cette notion ne peut avoir d'unité car elle ne se prend pas de la cause formelle, mais implique la cause finale. Il est facile de comprendre que la diversité selon l'analogie et la diversité selon quelque chose d'un sont proches l'une de l'autre, car toutes deux impliquent un ordre immanent ; mais cet ordre immanent, lorsqu'il s'agit de l'unité selon l'analogie, n'implique pas comme tel quelque chose de commun, mais une simple similitude de rapport (autre dans l'autre) ; tandis que l'ordre immanent exprimé par le « selon quelque chose d'un » l'implique nécessairement.

Ceci nous permet de comprendre, d'une part, que la diversité des termes selon l'analogie est la plus éloignée de la similitude des termes univoques et la plus proche de la diversité des termes équivoques ; d'autre part, que cette diversité possède une unité originale, d'un type spécial qui ne correspond pas à celle des termes divers ordonnés vers un unique principe ou provenant d'un même principe, puisque l'ordre vers ce principe ou la dépendance à l'égard d'une origine unique peuvent demeurer extérieurs. L'ordre proprement analogique, au contraire, n'est pas extérieur à la diversité, étant une similitude de rapports, mais cet ordre analogique n'explicite pas ce quelque chose de commun exprimé par le καθ' ἓν τι.

Aristote n'oppose donc pas les termes ayant des significations multiples et les termes pris selon l'analogie, mais il distingue, parmi ces *termes dits de multiple manière*, ceux qui proviennent de quelque chose d'un, ceux qui sont ordonnés vers quelque chose d'un, ceux qui ont selon quelque chose d'un, et enfin ceux qui sont selon l'analogie. Autrement dit, il précise comment la diversité de signification de ces termes échappe à la pure équivocité en impliquant une certaine unité¹⁹³. Cette unité doit être considérée soit comme celle d'une commune origine, soit comme celle d'un principe commun vers lequel on est ordonné, soit comme celle de quelque chose de commun selon lequel on est, soit comme celle d'un rapport ou d'une similitude de rapports¹⁹⁴.

192. Voir : *Éth. à Nic.*, I, 4, 1096 b 29 (ἄλλο ἐν ἄλλῳ) et 5, 1097 a 17 ss.

193. Il n'y a pas d'opposition entre être dit de multiple manière et être dit selon l'analogie. Aristote a reconnu explicitement que le juste est analogue et il reconnaît aussi que le juste a plusieurs significations. Voici ce qu'il dit : « Il en résulte que, dans la plupart des cas, si l'un des groupes de termes s'emploie en plusieurs sens, le groupe de termes opposés s'emploie aussi en plusieurs sens (πλεοναχῶς). Par exemple, si la notion de juste revêt plusieurs significations, il en sera de même pour la notion de l'injuste. Or, semble-t-il, le terme injuste est pris en plusieurs sens (πλεοναχῶς) mais, à cause de la proximité de ces significations (διὰ τὸ σύνεγγυς) leur homonymie (équivocité) échappe, et il n'en est pas comme pour les notions éloignées l'une de l'autre où l'homonymie est plus visible : par exemple, (car la différence est considérable quand elle porte sur la forme extérieure) l'emploi équivoque du mot clé pour désigner l'os situé à la base du cou chez les êtres vivants et l'instrument qui sert à fermer les portes - *Éth. à Nic.*, V, 2, 1129 a 23-31.

194. On pourrait sans doute retrouver ici les diverses causalités : causalité efficiente, l'origine, ἀφ' ἑνός ; causalité exemplaire, πρὸς ἓν ; causalité formelle inhérente, καθ' ἓν ; causalité finale, κατ' ἀνάλογίαν.

Ce diverses manières de considérer *l'unité* dans la diversité ne s'excluent pas nécessairement ; elles peuvent au contraire se compléter, mais elles demeurent distinctes, ayant chacune son caractère propre.

Notons bien qu'Aristote dans toutes les parties de sa philosophie, parle de termes dits de multiples manières et que la plupart du temps, il ne précise pas la ; manière dont les significations diverses de ces termes possèdent une certaine unité. Il insiste alors sur la diversité de leurs significations, pour nous empêcher de considérer ces termes d'une manière univoque. C'est en philosophie première surtout, à l'égard de l'être et de l'un, qu'il nous montre comment leurs significations diverses s'ordonnent vers un principe unique : la substance. Son intention est de montrer que, malgré leur diversité, les sens de l'être et de l'un peuvent être considérés par une science unique, car tous, ils s'ordonnent *vers* quelque chose d'un et sont dits *selon* quelque chose d'un. Cela n'empêche absolument pas que, sous un autre aspect (celui de l'acte et de la puissance), la diversité des significations de l'être puisse être considérée comme ne possédant qu'une unité selon l'analogie. Or, précisément, cette considération de l'être comme acte et l'être comme puissance est ultime, puisqu'elle se prend du point de vue de la cause finale. Elle met donc en lumière un aspect ultime de la diversité de l'être et de son unité. Ce qui semble indiquer que l'unité selon l'analogie est bien ultime ; elle se réalise à l'intérieur de la plus grande diversité, ramenant cette diversité à une certaine unité. Ce que dit Aristote à l'égard du bien, est également très significatif, car le bien, c'est aussi l'être en acte, et sous l'aspect de la cause finale. Aussi n'est-il pas étonnant que les diverses significations du bien soient dites selon l'analogie.

Πρότερον καὶ ὕστερον, *L'antérieur et le postérieur*

Puisqu'il s'agit de préciser le type d'unité dans la diversité, nous sommes bien en présence d'un problème d'ordre. Considérons comment Aristote distingue des ordres divers : cela nous permettra de mieux saisir la place de *l'analogie* dans sa philosophie.

Parmi les notions dites de plusieurs manières, Aristote énumère celle de *l'antérieur* et du *postérieur*. Or, précisément, *l'antérieur* et le *postérieur* constituent une diversité ordonnée dont les termes sont immanents ; car l'antérieur n'est pas nécessairement le principe ou le premier ; il l'est sous un certain aspect, mais en tant qu'il est relatif au postérieur, il demeure dans une diversité ordonnée.

N'est-ce pas justement ce qui caractérise les termes dont la signification multiple est dite selon l'analogie, à la différence de ceux qui sont dits vers quelque chose d'un ?

Précisons, à la suite d'Aristote, que les notions qui impliquent l'antérieur et le postérieur ne peuvent être définies ¹⁹⁵. Elles sont comme au delà des genres et des différences spécifiques, et pourtant elles sont comme en deçà des principes. Elles sont intermédiaires et permettent de rejoindre les principes. Nous ne pouvons pas étudier ici d'une manière approfondie cette question de l'antériorité et de la postériorité, si importante dans la philosophie d'Aristote ; notons seulement que l'antérieur et le postérieur nous manifestent les diverses manières d'ordonner et de saisir l'ordre des réalités. Les exigences de l'ordre de la pensée ne correspondent pas toujours à celles de l'ordre de la réalité physique. Notre pensée n'est pas mesure des réalités physiques et elle ne leur est pas pour autant totalement soumise. N'est-ce pas ; cet ordre ambivalent qui exige en définitive une connaissance selon l'analogie ? Celle-ci ne sauvegarde-t-elle pas une certaine dépendance de notre connaissance à l'égard de la réalité, tout en proclamant en même temps son dépassement ?

Dans les *Catégories*, Aristote précise les divers sens de *l'antériorité* et de la *postériorité* ¹⁹⁶. Le sens *premier* et principal, c'est l'antériorité selon le temps : antérieur signifie alors plus

195. *De l'âme*, II, 3, 414 b 23 : « il n'y a pas de définition pour les notions qui impliquent l'antérieur et le postérieur ».
196. *Cat.*, 12, 14 a 26 ss.

ancien. En *second* lieu, l'antériorité, c'est ce qui n'admet pas de réciprocité dans la réalisation du fait d'exister. Est antérieur de cette manière, ce dont la réalisation dans l'être n'est pas réciproque. Par exemple, le nombre « un » est antérieur à « deux » ; si deux existe, un existe, tandis que si un existe, deux n'existe pas nécessairement.

En *troisième* lieu, l'antérieur se dit par rapport à un certain ordre, les lettres ont dites antérieures aux syllabes. Par contre, les espèces qui proviennent de la division du même genre sont opposées les unes aux autres ; aucune n'est antérieure, mais elles sont simultanées par nature.

En *quatrième* lieu, l'antérieur par nature, c'est ce qui est le meilleur (τὸ βελτίον), c'est ce qui est le plus estimable. En ce sens, la cause est toujours antérieure par nature à ses effets ; de même, la réalité à l'égard de la proposition vraie. Il est facile de comprendre les diverses modalités de l'antérieur que le philosophe expose ici. La première pour nous est celle selon le temps, donc selon le devenir ou le mouvement. C'est la plus manifeste pour nous. La seconde considère la structure de la réalité dont on cherche le fondement, l'élément primordial, que tout le reste présuppose et qui lui, ne présuppose rien. La troisième considère l'ordre et la quatrième, la finalité.

Dans sa *Physique*, Aristote affirme en parlant du temps : « l'antérieur et le postérieur sont premièrement (πρῶτον) dans le lieu »¹⁹⁷. Et ceci doit se comprendre selon la position, mais si l'antérieur et le postérieur sont dans la grandeur, nécessairement il sont aussi dans le mouvement, par analogie avec la grandeur. Mais ils sont aussi dans le temps, puisque le temps et le mouvement sont toujours en relation mutuelle. D'autre part, l'antérieur et le postérieur sont dans le mouvement et relativement au sujet, le mouvement même. Cependant nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement, déterminant l'antérieur et le postérieur...¹⁹⁸.

On voit comment il faut comprendre que l'antérieur et le postérieur sont avant tout dans le temps. En réalité, ils existent en premier lieu dans le mouvement, mais ils constituent le temps, celui-ci étant le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur.

Dans la *Philosophie première*, Aristote expose encore les divers sens d'antérieur et de postérieur.

- a. Antérieur et postérieur se disent en premier lieu « selon la plus ou moins grande proximité d'un principe, soit déterminé absolument, par nature, soit par relation à quelque chose, soit selon le lieu, soit selon les personnes »¹⁹⁹. Cet antérieur pourra se réaliser selon le lieu, selon le temps, selon le mouvement, selon la puissance, selon l'ordre.
- b. Antérieur et postérieur se disent selon l'ordre de la connaissance, soit selon le λόγος, selon l'ordre notionnel (l'universel précède le particulier, le simple précède le complexe), soit selon la sensation (l'individuel précède l'universel).
- c. Antérieur et postérieur se disent selon les propriétés (νάθη). Les propriétés des choses antérieures sont antérieures. Le rectiligne est antérieur au poli.
- d. Enfin, selon la nature et la substance, ce qui peut exister indépendamment des autres : le sujet précède les accidents ; l'acte, la puissance. D'une certaine manière, les trois autres significations de l'antérieur dépendent de cette dernière.

On voit aisément la manière différente dont les divers sens de l'antérieur et du postérieur sont exposés dans les *Catégories* et dans la *Philosophie première*. En celle-ci on distingue avec

197. *Pbys.*, IV, 11, 219 a 14

198. *Ibid.*, IV, 11, 219 a 23

199. *Mét.*, Δ, 11, 1018 b 10-12

beaucoup plus de netteté l'antériorité considérée selon les divers aspects de la réalité selon le lieu, le temps, le mouvement, selon la puissance et l'ordre - de celle qui se prend de notre connaissance. Quant à celle qui se dit selon les propriétés, elle est nécessairement seconde et relative, tandis que celle qui est selon la nature et la substance est la plus fondamentale et la plus essentielle, d'une certaine manière, elle assume toutes les autres ²⁰⁰.

Quant à l'acte, s'il est premier λόγῳ et γνῶσει, dans les réalités en devenir la puissance le précède. Donc il n'est pas premier selon le temps. C'est pourquoi l'antérieur de la substance implique toutes les autres antériorités, tandis que celui de l'acte ne les implique pas toutes. L'acte, étant ce qu'il y a d'ultime dans l'être, est au delà du temps et du devenir.

Ces divers types d'antériorité constituent divers ordres. Si nous regardons d'abord ce que nous dit la Philosophie première, il est facile de comprendre que *la première antériorité* constitue un ordre vers *un principe unique*. Ceci correspond bien à la diversité ordonnée vers quelque chose d'un πρὸς ἓν. Et c'est à l'égard de la substance qu'existe, d'une manière ultime, cette diversité ordonnée.

La seconde antériorité regarde l'ordre de *la connaissance*. Ceci correspond à la diversité ordonnée selon l'analogie telle qu'elle se trouve réalisée d'une façon ultime à l'égard de l'acte. Celui-ci, dans l'ordre de la connaissance, possède l'antériorité ultime.

Mais cet ordre de la connaissance peut se prendre aussi selon l'ordre génétique. Selon cet ordre, ce que nous découvrons en premier lieu, c'est l'ordre réalisé dans le temps, qui se fonde sur le mouvement et la grandeur. C'est pourquoi la diversité selon l'analogie est en premier lieu, pour nous, une analogie arithmétique et géométrique. Dans la quantité pure, – le domaine de la grandeur et des nombres –, il n'y a pas de diversité selon l'analogie ; il n'y a que la division qui engendre l'égalité ou l'inégalité. Mais en fonction du mouvement et du temps, et en fonction de notre connaissance qui ordonne le mouvement et le mesure, il peut y avoir une certaine diversité analogique. C'est le premier reflet de la qualité la similitude de rapports dans le domaine de la quantité.

La troisième antériorité, celle qui regarde les propriétés, correspond à la diversité analogique telle qu'elle se trouve réalisée à l'égard des diverses fonctions vitales.

Enfin, *la quatrième antériorité*, celle qui est « selon la nature et la substance » : regarde l'ordre des réalités existantes. Cette antériorité correspond bien à la diversité analogique telle qu'elle se trouve réalisée d'une manière ultime à l'égard de l'acte. Celui-ci dans l'ordre de la nature, possède bien l'antériorité ultime.

Notons bien que l'antériorité de l'acte et celle de la substance ne sont pas les mêmes, bien que l'une et l'autre soient antériorités selon la nature. L'antériorité de la substance est nécessairement une antériorité existentielle qui implique celle de l'acte, tandis que celle de l'acte ne possède pas toujours immédiatement et formellement celle de la substance. (L'acte ultime de l'opération vitale n'est pas un être substantiel mais la « présume nécessairement »). Or, nous l'avons vu, pour Aristote, seule la diversité de l'être en acte et en puissance est une diversité selon l'analogie, tandis que celle de l'être en substance et en accidents est une diversité vers un principe unique.

Ceci nous permet de préciser que le fondement ultime, métaphysique, de la diversité selon l'analogie, est l'antériorité de l'acte sur la puissance ²⁰¹, tandis que le fondement ultime de la diversité ordonnée vers l'un est l'antériorité de la substance sur les autres déterminations de « ce qui est ». Or l'antériorité de l'acte sur la puissance n'existe que λόγῳ et γνῶσει. Donc l'ordre

200. Aristote, analysant ce qu'est la substance, affirme et justifie que la substance est antérieure du point de vue notionnel (λόγῳ), du point de vue de la connaissance (γνῶσει) et enfin du point de vue du temps (χρόνῳ). (Z, 1, 1028 b 32 ; 13, 1038 b 27). Dans les *Catégories* ces diverses significations se prenaient d'une manière plus générale, selon les diverses causalités : causalité matérielle (le devenir), causalité efficiente (le fait d'exister), causalité formelle (l'ordre), causalité finale (le meilleur).

201. Si le fondement ultime de l'analogie est l'antériorité de l'acte sur la puissance, cependant le fondement premier pour nous (*quoad nos*),

analogique ultime est *λόγῳ* et *γνώσει* c'est-à-dire au niveau notionnel (celui de l'intelligibilité) et au niveau de la connaissance elle-même.

L'ordre qui fonde la diversité ordonnée *vers l'un* existe aussi au niveau existentiel et temporel.

Quelle différence y a-t-il entre ces divers ordres ? L'ordre au niveau notionnel et au niveau de la connaissance n'implique pas de *principe réel extrinsèque*, tandis que l'ordre au niveau existentiel l'implique. Ceci permet de mieux comprendre le domaine propre de l'ordre analogique.

Dans l'ordre notionnel et celui de la connaissance, l'analogie de l'acte et de la puissance est quelque chose d'ultime, celle de la substance et des accidents demeure fondamentale et s'exprime chez Aristote par le *πρὸς ἕν* ; dans l'ordre existentiel, la substance est première, fondamentale ; l'acte la présuppose toujours.

Si maintenant nous considérons les diverses antériorités telles qu'elles nous sont exposées dans les *Catégories*, il est facile de noter que la première (celle selon le temps) se ramène à l'antériorité de la connaissance, selon son aspect génétique.

Quant à la seconde, elle manifeste le point de vue existentiel de l'antériorité de la substance. Ceci se ramène donc au premier type exposé plus haut. L'antériorité du meilleur se ramène à celle de l'acte, et l'antériorité de l'ordre se ramène à celle de la propriété.

Rapport entre l'analogie et certaines manières de raisonner

Après avoir précisé les significations propres de l'*analogie* et de l'*analogie*, considéré les liens qui existent entre les termes dont la signification est multiple et les termes dits selon l'analogie, regardé le fondement de ces termes, il nous faut encore relever le caractère particulier de certains raisonnements d'Aristote qui apparaissent vraiment comme des raisonnements analogiques. Nous ne pouvons relever ici tous les raisonnements de ce type particulier : cela nous entraînerait trop loin. Nous avons dû nous borner à choisir quelques passages très significatifs.

Dans le traité de la *Physique*, Aristote raisonne de cette manière : « De même (*ὡστερ*), en effet, qu'art est dit de ce qui est selon l'art et de ce qui est une chose artificielle, ainsi (*οὕτω*) nature est dite de ce qui est selon la nature et de ce qui est chose naturelle. Or, d'un lit, nous ne dirons pas qu'il est selon l'art, s'il est seulement lit en puissance et ne possède pas encore la forme de lit, ni qu'il y a en lui de l'art. De même dans les réalités constituées par la nature. En effet, la chair ou l'os en puissance n'ont pas encore leur propre nature et n'existent pas par nature, tant qu'ils n'ont pas reçu la forme de la chair et de l'os, j'entends la forme définissable, celle que nous énonçons pour définir ce qu'est la chair ou ce qu'est l'os... »²⁰².

Cette comparaison entre la nature et l'art donne à tout ce raisonnement une forme assez complexe ; au lieu d'avoir deux termes dans la majeure, en réalité, il y en a quatre, mais ils ont entre eux une similitude de rapports ; ce qui permet, en se servant de l'art, de mieux mettre en lumière certaines propriétés de la nature,

Aristote expose ce raisonnement sans se servir des termes *analogie* ou selon l'*analogie* pour caractériser les liens entre art et nature, mais il se sert d'expressions telles que *ὡστερ* et *οὕτως* qui indiquent certes une certaine similitude de rapports.

Au Livre IV du même Traité, parlant du lieu, le philosophe raisonne de nouveau de cette manière : « Il semble, en effet, que le lieu soit quelque chose comme un vase le vase étant

selon l'ordre génétique de la découverte, semble être l'antériorité selon le mouvement et le temps, qui se fonde sur la grandeur. Entre ces deux domaines extrêmes il y a tout le domaine de l'antériorité selon les propriétés, selon les qualités propres. N'est-ce pas à cet ordre que se rattache toute la découverte de l'analogie des fonctions vitales ?

202. *Phys.*, II, 1, 193 a 31-b 2

un lieu transportable. Or le vase n'est rien de la chose. Donc, en tant que séparable de la chose, le lieu n'est pas la forme » ²⁰³.

Cette comparaison entre le lieu et le vase, permet au philosophe de mieux saisir comment le lieu n'est pas la forme de la chose,

On retrouve des raisonnements semblables fondés sur la comparaison des instants aux points ²⁰⁴, du temps au mouvement ²⁰⁵, de l'exister dans le temps à l'exister dans le mouvement et dans le lieu ²⁰⁶, de la composition du temps à celle de la grandeur et du mouvement ²⁰⁷, de la division du temps à celle du mouvement ²⁰⁸.

Ne prétendons pas que ce genre de raisonnement caractérise les œuvres de jeunesse d'Aristote et qu'ensuite le philosophe utilise une logique plus formelle et plus rigoureuse. Dans le traité *De l'âme*, reconnu comme une œuvre écrite à la fin de la vie d'Aristote, nous trouvons des raisonnements très semblables, et encore plus fréquemment. Notons seulement ceci : « Il est donc clair que s'il y a une notion commune de l'âme, c'est comme pour la figure ; il n'existe pas de figure en dehors de celle du triangle, mais les figures pourraient être dominées par une raison commune (λόγος κοινός) qui s'appliquerait à toutes (ὅς εφαρμόσ ει πᾶσιν) mais ne serait propre (ἴδιος) à aucune figure ; semblablement (ὁμοίως) au sujet des âmes énumérées... » ²⁰⁹.

« Ce que la partie de l'âme est à la partie du corps, la sensibilité toute entière l'est à l'ensemble du corps » ²¹⁰. « De même que l'oeil est la pupille jointe à la vue, ainsi « l'animal est l'âme jointe au corps... » ²¹¹.

« Comme (ὡσπερ) la vue est sens du visible et de l'invisible, *semblablement* (ὁμοίως) l'ouïe est sens du son et du silence, ainsi (οὕτω) en est-il du goût, sens du sapide et de l'insipide » ²¹².

« L'âme est entéléchie comme (ὡς) la science, car le sommeil et la veille exigent la présence de l'âme. Or le sommeil est analogue à la possession, et la veille à l'exercice. Or l'antériorité selon l'ordre de génération dans le même individu : appartient à la science. Donc l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance ... » ²¹³. « Comme (ὡσπερ) la faculté nutritive peut être séparée du toucher et de toute sensation, ainsi (οὕτως) le toucher (peut être séparé de toutes les autres sensations)... » ²¹⁴. « Comme (ὡσπερ) l'intelligence (νοῦς) réalise en vue de ... de la même manière (τὸν αὐτὸν τρόπον) la nature... » ²¹⁵. « De même (ὡσπερ) que l'action et la passion sont dans le patient, ainsi (οὕτω) l'acte du sensible et de la faculté réside dans celui qui sent... » ²¹⁶. « Si le fait de penser est comme (ὡσπερ) le fait de sentir, il faut donc... » ²¹⁷.

Ces raisonnements sont bien des raisonnements qui se fondent sur une certaine similitude de rapports. C'est pourquoi ils sont de véritables raisonnements analogiques ou selon l'analogie, et nous manifestent toutes les virtualités et toutes les richesses, les principes propres dont ils se servent Bien qu'Aristote n'emploie pas à leur égard le mot d'« analogie », la réalité est là suffisamment manifeste pour que nous puissions les considérer ainsi. Ceci est

203. *Phys.*, IV, 2, 209 b 28 ss ; - voir aussi VIII, 1, 251 b 29 (καθ'απερ οὕτως)

204. *Phys.*, IV, 10, 218 a 19 : (ὡσπερ)

205. *Ibid.*, IV, 11, 219 b 9 : (ὡσπερ)

206. *Ibid.*, IV, 12, 221 a 17-18 : (ὡσπερ)

207. *Ibid.*, IV, 1, 232 a 18 : (ὁμοίως)

208. *Ibid.*, VI, 4, 235 a 22 (ὁμοίως) ; voir aussi VI, 5, 236 b 16 (ὁμοίως) ; 9, 240 a 26 (ὁμοίως) ; VII, 3, 246 b 20 (ὁμοίως) ; VIII, 4, 255 b 5 et 255 b 10 (ὁμοίως)

209. *De l'âme*, II, 3, 414 b 23

210. *Ibid.*, II, 1, 412 b 23

211. *Ibid.*, II, 1, 413 a 3-4 ; voir aussi 412 a 25.

212. *Ibid.*, II, 10, 422 a 2 ss ; voir aussi : II, 11, 424 a 10-11 ; 11, 423 b 17 ss.

213. *Ibid.*, II, 1, 412 a 23 ss.

214. *Ibid.*, II, 2, 413 b 5-6

215. *Ibid.*, II, 4, 415 b 16 ; voir aussi : II, 5, 417 b 4-5

216. *Ibid.*, III, 2, 426 a 9-10

217. *Ibid.*, III, 4, 429 a 10-17 ; voir aussi : III, 8, 432 a 1 ; 12, 434 b 18

important pour mieux saisir la place de l'*analogie* dans l'œuvre philosophique d'Aristote puisque, à travers de tels raisonnements, celle-ci apparaît vraiment comme une source féconde de recherches et de découvertes. C'est une manière de penser toute différente de celle qui se réalise par genre et différence spécifique et selon l'univocité. Au lieu de rechercher la notion commune, générique des réalités, on considère les modalités diverses selon lesquelles les réalités se présentent à nous.

Certes ce mode de raisonnement existait déjà chez Platon, mais on pourrait reprendre ici ce que nous avons dit précédemment. Il semble que cette manière de raisonner demeure, pour Platon, approximative, comme une comparaison artistique, alors qu'Aristote s'en sert d'une manière beaucoup plus précise et technique.

Nous voyons donc, chez Aristote, des inductions et des déductions analogiques, et des termes ayant des significations diverses analogiques. On trouve donc, à l'égard des trois opérations de l'intelligence humaine, une certaine manière de s'exprimer qui n'est plus univoque et qui implique une diversité ordonnée : cette diversité peut être selon l'analogie.

Ce procédé de connaissance correspond à la nature même de la réalité connue, qui, dans son être, échappe à toute classification univoque. L'être n'est pas dans un genre, « de même l'un, le bien, le vrai, l'acte.

Ce procédé se retrouve à des niveaux divers : l'analogie n'est pas la même en philosophie de la nature et en philosophie première : ceci est normal, puisque la qualité de la réalité atteinte n'est pas la même. D'où la difficulté extrême que nous avons de préciser et de saisir vraiment ce que sont l'*analogie* et l'*analogie*. Cependant, au travers de cette extrême complexité, quelque chose de commun demeure : la similitude de rapports est saisie soit comme *diversité de significations* impliquant un ordre, soit comme *diversité des attributions* impliquant un ordre, soit comme *diversité à l'intérieur d'un raisonnement impliquant une similitude de rapports*, ceci au niveau de la connaissance philosophique spéculative ou de la connaissance morale pratique ou artistique.

III. Essai de synthèse dans la perspective d'une philosophie aristotélicienne

Après avoir considéré les textes principaux où Aristote parle explicitement de l'analogie, après avoir essayé de discerner comment d'une part les termes *pris selon l'analogie* sont un cas ultime parmi les *termes dits de diverses manières*, et comment d'autre part l'antérieur et le postérieur fondent les significations de ces termes dits de diverses manières, il nous faut maintenant faire un dernier effort et essayer de comprendre comment les grandes divisions de l'être, en substance et accident, acte et puissance, un et multiple, nous conduisent immédiatement au problème de l'analogie dans ce qu'il a de plus foncier et de primordial. C'est à partir de là que nous pourrions essayer de rejoindre vraiment l'intuition fondamentale du philosophe sur un problème de l'analogie. En effet, c'est bien à l'égard de la saisie de *ce qui est* en tant qu'*être*, que l'intelligence humaine se découvre elle-même, dans ce qu'elle a de plus elle-même ; elle ne peut se découvrir parfaitement, dans ce qu'elle a de plus profond, qu'à partir d'une telle connaissance. C'est pourquoi sa manière propre de saisir les réalités dans leurs aspects les plus qualitatifs ne peut se dévoiler et se manifester qu'en précisant la manière dont elle saisit *ce qui est* en tant qu'être et la manière dont elle exprime cette saisie.

Or précisément elle ne saisit pas *ce qui est* en tant qu'être dans une intuition. Si elle le saisissait dans une intuition, les recherches et les analyses métaphysiques seraient inutiles. Toute la connaissance métaphysique se ramènerait alors à un simple regard intuitif. D'autre part, elle ne saisit pas *ce qui est* en tant qu'être comme un genre, pas même comme le genre suprême, le plus abstrait, le plus commun et le plus universel de tous les genres, celui qui,

contenant toutes les réalités, permettrait de les classer. Ceci est impossible, car il n'y a rien en dehors de l'être ; ce genre, s'il existait, ne pourrait avoir de différence spécifique, qui viendrait le contracter en le déterminant. L'être ne peut être contenu dans un genre, car il répugne à cette limitation potentielle et radicale du genre.

Notre intelligence ne peut donc atteindre toute la richesse de *ce qui est* en tant qu'être, qu'en cherchant à en découvrir les causes propres, c'est-à-dire en analysant *ce qui est*. Si elle refuse cette analyse par les causes propres, elle doit se contenter alors de décrire le fait d'exister tel qu'il est dans la réalité ou tel qu'il apparaît à notre jugement d'existence, lorsque nous affirmons « ceci est » ou « ceci n'est pas ». L'intelligence ne cherche plus alors qu'à préciser le donné, le fait (attitude positiviste) ou le « tissu de relations en lesquelles le fait d'exister apparaît » (attitude phénoménologique).

Vouloir découvrir les causes propres de ce « *qui est* » en tant qu'être, ne peut se réaliser que par et dans une induction philosophique. Seule l'induction philosophique nous permet de saisir les principes propres, au delà du fait d'exister ou de « l'apparaître » du fait d'exister. Or toute induction philosophique implique certaines expériences et certaines interrogations. L'induction philosophique naît de la coopération de certaines expériences et de certaines interrogations. Il y a donc une phase préparatoire à toute induction philosophique, qui certes est préphilosophique, mais qui n'en est pas moins essentielle.

De fait, pour Aristote il y a une induction qui nous fait découvrir la *substance*, comme principe et cause selon la forme de *ce qui est* (*Mét.*, *Z*, chap., 17) et une induction qui nous fait découvrir l'*acte* comme principe et cause selon la fin de *ce qui est*. Il n'y a pas en philosophie première de découverte de la matière comme principe propre constitutif de *ce qui est*, précisément parce que la matière est immédiatement principe constitutif de la nature, principe propre de ce qui est en mouvement ; elle ne peut être principe que médiatement par l'intermédiaire du devenir et de la forme de *ce qui est*. De même, il n'y a pas à proprement parler, en philosophie première, de découverte de la cause efficiente, comme cause propre de *ce qui est*, précisément parce que la cause efficiente est cause propre du devenir et non de ce qui est.

La découverte de la Cause première, immobile, est la découverte de la cause *ultime* de ce qui est mû, de ce qui se meut ..., et non la découverte de la cause propre de *ce qui est*. C'est pourquoi les deux seules causes propres de *ce qui est* sont la substance et l'acte. Il ne peut y en avoir d'autres. Quant à l'un il est découvert comme propriété de *ce qui est* ; il n'est plus saisi comme une cause propre de ce qui est.

Saisir la substance comme cause, selon la forme, de *ce qui est* implique une séparation de la substance à l'égard de toutes les déterminations secondaires, les accidents. Cette séparation se réalise au niveau de l'être, car si la substance est en premier lieu *ce qui est*, les accident, la qualité, la quantité sont d'une manière secondaire *ce qui est*. C'est pourquoi cette saisie de la substance réalise une certaine division de *ce qui est*.

On peut raisonner de la même manière à propos de la saisie de l'acte comme cause, selon la fin, de *ce qui est*. Cette saisie implique une séparation de l'acte à l'égard de la puissance, et donc également une division de *ce qui est*.

Ces deux divisions (substance-accidents, acte-puissance) sont irréductibles et déterminent nécessairement l'intelligence de deux manières différentes. La division de ce qui est en substance et accidents est première ; elle est une division selon l'ordre des déterminations. Découvrant l'être dans ce qui est source de toute détermination, dans ce qui est tout à fait premier, l'intelligence se découvre elle-même dans son exigence la plus fondamentale d'intelligibilité. Tout ce qui possède une détermination, une quiddité, est son bien, est capable de la perfectionner. Étant d'un type tout à fait différent, nécessairement la division de l'être en acte et en puissance détermine l'intelligence d'une toute autre manière. Quant à la distinction de l'un et du multiple, elle présuppose les deux autres divisions de l'être, puisqu'il

ne s'agit plus, d'une manière précise, de saisir une cause propre de *ce qui est*, mais d'explicitier une propriété de *ce qui est*.

C'est pourquoi cette dernière division de l'être en un et multiple explicite les deux précédentes et en manifeste toute la richesse et toute la force, mais ne détermine plus l'intelligence d'une manière nouvelle et originale. Elle permet cependant d'en expliciter certaines richesses selon des modalités différentes des deux précédentes, tout en les présupposant.

Comment la division de l'être en substance et en accident détermine-t-elle l'intelligence ?

Cette division, qui se fait à partir de la recherche de la détermination : essentielle de *ce qui est*, précise sa détermination primordiale. Elle nous met en présence du mode premier de *ce qui est* : la substance. L'être, en premier lieu, est la substance. Celle-ci est principe radical, source, de toutes les déterminations de *ce qui est*. Les accidents ne sont que des êtres secondaires et relatifs à la substance. Bien qu'ils aient leur quiddité propre, leur forme propre, ils demeurent, cependant, dans leur être, essentiellement relatifs à la substance. Ils n'existent que par la substance, et ils ne peuvent être définis que par elle. La substance est incluse dans leur définition. L'être sera donc dit de façons diverses à l'égard de la substance, à l'égard de la quantité, à l'égard de la qualité ou de la relation. Car, à l'égard de la substance, il est dit en premier lieu et d'une façon absolue, tandis qu'à l'égard de la qualité, il est dit d'une manière relative à la substance. La qualité est être parce qu'elle est disposition de la substance, la quantité, parce qu'elle est mesure de la substance... C'est donc relativement à la substance que les accidents, ces déterminations secondaires, sont dits être.

Par cette découverte de la substance, cause selon la forme de *ce qui est*, et des accidents, déterminations secondaires de *ce qui est*, l'intelligence saisit l'être dans une diversité déterminée et ordonnée au sein même de ce qui est. Toutes les déterminations de l'être apparaissent alors comme relatives à une première détermination, à un premier principe qui les ordonne. La diversité et l'unité de l'être s'expriment alors selon l'ordre vers *un premier* (πρὸς ἓν). Celui-ci maintient, au sein de la diversité des déterminations, une unité fondamentale. Tous les accidents sont dits être en fonction de leur ordre à la substance. Et celle-ci est dite être par elle-même.

Nous sommes en présence d'un type d'attribution très spécial, qui n'est ni univoque, ni équivoque, mais intermédiaire entre ces deux extrêmes, en ce sens que le même terme « être » est attribué à la substance, à la qualité, à la relation, mais de façons différentes, avec chaque fois une signification propre. Cependant la diversité de ces significations n'est pas absolue, car il y a un ordre. Une seule de ces significations est première et demeure indépendante des autres ; celles-ci, au contraire, sont essentiellement relatives à cette première et l'impliquent ; en ce sens, il n'y a pas pure équivocité. C'est ce qu'Aristote appelle l'homonymie πρὸς ἓν.

Comment la division de l'être en acte et en puissance détermine-t-elle l'intelligence ?

Cette division, qui se fait à partir de la recherche de la fin de l'être, précise ce *en vue de quoi ce qui est*, est. Elle manifeste le terme propre de *ce qui est* considéré comme être. Elle nous met en présence de cet autre mode premier de *ce qui est* : l'acte. L'être en premier lieu est acte, comme il est substance. L'acte est principe ultime et fin propre, de ce qui est ; l'être en puissance est un état imparfait de l'être, un état qui n'a de sens qu'en fonction de l'acte, il demeure essentiellement dépendant de l'acte. L'être en puissance n'est intelligible que par son acte. L'être en puissance ne peut exister par lui-même, il n'est pas, par lui-même, au sens absolu, il n'existe que par son acte. Donc, l'être est dit de façons diverses de l'acte et de la

puissance, car il est dit de l'un d'une manière absolue et de l'autre, d'une manière essentiellement relative. C'est relativement à l'acte que l'être est dit puissance, c'est vraiment par l'acte que la puissance est être.

Par cette induction de l'acte, cause selon la fin de *ce qui est*, l'intelligence saisit une nouvelle division de l'être, elle saisit une nouvelle diversité et unité de l'être : l'être en puissance et l'être en acte ; l'être en acte est l'être par lui-même, l'être en puissance est l'être relatif. Mais notons bien qu'il ne s'agit plus ici d'une diversité de significations ordonnées vers un premier, mais d'un ordre essentiel d'un terme vers un autre. Cet ordre essentiel s'exprime dans un rapport de l'un vers l'autre. Si, dans certains cas, ce rapport peut être réciproque, en lui-même il ne l'est pas, car l'être en acte ne dépend pas en soi de l'être en puissance, bien que tel être en acte puisse dépendre de tel être en puissance (l'opération vitale à l'égard de sa faculté, par exemple).

L'acte considéré en lui-même ne fait pas appel à la puissance pour être, il *est* immédiatement et par soi acte. En tant qu'acte, il est. Tandis que la puissance fait appel à l'acte pour être ; l'être en puissance n'est être que dans son ordre vers l'acte. Il est un être essentiellement relatif.

Autrement dit, l'ordre qui existe entre tel accident, la qualité, et la substance, et celui qui existe entre la puissance et l'acte, ne sont pas de même nature. Entre la qualité et la substance, il y a un ordre de subordination essentielle quidditative, d'une détermination secondaire de ce qui est à l'égard d'une détermination fondamentale et primordiale. Entre la puissance et l'acte, il y a un ordre de dépendance essentielle selon l'exercice. L'être en puissance dépend essentiellement de l'être en acte selon l'exercice même de son être.

L'ordre de subordination de la qualité à la substance est dans la ligne de la cause selon la forme, l'ordre de dépendance de l'être en puissance à l'égard de l'être en acte est dans la ligne de la cause selon la fin. C'est pourquoi la dépendance de l'être en puissance à l'égard de l'être en acte est plus ultime, et donc moins intelligible pour nous. Il ne s'agit plus d'une dépendance quidditative, car l'être en puissance peut posséder la même intelligibilité quidditative que l'être en acte (par exemple : l'essence et son acte d'être), mais il demeure à son égard dans une dépendance d'*être* et non de *forme* (quiddité). L'être en puissance, en tant qu'être en puissance, n'est qu'en vue de l'acte. L'être en acte seul est d'une manière absolue ²¹⁸.

Comme notre intelligence saisit tout ce qu'elle appréhende par mode de quiddité, on comprend comment, si elle ne s'élève pas « au delà » de la seule saisie appréhensive, conditionnement de son opération, et si elle demeure enfermée dans sa manière propre de saisir le réel, elle ne pourra plus pénétrer dans cette nouvelle division de l'être en acte et en puissance.

Elle prétendra que cette division de l'être n'est en réalité qu'une distinction de raison correspondant à des états différents et successifs de la même réalité : l'être en puissance n'est que l'aspect abstrait de l'être en acte, qui seul est la réalité concrète expérimentée.

Par là, nous comprenons la difficulté beaucoup plus grande pour notre intelligence d'exprimer, de manifester cette seconde division de l'être, puisque l'acte, dans ce qu'il a de tout à fait propre, n'est pas saisissable quidditativement ; nous le saisissons dans son exercice ou dans son résultat. L'acte termine, mais ne structure pas. L'acte n'est pas premier pour nous, il n'est pas ce qui est fondamental, mais il achève, il est ce qui est ultime. Son intelligibilité propre ne peut s'exprimer que comme quelque chose d'ultime, vers quoi on tend et au delà de quoi il n'y a rien. C'est pourquoi cette seconde division de l'être ne peut plus s'exprimer immédiatement, dans ce qui la caractérise, selon « un ordre vers un premier », car cet ordre

218. La dépendance de l'accident à l'égard de la substance est à la fois quidditative et existentielle ; c'est la dépendance d'une forme relative à l'égard de son principe propre.

vers un premier implique un ordre dans les déterminations, un ordre de dépendance quidditative. Cette seconde division de l'être se situe à un autre niveau, puisque nous ne saisissons l'acte que dans un jugement et que nous l'exprimons grammaticalement par le verbe ²¹⁹. Celui-ci implique toujours composition ou division dans le sujet qu'il affecte. S'il n'y avait pas cette relation première du verbe au sujet, il n'y aurait plus d'attribution possible. Aussi cette seconde division de l'être, en puissance et en acte, s'exprime-t-elle selon un « rapport, une *analogie*. Et pour mieux manifester ce rapport intime et original, on se sert d'exemples divers : l'être possible est à l'être en acte comme celui qui peut bâtir à celui qui bâtit, comme celui qui peut voir à celui qui voit, comme celui qui peut contempler à celui qui contemple... On peut dire alors que ce *rapport* se manifeste dans une *proportion*. Si, en effet, on exprimait cette seconde division de l'être comme la première, en disant : l'être est dit de l'être en puissance d'une manière secondaire et relative, il est dit de l'être en acte d'une manière principale et première, on ne mettrait plus en lumière ce qui caractérise cette division de l'être, et on ferait croire qu'elle a même valeur et même signification que la première, division en substance et accident.

Pour exprimer l'originalité de la division de l'être en puissance et en acte, on se sert du rapport qui existe entre celui qui a la faculté de voir et celui qui voit, puisque ce dernier rapport est semblable au rapport de la puissance à l'acte. Celui qui a la faculté de voir est, en effet, essentiellement ordonné à la vision ; celle-ci est la fin propre de la faculté de voir. Si on a la faculté de voir, c'est pour voir. On manifeste donc le rapport spécial qui existe entre l'être en puissance et l'être en acte, en se servant de deux réalités qui nous sont plus connues et qui possèdent le même rapport.

Ces deux divisions de l'être, qui sont irréductibles, nous mettent en présence de deux ordres distincts, mais qui pourtant ne sont pas étrangers l'un à l'autre, car ces deux divisions sont division de l'être. Elles peuvent donc être comparées. Tout en respectant leur irréductibilité, on peut préciser leurs éléments semblables et souligner leurs divergences. On peut par exemple dire immédiatement que la substance est acte, tandis que les accidents impliquent toujours une certaine potentialité. Mais on ne peut pas dire pour autant que tout acte est substantiel, toute potentialité accidentelle. Il peut y avoir une potentialité substantielle et il peut y avoir des actes-accidents (les opérations vitales immanentes sont des actes seconds, ultimes comme actes, mais du point de vue entitatif elles sont des accidents).

On pourrait préciser de semblables relations entre les diverses significations de l'être dites selon l'ordre vers un principe unique et celles qui sont dites selon l'analogie. Mais toujours ces deux diversités de l'être demeureront pour nous irréductibles. Notre intelligence, en effet, ne mesure pas l'être, mais elle est mesurée par lui. Elle n'impose pas à la réalité sa méthode, mais c'est la réalité qui fonde la méthode et structure notre intelligence.

Extension de l'analogie par la distinction de l'un et du multiple

La distinction de l'un et du multiple, qui est comme une conséquence des divisions précédentes, nous permet de mieux comprendre ces deux types de divisions fondamentales et les deux manières de les exprimer (πρὸς ἓν, ἀνάλογια).

L'un et le multiple, en effet, sont comme les propriétés de l'être et de ses divisions ; par le fait même, ils rendent plus explicites pour nous l'ordre et le rapport qui existent entre les diverses modalités de l'être, fruits de ces divisions. Si l'un n'ajoute rien à l'être, il manifeste cependant pour nous l'indivisibilité de ce qui est ; par le fait même, il lui donne une intelligibilité plus grande. Si donc on considère la division de l'être en substance, qualité, quantité, relation, sous l'aspect de l'un, on peut affirmer que seule la substance est parfaitement une, tandis que la qualité, la quantité, la relation, ne sont pas parfaitement « une » ; elles sont « une » relativement à cet « un » parfait et substantiel. Leur unité est ordonnée à ce premier « un ». C'est pourquoi, avec les accidents, apparaît immédiatement le problème

de la multiplicité et celui du nombre. Si la substance est essentiellement une, les accidents sont essentiellement multiples, non seulement parce qu'ils sont nécessairement divers pour une unique substance, mais aussi parce qu'ils sont en eux-mêmes complexes. L'accident, comme mode second de l'être, n'est jamais simple.

Dans cette perspective, on voit comment l'un est dit de la substance et des accidents comme l'être en est dit, c'est-à-dire selon un ordre vers un premier ($\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$). Les accidents sont dits « un » grâce à leur relation essentielle à la substance, l'un primordial, tandis que l'un substance est dit d'une manière absolue.

Y a-t-il une différence entre la diversité de l'être-accident à l'égard de l'être-substance et celle du multiple-accident à l'égard de l'un-substance ? Est-ce que le $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ des accidents à l'égard de la substance est le même que celui du multiple à l'égard de l'un ?

L'accident apparaît plus intrinsèquement *être* qu'il n'apparaît *un*. On peut dire qu'il est *être* selon une modalité secondaire, tandis qu'il n'est *un* que selon son intelligibilité propre (sa forme abstraite), puisque selon son existence propre et sa nature concrète il est multiple ; donc, il est un selon l'*intention* et non selon l'*esse*. Par le fait même, l'attribution de l'un au multiple-accident tend à ne plus impliquer qu'une dénomination extrinsèque : le multiple est un. Cette attribution est légitime à cause de l'ordre essentiel du multiple à l'un ; mais le multiple n'est pas intrinsèquement et formellement un. Il l'est d'une manière extrinsèque, car il est mesuré par l'un ; il est donc dénommé tel en raison de cet ordre vers sa mesure.

Donc, sous l'aspect de l'un et du multiple, la diversité d'attribution ordonnée, $\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu$, acquiert une nouvelle extension. Elle s'applique à tous les termes ayant diverses significations, qui pourtant ne sont pas équivoques précisément parce que ces significations sont diversement relatives à une signification primordiale jouant le rôle de mesure, sans que l'on considère pour autant si ces termes affectent intrinsèquement ou d'une manière purement extrinsèque les réalités auxquelles ils sont attribués.

Si on considère maintenant la division de l'être en acte et de l'être en puissance sous l'aspect de l'un et du multiple, on peut affirmer que seul l'acte est parfaitement un (comme la substance), tandis que l'être en puissance ne l'est pas. Il est relatif à ce « premier un, celui de l'acte parfaitement un. L'unité de l'être en puissance est ordonnée à cette première unité, aussi avec la puissance apparaît immédiatement le problème de la multiplicité. La puissance est source radicale de toute multiplicité, de tout nombre. Car la puissance limite, contracte l'acte, donc le particularise et le multiplie. L'être en puissance, comme mode second de l'être, n'est jamais indivisible.

Dans cette perspective on voit comment *l'un*, comme l'être, est dit de l'*acte* et de la *puissance*, en ce sens que l'un qui affecte l'être-en-puissance, dépend essentiellement de l'un qui affecte l'être-en-acte. L'être en puissance n'est dit un qu'en fonction de son ordre, à l'être en acte, qui lui donne son unité. L'être en puissance n'est donc un que par l'acte ; en lui-même il est divisible.

De plus, les rapports du multiple-puissance à cet un-acte apparaissent de même type que ceux qui existent entre l'être en puissance et l'être en acte. Ces rapports vont pouvoir s'exprimer de cette manière : l'être en puissance est à l'être en acte ce que la faculté de voir est à celui qui voit, comme le multiple-en-puissance (le divisible) est à l'un-en-acte (indivisible). On peut donc dire plus brièvement : l'être-en-puissance est à l'être-en-acte comme le multiple est à l'un.

Quelle différence y a-t-il entre le rapport exprimé au niveau de l'être (être-en-puissance et être-en-acte) et celui exprimé au niveau de l'un (le multiple-en-puissance et l'un-en-acte) ?

219. Le « verbe » signifie en premier lieu l'action.

Le rapport de l'être-en-puissance à l'être-en-acte est immédiat. Certes, on peut le manifester par le rapport qui existe entre la faculté de voir et la vision, qui nous est mieux connu et qui lui est semblable, mais cette manifestation ne modifie pas la nature intrinsèque de ce *rapport* qui ne comporte que trois termes ou, si l'on veut, deux modes ou deux états d'une même réalité, *être-en-puissance* et *être-en-acte* à l'égard de l'être. Mais le rapport du multiple en puissance (le divisible) à l'un en acte, suppose un autre rapport plus simple, celui de l'être en puissance relatif à l'être en acte, sur lequel il se fonde. On est donc en présence d'une proportion de deux rapports semblables : le multiple-en-puissance est à l'un-en-acte ce que l'être-en-puissance est à l'être-en-acte. Au lieu de deux termes on est en présence de quatre.

Donc ici encore, sous l'aspect de l'un et du multiple, le *rapport simple d'analogie* acquiert une nouvelle extension. Il se transforme en une *proportion analogique* où les termes reliés entre eux impliquent *deux rapports semblables*. Pour universaliser, on pourra dire : partout où quatre termes impliquent deux rapports semblables, on sera en présence d'une analogie de proportions : par exemple : l'œil est au corps ce que l'intelligence est à l'esprit.

De tels rapports demeurent *au niveau des propriétés* ou des fonctions vitales. Ils ne peuvent avoir lieu au niveau même de la structure primordiale de l'être, mais ils se fondent radicalement (avec plus ou moins d'intermédiaires) sur ce rapport simple de l'être-en-puissance à l'être-en-acte.

Lorsque ces rapports ne sont plus au niveau des propriétés ou des fonctions vitales essentielles, mais s'exercent à l'égard des accidents, on est en présence d'analogies métaphoriques. De telles analogies peuvent être très utiles pour la connaissance artistique, ou même affective, mais ne peuvent faire partie de la connaissance philosophique proprement dite.

Les deux grandes analyses métaphysiques de l'être rendent donc immédiatement raison des deux types particuliers d'unité au sein de la diversité : le *πρὸς ἓν* et l'*analogie*. Quant à la découverte de la propriété de l'être, elle rend raison des explicitations de ces deux types d'unité au sein de la diversité.

Si, de fait, Aristote réserve le terme d'analogie au rapport et à la proportion, c'est sans doute pour rester plus fidèle au sens propre de *ἀνάλογια* (proportion). C'est aussi pour mieux manifester la distinction entre les deux divisions de l'être. Celle qui est selon la substance et les accidents, donne naissance à un ordre dont le principe est la substance, tandis que celle qui est selon l'acte et la puissance donne naissance à un simple rapport. Or précisément l'ordre exige au sein de la diversité une unité plus grande que le simple rapport. Il est donc normal de qualifier diversement ces deux types d'unité au sein de leur diversité. Ce qui est sûr, c'est que l'être dit de la substance, de la qualité, de la quantité, n'est dit ni « *univoce* », ni « *équivoque* », mais selon un certain ordre vers un principe. De même, l'être dit de l'acte et de la puissance n'est dit ni *univoce*, ni *équivoque*, mais en premier lieu de l'acte, en second lieu de la puissance, donc selon un certain ordre (ordre toutefois différent du premier). Aussi n'est-il pas étonnant, si on regarde avant tout le point de vue logique de l'attribution, qu'on parle alors d'attributions analogiques pour caractériser ces attributions intermédiaires entre les attributions univoques et équivoques. Mais dès qu'on veut préciser le fondement métaphysique de ces attributions analogiques, on doit affirmer la diversité irréductible de ce fondement et des deux divisions de l'être. Aristote a été surtout sensible à ce point de vue métaphysique, l'irréductibilité des deux divisions de l'être ²²⁰ C'est pourquoi il a réservé le terme d'analogie à cette ultime division et à celle qui la suit, la distinction de l'un et du multiple. Cependant il ne faut pas oublier que, pour Aristote, cette ultime division de ce qui est en puissance et en acte présuppose, d'une

220. Albert le Grand, en commentant la *Métaphysique* d'Aristote, parle de la *communitas analogiae* à propos de cette première division de l'être (liv. IV, tract. I, ch.3).

certaine manière, celle de l'être en substance, qualité, quantité. C'est pourquoi le fondement premier de l'analogie est bien cette première division de l'être, qui possède l'ordre *πρὸς ἓν*, que la seconde division n'a pas Aussi est-il normal de les appeler différemment : *πρὸς ἓν* et *ἀνάλογία*.

L'analogie et les voies d'accès à la découverte de l'Être premier

La Philosophie première ne se termine pas à cette phase d'analyse qui recherche les causes propres de *ce qui est*, elle implique encore une recherche ultime : Pour répondre à cette interrogation suprême : existe-t-il un Être, cause première de tout ce qui est ? elle élabore les voies d'accès à la découverte de l'Être Premier. Ces voies d'accès impliquent divers raisonnements analogiques se servant des diverses modalités du principe de causalité. Evidemment, la philosophie première d'Aristote n'élabore pas explicitement ces divers raisonnements analogiques, mais ces raisonnements ne s'opposent en rien à son analyse métaphysique.

Ayant découvert l'existence nécessaire de l'Être premier, la philosophie première peut préciser les divers rapports qui existent entre les réalités existantes que nous expérimentons et cet Être premier. En cette dernière partie, la philosophie première fait œuvre de sagesse. Elle essaie de juger *tout ce qui est* dans la lumière de la cause première. Ces jugements de sagesse métaphysique cherchent à relier les qualités les plus parfaites des hommes et des diverses réalités existantes à leur Source première, leur Créateur, reconnaissant que ces qualités dans la mesure où elles sont parfaites, sont dites en premier lieu du Créateur et en second lieu des créatures. Elles se trouvent réalisées dans l'Être premier d'une manière substantielle et éminemment une, tandis que, dans les autres réalités, créées, elles se réalisent d'une manière participée et limitée. De tels jugements sont dits analogiques et impliquent des attributions analogiques se référant à un premier. Ce premier n'est plus la substance, mais l'Être premier, Dieu.

Ces attributions analogiques présupposent, en effet les analyses métaphysiques de la substance et des accidents, de l'acte et de la puissance, de l'un et du multiple, qu'elles achèvent sur un plan nouveau, celui des rapports de l'Être premier et des êtres créés qui participent aux perfections infinies de la Cause première. Ces attributions analogiques, comparativement aux analogies considérées au niveau de l'analyse de l'acte et de la puissance et de l'un et du multiple, apparaissent comme extrêmement complexes et synthétiques. Ce sont vraiment des jugements de sagesse ultimes nous manifestant l'ordre de participation qui existe entre les perfections de l'Être premier et celles des êtres créés. Ces perfections dans l'Être premier, ne sont pas des propriétés, mais expriment sa propre substance ; elles s'identifient à celle-ci. Du côté des êtres créés, au contraire, ces perfections expriment leurs propriétés, leurs qualités, et non leur substance

Au niveau de la philosophie première, en respectant la terminologie d'Aristote, on aurait donc :

- 1 – une première analyse de l'être, qui manifeste la première diversité des modalités de l'être s'exprimant selon *un ordre vers un premier*.
- 2 – une seconde analyse de l'être, qui manifeste une autre diversité des modalités de l'être s'exprimant selon un rapport, *une analogie*.
- 3 – quant à la distinction de l'un et du multiple, elle explicite les deux distinctions précédentes. Elle nous met en présence d'*un ordre* nouveau dont la mesure est extrinsèque, et elle nous met en présence d'*une analogie* nouvelle qui implique une similitude de rapports, ayant donc toujours au moins quatre termes.

Voilà les deux types de diversité ordonnée, fondement de l'analogie, et les deux types élémentaires de l'analogie.

Quant aux raisonnements analogiques des voies d'accès à l'existence de l'Être premier (Aristote n'en parle pas explicitement), ils ne font plus partie des analyses élémentaires, ils impliquent déjà une certaine connaissance synthétique.

Enfin, dans le jugement de sagesse, les attributions analogiques expriment aussi une certaine connaissance synthétique.

On retrouve donc au niveau des découvertes analogiques, les diverses opérations de l'intelligence : induction, déduction, jugement. Quant à l'appréhension, si on n'en parle pas explicitement, elle est impliquée nécessairement. Aristote, du reste, ne parle-t-il pas de termes dits de multiples manières ? Il semble, ici encore, que l'analogie ne soit explicitée qu'au niveau du « rapport », donc du jugement. Au niveau de l'appréhension, il parle d'ordre, de diversité ordonnée.

Notre intelligence ne peut demeurer au niveau de l'univocité ; en tant qu'elle est intelligence, elle essaie toujours de dépasser les limites de la connaissance univoque. L'apparition de l'analogie semble bien être le fruit d'une intelligence parfaite, qui réalise ce dépassement. L'analogie est toujours, de ce point de vue, un très grand risque, car on quitte la stabilité et la rigueur de la connaissance univoque, qui se sert des prédicables, pour pénétrer dans une connaissance beaucoup plus pénétrante et plus subtile mais moins précise ²²¹.

N'est-ce pas le mérite principal d'Aristote de l'avoir saisi avec tant de force ?

L'ordre, fondement de l'analogie

Ceci nous montre l'importance de la notion d'ordre, qui est bien le fondement propre des divers types de connaissance analogique. Il y a un *ordre* entre la substance et les autres déterminations accidentelles, qualité, quantité, relation. Il y a un *ordre* entre ces diverses déterminations elles-mêmes. Il y a un *ordre* entre la puissance et l'acte, entre l'acte premier et l'acte second. Il y a un *ordre* entre l'un et le multiple. Il y a un *ordre* entre l'Être premier et les êtres créés.

Il est facile de saisir que ces ordres sont très différents, ayant chacun leur nature propre. C'est en précisant leurs principes respectifs que nous pourrions en saisir la nature, puisque tout ordre présuppose un *principe*, qui joue le rôle de *mesure* à l'égard de tous ceux qui sont ordonnés.

Entre la substance et la qualité ou la quantité, c'est la substance qui est principe-mesure, principe selon la forme. La substance possède à l'égard des accidents une priorité absolue selon l'intelligibilité, le temps, la réalité. L'ordre qui existe entre la substance, la qualité, la quantité est donc un ordre très déterminé, non réciproque, puisque la substance, comme telle, n'est pas ordonnée à la qualité, à la quantité.

Entre les divers accidents, qualité, quantité, relation, il y a un ordre secondaire, car les accidents, les uns par rapport aux autres jouissent d'une certaine priorité. La quantité est fondamentale. Elle est première comme sujet, comme source de divisibilité. Elle rend la réalité mesurable. La qualité est ce qui dispose, ce qui détermine, ce qui qualifie. Au point de vue de la spécification formelle, elle est ultime, ce qui est le plus parfait. Cet ordre secondaire n'a pas de principe absolu, mais deux principes relatifs, qui s'appellent l'un l'autre.

Entre l'acte et la puissance, il y a un ordre tout différent : l'acte est principe, terme et fin. La puissance lui est tout ordonnée du point de vue de l'intelligibilité et du point de vue de

221. Il serait intéressant de préciser la manière dont la connaissance analogique réalise ces divers dépassements : comment l'attribution analogique, par exemple, réalise d'une manière éminente les divers types d'attribution univoque.

la réalité, mais du point de vue du temps et du devenir, la puissance est première. Par le fait même, l'acte est un principe plus absolu que la substance, parce que plus ultime et plus extrême. Il est trop absolu pour exercer sa primauté dans l'ordre du devenir, il ne l'exerce que dans l'ordre de l'être. En cela son extension est moindre que celle de la substance. L'ordre qui existe entre la puissance et l'acte est donc un ordre beaucoup plus absolu, car il dépasse la simple union et peut atteindre l'unité. Entre la puissance et son acte se réalise une unité de fin, qui est au delà de l'ordre formel.

Dans tout le domaine du devenir, l'ordre entre la puissance et l'acte est un ordre réciproque ; puissance et acte sont alors complémentaires et corrélatifs. Entre l'acte premier et l'acte second, il y a un ordre réciproque également, comme celui qui existe entre les accidents, mais cette réciprocité va beaucoup plus loin, car entre l'acte premier et l'acte second peut se réaliser une certaine unité vitale de fin. L'acte premier est lui-même comme assumé par l'acte second. Les principes de cet ordre sont doubles suivant le point de vue auquel on se place. Du point de vue de la causalité efficiente, l'acte premier est principe ; du point de vue de la causalité finale, l'acte second est principe-terme, tout est en vue de lui.

Entre l'un et le multiple, il y a un ordre tel que l'un est principe-mesure. Cet un, principe-mesure, possède à l'égard de la multitude des priorités diverses, suivant qu'on le considère soit comme l'un-substance, soit comme l'un-acte, soit comme l'un dans le domaine de la quantité ; soit comme l'un dans le domaine du temps... ou même dans l'ordre de l'être en puissance.

Précisons ces divers types d'un :

L'*un-substance* possède toutes les priorités de la substance et explicite son rôle de mesure à l'égard de la multiplicité des accidents. La substance ramène les accidents à l'unité, en les ordonnant. Entre l'un-substance et la multiplicité-accidents, il y a un ordre semblable à celui de la substance et des accidents. Cet ordre est non réciproque, mais, pour nous, en raison du mode particulier de notre connaissance, la multiplicité-accidents est premièrement connue et elle nous permet d'atteindre l'un-substance.

L'*un-acte* possède toutes les priorités de l'acte et explicite son rôle de mesure à l'égard de la multiplicité contenue virtuellement dans l'être en puissance. L'acte ramène à l'unité la multiplicité virtuelle de la potentialité. L'un comme substance ou comme acte, mesure donc de deux manières différentes, à savoir selon l'ordre de la causalité formelle ou selon l'ordre de la causalité finale, d'une manière immanente ou d'une manière ultime et extrinsèque.

Entre l'un-acte et la multiplicité virtuelle de la puissance, il y a un ordre semblable celui de l'acte et de la puissance. Cet ordre est non-réciproque, sauf lorsqu'il s'agit du devenir. A l'égard du devenir, la puissance possède une priorité, non seulement du point de vue de la connaissance, mais aussi du point de vue génétique, puisque tout devenir commence par la puissance et par l'imparfait. Le non-déterminé est alors premier. C'est lui qui s'impose en premier lieu. A sa manière, il mesure en conditionnant l'exercice, tandis que l'acte mesure comme fin. Dans les diverses déterminations secondaires, accidentelles, l'un se réalise d'une manière secondaire, mais réelle. Il maintient au sein de la multiplicité et de la relativité une certaine unité.

Dans la quantité discrète, l'un est le principe du nombre. Il y a, grâce à lui, un ordre numérique. Dans la quantité continue, le point est principe. A l'égard de la surface, c'est la ligne ; à l'égard du corps, du volume, c'est la surface. Dans les qualités, à l'égard des habitus et de la perfection, c'est la sagesse.

Si l'on considère les habitus du point de vue génétique, c'est l'habitus des premiers principes, qui est premier dans l'ordre de la connaissance spéculative, mais dans l'ordre de la connaissance pratique, c'est la syndérèse. Selon l'ordre de perfection à l'égard des « qualités-

passibles » , c'est la lumière ; à l'égard des passions, c'est la jouissance ; à l'égard de la puissance, c'est la puissance rationnelle d'efficience (art), à l'égard de la figure, c'est la sphère ; selon l'ordre génétique à l'égard des « qualités-passibles », c'est le froid ; à l'égard des passions, c'est l'appétit, à l'égard de la puissance, c'est la matière ; à l'égard de la figure c'est le triangle.

Dans les relations, l'un est d'abord l'identité, l'un est aussi la similitude ou l'égalité ; il est aussi, à l'égard de ces relations : la substance, la qualité, la quantité, comme fondements.

Dans les mouvements, l'un se réalise dans le mouvement continu circulaire. Dans le temps, l'un est l'instant. Dans le lieu, l'un est la « sphère céleste » la plus ultime. Dans le *situs*, l'un est le point immobile.

A ces diverses réalisations de l'un correspondent divers ordres particuliers.

Quant à l'un dans l'être en puissance, il est réalisé d'une manière secondaire et nous sommes en présence de ce que nous avons appelé l'ordre génétique. Il se trouve surtout dans l'ordre logique et mathématique, ou artistique, où l'universel est *unum de multis*.

Toute cette doctrine philosophique de l'ordre, nous le voyons par ce simple exposé, joue un rôle capital dans la philosophie d'Aristote. Elle manifeste le premier dépassement à l'égard d'une connaissance univoque. Cette notion de l'ordre se retrouve au terme d'une telle philosophie, si du moins nous voulons en expliciter toutes les richesses. Il s'agit alors d'un ordre non réciproque, celui des créatures à l'égard de leur Créateur, celui des perfections participées à l'égard des perfections de Dieu. Cet ordre que nous retrouvons dans les divers jugements de sagesse n'est plus un ordre qui fonde la connaissance analogique, mais un ordre qui en exprime toute la qualité et toute l'extension.