

Avant-propos

Comme Heidegger a eu raison d'affirmer que « la merveille des merveilles », c'est que « l'étant est »¹ ! Comme il est difficile néanmoins de retrouver la fraîcheur du premier émerveillement devant l'existence de ce qui est !

Qui douterait que celle-ci ne soit « manifeste »² ? Mais que d'efforts ne faut-il pas déployer pour faire retour à cette « intuition d'exister »³ qui, sauf à présenter de part en part, encore et toujours, un caractère d'immédiateté, ne semble pas mériter son nom ! Comment se fait-il que l'évidence apparemment la plus simple, celle de l'existence, doive donner lieu au bout du compte à un véritable « manifeste » : un manifeste du réalisme philosophique, comme il y en a un, depuis André Breton, du surréalisme littéraire ?

On fera sans doute valoir que ladite évidence se trouve quelque peu recouverte par l'interminable accumulation de textes suscitée par la célèbre question qu'Aristote a léguée à sa postérité, non sans y avoir répondu d'une manière plus déterminée que Heidegger ne l'a donné à penser à ceux qui l'ont suivi. À quoi l'on ajoutera qu'un certain obscurantisme stylistique assez caractéristique de la pensée et de l'école heideggériennes n'a guère contribué à l'intelligence de la réponse autant que de la question aristotéliennes. L'héritage idéaliste transmis à Heidegger par la phénoménologie incline à voir dans sa pensée le véritable « oubli de l'être » qu'il a dénoncé dans une histoire de la métaphysique un peu hâtivement désignée au singulier : ramener l'être, en tant qu'autre de tout

¹ HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Postface, in *Questions I*, Gallimard Paris 1968, p.78. Citation du fragment B 6 DK de Parménide : τὸ ὄν ἐμμέναι.

² René MOUGEL, *Manifeste existence - Six leçons d'observation métaphysique*, Les Plans sur Bex, Parole et Silence, 2012, 166 p.

³ *Op. cit.*, 4^{ème} de couverture.

étant, au sens que le *Dasein* humain confère à l'étant, c'était, en dépit de puissantes argumentations qui remontent à Platon, passer à côté de la réponse que le réalisme ontologique et noétique d'Aristote avait donnée à la question de l'être, et plus encore de l'approfondissement de ce réalisme dans la métaphysique thomasiennne de *l'acte d'exister*⁴.

L'ambition, la réussite, et le mérite propres de René Mougel auront été de nous reconduire, dans un style et par des voies aussi peu scolaires qu'on pouvait le souhaiter, à cette expérience de l'être qui commence avec l'appréhension sensible des éléments du monde, puis se déploie sur le registre de l'abstraction conceptuelle, qui est le mode d'appréhension propre à l'intellect.

L'enracinement dans la première est ce qui pour un réaliste assure à la seconde son caractère de connaissance, soit la certitude pour l'intelligence pensante d'être en rapport de conformité avec un existant dont elle sait n'être le principe ni quant à son existence, ni quant à son essence propres. La célèbre thèse selon laquelle « l'être est l'objet premier de l'intellect »⁵ – que Thomas d'Aquin a reprise à Avicenne, non sans la référer à Aristote – signifie assurément la primauté logique de la notion d'être par rapport à toute autre notion, celle-ci impliquant toujours celle-là. Mais cette priorité logique, qui fait l'objet d'une conscience assurément tardive, est indissociable du fait que la pensée qui pense l'être s'est éveillée à elle-même en s'éveillant à lui, dans le contact à jamais merveilleux d'une réalité qu'il lui a d'abord été donné de sentir.

Il n'y a pas dès lors à s'étonner que, « pour manifester la saisie métaphysique naturelle de l'existence », les 'leçons d'observation métaphysique' de *Manifeste existence* – dont *L'existence partagée* se présente comme le prolongement (p.10) – aient d'emblée « pris pour exemple un objet très simple : une fleur »⁶. C'est en effet à même le sensible que l'être est, comme toute autre notion intelligible, d'abord appréhendé, avant que

⁴ Voir : Marc BALMÈS, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote. : Réenraciner le De ente et essentia, prolonger la Métaphysique* (Paris, L'Harmattan, 2003, 192 p) ; Michel BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote* (Paris, Vrin, 2002, 420 p) ; Henri MONGIS, *Ontologie du tragique et question de Dieu. De Heidegger à Thomas d'Aquin* (Paris, PUIPC, 2015, 711 p).

⁵ « Ce que l'intellect trouve à concevoir en premier, c'est l'être (*ens*), car rien n'est connaissable si ce n'est en tant qu'il existe en acte, selon le 9^{ème} livre de la *Métaphysique* [1051a 31]. L'être est par suite l'objet propre de l'intellect et, pour autant, son objet premier (*primum intelligibile*), comme le son est l'objet premier de l'audition (*primum audibile*) » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q.5, a.2).

⁶ René MOUGEL, *op. cit.*, p.27.

l'intellect n'en produise à l'intérieur de lui-même le concept qui lui acquiert la conscience explicite de son universalité suprême. C'est pour avoir d'abord perçu la fleur qui est – qui *existe*, en dehors et distinctement de celui qui la perçoit – que l'animal sensible doué d'intellect a pu arriver à dire et se dire qu'elle *est*, et par là à saisir que cette existence de la fleur est à la fois ce qui lui est le plus propre, et ce qui peut en être dit à l'égal de toute autre chose.

Au rebours de toutes les tentations idéalistes ou constructivistes, il y a bien lieu de reconnaître ici, à la base de tout acte de connaissance, une double intuitivité dont le point focal de convergence est cela même que l'on entend par *être* : « Car les sens ne sont pas nos seuls pouvoirs de connaître à jouir du contact immédiat avec le réel dans des perceptions directes : l'intelligence elle-même, lors même qu'elle œuvre en nous en conjonction avec les sens et que pour autant ceux-ci sont, du point de vue du sujet qui connaît et de la complexité subjective de ses perceptions, des intermédiaires par lesquels elle entre en contact avec le réel pour percevoir en lui ses propres objets intelligibles – l'intelligence elle-même est douée d'intuitivité, de contact direct avec la réalité objective de ce qu'elle perçoit ; en un mot, l'intelligence est capable de *voir* »⁷.

De même, dès lors, qu'il y a une culture du voir qui mobilise conjointement « l'œil et l'esprit »⁸, que ce soit dans le regard du peintre ou du critique d'art, voire dans celui, non moins attentif, du chercheur en biologie ou en physique expérimentales, rien n'interdit d'étendre la notion d'observation au champ de la métaphysique, alors même que l'objet qui en est proposé est quelque chose d'apparemment aussi peu observable qu'une « analogie de l'être », expression qui n'évoque peut-être à beaucoup qu'un débat médiéval suranné, occasion d'un ensevelissement livresque pire que celui dont fut victime « la stupeur d'être »⁹.

Ici encore, le mérite insigne du texte de René Mougel est de ne rien laisser perdre de l'essentiel dudit débat, sans nous accabler d'une érudition toujours exposée au risque de l'historicisme, au détriment de la philosophie.

⁷ *Op. cit.*, p.84.

⁸ Titre du célèbre ultime opuscule de Merleau-Ponty.

⁹ J'emprunte au P. Bernard Bro o.p. le titre d'un de ses livres (Paris, Cerf, 1985), qui offre une formulation renouvelée de l'émerveillement ontologique.

Ainsi en va-t-il de la question qui a tant occupé les commentateurs de Thomas d'Aquin¹⁰, de savoir si l'analogie de l'être doit être entendue comme une *analogie de rapport* ou comme une *analogie de proportion*.

C'est cette dernière que désigne en grec le terme ἀναλογία qu'utilise Aristote, terme mathématique qui signifie l'égalité dite « géométrique » entre deux rapports : $a/b = c/d$. Il se trouve néanmoins que la scolastique médiévale en a détourné le sens pour lui faire signifier une propriété logique qu'Aristote avait reconnue à certains termes dont l'usage, sans être purement équivoque, n'est pas pour autant univoque, dans la mesure où un même terme prend tour à tour plusieurs sens qui ne sont pas complètement étrangers l'un à l'autre, parce qu'ils renvoient tous, chacun à sa manière, à un sens premier : tel l'adjectif *sain*, qui désigne avant tout un certain état de l'être vivant, et par la suite un certain nombre de choses – climat, régime, promenade, plaie, urine... – qui ont un rapport à la santé de celui-ci sans être saines au même sens que lui. Aristote notait ainsi qu'il y a des termes qui se disent en plusieurs sens (πολλαχῶς λεγόμενα), sans que cette pluralité les prive d'unité intelligible, du fait qu'ils renvoient tous à un unique sens premier (πρὸς ἓν ou ἓν πρὸς τι).

Cette découverte d'une véritable consistance logique irréductiblement distincte de l'univocité fut l'élément décisif du débat d'Aristote avec la Sophistique : Gorgias avait battu en brèche et retourné comme un gant l'ontologie univociste de Parménide, mais leur erreur commune était selon Aristote de ne pas voir que l'être est, d'une manière qui n'est pas accidentelle, un πολλαχῶς λεγόμενον, et qu'il faut avant tout se garder de confondre son sens absolu et ses sens relatifs ou prédicatifs : car « cela ne revient pas au même de ne pas être telle chose, et de ne pas être absolument parlant »¹¹.

Aristote n'a jamais appelé *analogie* cette unité en référence à un premier¹², mais il a clairement posé la « question de l'être » comme celle de

¹⁰ La thèse du P. Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Paris, cerf, 2008, 214 p) peut encore être citée comme une autorité en la matière. Plus récemment, Yves Floucat a publié *Pour une métaphysique de l'être en son analogie : Heidegger et Thomas d'Aquin* (Perpignan, Artège, 2016).

¹¹ ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, I, 5, 167a 4. Cette mise en garde aussi décisive que concise coupe court à l'assomption hégélienne du sophisme de Gorgias au titre de principe du système de la métaphysique « dialectique ». Voir HEGEL, *Science de la logique*, Livre I, 1^{ère} section, ch.1, et Michel NODÉ-LANGLOIS, 'Métaphysique et logique spéculative', *Revue thomiste*, Toulouse, juillet-septembre 2013, p.355-378.

¹² Notons que le sens du préfixe grec ἀνα-, qui connote l'idée d'un mouvement vers le haut, avait de quoi inciter quelque peu au détournement scolastique du terme.

savoir à laquelle de ses significations sont suspendues toutes les autres. Sa réponse fut que « ce qui aujourd'hui comme hier a toujours été l'objet d'une recherche sans issue, *qu'est-ce qui est l'être* (τι τὸ ὄν) ?, revient à se demander : *qu'est-ce qui est la substance* (τις ἡ οὐσία) ? »¹³. Toutes les acceptions de l'être – attributions de telle ou telle manière d'être, essentielle ou accidentelle – renvoient en effet en dernière instance à la substance, dont le prédicat propre, lorsque le terme οὐσία est entendu au sens premier que lui donne Aristote¹⁴, est l'être en son sens absolu (εἶναι ἀπλῶς), soit ce que nous appelons en général l'*existence*.

Il semble donc bien qu'Aristote ait compris la plurivocité ordonnée du concept d'être – le plus universel de ces concepts transcategoriels et non-quidditatifs¹⁵ qui seront pour autant dénommés par la suite *transcendants* – comme ce que la Scolastique appellera une analogie de rapport.

Le travail de René Mougel néanmoins, avec un immense bonheur dans le renouvellement de la batterie d'exemples destinés à illustrer le propos aristotélicien, pourrait apparaître comme une forme de retour à l'acception première de l'ἀναλογία. Il ne fait guère de doute que l'attention donnée à l'exploitation thomasiennne des acquis aristotéliciens y soit pour quelque chose.

C'est que « l'analogie de proportion (...), au lieu d'être une analogie que *fait* l'esprit en étendant le sens primaire d'un mot pour exprimer un rapport ou une ressemblance, (...) se présente comme une analogie qui précède la saisie intellectuelle et ses modes d'expression : la proportion en effet, ou la répartition proportionnelle d'une perfection, nous les trouvons dans les choses elles-mêmes, en sorte que le caractère analogique du mot et des concepts suivra, cette fois, le caractère proportionnel ou analogue qui est primitivement dans les choses elles-mêmes » (p.40).

On ne saurait être plus *réaliste* dans la compréhension de l'analogie, car cela revient à la penser comme l'appropriation à chaque être d'une existence qu'il n'a en partage avec tout autre que dans la mesure où elle se trouve déterminée, en lui, par une essence spécifique et des modes d'être accidentels : la proportionnalité est ici l'identité du rapport, en toute chose, entre l'acte d'exister qui lui est propre, et cela même qu'elle

¹³ *Id.*, *Métaphysique*, VII, 4, 1028b 2-4. Pour la justification de cette traduction, conforme à la syntaxe grecque, voir Jacques BRUNSCHWIG, 'Dialectique et ontologie chez Aristote' dans *Études aristotéliciennes. Métaphysique et théologie* (Paris, Vrin-Reprise, 1985, p.193).

¹⁴ Voir ARISTOTE, *Catégories*, 5.

¹⁵ Voir Michel NODÉ-LANGLAIS, 'L'intuitivité de l'intellect selon Thomas d'Aquin', *Revue thomiste*, Toulouse, avril-juin 2000, p.179-203, note finale.

est, en tant que cet acte est l'actualisation singulière, *hic et nunc*, d'un certain être-tel ou être-ainsi.

Cette compréhension réaliste de l'analogie de l'être a sans doute trouvé son expression culminante dans le rejet thomasien de la thèse avicennienne d'une accidentalité de l'existence par rapport à l'essence, et l'emprunt à Aristote de la distinction entre puissance et acte comme le moyen de concevoir au plus juste le rapport de la seconde à la première. La doctrine de l'analogie de l'être s'identifie alors foncièrement à la métaphysique de l'acte d'exister.

René Mougel ne manque pas d'aller au bout de cette ligne de réflexion, et de nous y amener par une sorte de deuxième retournement, qui reconduit l'analogie de proportion à une analogie de rapport repensée non plus comme celle d'un usage analogique de certains de nos concepts, mais comme la propriété la plus universelle des *êtres en tant qu'êtres*. Car ce qui fait l'unité intelligible de ces derniers, ce n'est pas seulement l'identité en tous du rapport de puissance à acte entre leur essence et leur existence : ce ne peut être cela que parce que leur existence renvoie en dernière instance à un principe d'être en qui l'existence ne soit plus seulement actualisation, mais pure actualité.

Ainsi que l'écrit Thomas d'Aquin, « tout ce qu'il y a dans une chose en dehors de son essence doit être causé soit par les principes de l'essence – comme les accidents propres qui découlent de la forme spécifique, telle la capacité de rire qui s'ensuit de l'humanité comme un effet des principes essentiels de cette espèce –, soit par quelque chose d'extérieur, comme la chaleur de l'eau est causée par le feu. Si donc l'existence même (*ipsium esse*) de la chose est autre que son essence, il faut que l'existence de cette chose ait sa cause ou bien dans quelque chose d'extérieur, ou bien dans les principes essentiels de ladite chose. Mais il est impossible qu'elle ait sa cause seulement dans les principes essentiels de la chose, car aucune chose ne peut être cause suffisante de sa propre existence, si celle-ci est causée. Il faut donc que ce dont l'existence est autre que l'essence soit causé par un autre », autrement dit, que ce dont l'essence n'est pas d'exister soit, en tant qu'il existe, causé par ce qui est tel que « son essence soit son exister (*suum esse*) »¹⁶.

Les deux analogies se recouvrent alors, et l'analogie de l'être apparaît comme étant tout autant de rapport que de proportionnalité : l'usage analogique de la notion d'être, vérifiable autant qu'indispensable sur le

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q.3, a.4.

plan logique à titre de condition *sine qua non* de l'intelligibilité du discours¹⁷, s'avère être l'expression dans la pensée de l'unité des êtres en tant que l'existence de chacun, substantiellement distincte de celle des autres, est ce qui les relie tous, en tant qu'ils sont, à l'existence de ce qui est principe d'être parce qu'il n'a pas lui-même de principe.

L'être se voit ainsi reconnaître une propriété intelligible que René Mougel dénomme, moyennant un néologisme dont il s'explique, « transcendance », et celle-ci apparaît comme la révélation à l'observation philosophique de la transcendance du principe tout à la fois d'unité et de réalité dont l'existence impartageable est à la source de toutes les existences partagées.

Et comme l'auteur a eu raison, à l'instar de Platon et afin de réveiller notre émerveillement devant le mystère d'un tel partage, de prendre pour fil directeur de sa méditation, tout au long de son texte, le transcendantal par trop délaissé : la BEAUTÉ !

Michel NODÉ-LANGLOIS

Toulouse, le 12 janvier 2016

¹⁷ La vérité d'une proposition prédicative suppose en effet que son sujet et son prédicat *soient* l'un et l'autre, mais chacun à sa manière, l'inhérence du prédicat renvoyant en dernier instance à la subsistance des sujets imprédicables que sont les substances au sens premier du terme. C'est l'ignorance de ce fait logique qui a donné lieu à la réfutation sophistique de l'ontologie identitaire de Parménide.

Liminaire

Manifeste existence.

Il suffit de l'avoir touchée une fois, et *vue* avec les yeux de l'intelligence, pour que s'ouvre un monde d'intelligibilité riche, un atelier d'intelligence active, une aurore de perspectives nouvelles sur les choses désormais perçues en tant qu'*êtres*, observées et touchées, approchées en leur être même par un regard apprivoisé au mystère de l'exister. Ce que Jacques Maritain a appelé « l'intuition de l'être », c'est-à-dire cette vue de l'exister qui vous saisit un jour au détour d'un chemin, est une sorte de don natif pour l'intelligence. Reçu dans ses profondeurs, il y résonne et se prolonge en aperçus nouveaux qui font comme une nouvelle naissance : proprement un nouveau regard sur les êtres, un regard neuf sur tout ce qui est objet pour notre pensée. Une simple idée – un thème à déployer intellectuellement, un *concept* – se présentera comme un objet sympathique, existant intellectuellement et riche de fécondités séduisantes..., elle n'aura pas cependant la même tonalité, ni surtout le poids d'existence d'un objet présent là en son existence propre, et connu comme tel. Un ami nous confiait ainsi qu'il avait eu cette intuition pour la première fois dans un métro parisien bondé : prodigieux regard qui se donnait à lui tout à coup sur le mystère de ces vies qu'il devinait sous les visages et les regards polis, ou neutres et harassés, ou vifs et rieurs. Mais aussi bien fulgurance intime d'une intuition du moi ; ou encore paisible accueil de l'être dans l'observation d'une coccinelle ou la rencontre d'une fleur, dans un silence habité de dialogue familier avec les choses.

L'intuition de l'être bouscule les concepts ordinaires aussi bien que le fonctionnement habituel de nos pensées dans une culture dominée par les mathématiques et les sciences, et par les utilités de

l'efficacité. Observer ne suffit pas ; affiner l'observation, traquer le détail oblige en même temps la pensée à contrôler son langage, reforcer ses concepts, et retremper ses mots dans les intuitions vives pour qu'ils expriment l'*être vu* – l'être que *je* vois – plutôt qu'une sorte de flux linguistique ou conceptuel érigé en discours social, ou sentence et opinion.

Dans un précédent essai consacré aux premières observations et conceptualisations de la métaphysique¹, nous avons annoncé que la question de l'analogie de l'être devrait appeler un examen approfondi. Le présent volume entend s'y consacrer selon la même méthode, qui consiste à cheminer en tenant la saisie de l'exister comme une lumière ou un flambeau. Toujours rivé aux choses par le regard qui vient rejoindre leur intelligibilité d'être, nous voudrions ici explorer plus à fond cette « analogie de l'être » qui fonde une propriété particulière mais trop peu connue de nos concepts métaphysiques (leur « analogicité », ou, si l'on veut, leur valeur analogique), en même temps qu'elle trace des chemins de découverte dans des dimensions intelligibles insoupçonnées, mais qui captent et ravissent aussitôt l'insatiable curiosité de l'esprit.

¹ René MOUGEL, *Manifeste existence* (Six leçons d'observation métaphysique), Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2012, 164 p.

Analogie de l'être et concept analogique

1. Ce que nous avons appelé l'analogie de l'être est simple à percevoir¹ ; elle apparaît immédiatement dans notre saisie de l'existence. Parmi les êtres dont nous sommes, nous constatons en effet que chacun a son être propre. L'existence manifeste de cette tulipe est une existence de tulipe, non de myosotis ; et elle est l'existence de celle-ci et d'aucune autre tulipe, comme l'existence de ce carrosse est la sienne, unique, et celle d'aucune autre chose au monde. La notion d'être (*ens*, ce qui est) est en quelque sorte une reconnaissance d'existence ; elle présuppose et conceptualise que *ce qui* se présente devant moi comme objet, *existe*, et l'on voit aussitôt que l'identité propre de chaque chose est circonscrite en quelque sorte dans l'existence qui est sienne, et qui pose absolument ce qu'elle est : inséparablement, les trois notions métaphysiques premières d'*exister*, du *sujet existant*, et de son *essence* ou détermination d'être, s'enveloppent mutuellement dans un rapport irrécusable pour exprimer ou désigner comme en trois dimensions l'être singulier de cet existant, – mais aussi bien celui de cet autre et cet autre : ce chat, cette rose, etc. Et si l'on discerne, dès lors et pour autant, dans ce qui est, un rapport interne entre son existence et ce qu'il est – cette « bipolarité » fondamentale dans le réel, selon l'expression de Maritain, entre exister et essence – on conviendra bientôt que ce rapport s'exprime en termes de proportion, de conformité ou de mesure : l'existence que nous reconnaissons à ce lézard est précisément une existence de lézard, et la sienne. Proportion en grec se dit *analogia* ; nous pouvons donc appeler « ana-

¹ Voir *Manifeste existence*, leçon 4 : 'Identité et analogie de l'être'. Cette première approche, à partir de l'intuition de l'être, est ici présupposée.

logie » de l'être, cette proportion fondamentale rencontrée dans l'intime de chaque chose.

Percevoir ceci en une chose – n'importe laquelle, et par suite pouvoir l'apercevoir en toute chose, – c'est percevoir combien l'absolu de l'existence est, en chaque chose que nous voyons, propre à elle, *approprié* à ce qu'elle est ; et c'est comprendre qu'exister est un mystère d'unicité. Absolument parlant, il n'y a pas deux choses pareilles ; si ressemblantes qu'on voudra les percevoir, chacune a son être propre, et ne serait pas ressemblante si d'abord elle n'existait en son propre être. Ainsi donc, parmi les êtres divers qui composent l'univers, la ressemblance qui comparativement les rapproche n'ira jamais jusqu'à la similitude ou l'égalité de « l'identique », car ce serait dissoudre ou nier l'identité propre et irrécusable, existentielle et absolue, de l'être de chacun. La ressemblance s'établira, au contraire, au sein de l'altérité reconnue et dans le respect de l'identité de chacun, entre l'un et l'autre, et non pas entre deux mêmes. En un mot, elle s'établira entre deux ou plusieurs êtres, dont chacun est soi-même. La formule exacte de cette ressemblance tient dans la locution banale de « toutes proportions gardées », qui nous permet de corriger le sens d'une comparaison établie entre des êtres mais qui risquerait de se faire trop égalitaire et niveleuse dans la ressemblance, au détriment des différences et de la propriété de chacun.

Au sein de la profusion des êtres, et de ce que l'on peut appeler la luxuriance de l'être, il y aura bien des ressemblances à découvrir, des traits communs à reconnaître, – le premier n'est-il pas que tous *sont*, ont en commun d'exister ? On sait cependant combien cette ressemblance-là n'est pas niveleuse ou égalitaire puisque deux choses n'ont ni le même être ni la même manière d'exister. Elles ont en commun d'exister oui, mais chacune à sa manière, et à sa mesure : à la mesure de son être propre et de cette proportion intime qui cristallise en chacune l'analogie de l'être. La ressemblance qui s'établit ainsi entre des êtres divers dont chacun a son être propre, sera donc une ressemblance « proportionnelle » ou analogique, modulée par la loi d'analogie qui fait que la manière d'exister *comme* les autres, c'est pour chaque chose d'être *elle-même*, face à toutes les autres, et elle-même autre qu'elles².

² Le mot « être » en français souffre d'une ambiguïté puisqu'il signifie aussi bien le verbe (être équivaut alors à exister : *esse* en latin) que le substantif (un être équivaut à une

2. La perception de l'analogie de l'être – simple, nous l'avons rappelé, dans la saisie de ce qu'on pourrait appeler son foyer intime : cette proportion (*analogia*) singulière en chaque chose entre son être (exister) et ce qu'elle est – en vient ici à se compliquer, car dans l'extension de notre regard qui ne perçoit pas seulement une première chose comme existante, mais s'étend à telle autre, et telle autre, et finalement jusqu'à toute l'ampleur infinie de la richesse nombreuse de l'être, la diversité des choses ne révèle pas seulement une pluralité d'existants (chacun ayant son être propre), elle nous révèle aussi une « communauté » d'existants, le fait que ces êtres divers ont *en commun* d'exister, et manifestent là une ressemblance proportionnelle qu'on nommera « analogique ».

Le fait de la *pluralité* – et par là celui de la *communauté* des divers existants « communiant » dans le fait même d'exister – est un fait immédiat, et immédiatement perçu dans notre saisie de la valeur de l'exister. Il est impossible d'enclorre cette saisie dans la saisie d'un seul existant, quoique, psychologiquement, chacun puisse rester frappé par l'existant qui lui aura donné de saisir cette valeur, et lui demeurer attaché. Ouvrir les yeux, sentir... c'est aussitôt voir et sentir une diversité. Et, plus radicalement, la simple dualité du « moi percevant » et du « perçu » fait une pluralité primitive qui, dès qu'elle se pose en termes d'être, est perçue et conçue comme pluralité d'existants.

Ainsi fondé sur l'analogie de l'être décelée dans son foyer primitif (la *proportion* singulière en chaque existant), le caractère « analogique » de la ressemblance qu'entretiennent entre eux les êtres multiples en tant qu'êtres, – ou, si l'on veut, de la communauté qu'ils forment en tant qu'ils ont en commun d'exister –, s'avère cependant plus complexe car après avoir saisi et conçu le simple rapport interne de la bipolarité existence-essence dans l'existant comme tel, il s'agit de porter le regard sur *plusieurs* existants, de les rapprocher et de les comparer comme incluant autant de rapports singuliers, chacun selon son être.

chose réelle : *ens* en latin, participe substantivé du verbe *esse* ; son équivalent français, le mot « étant », est peu usité). Ces deux emplois du mot, même si leurs sens sont évidemment liés, ne peuvent se confondre, et la métaphysique de « l'être en tant qu'être » (Aristote), qui vient à focaliser son regard sur la saisie de l'exister (Thomas d'Aquin, Gilson ou Maritain), se doit de veiller à écarter l'embûche du vocabulaire : au besoin nous préciserons notre emploi du mot « être » en lui ajoutant entre parenthèses le sens soit de l'*ens*-étant, soit de l'*esse*-exister lui-même.

En quelque sorte, la perception originelle de l'analogie fondamentale de l'être, saisie dans l'intériorité singulière de ce qui est, se gonfle alors de toute la richesse luxuriante de l'être aperçue dans la pluralité des existants, et l'on est amené ainsi à distinguer comme deux étapes, ou deux paliers, dans la saisie de l'analogie de l'être. Essentiellement, il s'agit de percevoir la bipolarité d'essence et existence qui structure ce qui est ; elle est inscrite dans l'être même que nous voyons et se révèle comme une proportion : on la nomme *analogie de l'être*. Mais aussitôt, ce sens primaire et fondamental va s'élargir pour couvrir la richesse manifeste de l'être, qui n'est pas enfermé dans une forme ou une chose particulières : en couvrant ainsi la communauté des existants, l'intelligibilité de l'analogie se complexifie, se révèle comparative, incluant la pluralité et la diversité de ressemblances proportionnelles, parce que les êtres que nous voyons forment une multiplicité et que chacun a son être propre. En définitive, l'intelligibilité de l'analogie de l'être consiste dans ce rapport intime de proportion que nous avons dit, intrinsèque à chaque existant considéré, mais en raison de la richesse débordante de l'être et de sa pluralité, cette intelligibilité prend également une dimension d'extension aux autres êtres, d'ouverture à la communauté existentielle de tout ce qui est ; et en raison de l'analogie fondamentale (au sens primaire), cette extension elle-même sera « proportionnelle », marquée du sceau de l'analogie de l'être : on la dira « analogique ».

Enfin, et par voie directe de conséquence, la notion d'être qui vient exprimer cette saisie sera une notion analogique à un double titre : fondamentalement, parce qu'elle exprime l'analogie de l'être dans sa forme primitive (la bipolarité) ; mais également parce que devant la pluralité des existants et la richesse de l'être que celle-ci manifeste, notre concept d'être va signifier la communauté de cette pluralité et y inclure cette diversité proportionnelle fondamentale, pour faire que le même concept d'être puisse s'appliquer à des choses toutes diverses et multiples, tout en visant l'être propre de chacune en sa singularité : ce concept peut s'appliquer « sur mesure » à l'être de chaque chose, parce qu'il inclut dans sa signification structurelle l'analogie ou la proportionnalisation selon laquelle chaque chose s'approprie à sa manière unique l'être cependant reconnu commun.

On soulignera que la notion d'être est une notion analogique pour spécifier le caractère particulier de sa manière d'être universelle.

Elle n'est pas universelle comme la notion de carré, toujours également valable pour tous les carrés (grands ou petits, jaunes ou verts etc.), parce qu'elle dit toujours la même détermination géométrique (quels que soient la taille et le support). Elle est universelle en incluant dans sa signification la proportionnalisation analogique structurelle qui est caractéristique de l'être, et qui permet que cette notion puisse valoir pour tous les êtres en rejoignant, à travers leur diversité d'être, la singularité propre de l'être de chacun.

Naturellement, la notion d'existant, et en particulier celle du sujet existant³ aura le même type d'universalité analogique : parce qu'elle inclut l'être dans sa signification en désignant le *sujet qui existe*, elle s'applique aux divers existants en se modulant selon la loi intrinsèque de l'analogie de l'être. Semblablement, on dira que la troisième notion métaphysique fondamentale, – la notion d'essence – est elle aussi analogique, et pour la même raison : pour signifier la détermination de ce qui est, pour exprimer *ce que* il est, elle inclut l'être dont elle est détermination. Les notions métaphysiques d'existant et d'essence sont analogiques en raison de l'analogie de l'être (exister) qu'elles incluent ; elles apparaissent ainsi analogiques en dépendance de l'exister qu'elles signifient, et en référence à lui. Et ceci est bien normal puisque, nous l'avons vu, ces notions sont formées à partir de et en référence à la saisie de l'exister. Les trois notions d'exister, d'existant et d'essence sont à la fois distinctes et inséparables, elles gravitent autour de la saisie de l'être dans une sorte d'inclusion mutuelle⁴. Mais c'est bien autour de l'exister qu'elles gravitent, et c'est l'analogie *de l'être* qui fonde leur analogie de notions. Primauté manifeste de l'exister.

3. Il importe de ne pas confondre l'analogie de l'être, ou encore la structure analogique de l'intelligibilité débordante de l'être, avec le caractère analogique de notre *notion* d'être. L'analogie est un caractère logique de notre notion d'être, comme l'universalité de la notion de lapin est un caractère de cette notion, mais nullement une propriété d'aucun lapin auquel nous attribuons cette notion. Il n'y a pas de lapin universel, mais des lapins singuliers, et c'est seulement notre notion de lapin qui est universelle, réellement valable pour tous les la-

³ La notion ordinaire de sujet est plus large que la notion métaphysique du sujet existant ; pour celle-ci, voir *Manifeste existence*, leçon 6 : 'Le sujet subsistant'.

⁴ Voir *Manifeste existence*, leçon 4.

pins. Semblablement, l’analogicité de la notion d’être, c’est-à-dire sa manière d’être universelle et de pouvoir représenter et désigner, comme notion, les existants divers, et leur être attribuée, se fonde certes sur l’analogie de l’être qu’elle exprime (comme l’universalité de l’idée de lapin se fonde sur la réalité spécifique des lapins qu’elle exprime), mais ne se confond pas avec elle. Attribuer à ce qui est l’analogicité de notre notion d’être serait aussi vain et trompeur que d’hypostasier l’universalité de notre notion de lapin dans je ne sais quel « Lapin Universel ». L’universalité comme l’analogicité des notions est une propriété de nos notions comme telles⁵, qui n’existe que dans notre esprit qui les conçoit et les manie : c’est une propriété logique qui tient au statut que nos notions revêtent au sein de notre pensée.

Distinguer entre l’analogicité (propriété logique) de la notion d’être et l’analogie de l’être (propriété ontologique ou métaphysique) ne saurait cependant avoir pour résultat de les séparer, encore moins de les opposer l’une à l’autre, car l’analogicité de notre notion d’être est manifestement liée à l’analogie de l’être qu’elle reflète en quelque sorte dans le monde immatériel de nos idées. En outre, nos notions à la fois sont un fruit et une expression naturelle de notre activité de connaissance, et elles constituent en même temps un moyen fondamental pour nos discours et pour le progrès rationnel et discursif de notre connaissance. Il sera donc utile de nous arrêter à quelques précisions de logique sur l’analogie et l’analogicité, qui débordent largement le cadre des notions métaphysiques – car l’usage de notions analogiques n’est, de loin, pas l’apanage de la métaphysique et se révèle, au contraire, fondamental dans le fonctionnement spontané ordinaire de l’intelligence humaine –, mais qui nous permettront ensuite de revenir avec des instruments conceptuels plus affinés sur l’analogie de l’être.

Par ailleurs, la question métaphysique de l’analogie de l’être – quoique ignorée, et pour cause, de l’école idéaliste – a été longuement

⁵ On dirait la même chose de l’immatérialité, autre propriété de nos notions. Le concept d’éléphant n’est pas plus lourd ni encombrant que celui de moucheron ; l’immensité de l’univers est rassemblée dans une idée simple ; l’idée de cerveau est immatérielle – car les concepts sont immatériels. Mais les réalités matérielles qu’ils désignent et signifient immatériellement ont, elles, leur poids et leur encombrement. Et ce n’est pas l’idée de matière ou d’éléphant qui existe d’abord, ce sont les sujets existants, lesquels nous interdisent de confondre nos idées avec leur réalité en traitant celles-ci à la place de celle-là.

débatue dans la tradition philosophique, et l'on peut remarquer que, par un travers compréhensible mais trop fréquent, les interférences entre logique et métaphysique aussi bien que leur distinction n'y ont souvent pas été assez marquées, de sorte que les débats et disputes, épiques au Moyen Âge, laissent plutôt l'impression d'un vaste mais confus champ de bataille doctrinal et d'un chantier inabouti. À cette complexité logique et métaphysique de la question, les médiévaux ont même ajouté une difficulté supplémentaire : les interférences théologiques du problème. De fait, et sur la base des premières mises au point sur l'analogie dues à Aristote à la fois en logique et en métaphysique, c'est la réflexion des théologiens – tant chrétiens que musulmans et juifs – qui a beaucoup fait avancer la question de l'analogie, tout en la transportant dans des problématiques nouvelles. Désormais située au confluent de la logique, de la métaphysique et de la théologie, la question de l'analogie allait prendre cependant l'allure d'un maquis inextricable où l'entrecroisement des problématiques et les conflits d'écoles forgeaient peu à peu des théories diverses et opposées où les mêmes mots n'avaient pas le même sens ni ne s'employaient dans les mêmes registres, tandis que les athées occidentaux, conservant du Moyen Âge l'idée de Dieu, ajoutaient, à leur tour, au panorama intellectuel de l'idée d'être une idée de « l'être-sans-Dieu », ou excluant l'idée de Dieu⁶ : le chantier inabouti de la question de l'analogie ressemble aussi à un terrain miné, que, nous l'espérons, les quelques précisions classiques d'ordre logique qui suivent voudraient permettre de baliser en cernant quelques faits patents et quelques définitions obvies.

Les mots, les choses et les concepts

4. « Canard », « bijou », « pomme », nos mots désignent des réalités. « Centre », « jongler », « couleur » ou « transcendance » ne désignent certes pas des « choses » concrètes et individuelles, mais ils signifient encore des « réalités », quelque chose de réel dans les choses. Nos mots doublent en quelque sorte le réel, ils en forment comme un

⁶ Après qu'on a perdu le sens de l'existence réelle de Dieu, l'idée de Dieu règne encore sur les esprits, comme l'idée d'un néant, soit d'un non-existant pourtant encombrant, qui continue malgré eux à définir les *a-thées*.

reflet dans la pensée qui les exprime. Mieux encore, puisqu'ils *expriment* la réalité même des choses que cette pensée profère par eux, ils sont plus qu'un simple reflet ou une doublure : la puissance active, vivante et créatrice de la pensée profère les choses par-devers elle, dans son discours à elle.

À vrai dire, les mots – pourtant sensibles, proférés ou entendus, visibles à la lecture, auscultables – ne sont rien sans la pensée qui ordonne la phrase et y met non seulement ce qu'elle veut (c'est elle qui dirige le troupeau des mots et sait ce qu'elle veut dire), mais ce qu'elle *sait*, car la matière de mes mots est faite de ce que je sais. Mots appris que je puis répéter comme un idiot – mais je les ai d'abord reçus et appris avant de les dire. Ou, de préférence, mots appris où je mets ce que j'ai vu ou vois et sais présentement. Ou encore, parfois, mots nouveaux, inventés par moi pour exprimer quelque chose, ou amenés à un sens nouveau pour exprimer une vue nouvelle. Toujours, finalement, les mots anciens et reçus, lorsque je les emploie, prennent une signification fraîche et neuve : celle de ma pensée présente qui use d'eux pour exprimer ce qu'elle veut dire. Les mots ne renvoient aux choses que parce qu'ils expriment la pensée, ils expriment ses concepts. Le mot « homme » exprime l'idée ou le concept d'homme, qui signifie dans ma pensée la réalité que sont les hommes. Les mots expriment les concepts, qui expriment les choses.

Selon un schématisme grossier, on serait parfois tenté de présenter cette ligne de signification comme une série d'équations : mot = concept = chose. Mais consentir à pareille identification reviendrait à ravalier la pensée et le discours au rang d'un pur décalque du réel ; ce serait oublier la vitalité, la souplesse du connaître, et le jeu souverain et mystérieux du dire dans lequel la pensée *s'exprime* en concepts et en mots ; oublier aussi la condition modeste et progressive de notre connaissance, qui est loin de s'équiper d'un coup aux choses, et doit multiplier, affiner, retoucher ses approches. Et ce serait confondre le concept avec la connaissance, confondre l'idée (et le mot) d'homme avec la connaissance de l'homme ; ce serait oublier le rôle décisif du jugement dans la connaissance, ou faire prévaloir le concept sur le jugement alors que le même concept figure autant dans un jugement vrai (et dans la phrase qui l'exprime) que dans un jugement faux, et que ce sont au contraire les jugements qui, tout en usant par exemple du même mot « homme », en étofferont et approfondiront peu à peu

le concept. Enfin, oublier le jugement conduit à négliger le modelé de la phrase qui n'est pas plus une formule algébrique enchaînant des concepts, que la connaissance n'est un décalque du réel ; c'est oublier les verbes, et leur fonction forte d'affirmation, et celle, toute en nuances, de déclinaison des temps.

Les mots désignent la réalité, oui ; ils l'expriment, certes ; mais en passant par celui qui les dit, par sa vision des choses et son expérience qu'il dit par eux. Le même mot « femme » ne sera pas dit et pensé de la même façon par un homme et par une femme, pas plus qu'il ne sera dit ni pensé de la même façon tant par deux femmes que par deux hommes.

Les mots et le langage, et la pensée sont-ils donc « subjectifs » ? Assurément, ils le sont, puisque penser ou dire est un acte personnel. Mais ce caractère subjectif inhérent à l'usage du langage inclut en même temps les objets qui sont pensés et signifiés en lui, et par ce contenu objectif, le langage peut être communication entre les sujets, partage d'une pensée avec autrui qui peut l'entendre... avec tous les aléas d'incompréhension, d'équivoques et de malentendus que charrient des expériences différentes qui se confrontent, ou des bagages linguistiques différents (quand il ne s'agit pas de barrières linguistiques), mais aussi avec tout ce qui constitue, en positif, l'aventure du dialogue et du compagnonnage dans la communication, ou celle du progrès commun dans la connaissance.

Au lieu, donc, d'une mise en ligne uniforme et directe « mot-concept-chose », il importe, dans leur relation évidente, de bien prendre conscience des sauts de palier que la position de chacun de ces termes comporte par rapport au suivant. De ce point de vue, on peut repérer brièvement les divers types fondamentaux suivants, selon lesquels les mots se rapportent aux concepts, et ceux-ci au réel.

L'analogie des noms

5. L'exemple évoqué des mots ou termes « homme » et « femme » est assez simple. On y suit aisément le cheminement qui va du mot au concept, puis du concept à la réalité, quoique dans cette seconde étape un trait alerte l'attention : ce sont des hommes et des femmes différents qui existent et auxquels s'attribue le même terme ;

il faut donc que leur concept désigne une réalité qui soit en eux tous compatible avec leurs différences. De fait, le concept de nature humaine – ou de nature humaine féminine dans le second exemple – fait abstraction des diversités individuelles et signifie l'espèce commune : moyennant cette abstraction, le terme s'attribue sans conteste aux individus.

L'exemple du mot « bière » nous offre un autre cas : le même mot signifie des réalités (et par suite aussi leurs concepts) complètement différentes : une boisson et un cercueil. En réalité, simple homonymie et pure équivoque : le même mot recouvre les concepts différents de bière-boisson et de bière-cercueil.

Mais l'exemple de l'adjectif « beau » ou du nom de « beauté » se présente moins simple : il désigne des réalités très diverses sans être équivoque. Pour différentes que soient la beauté d'un visage et celle d'une musique, elles ont quelque chose de commun, au contraire des bières. Car l'une et l'autre nous offrent cette jouissance indéfinissable de la beauté, elles en possèdent les traits et le rayonnement. Mais ici, la beauté n'est pas, comme l'espèce humaine à l'égard des humains, séparable par abstraction des diversités individuelles : comment considérer la beauté d'une femme sans les caractères individuels de sa beauté (qu'assurément nul ne confondra avec ceux d'un poème ou de toute autre beauté) ? Le beau – et semblablement le bien et l'idée de bonté – nous offre un cas différent de l'exemple de l'homme.

6. Reprenons les deux premiers exemples. Si l'on regarde les *mots* et leur rapport aux diverses choses auxquelles on les applique, on peut dire avec Aristote que les choses désignées par un terme *équivoque* sont celles dont seul le nom attribué est commun, mais dont les réalités signifiées par le nom commun sont purement et simplement diverses. L'exemple du mot « bière » est clair : deux réalités diverses, et conséquemment deux notions totalement différentes ; pourtant, il se trouve qu'un même mot vient les exprimer. Selon l'étymologie latine, « équi-voque » veut dire : « le même mot » (équivalant pour des réalités et des concepts différents) ; à partir de racines grecques, « hom-onyme » signifie étymologiquement la même chose : des réalités diverses portent le même nom.

Au contraire, on définira les choses désignées par un terme *uni-voque* celles dont le nom est commun et, en outre, dont la signification

stricte, exprimée par ce nom, est la même. L'exemple du mot « homme » est clair : un seul et même mot (« uni-voque ») exprime un même concept qui désigne une même réalité : l'humanité ou la nature humaine, possédée identiquement par tous les individus auxquels on donne ce nom.

Si l'on regarde ensuite les *concepts* exprimés par les mots, et leur valeur objective pour la pensée, les mots équivoques apparaissent comme des pièges pour la pensée ; ils recouvrent en fait des concepts divers. Ils causent ce que l'on appelle une équivoque, ils engendrent inévitablement l'équivoque de la pensée.

Au contraire, les mots univoques expriment un même concept, rivié lui-même à une même réalité, à une propriété qui est strictement la même dans les choses et que, une fois saisie, le mot a pour fonction d'exprimer. L'univocité du mot apparaît comme un caractère strict et rigoureux, fiable pour la pensée. Excluant l'équivoque de la pensée, cette propriété des mots se reportera sur le concept lui-même : on parlera de l'univocité du concept pour signifier la même rigueur d'équivalence. Non seulement le mot « homme », mais la *notion* d'homme sera dite « univoque » pour exprimer strictement la même réalité (la nature humaine) dans les individus qu'elle signifie. Sans doute, les hommes sont très divers, mais lorsque je forme l'idée (universelle) d'homme, je fais abstraction des particularités individuelles de chacun en visant uniquement ce qui fait que tous sont hommes : la même essence de l'homme, strictement semblable en tous et fondant leur égale dignité, est conçue dans un concept « univoque » qui s'applique « univoquement » à tous, quoi qu'il en soit de leurs différences et de leurs histoires individuelles, comme de leurs mérites personnels.

Simplicité et rigueur de la pensée dans ce registre de l'univocité ; on est tout près de la rigueur mathématique. L'exigence rationnelle de rigueur et de maîtrise des outils conceptuels sera toujours fascinée par l'idéal de l'univocité ; devant les flottements du langage ou les approximations d'une pensée qui se cherche, l'univocité paraît une garantie – sinon toujours une clarté – incontestable. Face aux obscurités verbales d'une scolastique décadente, le sursaut de Descartes en faveur d'une espèce de mathématisme des idées « claires et distinctes »

relève d'un réflexe de survie et emporte l'assentiment, comme Molière raillant, à même époque, la « science » verbeuse des médecins.

On serait même tenté de penser qu'en regard des mots équivoques, qui ne recouvrent pas une unité conceptuelle et sont des pièges pour la pensée, il ne saurait y avoir que des termes univoques ; et que, en conséquence, le travail de la pensée, avec ses concepts, se verrait strictement assigné à l'univocité pour éviter toute équivoque. Les sciences de la nature, il est vrai, cherchent à définir leurs concepts, comme les mathématiques, dans l'univocité : un mot défini pour un sens univoque, strictement repérable et sans confusion ; une notion expérimentale se doit d'être rivée à des faits établis et vérifiable hors de toute question de langage ou de langue. Ici, Descartes triomphe avec raison.

Mais l'idéal « scientifique », mathématique et univoque, est loin de pouvoir absorber et régenter toute l'activité intellectuelle humaine. Dans le fonctionnement spontané de l'intelligence, combien de ressemblances perçues, de correspondances, d'aperceptions que l'on sera incapable d'exprimer univoquement ! Et que dire de la poésie ? Que dire du langage des sentiments ou des passions – non seulement pour décrire leur chatoiement, mais pour suivre et dire par eux certains chemins de connaissance ?

« Cet homme est un lion », – rien d'univoque bien sûr ; mais l'expression est forte, et pleine de sens.

« Cette poire est bonne » ; « cet homme est bon » ; « ce cours est bon » : le mot « bon » affirme quelque chose de réel qui est perçu. Univoque ? – Non, car ce n'est évidemment pas la même bonté. Équivoque ? – Pas davantage, car il y a une ressemblance et quelque chose de commun (mais non univoque) entre ces trois exemples. Ici, il ne s'agit pas d'une approximation de langage, ni d'une pensée qui joue dans l'indécision : la perception est nette tant de la bonté de cette poire, que de celle – mais tout autre – de cet homme. La bonté n'est pas univoque ; pour exprimer la variété de ses formes, on la dira « analogue ».

7. Le mot « analogie » est une transcription directe du grec *ἀναλογία* qui couvre un sens technique appartenant au langage mathématique, mais s'emploie aussi plus largement ; il signifie « rapport », ou « proportion » ou « correspondance ».

Le sens mathématique est simple à illustrer. Lorsque je mets en *rapport* deux quantités comme 20 et 10, j'écris et désigne un « rapport de double » : 20/10. Un pas de plus dans cette ligne et je vois qu'entre 20 et 10, et 6 et 3 il y a similitude de rapports ou similitude proportionnelle : au-delà du rapport simple 20/10, ces quatre nombres rapportés deux à deux forment une *proportion*. Le même rapport de double les réunit, quoique 20 ne soit pas 6, pas plus que 10 n'est 3 : mais les rapports 20/10 et 6/3 sont semblables et s'équivalent. La « proportion » répartit des « rapports » divers qui présentent, dans leur diversité, une similitude qui les réunit sans les identifier ; leur comparaison s'arrête à percevoir entre eux une correspondance, une répartition proportionnelle.

Mais on trouvera le même jeu des rapports et des similitudes proportionnelles dans un ordre qualitatif, et l'on nommera « analogies » ces correspondances ; on nommera dès lors « analogues » les termes qui les expriment. On dénombre ici trois grandes espèces logiques et grammaticales de l'analogie. Trois exemples simples suffiront pour en fixer les premières idées et le vocabulaire.

Aristote prenait l'exemple de la « santé », propriété caractéristique du vivant dont elle désigne l'équilibre de la vie et la plénitude des ressources. Mais on dit aussi qu'un climat est sain (ou mal-sain...), et qu'une nourriture est saine. Non pas pour leur attribuer la santé, mais pour signifier qu'ils *ont un rapport* à la santé du vivant. Le mot « sain » n'est pas appliqué univoquement au vivant en pleine santé et au climat : on le dira « analogue » pour autant qu'il est attribué au climat pour *désigner un rapport* à la santé du vivant (il la favorise). On parlera ici d'analogie de rapport ou d'attribution.

Autre exemple : le mot « bon » n'est certes pas univoque. Mais en parlant d'un bon fruit, nous signifions une bonté propre à ce fruit, un peu comme nous visons la vie de l'animal en parlant de sa santé : bonté et santé sont ici intrinsèques aux choses où nous les reconnaissons, et auxquelles nous les attribuons en retour. Et l'on devra dire la même chose de la bonté de cet homme. Or, manifestement, celle-ci est tout autre que la bonté d'un fruit, et elle ne présente aucun rapport à la bonté du fruit, à la différence de l'exemple du climat sain, qui ne possède pas la santé du vivant mais témoigne d'un rapport à cette dernière. Ici, ce n'est plus l'idée simple de « rapport » qui se trouve en jeu pour justifier la qualification d' « analogue » ; c'est l'idée plus

complexe de « proportion », que nous avons vu apparaître très simplement dans le domaine mathématique, pour combiner entre eux plusieurs rapports ; c'est la perception et l'idée de *similitude proportionnelle* de rapports, car chaque chose bonne possède sa bonté propre (bonté de fruit, bonté de personne humaine etc.) en sorte que l'attribution du mot bon sera *proportionnelle*. On parlera, en ce cas, d'analogie de proportion ou de proportionnalité.

Enfin, dans l'exemple déjà proposé de la formule suivante : « cet homme est un lion », le mot « lion » n'est pas attribué univoquement, c'est évident. Ici encore on parlera d'analogie car une *proportion* est signifiée, une ressemblance de comportement entre le lion et cet homme. Ou si je dis que l'homme est le roi de la nature, le lion le roi des animaux, j'exprime non pas une royauté (politique) qui n'est pas de mise, mais une similitude ou un rapprochement perçu entre le rapport d'un roi à son royaume et celui de l'homme à l'égard de la nature, ou celui traditionnellement accordé au lion parmi les animaux. On appelle cette métaphore « analogie de proportionnalité *impropre* » parce que tout en exprimant une proportion perçue, elle la désigne d'une manière moins rigoureuse que dans l'exemple précédent. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant, en examinant plus précisément le cas de chacune de ces trois espèces logiques fondamentales de l'analogie des noms.

Trois types logiques d'analogie des noms

Entre équivoques et univoques, l'analogie des noms nous a donné, en trois exemples, d'identifier trois types logiques de l'analogie qui manifestent la souplesse de la pensée dans son fonctionnement, et la maîtrise qu'elle exerce sur les mots pour exprimer ses approches et modeler ses mots sur les rapports qu'elle a saisis entre les choses, ou sur les proportions graduellement réparties, ou les ressemblances perçues malgré les différences. En chacun de ces types nous allons essayer d'analyser de plus près le fonctionnement en quelque sorte structurel et typique qui associe un certain usage des mots à un certain type de saisie – et, par suite, de concept – des choses. Dans ce va-et-vient entre mots, choses et concepts, il importera souverainement de ne pas oublier ce que nous avons appelé les « sauts de palier » qui les séparent ; et qu'en observant l'analogie *des noms* on ne saurait perdre de vue que la maîtrise revient à la pensée sur les mots – et que la pensée elle-même est jugée sur sa vérité par la réalité des choses – quelles que soient les pesanteurs, routines ou nécessités du langage. « Un chat est un chat », cette règle d'or du principe d'identité, qui tient à l'être comme tel, mesure tant nos idées que notre pensée, et nos mots et leur usage. Sans quoi, il ne reste qu'à se taire, ou à bavarder.

L'analogie de rapport

1. L'exemple de la santé est l'exemple classique d'Aristote, mais il suffit, en feuilletant un dictionnaire, d'observer comment les sens divers des mots se déclinent, se diffusent autour d'un centre qui fait racine, – s'éloignent même parfois de façon déroutante du sens primitif

comme pour se jouer de la logique, mais témoignent toujours d'une raison, fût-elle obscure ou futile –, pour vérifier que l'œil sagace d'Aristote avait bien vu. En mémoire de tous ceux qui ont exercé leur réflexion sur l'exemple aristotélicien, reprenons-le simplement¹.

Nous disons un corps sain ou un homme sain, mais aussi un climat sain, ou bien une nourriture ou une habitation saines. Il est aisé de repérer ce qui est commun entre ces choses pour que nous leur appliquions ce même mot : toujours c'est la santé, comme pleine qualité de la vie, qui est visée. Pourtant, elle n'est pas visée ni signifiée de la même façon à travers ces emplois du même mot, car le vivant possède la santé, et le climat non ; mais le climat est dit sain parce qu'il est favorable à la santé : je lui attribue le mot « sain » pour désigner un rapport réel à la santé. De même pour la nourriture : elle est dite saine, mais pour un autre rapport à la santé, car elle est plus qu'une condition pour la santé.

Il apparaît ainsi, dans cet exemple, qu'un premier objet visé forme le centre de l'attribution du nom : la santé du vivant, auquel est attribué primordialement le mot « sain ». Mais le mot qui désigne cet objet, est attribué ensuite à un ensemble de choses qui ne sont pas vivantes ni ne possèdent la santé, mais entretiennent un certain rapport (à définir, éventuellement varié) avec la santé : le même mot « sain » est dès lors employé « analogiquement », en signifiant ce *rapport*.

Par cet usage analogique second (pour signifier un rapport à la santé) le mot « sain » devient analogue ou analogique, car il est désormais appliqué de diverses manières à des choses différentes, mais sans être équivoque : ses sens divers s'ordonnent en divers rapports autour du sens primitif. Et l'on peut définir ainsi ce type logique d'analogie : sont dites analogues, ici, des choses dont le *nom* est commun, et dont la signification portée par le *nom* désigne ensemble un même terme (dans l'exemple : la santé) et des rapports divers à ce terme unique de référence. On échappe à l'équivoque totale, car un même terme est désigné, et fait ainsi référence commune. Mais l'univocité est exclue par la modulation du sens qu'introduit le rapport différencié au terme de référence : le climat sain ne possède pas la santé, mais il la favorise.

¹ Nous empruntons largement au traité logique classique de l'aristotélicien Thomas de Vio, dit Cajetan, *De nominum analogia*, rédigé il y a cinq siècles (1498). De Jacques Maritain, voir l'annexe II des *Degrés du savoir* (1932), consacrée à l'analogie.

2. Passons du *mot* analogue au *concept*. En réalité, et en raison de la manière dont l'intelligence forme cette analogie des noms, nous sommes en présence de plusieurs concepts. Il y a d'abord un concept qui désigne simplement le terme qui va devenir le centre de référence : le concept de santé, dans l'exemple (concept n° 1). Ce concept a un sens strict et simple ; de soi il n'inclut aucun rapport ; il désigne simplement le centre ou l'objet primaire auquel les autres vont se rapporter.

Ensuite j'utilise analogiquement le mot sain en le transférant à une signification nouvelle (concept n° 2) où, tout en gardant sa signification première (concept n° 1), je lui ajoute celle d'un rapport : « sain » désigne alors le rapport du climat à la santé. Et s'il y a ici divers rapports à la santé (pour le climat et la nourriture, par exemple), on aura autant de concepts secondaires (n° 2, n° 3) autour du concept primaire et central, l'incluant tout en lui ajoutant la signification d'un rapport.

Le mot sain est devenu analogue, par l'usage qui l'a étendu « analogiquement » du vivant au climat ou à la nourriture ; et, puisque le mot reste le même, il devient par contrecoup analogue pour désigner la santé elle-même, comme un cas parmi d'autres, au milieu de la pluralité des sens que porte désormais le mot. Il n'en va pas de même pour les concepts, car le même mot analogue exprime des concepts divers, dont le premier (le concept primaire, qui devient centre de référence des seconds) n'inclut aucun rapport : il n'inclut rien d'analogique en ce sens. C'est seulement au stade second qu'intervient l'analogie, dans les concepts secondaires (n° 2, n° 3), lorsqu'est saisi et exprimé (« conçu ») un rapport à l'objet du concept n° 1. On le voit clairement ici, les mots et les concepts ne se recouvrent pas exactement, puisqu'un même mot, dans des usages divers, exprime des concepts divers. Si l'on appelle « nominalisme » la tendance intellectuelle qui consiste à bloquer ensemble mots (« noms ») et concepts, et rive les concepts aux mots en sorte qu'ils ne seront que des étiquettes de langage posées sur les choses sans rien exprimer des saisies de leur être, on perçoit aussitôt qu'un tel nominalisme signe l'arrêt de mort de la métaphysique². Victime des mots, il laisse échapper leur valeur

² Comme doctrine philosophique, le nominalisme prend place dans la célèbre querelle médiévale dite « des universaux ». Nous envisageons ici simplement sous ce nom l'attitude

fondamentale d'expression conceptuelle, avec toute la souplesse de pensée qui peut libérer sous un même mot le jeu vivant d'une pluralité de concepts. Et au-delà des concepts, à leur racine, il méconnaît l'être même des choses, que leur appréhension nous permet peu à peu de concevoir.

3. La structure logique et la genèse conceptuelle de cette analogie de rapport marque fortement la dénivellation qui sépare le sens premier du mot (concept n° 1 : sens primitif qui devient ensuite centre de référence) des concepts secondaires qui le visent et l'expriment encore, mais comme terme d'un rapport.

On retrouvera cette dénivellation en revenant vers *les choses* désignées par le nom analogue et exprimées par les concepts. Si l'on appelle « analogués » les choses auxquelles est attribué le mot analogue, on nommera « premier analogué » la réalité qui possède le signifié primaire du mot (le concept n° 1) : le vivant en bonne santé ; et « seconds analogués » les réalités qui possèdent les signifiés secondaires (concept n° 2, qui signifie un rapport à la santé, etc.). Il est clair que le premier analogué jouit d'une place éminente dans cette analogie : il est le centre de référence des seconds, le noyau autour duquel gravitent les significations des concepts où nous les percevons.

Pour souligner et mettre en évidence quelques caractères de ce type d'analogie, qui, nous le verrons, le contre-distinguent nettement des autres types logiques de l'analogie, on dira :

1° Le terme analogue est attribué « formellement » au premier analogué en son sens premier ; il désigne (concept n° 1) une réalité *intrinsèque* au premier analogué : la santé comme réelle dans le vivant. En revanche il est attribué « par mode de dénomination extrinsèque » aux autres analogués : la santé, signifiée par le mot *sain*, n'est pas dans le climat ou dans la nourriture ; en les disant et concevant « sains », je ne leur attribue pas la santé, mais un rapport à une santé qui, elle, leur est *extrinsèque*. La santé est réelle, le rapport du climat à la santé est réel, mais dans la manière de désigner la perception de ce rapport en utilisant le mot « *sain* », je n'attribue pas la santé au climat en disant qu'il est *sain* : je le nomme « *sain* » en référence à une santé qui lui est extrinsèque.

intellectuelle qui, usant du langage, oublie et méconnaît son origine appréhensive, – et appréhensive de quoi, sinon de ce qui est ?

À l'inverse, on dira que le vivant est reconnu sain « par dénomination intrinsèque » ; il est nommé là directement et expressément selon quelque chose qui est en lui.

2° Le premier analogué fait partie de la définition des analogués inférieurs ou seconds pour autant qu'ils sont analogiquement considérés. Certes la notion de climat peut se définir sans référence à la santé (qui lui est extrinsèque). Mais on ne saurait évidemment définir un climat en tant que « sain » sans référence à la santé : il est perçu comme ayant un rapport à la santé, et c'est cela qu'exprime l'attribution du mot sain qui lui est faite ; la référence au premier analogué est consubstantielle au second, elle s'inscrit dans l'axe de la signification du nom et du concept analogues qui l'expriment.

3° Le mot analogue ne signifie pas purement et simplement une réalité une, commune à tous les analogués. Il ne signifie pas une perfection commune à tous, puisque seul le premier analogué possède intrinsèquement cette perfection (la santé chez les vivants). Et il ne signifie pas non plus un rapport unique, en tous les analogués, à cette perfection centrale qui fait référence, car pour le premier analogué, il ne signifie aucun rapport, et pour les analogués secondaires, il peut signifier des rapports eux-mêmes divers au premier analogué (le climat et la nourriture sont « sains » différemment).

En fait, il n'y a pas d'unité conceptuelle simple dans ce type d'analogie des noms : il y a des concepts divers, nous l'avons dit, et des réalités diverses, mais cette diversité réelle est néanmoins conceptuellement unifiée autour du premier analogué qui fait office de foyer conceptuel de référence.

4° L'analogie de rapport ne fait pas atteindre la réalité analogiquement nommée selon le signifié propre du concept premier.

Le premier analogué, qui possède intrinsèquement le signifié premier du mot analogue (ci-dessus n° 1), n'est pas désigné « analogiquement » : la perception ni le concept de la santé du vivant n'incluent de rapport ; c'est seulement au niveau des analogués secondaires qu'il y a conception (et d'abord réalité) d'un rapport à la santé. Mais précisément alors, le concept « analogique » qui exprime ce rapport ne signifie pas du tout que la santé soit dans le climat. Attribuer le mot « sain » au climat, ce n'est aucunement connaître, percevoir ni affirmer la santé dans le climat, mais seulement (ce qui n'est, certes, pas rien) un rapport à la santé.

4. Faut-il un autre exemple, pour quitter celui, consacré, de la santé ? L'adjectif « naval » désigne ce qui navigue, et un combat naval est un combat de navires. Mais ni l'école navale, ni les chantiers navals ne naviguent, et personne ne s'y trompe... Et si l'on ne considère plus seulement les mots, mais leurs racines qui sont comme des mots primaires cachés au cœur du vocabulaire, on verra combien la structure logique de l'analogie de rapport joue essentiellement dans les matrices du langage : une même racine étymologique témoigne d'une saisie et d'un concept primaires, qui sont déclinés et étendus ensuite en toute sorte de sens ultérieurs qui se compliquent de nouveaux rapports découverts à la racine-mère, ou d'extensions originales qui engagent cette racine-mère dans des domaines nouveaux que l'on nommera à partir d'elle, en référence à elle. Sans oublier qu'il existe d'autres types d'analogie que l'analogie de rapport, on verra aisément, en feuilletant un dictionnaire, combien dans l'arborescence sémantique des mots – et d'abord des concepts – l'analogie de rapport est un procédé usuel, un outil ordinaire de la pensée et de la langue qu'elle emploie.

Le fonctionnement de sa structure logique est clair. Elle est un outil rationnel et maîtrisé (maîtrisable...) par la pensée (...si elle maîtrise la langue de ses mots). Seul un préjugé nominaliste qui calque et bloque les concepts (et les réalités) sur les mots, et s'enferme dans l'univocité, peut rejeter l'analogie comme source d'équivoque.

L'analogie de rapport n'est pourtant pas la panacée. Si le mot « être » ou « existence » était analogue selon ce type logique, les parents qui causent l'existence de l'enfant, ne pourraient être reconnus purement et simplement existants, puisque « existant » dirait seulement d'eux qu'ils ont un rapport (de causalité) à l'existence de leur enfant. Ou bien, à l'inverse, faudrait-il avouer qu'en disant l'enfant existant, on ne signale pas sa propre existence, mais seulement qu'il a un rapport (de dépendance) à l'égard de celle de ses parents ?

Les limites de l'analogie de rapport sont évidentes. On la nomme parfois « analogie d'attribution » en raison du rôle moteur de l'esprit qui, dans une extension de sens, *attribue* le mot « sain » au climat qui cependant ne possède pas la santé. Elle montre bien, en effet, la part originale et souveraine de l'esprit dans l'activité de connaissance, puisque c'est lui qui, sur la base de données saisies, unifie en lui et as-

socie ses concepts, et brasse ses mots et leurs racines, et les rend féconds en familles qui s'accroissent et multiplient les significations. Elle n'est pourtant pas un jeu de l'esprit, pas plus qu'un jeu de mots : elle sert à exprimer les relations que nous percevons entre les êtres, et ces relations sont réelles, entre des êtres réels, même si l'analogie de rapport exprime ces relations selon les modalités de ce que nous avons appelé une « dénomination extrinsèque ». En cette première forme de l'analogie, l'intelligence trouve à manifester sa souplesse et son génie qui perçoit et dit les relations.

L'analogie de proportion

5. La perception sensible est connaissance, mais combien différente entre la vue et l'ouïe. Et que dire de la connaissance intellectuelle, elle-même si variée : la notion ni le mot de « connaissance » ne sont univoques, certes, mais chacun des types de connaissance est vraiment connaissance, à sa manière propre.

Semblablement la beauté : un paysage, une mélodie, un visage ne sont pas univoquement beaux. Chacun a sa beauté propre. Sans doute la beauté n'est pas la même, en l'un et en l'autre, ce qui rend bien délicat de la définir. Et pourtant, chacun est beau, et possède en soi – à sa manière – quelque chose que je saisis comme beauté, et que je retrouve dans des réalisations diverses.

Pour exprimer la propriété qu'ont ces notions de connaissance ou de beauté, de couvrir des réalités diverses mais néanmoins semblables d'une certaine manière, on dira qu'elles sont analogues. Mais le mot d'analogie peut être trompeur, et faire équivoque : ne songeons plus ici à ce qui faisait l'analogie dans l'analogie d'attribution où c'était la mise en *rapport* d'une chose avec une autre qui étendait le sens d'un mot pour signifier ce rapport (« sain » appliqué à climat), et reportons-nous à l'autre sens inclus dans l'origine du mot analogie : le sens, plus complexe, de *proportion*.

L'exemple de la proportion mathématique (*analogia*, en grec) est simple : entre, respectivement, 20 et 10, et 6 et 3, il y a similitude, car les termes se conjuguent deux à deux dans un rapport de double, mais chacun de ces couples a sa manière de réaliser ce rapport. Hâtons-nous de remarquer que l'exemple mathématique n'est pas sans limites

(arithmétiquement, la proportion s'écrit comme une équation, c'est-à-dire une égalité : $20/10 = 6/3$ – et nous voilà ramenés vers l'univocité !), et que son utilisation courante trop scolaire produit plus d'obscurité que de lumière : « le paysage est à sa beauté comme le poème l'est à la sienne » ... comment cette phrase rabâchée par des générations de manuels dans un français exécrationnel a-t-elle pu éclairer quelqu'un sur l'usage analogique du mot « beau » ? – Il y a là plutôt de quoi nourrir les perplexités sur la compréhension de l'analogie que pouvaient avoir ceux qui en parlaient ainsi...

Il importe donc de laisser de côté l'abstraction mathématique pour considérer les réalités en jeu. Deux mille hommes contre mille, c'est sans doute le même rapport de double qu'entre deux et un, mais peut-on confondre la confrontation de trois mille hommes avec celle de trois individus ? Le rapport de double est réalisé différemment dans les deux cas, et c'est cela la proportion : non pas l'identité arithmétique du rapport de double, mais la similitude de ses réalisations dans leurs différences. L'idée centrale, c'est l'idée de répartition, de proportionnalisation : à chacun sa part, selon ce qu'il est, selon sa mesure ; le regard comparatif se gardera, ici, d'oublier la formule du « toutes proportions gardées ».

Pour parer aux inconvénients du schématisme des équations mathématiques, l'exemple prosaïque mais obvie d'une série de casseroles pleines paraîtra efficace : chacune est pleine, selon sa capacité. Le cas de chacune de ces casseroles est pourtant différent, chacune possède *son* contenu, et *sa* capacité propre. Mais en chacune, le rapport contenu / capacité s'exprime par le mot « rempli », « comblé », « plein ». La notion de plénitude offre un bon exemple de notion analogique, exprimant une répartition proportionnelle : chaque chose « pleine » l'est à sa manière, ou à sa mesure. Et cette notion simple et concrète est si riche de sens que sa plurivalence proportionnelle s'étend spontanément de tous côtés pour signifier non seulement les « remplissages » de capacités matérielles, mais toutes sortes de plénitudes non volumétriques : plénitude de vie, de joie, de sentiments comblants. L'analogie franchit allègrement les limites de la ... quantité.

Ainsi encore la beauté (ce qui plaît à voir, une grâce qui émeut), qui est comme une plénitude, chaque chose belle ayant la sienne. Parmi la diversité des beautés, leur multiplicité n'est pas le fait d'une reproduction de beauté identique ni du partage d'une même beauté,

elle est la ressemblance proportionnelle de beautés diverses, chacune belle à sa mesure et à sa manière propre. La notion de beauté est analogique, selon une analogie de proportion. Et l'on définira ainsi ce type logique d'analogie : sont dites analogues, ici, des choses dont le *nom* est commun, et dont la signification portée par le *nom* est proportionnellement la même (ou : semblable selon une proportion).

6. La structure logique et conceptuelle de cette analogie la distingue très nettement de l'analogie de rapport. Et même si les types logiques de l'analogie des noms peuvent se combiner entre eux (par exemple, la notion de santé, comme qualité ou plénitude de vie, qui sert de centre de référence dans l'analogie de rapport qui attribue le mot « sain » au climat, est elle-même une notion analogue selon une analogie de proportion : santé animale, humaine, spirituelle etc.), il est important d'identifier les propriétés de leurs types logiques purs, qui règlent leurs fonctionnements – éventuellement combinés :

1° Dans l'analogie de proportion, chacun des analogués possède, à sa mesure propre et intrinsèquement, ce que signifie le mot analogue ; celui-ci lui est attribué selon une « dénomination intrinsèque ». Là est la différence radicale avec le type logique de l'analogie de rapport. Tous les analogués possèdent la qualité ou perfection signifiée par le mot analogue : les choses sont dites belles en raison de leur beauté, tandis que le climat est dit sain sans posséder la santé. Mais cette perfection possédée par tous les analogués n'est pas identique : commune, elle n'est pas possédée de la même façon par tous ; au contraire, chacun la possède à sa manière ; elle est proportionnellement semblable.

2° La perfection commune aux divers analogués est diversement réalisée en eux. Nous la découvrons essentiellement diversifiée en eux, répartie ou partagée proportionnellement. Puisqu'il n'y a pas une beauté unique en toutes les choses belles, mais que chacune a sa beauté propre, la proportion constitue ainsi la loi du partage de cette perfection commune, qui est structurellement analogique ou proportionnelle.

En conséquence, le concept qui exprime cette perfection sera marqué par cette analogie structurelle ; en incluant cette proportion, il est lui-même un concept analogique. Au contraire de l'analogie de rapport qui était constituée activement par l'esprit dans une extension

de sens d'un premier concept pour exprimer (dans un second sens, et un nouveau concept) un rapport au signifié du concept n° 1, l'analogie est ici découverte dans les choses, et pour autant elle se retrouvera exprimée dans leur concept. Cependant elle n'est explicitement découverte et conçue que dans la perception de la proportion, ou de la répartition proportionnée, qui régit la perfection commune. Faute de percevoir celle-ci, je pourrai me faire une idée qui restera univoque de la beauté, et rechercher désespérément la définition unique de la beauté à laquelle devraient répondre les beautés diverses ; ou bien en recherchant (hors des choses ?...) une Beauté par quoi elles sont belles, ou en référence à laquelle elles seraient nommées belles, on se verra pris dans la contradiction de perdre de vue leur beauté propre, nullement externe mais intrinsèque.

3° Aucun analogué ne sert à définir les autres. Au contraire du type logique de l'analogie de rapport où le premier analogué fait partie de la définition des analogués inférieurs, ici chaque analogué possède à sa mesure la perfection commune.

Percevoir la beauté d'une chose, c'est être touché de sa beauté propre. Sans doute, c'est percevoir une perfection commune, partagée par d'autres ; mais de voir telle chose belle ne me donne aucunement de connaître la beauté d'une autre, car les beautés sont diverses. C'est donc que la réalité de la beauté est plus ample que chaque beauté que je vois : c'est une invitation à progresser dans la découverte. Les amis de la Beauté savent qu'elle est infinie, des poètes l'ont chanté éperdument.

4° L'analogie de proportion fait atteindre la réalité analogiquement nommée selon le signifié propre du concept analogue. Ici encore, la construction et la structure de cette analogie produisent des résultats diamétralement opposés à ceux du type logique de l'analogie de rapport. Désigner le climat comme sain n'est aucunement connaître la santé en lui. Mais nommer une chose belle, c'est viser sa beauté, car le concept analogue exprime la beauté dans la réalité de ses formes diverses, et immédiatement dans la réalité de celle-ci que je désigne et vois.

L'analogie de proportion est parfois aussi appelée analogie de « proportionnalité ». Avant tout, et pour reprendre une distinction de Thomas d'Aquin, elle est une analogie « selon l'être » (*secundum esse*) et non pas une analogie effectuée par l'esprit (*secundum intentionem*). Parmi

les types logiques de l'analogie des noms, elle se distingue par cet ancrage dans la réalité, qui intéresse tout particulièrement la métaphysique. Avec elle, on se trouve situé en-deçà du niveau des mots et de la souplesse de leurs extensions de sens dans le langage, par le fait que la proportion qui fait cette analogie est dans les choses *avant* d'être exprimée dans les concepts et dans les mots. Comme l'analogie de rapport manifeste et exprime la perception, par l'esprit, de relations entre les choses, l'analogie de proportion exprime sa perception des perfections proportionnellement réparties, ou communes dans une répartition proportionnée.

L'analogie de proportion est primordiale en métaphysique : elle est l'analogie de l'être. Mais on la rencontre aussi dans la perception de bien d'autres valeurs : l'exemple du beau est des plus nets ; qu'on songe encore au bien, au vrai, ou encore à la vie, à la connaissance, ou aux réalités spirituelles que sont les choses morales (la justice, la paix) ou psychologiques (la joie, l'amour). De vastes horizons s'ouvrent à ses perspectives. Avant de nous avancer vers eux, il sera utile d'examiner un troisième type logique d'analogie des noms.

La métaphore ou analogie de proportionnalité impropre

7. « Cet homme est un lion », ou : « La chance me sourit ». Pourquoi attribuer le mot « lion » à cet homme – ou un sourire à cette réalité incertaine et sans visage ni bouche qu'est « la chance » ? Manifestement, nul ne rangera cet homme dans l'espèce animale du lion : l'attribution est faite hors de l'univocité. Ici encore, on parlera d'analogie, non pas précisément pour désigner un rapport au lion comme dans l'exemple du climat qui a un rapport à la santé, mais parce qu'une similitude est repérée entre cet homme et le lion, malgré leur diversité d'être ; un rapprochement s'opère entre eux pour autant que cet homme se comporte avec vigueur et force, comme sait faire le lion : il se bat comme un lion. Certes, on a deux agirs différents, pour deux sujets différents, mais une propriété de l'un ressemble proportionnellement à l'autre, et la pensée qui fait le rapprochement l'exprime en attribuant un des deux termes de la comparaison à l'autre : « cet homme est un lion ». Je prends le mot et le concept de lion (univoque de soi, pour désigner l'espèce animale), et je le trans-

porte dans une signification nouvelle pour exprimer une ressemblance proportionnelle avec le lion. C'est la figure de style que l'on nomme métaphore, d'un mot grec qui signifie « transport », transfert.

Il s'agit encore d'une similitude *proportionnelle*, et la métaphore s'établit clairement dans la structure logique de l'analogie *de proportion*. On la dit pourtant « impropre », – à la différence des cas du beau ou de l'amour, par exemple, pour lesquels l'analogie de proportion est dite « propre » – parce que s'il y a bien similitude proportionnelle ou ressemblance dans la diversité (et donc analogie de proportion), le mot qui désigne cette ressemblance, et dont l'esprit use métaphoriquement ou « analogiquement », est un mot qui désigne directement un concept univoque : le signifié propre du mot « lion » ne convient pas directement à l'homme ; lorsque je l'applique à cet homme, c'est par un transfert de mot, et pour exprimer seulement une ressemblance. En ce sens la métaphore ressemble à l'analogie de rapport : le signifié propre et primaire du mot et du concept s'applique formellement au premier terme (« lion » aux lions, comme la santé au vivant) ; il s'applique à l'homme, dans l'exemple choisi, seulement par métaphore, par extension, en raison d'une similitude, quoique l'homme ne soit pas un individu de l'espèce « lion ». Dans l'analogie de proportionnalité propre au contraire, « beau » s'applique réellement à tous les analogués, car la beauté est réelle en chacun, à sa mesure.

Pourtant, la métaphore est une analogie de proportion ; elle décele une vraie ressemblance, dans une diversité dont l'esprit n'est pas dupe. Le schéma logique et conceptuel qui sous-tend la métaphore est réellement celui d'une proportion saisie. Mais pour l'exprimer – là est sa limite, qui la rapproche de l'analogie de rapport et des inconvénients de la « dénomination extrinsèque » – l'esprit pousse un mot plus loin que son sens, il force le langage en quelque sorte, pour suggérer et exprimer quelque chose qu'il a vu.

Du point de vue de l'usage des mots, dans la métaphore, c'est encore l'esprit qui fait l'analogie ; il utilise dans une acception nouvelle un mot qui, de soi, ne s'applique qu'à un nombre strictement défini de réalités. Le fondement objectif, car il y en a un, ce n'est pas, comme dans l'analogie de rapport, un rapport réel à quelque chose d'autre, c'est une ressemblance, une similitude proportionnelle, un élément de comparaison partielle, qu'il ne faudrait pas forcer mais qui est réel. Ici le champ des ressemblances que l'intelligence peut conce-

voir, plus ou moins fortes, plus ou moins ténues, est très large. La liberté de l'esprit, dans la métaphore, est beaucoup plus grande que dans l'analogie de rapport, qui exige toujours un rapport réel, et les comparaisons les plus fortuites, les plus inattendues, parfois les plus cocasses, entre des choses qui sont sans rapport réel, peuvent suffire à faire fleurir une métaphore.

Mais, plus profondément que ce qui pourra paraître parfois pure légèreté ou simple jeu de l'esprit, il importe de reconnaître à la métaphore une authentique valeur de connaissance et de signification. Pour une pensée comme la pensée humaine, qui est essentiellement progressive et dont les bases concrètes sont originellement sensibles, le jeu des comparaisons est l'instrument usuel d'une intelligence aux aguets, qui, lorsqu'elle saisit une ressemblance, s'empare du même qu'elle reconnaît – ou du semblable – et l'exprime, avant de marquer les différences (qui existent aussi, mais apparaissent en second). Et si des esprits chagrins ou sourcilleux venaient à ergoter (« cette stupidité d'affubler un homme du nom d'un animal ! »), l'indulgence sera de leur rappeler les vertus de l'ellipse : en disant que cet homme est un lion, chacun sait bien la part de la comparaison. L'affaire n'est pas de mots, mais de compréhension. Les théologiens juifs, chrétiens, musulmans, qui ont beaucoup fait pour la théorie de l'analogie, ont longuement réfléchi sur la valeur de connaissance des métaphores, car les Écritures en sont pleines pour désigner Dieu par des noms concrets empruntés aux choses sensibles. Celui qui prie « Dieu est mon rocher », n'a jamais eu l'idée que son Dieu fût minéral, et dans sa métaphore il exprime le caractère inébranlable et secourable de Dieu par le caractère semblable de solidité qu'il reconnaît au roc. Cette similitude vraie n'est cependant pas explicitée pleinement puisqu'au lieu d'une phrase comparative qui exposerait les termes de la proportion (le secours que Dieu apporte, et le refuge qu'offre un rocher) – ou d'un concept qui exprimerait pour elle-même, nommément, la notion analogique de sécurité ou de salut –, l'expression se fait raccourci, et gagne en force concrète d'évocation ce qu'elle perd en rigueur de termes : « Dieu est mon rocher ». Mais c'est l'intelligence qui pense, non les mots. Pour peu que le cœur s'y mette, elle se joue des mots, et invente et chante ce qu'elle dit : les mots « Ma douce, ma colombe » qui sertissent une métaphore ne veulent-ils rien dire ? ne savent-ils

rien dire ? ... La conversation amoureuse d'un nominaliste doit être bien morne ; on n'imagine guère de dialogue.

Plus profondément, il est aisé de remarquer combien le fonctionnement métaphorique habite les secrets du langage, nourrit le jeu des matrices de la langue où s'élaborent les mots nouveaux, où se précisent les acceptions nouvelles de mots qui s'enrichissent ainsi et gonflent leur signification vivante. Entre la larve de grenouille et l'arbre écimé et taillé, que l'on nomme tous deux « têtard », quel lien ? Mot équivoque, dira-t-on. – Nullement, car sa racine « tête » cache le secret d'une métaphore. Et que dire de la plurivalence du mot « tête » lui-même, qui d'une partie de corps vivant, s'étend aux têtes d'affiche, de cortège, d'épingle, etc. ? Et que dire de l'immense progéniture du mot, qui, venue du latin *caput*, fait la racine de capital (la peine capitale, le capital d'une entreprise, les lettres capitales, etc.), et de capitaine (et caporal aussi), et de capiteux et jusqu'au capiton ? On n'oubliera pas que « chapitre » a la même racine (aussi bien chapitre d'un livre, que chapitre monastique, d'où vient chapitrer), de même que chef (et chef-d'œuvre, et chef-lieu – ou, en allemand, par exemple, la constellation des mots composés de *Haupt* comme préfixe) et cheptel aussi ; et cheveu, et chevelure, et chapeau et même chapelet... L'intelligence qui forme le langage n'est pas rivée à l'univocité du déjà vu et déjà conçu : elle observe du neuf, découvre, furète, compare, saisit les rapports, les ressemblances. Et les exprime avec ses mots en se jouant des rigidités ou des barrières de l'univocité, utiles en leur lieu, mais tyranniques ailleurs : l'analogie soit de rapport, soit de proportion, est le lot de sa vie. Et pour une intelligence qui se nourrit de l'expérience du sensible, la forme ordinaire de l'analogie de proportion sera celle de la métaphore.

Des perfections débordant d'intelligibilité

L'analogie de rapport et la métaphore en tant qu'espèces de l'analogie des noms sont deux manières typiques d'étendre le sens primaire d'un mot à un domaine nouveau, soit pour signifier un rapport de ce domaine au sens primaire, soit pour exprimer une ressemblance, une correspondance entre ce domaine et le sens primaire. Affaire de mots, donc, mais sous la régulation d'une pensée qui perçoit le rapport ou la ressemblance, et veut l'exprimer : les mots nous renvoient à la pensée et celle-ci au réel qu'elle saisit et exprime. On peut penser que les traditions philosophiques de l'idéalisme moderne, ou de la phénoménologie qui lui a succédé, ont élevé, à l'instar de Descartes réagissant contre les abus de la scolastique, une protestation salutaire contre un excès de « réalisme » intempestif identifiant les mots avec les concepts et les choses, pour remettre en honneur l'élaboration vitale et spirituelle de la pensée et sa vie intérieure propre qui, au milieu des choses, les ausculte et exprime, et crée face à elles le monde de ce qu'elle pense d'elles, et où elle les exprime. Pour éviter cependant de sombrer dans les contradictions d'une pensée *réelle*, mais tragiquement sevrée de l'appréhension du réel et murée, comme l'idéalisme, dans la prétendue impossibilité d'atteindre l'être (« ce qui est »), il importe de retrouver l'aisance et la liberté de la pensée, souveraines à l'égard des mots tout en se pliant de bonne grâce aux lois, moyens et nécessités du langage, mais d'abord rivées à l'objet qui la captive : le réel.

L'analogie de proportion offre un cas différent, car au lieu d'être une analogie que *fait* l'esprit en étendant le sens primaire d'un mot pour exprimer un rapport ou une ressemblance, elle se présente comme une analogie qui précède la saisie intellectuelle et ses modes

d'expression : la proportion, en effet, ou la répartition proportionnelle d'une perfection, nous les trouvons dans les choses elles-mêmes, en sorte que le caractère analogique du mot et des concepts suivra, cette fois, le caractère proportionnel ou analogue qui est primitivement dans les choses elles-mêmes. Il suffira de percevoir celui-ci pour que sa notion soit spontanément porteuse d'une valeur analogique¹ : porteuse de la proportion qu'elle exprime. Ici, le contact vivant établi entre la pensée et le réel (dans ce qu'elle en perçoit) va libérer le pouvoir des mots des astreintes d'un fixisme univociste pour reconnaître, pleinement justifiée, la valeur analogique tant du réel que des concepts, et ultimement des mots qui expriment ces derniers.

En définitive, les trois espèces d'analogie des noms que nous avons repérées ne sont pas seulement trois types logiques de fonctionnement intellectuel dans l'agencement des significations des mots et des concepts, car s'il est vrai que le rapport au réel est cardinal pour évaluer la pensée et déterminer sa valeur de vérité, un examen attentif révèle que, dans les trois espèces de l'analogie des noms, l'intelligence entretient avec le réel (exprimé par les noms) des relations fort différentes. Ceci apparaît nettement lorsque l'on compare la saisie intellectuelle d'une perfection analogue avec ce qui se passe dans l'analogie de rapport :

Analogie des noms et analogie selon l'être

1. Dans l'analogie de rapport, la saisie d'une certaine perfection (concept n° 1 : la santé) précède l'*usage* « *analogique* » du mot qui, tout en continuant d'exprimer cette perfection réelle, étend son concept à une signification nouvelle (concept n° 2) ; deux saisies de choses diverses, dont la seconde a rapport à la première tout en lui demeurant extrinsèque, font ici deux concepts divers : saisie et concept de la réalité de la santé, saisie et concept de la réalité d'un rapport à la santé. Avec une perfection analogue, au contraire, deux saisies de deux beautés n'ont pas entre elles cette dénivellation conceptuelle : une

¹ Si on ne le perçoit pas, on se fera une idée « univoque », par exemple de la beauté : on croira univoque l'idée de la beauté et on en usera univoquement, faute de mieux. Erreur, somme toute, aussi malencontreuse que de penser que l'idée de chat est celle d'un minéral ou d'un objet.

première saisie goûte et expérimente la beauté d'un objet particulier, mais la saisie d'une seconde chose belle ne survient pas comme celle d'un lien à la beauté de la première, elle est simplement une nouvelle saisie de beauté, sous une autre forme, analogiquement ou proportionnellement semblable. Dès lors le même concept de beauté peut s'étendre à une chose nouvelle, parce qu'il exprime quelque chose d'elle, réellement semblable – mais proportionnellement – à ce que j'ai perçu dans la première. Je découvre une nouvelle réalisation du beau, que j'avais déjà rencontré mais sous une autre forme. Et aussitôt la beauté m'apparaît bien plus riche et plus vaste que chacune de ses réalisations particulières : le monde de la beauté est plus vaste que ce que révèle une seule chose belle.

On n'a pas ici une certaine perfection et, à part d'elle, quelque chose d'autre mais qui a rapport à elle ; on a au contraire une *perfection analogue* rencontrée d'abord dans un objet, puis dans un autre, et dans cet autre encore, et c'est encore elle, mais différente, sous un autre visage. Au lieu d'avoir un premier concept, étendu ensuite « analogiquement » pour exprimer un *rapport* au signifié du premier concept, on a un concept qui exprime immédiatement une perfection réellement « *proportionnelle* » ou analogue. Et puisque la proportion est ainsi logée dans le réel, elle passe dans le concept qui s'en empare, en sorte que, lorsqu'une nouvelle réalisation de cette perfection sera perçue, le même concept pourra l'exprimer ; il exprimera encore cette *même* perfection analogue, dans une réalisation nouvelle autre que la précédente, mais proportionnellement semblable. Pour dire cela autrement, l'analogie ici en cause, et qui affecte les noms, n'est pas celle que procure l'*usage analogique* d'un nom pour exprimer un *rapport*, c'est une analogie *réelle*, celle d'une perfection « proportionnelle », qui vient s'exprimer dans un concept : l'analogie du concept (et conséquemment celle du nom qui l'exprime) est *fondée* sur la proportionnalité de la perfection exprimée et ne fait que la suivre². C'est-à-dire qu'ici le concept est *analogue de soi*, intrinsèquement et par l'objet lui-même qu'il exprime ; il se forme en cernant et captant une perfection qui est elle-même analogue : il est par là-même constitutivement un concept

² Le fait que le même mot d'analogie serve dans les deux cas peut être une source de difficulté, ou même d'équivoque si l'on n'y prête garde. En réalité, la situation du réel par rapport au concept se trouve, d'un cas à l'autre, diamétralement opposée. On voit par là que la notion d'analogie n'est pas univoque : elle est elle-même analogue.

doué de valeur analogique. Non pas qu'il ait besoin d'être rendu analogique par un usage de l'esprit, comme dans le cas de l'analogie de rapport, ou « étendu » comme dans la métaphore : il est analogue de par sa constitution même, par ce qu'il signifie, car il *exprime*, contient et signifie une perfection proportionnelle, c'est-à-dire analogue.

Sans doute, on ne saura pas tout de suite, – la première fois, devant la première chose qui nous aura révélé sa beauté –, que la beauté est analogue. Pour en prendre conscience, il nous faudra découvrir la beauté dans une seconde forme : alors on verra qu'elle est commune, et semblable. Mais si on a pu la découvrir une fois, on ne peut manquer de la redécouvrir ailleurs... Qui se refuserait à découvrir la beauté dans une nouvelle révélation ? à s'ouvrir à la profusion de ses formes, essentiellement diverses et seulement « proportionnellement » semblables ? – et par là-même à découvrir et concevoir – progressivement – l'ampleur et la richesse du caractère analogique de la beauté ?

Et, certes, du concept d'une beauté on ne saurait faire sortir la vue ni le concept d'autres beautés. Mais, précisément, nous ne sommes pas enfermés dans les limites de l'idée d'une beauté unique. Et pourquoi s'enfermer dans le concept d'une seule beauté quand le vaste monde nous offre à profusion des beautés diverses, éclatantes ou secrètes ? Pourquoi se limiter à une seule chose comme si elle était seule existante, alors que nous voyons que « le réel » (ou l'être) est multiple ? Le risque d'enfermement n'est, ici, que la tentation de s'enfermer soi-même dans la première forme de beauté que l'on a vue ou conçue, au lieu de s'ouvrir aux proches parentes qu'elle peut nous présenter, car elle n'est pas la seule beauté, quoi que nous voulions et pensions. Ce n'est là qu'un risque subjectif, aisément dépassable³.

Ainsi donc, l'analogie de proportion est encore une analogie des noms ; on la rencontre à ce niveau, avec sa structure logique propre, tout autant que l'analogie de rapport. Mais, en raison de son fonde-

³ Il est clair que si, au lieu de pratiquer la métaphysique comme une connaissance des choses (et donc tournée vers elles), on la conçoit comme une trituration logique de l'idée d'être (ou de toute autre idée), on sera en droit de demander sur quoi elle porte. Chacun ne pouvant triturer que l'idée forcément limitée qu'il a des choses, mais ne pouvant plus, par hypothèse, la considérer dans son lien avec l'expérience des choses, il ne restera que la trituration logique d'une idée rapetissée aux dimensions d'une expérience limitée (mais qui ignore ses limites). Comment imaginer « tenir l'être » dans cette idée ? et parler valablement de ce qui est ?

ment objectif, elle est d'abord une « analogie selon l'être », et sa proportion caractéristique est inscrite dans les choses *avant* de s'exprimer dans nos concepts et nos mots. Elle nous ouvre donc des portes vers l'intérieur de l'être, et non pas seulement sur les modalités internes de notre pensée et de ses expressions. En un mot, l'analogie de proportion nous invite à dépasser le plan logique et sémantique de l'analogie des noms, pour scruter un domaine d'intelligibilité qui appartient à l'être même des choses.

La richesse d'une intelligibilité débordante

2. Nous percevons « vrai » ou « beau » aussi simplement que nous percevons « bleu » ou « blanc », ou « rond » et « carré » ; leurs notions premières sont formées aussi spontanément. Il y a ainsi de multiples perfections analogues que nous exprimons dans des mots que tout le monde connaît : le vrai, le beau, la vie, la connaissance, l'amour, et bien d'autres. Avec elles, analogies « selon l'être », l'analogie de proportionnalité nous introduit au-delà du seul niveau du langage et d'une simple analogie des noms. Essayons d'explorer cela plus avant.

Parmi les diverses perfections analogues, certaines peuvent se révéler complexes : le bien par exemple ; l'être également. Il sera judicieux de méditer d'abord sur un cas plus simple.

Reprenons le cas du beau, dont nul ne manque la perception, quoiqu'il s'avère difficile de définir la beauté, tant elle se montre diverse. Faudrait-il cependant abandonner l'idée du beau sous prétexte qu'on peine à la définir devant la variété de ses formes ? concéder qu'au fond cette idée n'a pas de sens défini, et, finalement, ne veut rien dire ? On devrait en dire autant des notions de vie, d'amour, de vérité... Je vis, et je perçois que je vis, même s'il m'est impossible de définir en quoi consiste la vie. Semblablement, je perçois la beauté, telle chose belle, et telle autre, différente ; les grandes notions de vie, de beauté ou d'amour sont pour nous si spontanées qu'il est impossible de les répudier. De grands esprits, les voyant si naturelles, ont même pensé qu'elles étaient innées. Il paraît plus raisonnable de rattacher ces idées à nos expériences, – mais expériences naturelles et indispensables, individuelles mais socialement accompagnées et édu-

quées, en particulier dans l'acquisition du langage : expérience du beau, expérience de vivre, de connaître et d'aimer. Ces expériences qui commencent comme un éveil singulier, puis se confirment, s'accroissent, s'étendent, sont des expériences du réel. Les définitions de la vie, de l'amour ou du beau nous échappent peut-être, mais non l'expérience vitale de vivre, d'aimer, ou de connaître le beau.

« Beauté », « vie », « amour », « connaissance », ces mots analogues – parmi d'autres – renvoient chacun à des réalités fort diverses. Chacune s'offre au regard selon des modes très différents, et cela distingue profondément ces réalités des univoques. L'oxygène, par exemple, est, comme tel, toujours et partout le même : la même nature se trouve réalisée dans la multiplicité immense des « individus » (jusqu'aux atomes) auxquels on reconnaît la spécificité de l'oxygène, et elle présente ainsi une intelligibilité du *même* à travers le multiple. Au contraire, la pluralité des beautés ne se présente jamais comme une répétition de l'identique : nous découvrons des beautés très diverses en tant même que beautés ; les penser comme identiques en tant que beautés ferait un indigne nivellement du beau.

C'est-à-dire que la beauté est une perfection réalisée dans une diversité – au vrai : une incalculable profusion – de formes. Chaque chose belle a sa beauté propre, sa manière d'être belle. La beauté n'a rien d'une forme unique multipliée dans des individus univoquement et uniformément semblables ; elle est une perfection analogue, répartie à proportion des choses qui la possèdent.

Les perfections analogues sont ainsi des perfections réelles beaucoup plus riches et diversifiées que les perfections univoques. Loin qu'elles soient enfermées dans une seule forme, il apparaît qu'au contraire elles ne sont limitées par aucune des formes particulières où nous les voyons réalisées. Si, par mégarde, l'on venait à penser la beauté comme rivée à une seule de ses formes, alors il faudrait logiquement renoncer à considérer les autres formes comme belles ; une seule existerait, au détriment des autres. Quel ami de la beauté acceptera pareille mutilation, pareille désertification du beau ? Le même raisonnement par l'absurde vaut pour les autres perfections analogues.

Il nous faut donc observer de plus près cette non-limitation des perfections analogues, qu'on nomme parfois « transcendantes », car elles « dépassent » objectivement les formes où nous les voyons réalisées (*transcendere*, en latin, signifie « dépasser »). Mais laissons de côté

le mot « transcendant », trop chargé d'histoire complexe, pour ne retenir que la constatation – et le mot – du « dépassement », qui est plus simple.

La beauté est plus grande, plus large, plus riche qu'aucune des formes particulières que nous en percevons, et quand nous percevons telle chose comme belle (musique, bouquet, pas de danse ou action), l'expérience du beau qu'elle nous donne de saisir et concevoir dépasse cette chose, puisque l'intelligible « beauté » que je touche, expérimente et conçois en cette chose n'y est point enclos, il réside aussi – que je le sache ou non – en telle autre, et encore en celle-là.... La beauté dépasse donc ses formes et les déborde, non pas qu'elle soit hors d'elles, ou au-dessus d'elles – comme un être « transcendant » qui dépasse les autres, émerge au-dessus d'eux –, mais, étant *en* elles, elle se révèle comme les débordant : à la fois en elles, et non enfermée en elles, perfection débordant ses propres formes, car possédée par d'autres choses, en d'autres formes. Il y a là un débordement caractéristique d'intelligibilité, qu'on ne rencontre pas dans les perfections univoques ; une sorte de richesse latente d'intelligibilité ou de signification qui excède la chose vue – mais qu'elle recèle pourtant en quelque mesure – pour envelopper d'une certaine façon les autres choses belles, pourtant si diversement et autrement belles.

Entre *aimer* ses enfants, et aimer le chocolat ou la poésie, entre la *vie* des plantes, celle des protozoaires et la vie personnelle d'un homme, on fera aisément la vérification de ceci sur des exemples différents de celui de la beauté.

3. L'intelligence humaine saisit ces perfections naturellement. Elle les exprime communément dans toutes les langues, tant l'expérience qu'elle en fait est fondamentale. Mais le risque est aussi qu'une expérience trop faite, socialement, se banalise, et les mots « beau », « vrai », « connaissance », « amour » etc., trop usés, devenus trop communs, victimes de leur richesse, finissent comme le mot « être », qu'on emploie si souvent mais dont on ne sait plus le sens. On les dit sans plus penser ce qu'ils expriment. On les lit comme des mots creux et vides, sans que vienne à l'esprit de celui qui en déchiffre les lettres, ce qu'il signifie pour ceux qui lui donnent un sens, – ce qu'il a signifié d'abord pour ceux qui en ont découvert le sens et inventé le mot. Usés, élimés, détournés de leur sens, les mots restent

cependant vénérables : sans fétichisme, car ils restent de simples instruments de la pensée libre et ailée, ils gardent trace des origines qui les ont inventés pour exprimer et communiquer une pensée. Il suffira de gratter l'écorce pour retrouver la sève et la fraîcheur des premières saisies vivantes. Non pas tant l'écorce des mots, que celle de nos lenteurs ou lourdeurs de pensée, individuelles ou sociales, qui émoussent l'acuité du regard au profit des routines et facilités du langage.

Il faudra surtout retrouver la fraîcheur des premières saisies, et la posture première de l'intelligence devant le réel, qui est de voir, d'ausculter, de saisir. L'expérience du beau, ou celle de la vie ; l'émerveillement du regard qui s'ouvre sur les choses. Alors, dans la saisie qui s'opère, se forme le concept comme expression du *vu*, et non pas l'interposition d'un mot qui vient se piquer comme une étiquette sur le réel pour afficher son nom socialement reconnu, mais dispense de *penser*. L'intelligence peut s'arrêter à ses concepts, se reposer sur ses mots et voguer subtilement sur les flots du langage, se donnant l'illusion de penser les choses alors qu'elle ne fait que manier les mots qui les signifient, mais sans penser leur signifié. Vouloir penser le réel exigera toujours en revanche de revenir à l'expérience où il nous est donné, d'y retremper nos mots et rafraîchir nos concepts, au contact simple et premier de la vue et de la découverte qui nous fait toucher, par exemple, le beau ou le vrai ou la vie et découvrir le mystère d'intelligibilité qu'ils recèlent, plutôt que de se griser à pérorer dans l'abstrait des concepts.

4. La comparaison de la saisie d'une perfection analogue avec la saisie des univoques peut constituer ici un utile et efficace « grattage » du vocabulaire et de la pensée. Pour former l'idée universelle de carré, je n'ai pas besoin de rencontrer – chose impossible, du reste, tant la réalité est vaste – tous les carrés : ma première idée de carré s'applique, de soi, à tous les carrés, elle y suffit d'avance. Mais sa signification est univoque, car tous les carrés sont identiquement carrés : elle vaut donc directement mais univoquement pour tous les carrés.

Avec la beauté, il suffit là encore de rencontrer une chose belle pour la concevoir, et le concept de beauté vaut immédiatement pour toutes les choses belles. Mais il est analogue, et l'objet, la réalité exprimée ici par le concept est d'une nature intelligible et objective tout

à fait différente d'une réalité univoque : dans le concept univoque de carré, je tiens un intelligible qui est toujours le même dans les choses ; ce carré est carré comme tous les carrés, ni plus ni moins ; sans doute un tel est plus grand que tel autre, mais la taille n'affecte pas la nature du carré comme tel, en sorte que lorsque j'aurai défini *le* carré et ses propriétés, je connaîtrai ce que sont *tous* les carrés comme carrés, univoquement, – quelle que soit leur taille. De même que lorsque je sais que la molécule d'eau est formée de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène, je connais la composition de toutes les molécules d'eau.

En revanche, dans le concept de beauté, j'exprime une perfection qui est analogue, c'est-à-dire toujours diverse, jamais la même, semblable seulement proportionnellement. Chaque beauté est unique ; chaque réalité belle, redisons-le, a sa beauté propre, est belle à sa manière propre. En sorte que découvrir la beauté dans une chose, ce n'est aucunement connaître toute beauté, connaître la beauté de toutes les choses belles. C'est seulement, si l'on peut dire, découvrir la beauté dans une de ses formes ; mais ce peu représente beaucoup, puisqu'il réalise concrètement pour moi l'accession au mystère débordant de la beauté. Rencontrée, touchée en l'une de ses formes, la beauté la dépasse, et sera rencontrée autrement en une autre chose, dans une espèce d'invitation pour l'esprit à la rechercher dans la profusion de ses formes : la magie d'une invitation au voyage.

En ce sens la connaissance des réalités univoques apparaît plus facile à circonscrire : l'analyse qui se fera sur un échantillon vaudra pour tous les cas en raison même de la stricte univocité en jeu. Mais la découverte d'une perfection analogue sera incomparablement plus riche pour l'esprit puisque par elle l'intelligence tient un intelligible dont le mystère est infiniment varié, incirconscrit et non limité par aucune des formes qui le contiennent pourtant chacune à sa manière.

5. Afin de préciser un peu plus cette différence entre la nature des univoques et celle des analogues, considérons le mode de leur abstraction. L'intelligence humaine tire originellement ses notions du réel : elle les « abstrait » ou « extrait » des données premières de l'expérience sensible. Or l'acte intellectuel d'abstraction opère de manière très différente dans les deux cas : pour les univoques, lorsque j'abstrais par exemple la forme « carré », je visualise et conçois un in-

telligible qui dans mon esprit est parfaitement dégagé des différences particulières que chaque carré réel possède : celui-ci est bleu, en bois, tel autre est plus petit, etc. ; chaque carré a ses propriétés singulières, qui le différencient de tous les autres, mais dans mon idée de carré, je fais abstraction de ces différences existentielles. Je conçois « carré » comme tel, et mon concept s'applique univoquement à tous les carrés, quoiqu'ils diffèrent par la taille, la couleur etc. ..., puisque ces différences n'affectent pas la nature « carré » qu'ils possèdent identiquement, et qu'exprime seule mon idée de carré.

Pour les analogues, il est au contraire hors de question de faire ainsi abstraction des différences individuelles que la perfection analogue possède dans les choses : loin qu'il y ait une beauté unique qui s'accommoderait de diversités existentielles sans en être plus affectée que la réalité de carré ne l'est par la taille et par la couleur, une beauté de fleur est inséparable de sa forme et de sa couleur, mais se trouve tout autre que la beauté d'une musique, elle-même inséparable de sa mélodie, de sa puissance ou de la douceur qui l'enveloppe ; et chaque beauté a sa grâce propre. Comment séparer ou abstraire la beauté d'une fleur de sa forme et de ses couleurs, du nœud lumineux ou discret de ses pétales ? Sa beauté imbibe, pénètre ses caractéristiques individuelles ; celles-ci la constituent, elle en est inséparable. Peut-on séparer la beauté d'un visage de ce qui le constitue, ou celle d'un rire enfantin du son fugitif qui le module, et du regard qu'il illumine ? Et rien de ce qui ravit dans ce rire ne se trouve dans la beauté, non moins réelle (mais encore « lumineuse » – proportionnellement) d'un cristal...

C'est dire qu'à la différence des univoques, les intelligibles analogues ne sont pas séparables des différences existentielles où nous voyons réalisées leurs formes particulières. Assurément, cela rendra plus ardue la tâche de les définir conceptuellement. Mais aussi, comme intelligibles, ils seront beaucoup plus riches. Inséparables de leurs différences, et s'appliquant, de soi, à toute la diversité de leurs formes – avec, chacune, ses différences propres –, ces intelligibles sont le contraire d'une idée décharnée, squelettique, délestée de la diversité existentielle des choses, ils sont lourds de réalité, prégnants des formes variées de la réalité des choses qu'ils expriment. Certes, ma première idée de beauté ne reflétera que la forme qui me l'a donnée ; mais en touchant la réalité de la beauté dans une simple forme, je

touche un mystère, une perfection réelle, qui enveloppe, de soi, une variété infinie de formes ; il est du constitutif réel et intelligible de la beauté de n'avoir jamais la même forme (au contraire des univoques), en sorte qu'en la rencontrant en une nouvelle forme, je la retrouverai, beauté encore, mais différente, dans une forme nouvelle qui enrichira mon expérience et mon idée de la beauté, – sans la clore jamais cependant, puisqu'elle existe encore en d'autres formes. Telle beauté que je vois n'est pas *la* beauté, n'est pas la seule beauté ni le tout de la beauté. Mais elle est belle, la beauté réside en elle, et la toucher en une chose, c'est toucher une perfection qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer.

À la vérité, ne serait-il pas dommageable et terriblement réducteur de penser les perfections analogues comme les univoques (le carré comme tel, ou la composition de l'eau, toujours identiques) ? de méconnaître l'expansion infinie que contient leur intelligibilité⁴ ? Les perfections analogues : beauté, vérité, amour, connaissance, justice, liberté, manifestent spontanément, à qui les saisit, une ampleur, une majesté qui les dépasse, mais sans les écraser puisqu'aussi bien elle luit réellement dans ses plus humbles formes. Impossible de penser des choses belles, sans penser « la » beauté. Mais la beauté dépasse toutes ses formes... Spontanément on lui accordera la majuscule. Sans forcément l'hypostasier, l'esprit s'émeut à pressentir la grandeur objective d'une perfection répandue qui lui est « donnée », offerte à son

⁴ C'est pourtant ce qui arrive quand on se fait une idée univoque (faute d'autre chose) de ces perfections. Comment est-ce possible ? Nul ne manque la saisie et le concept du beau, ou ceux de la vie. Mais il suffira que l'intelligence se replie sur son concept : elle l'a formé, il est en elle, il est son œuvre, elle a maîtrise sur lui. Il suffira qu'elle se contente du concept au lieu de continuer à se tourner vers les choses, et de retremper ses concepts dans leurs saisies vivantes et génératrices. Elle pourra alors manipuler ses concepts comme des symboles du réel, croyant par là « penser » le réel : en agençant de simples symboles du réel, le discours ne sera pas pensée-du-réel, mais pure algèbre. L'œuvre de manipulation des concepts et des mots, comme une œuvre artistique, aura pris le pas sur le voir ; l'efficiencia de la pensée sur le regard ; la magie ludique du faire sur le vrai savoir. Dès lors, s'arrêtant au concept (et au mot), il sera loisible de poser la question : « puisque le même mot de "beau" convient à l'ensemble des choses belles, ne sont-elles pas pour autant univoquement, uniformément belles ? » – Oui, si ma visée intellectuelle s'arrête au mot, et si, loin de porter la riche et inépuisable expérience du beau, elle ne fait qu'en recueillir le symbole ; toutes choses belles portent en effet le même nom du beau, et au regard nominaliste (qui s'arrête au mot, au nom humain que nous lui donnons...) elles sont également « belles », c'est-à-dire uniformément étiquetées (par nous). – Non, si le mot n'est que le porteur intime de mon regard sur le beau qui s'exprime en lui : alors le mot s'efface devant le concept vivant, et celui-ci est l'expression indivise de mon « regard du beau », ou – c'est la même chose – du « beau vu et conçu ».

regard, déjà familière, mais prometteuse d'autres formes et d'autres mystères et d'autres découvertes.

La réalité intelligible que je perçois en une chose belle est ainsi un intelligible *ouvert*, qui contient un mystère et des ressources plus grands que la chose même où je l'ai découvert, et ceci est, à la vérité, très mystérieux. Par la saisie de ces perfections analogues, on peut dire que l'intelligence s'ouvre de grandes avenues dans l'intelligibilité du réel. Cela commence très simplement : saisir le beau, le vrai, le juste... mais dès qu'elle a saisi cela, l'intelligence s'est ouvert une porte sur le mystère de la beauté, la réalité du vrai ou les exigences de la justice ; un mystère plus large et profond que ces premières choses belles, justes ou vraies qui m'ont donné de le rencontrer.

Il importe de bien percevoir l'expansion objective de cette richesse intelligible. À vrai dire, rien n'est plus naturel. Au départ, il s'agissait simplement de toucher une chose belle, puis une autre, et une troisième allait encore élargir mon expérience et mon concept du beau, etc. Mais ce mouvement propre à la richesse intelligible des perfections analogues n'a pas seulement la dimension d'une « étendue infinie » (homogène, l'étendue baigne dans l'univoque, et ne saurait donc constituer une dimension des perfections analogues), ses dimensions sont celles de l'infinie variété de la richesse du beau (ou de la vie, ou de l'amour), avec la profondeur d'ébranlement et la majesté des plus hautes formes du beau, comme aussi la profondeur (relative) et la majesté (plus humble) des formes plus simples du beau qui nous sont davantage familières.

Dans l'analogie de rapport, le mot analogue se trouve mis en avant, mais son unité recouvre en fait deux concepts avec la disparité réelle qu'ils dénotent, entre l'animal sain et le climat qui ne possède en rien la santé. Avec l'analogie de proportion, le mot s'efface au contraire, en quelque sorte, devant la réalité saisie : en lui afflue une perfection débordante, un mystère inépuisable (sauf, faut-il le redire, pour une intelligence assujettie au nominalisme, et qui a perdu le sens premier et l'expérience du voir au profit du maniement opératoire des concepts et des mots). C'est pourquoi ces objets analogues – non pas les mots analogues, mais les réalités : celle du beau, du vrai, de la vie... – fascinent. On n'est pas fasciné par un objet limité, sinon par l'infini qu'il peut suggérer et qui semble inépuisable.

Les ressources de la métaphore

6. Terminons par quelques mots sur la métaphore, que nous avons rencontrée comme un type de l'analogie des noms. Elle ressemble au type logique de l'analogie de rapport, en ce sens qu'en elle un premier concept, univoque de soi (« lion »), se trouve transféré dans un usage non plus univoque, mais analogue (« cet homme est un lion »), alors que la chose à laquelle on l'attribue dans cet usage second ne possède aucunement le signifié direct et premier du concept (« cet individu n'est pas un lion, mais un homme »). C'est encore une analogie faite par l'esprit, qui rend analogique un nom, en étendant le concept qu'il exprime d'abord à une signification nouvelle. Mais alors que, dans l'analogie de rapport, le fondement de cette extension était la perception d'un *rapport* à la perfection (extrinsèque) exprimée principalement par le nom, dans la métaphore, ce fondement est une similitude proportionnelle, une ressemblance réelle entre deux choses diverses (cet homme et le lion). En ce sens, la métaphore se rapproche davantage de l'analogie de *proportion*.

Disons plus : elle est une analogie de proportion ou de proportionnalité. Sa valeur de connaissance n'est pas d'exprimer un simple rapport à une perfection que nous avons dite « extrinsèque » : elle exprime une ressemblance réelle et proportionnelle, qui peut être très superficielle ou hâtivement perçue et nommée, – en ce cas la métaphore ne sera pas riche de connaissance – ; ou bien, au contraire, qui peut être profonde et pleine de sens. Si je dis que « cet homme est un prince », je sais bien qu'il n'est pas de sang royal, ni n'est prince au sens social ; mais il a noblesse et grandeur d'âme ; ce que j'exprime métaphoriquement par le nom d'une catégorie sociale autrefois du premier rang, c'est une réelle perfection analogique : la noblesse ; chaque être a sa noblesse et mérite le respect, et quand, dans l'ordre moral, certains êtres rayonnent une noblesse profonde, chacun sait que les classes sociales ne font rien à l'affaire.

Sans doute, la limite de la métaphore, au point de vue de la connaissance, est-elle de ne pas expliciter pour elle-même la perfection analogique qu'elle décèle, mais de la désigner et de l'exprimer par l'une de ses formes limitées : je dis « lion » pour désigner la puissance. Pourtant l'essentiel ne réside-t-il pas dans la saisie du réel bien plus

que dans une expression de langage sur laquelle on pourra ergoter ? Les grandes métaphores – laissons de côté les superficielles, cocasses ou approximatives – jouent un rôle central non seulement dans la poésie, mais dans l'exercice ordinaire de l'intelligence, qui saisit beaucoup de choses sans pouvoir toujours – ni même, souvent, vouloir – dégager pour eux-mêmes et exprimer les intelligibles analogues en question. Il me suffit de dire que cet homme est un lion, et la métaphore sera plus expressive qu'une formule élaborée sur sa vigueur au combat. Dans le concept exprimé par le mot « lion », utilisé métaphoriquement – dans la visée de ce que je veux dire –, je ne suis pas rivé bêtement au sens univoque primaire du mot : je vise et j'exprime une perfection analogique qui est en cet homme et que je vois également dans le lion. Nous touchons ici au libre jeu de l'intelligence qui maîtrise et domine ses mots parce que sa vie est au niveau des concepts et des saisies, non au niveau des mots qui les expriment, – et surtout pas, est-il besoin de l'ajouter, au niveau de l'univocité des mots où ce qu'on appelle le nominalisme voudrait la cantonner.

Qui nous dira, dans la nuit lointaine où sont cachées les sources du langage, les mots premiers sur lesquels se sont bâties les langues ? L'étude des racines nous permet d'approcher un peu les saisies premières qui ont exprimé et nommé les mots fondamentaux : on n'y voit que saisies très concrètes, expériences de gestes faits et de réalités senties. L'abstraction et la conception des idées les plus « abstraites » a dû emprunter les mots originellement les plus concrets pour s'exprimer. L'intellectualisme pompeux qu'on rencontre parfois ferait bien de se souvenir de ces origines modestes, mais concrètes et réalistes. La métaphore, comme aussi l'analogie de rapport, a joué, n'en doutons pas, dans l'élaboration des langages un rôle de première importance parce que, sur l'acquis de ses saisies et sur ses acquis de langage, l'intelligence qui perçoit les ressemblances pousse toujours un peu plus loin l'expression de ce qu'elle voit, et modèle ainsi sa langue de l'intérieur.

Supposons un instant que les lions aient disparu de notre terre et de nos souvenirs ; il pourrait nous rester l'idée (avec le mot) de « lion » ou de « léonitude », utilisée avant nous, métaphoriquement, pour désigner la vigueur des combattants : cette idée, alors, ne paraîtrait plus métaphorique, parce qu'on aurait perdu le sens univoque originel du mot ; il ne lui resterait plus, de plain-pied, que le sens ana-

logique de la même perfection, et le mot « lion », pour l'exprimer, n'aurait plus l'amphibologie qui lui fait porter soit la réalité de l'espèce lion, soit la perfection analogique de l'ardeur vigoureuse. En effaçant le sens originel du mot (concept n° 1 de la métaphore), on ne conserve que le sens analogique exprimé par la métaphore (concept n° 2) : la métaphore est bien, dans la structure intime de sa signification, l'expression de la saisie d'une analogie de proportion, mais elle reste marquée par les origines concrètes de nos mots, et son mode de signifier ne s'affranchit pas de toute univocité. Et tant que nous reste l'expérience de la réalité des lions, et que par égard pour eux nous veillons à ne pas les confondre avec les bipèdes que nous sommes, nous garderons la figure de la métaphore pour *exprimer*⁵, à sa manière, la saisie d'une analogie de proportion lorsque nous dirons que « ce lutteur est un vrai lion ».

Le concept analogue

7. Il reste donc que l'important est dans le concept, ou dans la saisie, plus que dans l'usage des mots. Et avec les analogies de proportion (propre ou métaphorique) les concepts expriment des réalités elles-mêmes analogues.

Ce serait une grave méprise de penser que, dans l'analogie de proportion⁶, le concept est d'abord univoque, et qu'il serait ensuite seulement rendu analogue par un usage analogique de l'esprit l'étendant à une signification nouvelle. Non, comme fruit intelligible d'une saisie intellectuelle – par exemple, une saisie de beauté –, le concept est ici analogue de soi, car il contient, représente et inclut une perfection objective qui est elle-même analogue, et c'est parce que cette perfection est analogue, que le concept qui l'exprime est lui-même analogue. Il n'est pas « rendu analogique » comme dans les cas de l'analogie de rapport ou de la métaphore, ni dérivé vers une signi-

⁵ À la suite de la métaphore, c'est toute la souplesse de la pensée symbolique qu'on peut évoquer ici en sa valeur de signification et de connaissance.

⁶ Nous ne parlons plus ici que de l'analogie de proportion dans son type pur, c'est-à-dire de l'analogie de proportion propre, laissant de côté la métaphore qui paraît un cas intermédiaire ou mélangé, non exempt, nous l'avons vu, d'une part d'univocité dans sa construction.

fication analogique et nouvelle : il est analogue de soi, en raison de son contenu.

Sans doute, la perception d'une seule et première beauté ne me donne pas conscience de ce que la beauté est une perfection analogue. Il faudra en percevoir une seconde, ou même davantage, pour que je prenne une conscience explicite du caractère essentiellement analogique, varié et commun, ressemblant, proportionnel de la beauté. Une seule beauté ne me renvoie pas à une beauté voisine, ni ne me fait connaître les autres ; elle ne me fait connaître immédiatement, de la beauté, qu'elle-même, c'est-à-dire : sa beauté propre. Et pourtant la beauté, réellement et objectivement, ne réside pas seulement en cette chose ; et si une chose belle ne nous révèle pas la beauté des autres, elle nous révèle cependant la beauté (en elle) qui *est* aussi dans les autres. En nous révélant *sa* beauté, elle nous ouvre déjà à la beauté des autres.

Comme le concept de carré inclut en un sens tous les carrés, car il représente et exprime ce qu'ils sont tous, on pourrait être tenté ici de penser que le concept de beauté inclut toute la diversité des beautés, et qu'il enveloppe en quelque sorte toute l'ampleur et la diversité de la beauté. À la vérité, l'inclusion des carrés dans le concept de carré n'a de sens que parce que la réalité « carré » exprimée par mon concept de carré est intelligiblement *la même* dans tous les carrés (elle est univoque) ; on ne saurait en dire autant de la beauté qui n'est aucunement la même d'une chose à l'autre ; les choses belles sont seulement proportionnellement semblables. C'est donc seulement d'une inclusion *virtuelle* que l'on pourra parler, pour signifier l'ouverture du concept de beauté vers les autres choses belles en telle sorte qu'il *peut* – ou plutôt : *pourra* – les signifier. Signifiant telle beauté que je vois, mon concept de beauté « peut » encore servir à signifier les autres beautés – pourtant très diverses –, mais il faudra, pour cela, que je les rencontre. Mon expérience de la beauté ne saurait avoir, dans le seul concept de cette beauté que je vois, l'universalité que me donne le concept de carré à l'égard de tous les carrés. Et si je n'ai qu'une idée de l'extension *possible* de mon concept du beau à toutes les choses belles, ce sera une bien pauvre connaissance du beau, toute *potentielle*, et sans autre contenu concret, en fait, que la connaissance des quelques choses belles qui m'ont donné cette idée et que celle-ci *exprime*. Ainsi l'ampleur de la beauté ne nous est donnée, d'abord, que

sous la forme d'une ouverture – mais sans limite – vers la richesse réelle de la beauté qui nous reste à découvrir dans la variété de ses formes, par-delà celles qui nous ont donné de la rencontrer. Ouverture modeste, peut-être, mais radieuse, et qui oriente l'esprit vers plus grand et plus large que ce qu'il perçoit déjà.

8. Considérons enfin l'unité du concept analogue. Elle est très différente de l'unité d'un concept univoque, qui désigne un intelligible bien délimité, toujours le même, et abstrait des différences particulières dans lesquelles il se trouve réalisé dans les choses. L'unité d'un concept analogue comme celui de beauté n'a pas cette simplicité intelligible qui lui permettrait d'étendre d'un trait, directement, universellement sa signification à toutes les choses belles, comme le concept de carré s'étend à tous les carrés ; mon concept de beauté désigne directement les choses belles dont j'ai l'expérience, et il comporte seulement une ouverture potentielle vers les autres.

Ceci s'explique très simplement par la nature proportionnelle de la perfection analogue : pour une perfection répandue proportionnellement dans des choses diverses, la proportion qui lui est essentielle va jouer comme une variable dans le concept qui l'exprime. Présentement cette variable a la valeur de cette chose que je vois belle, et c'est bien sa beauté que mon concept exprime. Et en passant à une autre beauté, la variable du concept proportionnel ou analogue de beauté sera déplacée vers une autre valeur : celle de cette beauté nouvelle, etc.

Ainsi donc, cette variable est, dans notre connaissance et dans notre concept, en attente d'autres valeurs à signifier ; elle dénote l'ouverture ou la capacité de notre concept analogue à l'égard d'autres significations qui ne lui sont pas totalement extérieures ou étrangères, puisqu'elles sont proportionnellement semblables à ce qu'il signifie déjà. La variabilité ou la plasticité des notions analogues n'est donc pas une incurable imprécision : elle est la condition structurelle d'une notion proportionnelle exprimant la richesse d'une perfection multiple et analogue qui demande à être explorée peu à peu, s'offre à l'être toujours davantage à travers la pluralité de ses formes. Sa potentialité, et l'espèce de confusion qu'elle recouvre, est la marque à la fois de son ouverture (à l'égard de la profusion infinie de ses formes) et de sa pauvreté (la pauvreté de chacune de ses formes – et en particulier

de celles qu'elle exprime directement pour nous – à l'égard de l'ampleur de la perfection qui déborde *toutes* ses formes).

Valeur et ampleur intelligibles des perfections analogues

1. La saisie d'une perfection analogue est comme la percée d'une grande avenue dans l'intelligibilité du réel ; c'est la découverte, par l'intelligence, d'un large mystère intelligible (celui de la beauté, de la vie, de la vérité etc.) qui commence à se donner à connaître. Parmi la profusion de nos concepts qui expriment ce que nous connaissons des choses, les concepts analogues étendent l'amplitude de leur signification comme un filet prêt à recueillir, de chaque chose belle, sa manière d'être belle (ou vraie, ou noble etc.). Mais l'extension de ces concepts, par laquelle ils sont ouverts à signifier l'ensemble des choses (belles ou vraies etc.), ne se fait pas au détriment de leur contenu – à la différence des concepts univoques qui perdent les diversités individuelles pour isoler la même forme abstraite (carré, cheval etc.) – car structurellement ils sont faits pour s'ajuster et se proportionner à la manière propre de chacune (d'être belle ou vraie, etc.), et donc de pouvoir l'exprimer ; ils sont faits pour enrichir leur signification. Et ce que nous avons appelé leur ouverture n'est pas seulement une ouverture potentielle à rencontrer d'autres objets possédant ladite perfection : elle désigne leur capacité d'enrichissement, qui s'accroît en embrassant d'autres choses belles (ou vraies, etc.). Celui qui n'a l'expérience que de deux ou trois choses belles aura une idée vraie de la beauté, mais combien pauvre en comparaison de la même idée vraie chez quelqu'un dont le regard s'émerveille, et qui est davantage un familier du beau.

Deux idées vraies de beauté ne sont pas, en effet, nécessairement superposables ou équivalentes. À la différence de deux idées de carré, ou de cheval, qui se rejoignent plus facilement, puisqu'elles épurent

leur contenu en l'abstrayant des données individuelles, mon idée du beau et la vôtre refléteront des expériences fort diverses, exprimeront des beautés très différentes, et en exprimeront plus ou moins au gré de la richesse de nos expériences respectives. Néanmoins, elles diront chacune la beauté, plus grande et large que toute chose belle, et nous pourrons communier et échanger dans la connaissance du beau, comme nous le pouvons dans celle du carré ou du cheval, – mais dans de tout autres conditions.

Naturellement, nous ne parlons pas ici de ce qu'on peut appeler une saisie banale de ces perfections (« c'est beau ; bof ! »), – une rencontre superficielle où le concept et le mot viennent d'abord, fournis par le langage et la société, et s'imposent on ne sait d'où –, nous parlons d'une saisie réelle de beauté, devant une chose particulière, et qui s'exprime en moi dans un souffle irrépressible d'admiration : « c'est beau ! ». Voilà – dans ce second cas, et non dans le premier – le verbe et le concept vivants, expressifs d'une connaissance qui réinsuffle aux mots appris leur vie d'intelligence, comme au premier jour, et peu à peu de nouvelles saisies réelles viendront étendre la signification et enrichir le contenu de ce concept en y incluant d'autres choses belles.

Les perfections analogues, on le pressent, sont d'ordre métaphysique. Elles touchent à l'être même des choses, et non à telle propriété plus ou moins générale que l'on peut isoler des singularités existentielles qu'elle revêt dans les choses. C'est toujours l'être propre de telle chose belle, singulier, qui la différencie des autres beautés, – elles aussi liées chacune à son être singulier ; l'être est toujours impliqué directement dans ces perfections analogues, et l'intelligence les saisit comme des perfections d'être. Et lorsque je perçois belle cette chose qui *est* (quelle beauté saisis-je, si elle n'existait pas ?...), l'élan intellectuel de cette saisie est tout autre que lorsque je pense « carré », car en saisissant « carré », même devant un carré réel (mais je puis aussi simplement imaginer et penser « carré »...), j'abstrais un intelligible de ses caractères existentiels et le pense, comme tel, indépendamment de l'existence : l'objet intelligible « carré » vaut alors pour tous les carrés possibles, y compris les carrés réels. À l'inverse, le concept de beauté formé devant une chose belle vaut pour elle, il exprime son être et ne fait pas abstraction de lui ; s'il s'ouvre ensuite à pouvoir signifier d'autres beautés, c'est pour les rejoindre dans leur être, et nullement pour s'abstraire de l'existence et ne s'ouvrir qu'à de simples possibles.

Ainsi, par un acte simple portant sur un objet particulier, si humble soit-il (telle chose belle dont la rencontre m'offre de percevoir la beauté), l'intelligence touche un mystère plus grand que cet objet ; elle en tient la clé puisque déjà elle pénètre en ce mystère réel qui commence à lui devenir perceptible, puisqu'elle le conçoit : elle en perçoit une réalisation là, devant elle ; et elle ne tarde pas à remarquer que d'autres beautés existent et que ce mystère est ample, et large, et immense, et que sa clé tourne bien des serrures. Cette saisie en ouvre d'autres. L'intelligence qui y trouve son bien, y perçoit déjà que ce bien est plus grand encore que ce qu'elle perçoit présentement, ce bien présent l'ouvre vers un bien plus grand, plus large, plus précieux.

Notons la liberté et l'élan spontané de l'esprit dans la saisie d'une perfection analogue. Lorsque l'intelligence découvre et touche une perfection analogue, c'est toujours un large mystère qu'elle perçoit et conçoit à la fois (beauté, joie, connaissance, amour etc.), et cette découverte est la conquête de son bien. Sans doute, chaque fois que l'intelligence connaît elle rencontre son bien, mais, évidemment, saisir et penser un grand intelligible comme le beau sera rencontrer un bien supérieur à l'acte de penser « crayon », « atome » ou « cornichon ». C'est pourquoi lorsque l'intelligence rencontre de tels intelligibles amples, riches et ouverts, elle vit davantage et respire un air de cimes, ou d'aube fraîche et de grands horizons.

Un tel acte simple qui touche un vaste mystère dans une première chose simple (telle chose belle) et va s'enrichissant en s'ouvrant aux autres beautés, est un acte d'intelligence plutôt contemplatif, clair comme un regard qui s'ouvre, et non pas un acte laborieux de construction rationnelle bâtissant un concept ou une définition à force d'abstraction et de rigueur logique ; et de par la nature même de son objet, il sera indéfiniment contemplatif, regard ouvert à d'autres formes de la perfection analogue considérée, selon toute l'ampleur qu'en offre le vaste monde : l'horizon est ici sans limites. La saisie d'une perfection analogue dégage un réel horizon de pensée. Affranchie du positivisme et de l'étroitesse des pensées univoques – respectables certes, dans leur ordre – elle ne débouche pas sur l'infini vague d'une notion indécise, mais sur l'infinité des formes réelles et variées d'une perfection à découvrir toujours mieux ; l'ouverture procurée à l'esprit est celle de l'ampleur et de la richesse de son bien à explorer et à connaître ; à *voir*.

Essayons d'examiner encore quelques aspects ou dimensions caractéristiques de cette richesse d'intelligibilité qui s'ouvre au regard.

Une dimension d'absolu

2. On remarquera bientôt une composante particulière de la saisie des perfections analogues : dans ce mouvement spontané de saisie et de conquête d'un grand intelligible réel (beauté, vérité, savoir, amour, joie etc.), l'intelligence se porte spontanément à l'absolu.

En effet, c'est tout un univers d'intelligibilité qu'elle découvre dans une (et plusieurs) chose(s) particulière(s), parce que cette perfection analogique rencontrée d'abord dans une chose, comporte de fait – et ne tarde pas à révéler – des réalisations essentiellement diverses. Par elle, c'est tout un ensemble de réalités que j'aperçois et expérimente sous un certain angle (beauté, vérité) ou dans leur vitalité même (connaissance, joie) ; or, il est inclus dans la constitution de cette perfection analogue de n'y être jamais la même, et d'avoir des réalisations diverses ; l'intelligence en constate le fait et le vérifie dès qu'elle peut comparer, par exemple, deux choses belles ou deux vérités, ou encore deux joies ou deux actes de connaître.

Eh bien, s'il y a, pour une même perfection, des réalisations essentiellement diverses, cela veut dire que ces réalisations sont des *participations* de cette perfection à des degrés divers¹. « Participations », car aucune des réalisations que nous voyons ne réalise *toute* cette perfection (elle ne réalise pas ce que sont les autres) ; la perfection commune, en effet, n'est pas la même absolument, ni ne se trouve également reproduite dans ses diverses réalisations ; à travers ses diverses formes, elle excède chacune d'entre elles en particulier en sorte qu'elle apparaît *partagée*, diversement *répartie*, « *participée* » en ces dernières. Chacune de celles-ci n'en a qu'une « part » puisqu'elle n'est pas le « tout » de cette perfection. Il y a donc des réalisations plus ou moins parfaites, ou plus ou moins riches ou plénières, plus ou moins denses et intenses de cette perfection. Deux réalisations au même degré se confondraient, ou bien seraient univoquement semblables. Mais non, la répartition que nous constatons ici est une diversité réelle et non

¹ Voir *Manifeste existence*, leçon 5, pour une première approche de la notion de participation.

pas une multiplication ou une fragmentation de l'identique. Il y a plus de beauté dans un beau visage humain que dans un bel oiseau ; le plus beau des oiseaux (car tous ne sont pas également beaux...) est certainement magnifique, mais la beauté d'un être humain est d'une tout autre mesure, mesure d'esprit qui passe dans le regard, un sourire ou une larme, ou brille dans la noblesse ou la grâce. Nous ne sommes guère capables, devant la prodigalité de la beauté, d'assigner le degré de chaque chose et d'en discerner le rang sur l'échelle du « plus ou moins », mais il est sûr que la beauté n'y est pas univoque, et qu'elle comporte des mesures diverses : perfection plus large et riche que la pluralité des formes que nous en expérimentons, elle est répandue en elles en des participations diverses.

Et s'il y a du plus et du moins, des degrés divers dans les réalisations de cette perfection réelle que je découvre, manifestement il y a, au-dessus de tous ces degrés « plus ou moins », un degré supérieur, un « Le Plus », un maximum, une chose plus belle que toutes les autres, et qui possède la beauté au degré suprême. C'est pourquoi l'intelligence, dès qu'elle touche réellement la beauté dans une chose qui lui paraît limitée (parmi les autres, « participée »), conçoit aussitôt *la* Beauté, va jusqu'au terme supérieur et parfait, plénier, suprême, de cette perfection analogique qu'elle voit multiple et répartie. Ce terme suprême n'est qu'entraperçu (je ne vois présentement que des beautés diverses et limitées), il se profile plus ou moins obscurément ; et néanmoins il est clair que sa présence s'impose. Une perfection réelle dont on voit aussitôt qu'elle déborde les formes dans lesquelles nous la découvrons réalisée, cela invite l'esprit non seulement à concevoir et découvrir mieux la diversité – nette, réelle, immédiatement indubitable – des formes particulières de cette perfection, mais encore à pousser d'un bond jusqu'aux degrés supérieurs, et parmi eux jusqu'au degré singulier le plus haut absolument de cette perfection, sa forme suprême, la meilleure.

Découvrir l'ampleur infinie d'une perfection analogue était déjà comme un miracle fascinant, aperçu dans une humble chose qui vous révèle un monde plus grand qu'elle². Et voilà que cette ampleur, à

² « *To see a World in a Grain of Sand,
And a Heaven in a Wild Flower*

[Voir un monde dans un grain de sable,
Et un ciel dans une fleur sauvage] » (William Blake, *Auguries of Innocence*).

peine considérée, se polarise et oriente le regard vers un mystérieux « Plus » qui le capte. La quête éperdue du Bien, de la Beauté, de la Vérité etc. commence ici parce qu'y est perçu un bien absolu. Et non seulement une quête d'absolu pure et rectiligne dans les âmes, mais encore la quête reprise, après oublis et abandons, doutes ou incertitudes, la poursuite insatiable de ce Plus qui habite l'horizon des perfections analogues – inéluctable et aussi réel qu'elles ; (et même Plus...) – et que la pensée ne peut s'empêcher de concevoir d'un bond, pas plus que d'en retrouver l'indice ou l'ombre à tous les carrefours.

Une nouvelle dimension intelligible des perfections analogues

3. À la vérité, la simplicité curieuse et inavertie de ce bond recouvre une nichée de problèmes. Concevoir ce « Plus » ou ce « degré suprême » entraperçu pour le bien, la vérité, l'amour, le savoir etc. se hérisse aussitôt de questions et d'embûches redoutables, pour une pensée qui commence à peine à discerner son objet. Un examen mûri de ces questions appellerait bien des développements. Au moins pouvons-nous écarter dès à présent quelques pièges ou impasses trop grossiers.

En premier lieu, on se gardera de se représenter le « plus ou moins » d'une perfection analogique (beauté, amour, connaissance) comme une gradation quantitative (série arithmétique ou progression géométrique) : la série des nombres se forme par adjonction de la même unité ; semblablement une progression linéaire s'instaure dans le même continu : or, le monde de la quantité est un milieu univoque et, pour autant, impropre à figurer la diversité d'une perfection analogique. Ajoutons qu'à comparer des êtres complexes et composés comme ceux que nous voyons, on verra bientôt que pour tel aspect ou partie de l'un, plus beau que tel aspect ou partie de l'autre, tel autre aspect ou partie de celui-ci pourra néanmoins surpasser tel autre de celui-là : comment échelonner leur beauté ? L'idée d'une *échelle* (linéaire, donc) du plus ou moins beau ou vrai est une idée par trop simpliste pour exprimer valablement la diversité des beautés. Il reste pourtant que leur beauté complexe ou relative est cantonnée au rayon

du plus ou moins, et que cela seul suffit à constituer l'indice d'un « Le Plus ».

Pour expurger de toute connotation quantitative l'idée elle-même de « plus ou moins », il suffira de reprendre l'exemple de l'idée analogique de plénitude, rencontré plus haut : les plénitudes qualitatives sont diverses en valeur et apparaissent plus ou moins richement dotées, si l'on regarde à ce qui les constitue ; elles ne sont pas cependant « plus ou moins » (quantitativement) pleines : chacune l'est totalement, de la plus humble à la plus haute.

4. En second lieu, concevoir l'idée du Maximum, du « Le Plus », sera fréquemment présenté comme une idéalisation hypostasiant la perfection commune qui déborde ses réalisations. Le mouvement spontané qui a conduit des poètes à personnifier la Beauté n'est-il pas simple artifice littéraire, gratifiant de la majuscule la sublimation d'une simple idée ?

On peut le croire, mais, ce faisant, est-ce qu'on répond pleinement à l'obscur instinct des poètes ? Certes, idéaliser la perfection participée et la projeter abstraitement dans un ciel d'idées n'est pas la dépasser ; l'hypostasier en une prosopopée n'est autre chose qu'en sublimer l'idée : on reste encore enfermé à concevoir la même perfection participée, tout en l'idéalisant au singulier avec majuscule. Il demeure cependant qu'à côté de ces procédés d'idéalisation, les réalisations concrètes et diverses de la perfection analogue que nous voyons et concevons impliquent mystérieusement un Le Plus réel qui ne se confond aucunement avec la totalité – fût-elle idéalisée – des réalisations participées, et qu'elles en induisent la reconnaissance hors de tout artifice littéraire.

5. En troisième lieu, un doute ou un scrupule critique s'insinuera toujours : est-ce que ce Maximum (de beauté, d'amour etc.) que je conçois sans le voir, existe bien ? N'est-il pas qu'une projection idéale, et purement idéelle ?

Pourtant il existe, et l'intelligence en est sûre dans son aperception première : penser que le plus beau des êtres n'existe pas est un absurde reniement de la beauté. La beauté est réelle puisque nous voyons des choses belles, et si nous ne les voyons pas toutes, nous savons qu'elles sont diversement belles (cette vérité éclatante foudroie

l'idée insensée que la beauté serait « univoque »), et donc qu'il en existe une plus belle que les autres. Ôtez, en esprit, la plus belle, si vous peinez à en admettre l'existence : il vous restera la suivante pour être la plus belle de toutes celles que vous n'éliminez pas. Ôtez encore cette suivante, puisque, dans l'hypothèse, il n'y a pas de « la plus belle »... vous éteindrez bientôt toutes les beautés, jusqu'aux plus humbles et proches. Faudra-t-il aller jusqu'à les renier elles aussi qui sont là, évidentes, et saccager ainsi méticuleusement notre perception vivante (vitale...) du beau ? On ne résiste pas au mouvement qui nous fait lever les yeux vers le Plus beau. C'est logiquement aussi simple et sûr que, devant un gratte-ciel dont on ne voit que les étages inférieurs, de penser qu'il y a un dernier étage, supérieur à tous les autres. C'est un fait, et l'on en peut être sûr sans voir ce dernier étage : son existence est attestée et manifestée par le fait des étages inférieurs que je vois, et la certitude de sa connaissance repose aussi fortement sur la connaissance du fait des étages (évidemment) inférieurs, que les étages supérieurs reposent eux-mêmes sur les inférieurs.

Dans les deux cas, le raisonnement n'opère pas vers un « possible » supérieur éventuel, il se fait sur des réels, et sur une réelle diversité de degrés, parmi lesquels le supérieur est reconnu à la place éminente et première (par rapport aux autres, donc), quoiqu'il ne soit pas le premier connu par nous. Mais entre les deux cas il y a cette différence que tous les étages d'un immeuble sont univoquement étages, et que la différence de leurs degrés est un simple ordre de succession dans la superposition, tandis que pour la beauté, il s'agit d'un ordre de perfection. De perfection d'être. Et qui, manifestement, existe.

6. Nous touchons ici une nouvelle dimension intelligible de l'analogie de proportion. Ces perfections analogues dont la richesse déborde les réalisations où nous les percevons, leur concept est formé lorsque nous en touchons une première réalisation ; puis le regard s'étend vers une autre, et une autre, et le concept peu à peu enrichi où nous exprimons ces saisies s'avère bientôt déborder les cas particuliers si différents les uns des autres : par rapport à cette ampleur débordante, nous percevons les réalisations particulières comme des « participations ». Mais alors, ce « débordement » objectif et constaté se prolonge au-delà des premiers cas rencontrés, car non seulement il s'ouvre potentiellement à toutes les choses (belles ou vraies, etc.) qui

participent de cette perfection, mais il s'étend jusqu'au terme suprême. La richesse de la signification de cette perfection se polarise en quelque sorte, et s'oriente vers ce Maximum. En définitive, l'intelligibilité de cette perfection, en se déployant, en vient à s'ordonner sous un Premier : sa richesse se manifestait d'abord comme la diversité des réalisations de cette perfection, diversité où elle se révélait débordante à l'égard de chacune de ses formes particulières ; or celles-ci se révèlent alors comme des participations, et pour autant orientent le regard vers un terme Suprême : après avoir perçu l'expansion de la perfection à travers la profusion de ses participations, voilà que sa richesse intelligible se concentre vers ce terme Suprême.

Et par rapport à ce Maximum les participations se révèlent secondes : à tout le moins, il a sur elles une primauté d'excellence et de plénitude, puisqu'il est au degré suprême ce qu'elles sont de façon participée ; il est Premier ou « Principe », en un sens qu'il faudra scruter et préciser ultérieurement. La grandeur impérissable de Platon est d'avoir expressément formalisé cette grande idée de la participation et des voies d'accès vers un au-delà des formes participées, qu'il désignait dans la réalité spirituelle de l'Idée-principe de la plénitude du Bien ou de l'Un.

Ce Premier, qui nous apparaît tel, n'est aucunement premier dans notre connaissance, – faut-il le souligner ? –, quoiqu'il l'attire aussitôt qu'il paraît et la séduit comme son bien suprême. Ce que nous connaissons d'abord, ce sont les formes participées (nous-mêmes y compris) des perfections analogues, et le degré suprême de leur plénitude ne nous est connu (aperçu...) qu'à travers elles. Il s'avère d'autre part que ce Premier n'est aucune des formes de la perfection analogue que nous rencontrons, en sorte qu'il pourra paraître comme l'Inaccessible, et le Tout Autre, et qu'au désir de le rechercher pourra succéder la déception de ne pas l'atteindre directement. Mais la perception de son existence, – la certitude intuitive et obscure qui l'entraînerait –, n'en sera pas évaporée pour autant : elle reste inscrite dans l'intelligibilité des perfections analogues, et y demeure indéradicable. C'est pourquoi elle ne cesse de hanter l'esprit et y demeure toujours comme sponta-

nément disponible, en attente d'une revigoration, ou d'une reprise de ce qui était ébauché naturellement depuis le départ³.

Dès lors, c'est strictement *par et dans* le concept des perfections analogues, qui exprime notre perception de leurs formes participées, que le Premier est conçu sans être lui-même « vu » ou perçu directement. Il est *conçu* comme Premier et Maximum *dans et par le concept* qui désigne sa perfection, mais aperçue seulement dans ses formes participées. Dans le champ potentiel que m'ouvre l'intelligibilité d'une perfection analogue face à ses réalisations diverses, je vise le Terme supérieur comme un passage à la limite, car le Plus Beau des êtres que je pressens n'est précisément aucune des formes participées (plus ou moins) de la beauté. En quelque sorte, ce que nous avons appelé la « variable » incluse dans la notion analogique⁴ prend ici une valeur absolue ou infinie, et le concept analogique ou proportionnel n'est plus seulement le reflet et l'expression d'une ample perfection analogue (mais vue en une forme particulière et « participée » en d'autres semblables), il devient *moyen de concevoir* le Premier (conçu, mais non vu), il devient instrument de connaissance spéciale : le Premier est ici connu *par analogie* avec ses participations⁵, et il est conçu *dans le concept analogique* qui exprime les participations de la perfection considérée.

7. Une dernière remarque : dans l'intelligibilité ainsi explicitée et ordonnée d'une perfection analogue, qui couvre la diversité de ses participations et compte, à l'horizon, un Premier, le « Maximum » ici considéré – soit, dans l'exemple du beau : la Beauté suprême – apparaît comme un « premier analogué » ; sa position d'excellence en fait le premier au regard de tous les autres (la Beauté suprême face aux

³ Le mouvement ascendant lui-même (« par et à travers ») de cette connaissance est traduit par Baudelaire dans un passage inoubliable de ses « Notes nouvelles sur Edgar Poe » : « C'est cet admirable, cet immortel instinct du beau qui nous fait considérer la terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une correspondance du ciel. La soif insatiable de ce qui est au-delà, et que révèle la vie, est la preuve la plus vivante de notre immortalité. C'est à la fois par la poésie et à travers la poésie, par et à travers la musique, que l'âme entrevoit les splendeurs situées derrière le tombeau ; et quand un poème exquis amène les larmes au bord des yeux, ces larmes ne sont pas la preuve d'un excès de jouissance : elles sont bien plutôt le témoignage d'une mélancolie irritée, d'une postulation des nerfs, d'une nature exilée dans l'imparfait et qui voudrait s'emparer immédiatement, sur cette terre même, d'un paradis révélé. »

⁴ Voir le n° 8 du chapitre précédent.

⁵ J. Maritain proposait en conséquence d'appeler « ananoétique » ce type particulier de connaissance dont l'analogie constitue le moyen spécifique ou le ressort.

beautés participées). Il importe cependant de bien comprendre que la nature de ce premier analogué le distingue radicalement du type des « premiers analogués » que nous avons rencontré au cœur de la structure logique de l'analogie de rapport. Il est « premier en dignité » parmi la multiplicité des êtres réels désignés par le concept analogue, mais il n'est aucunement le premier conçu par rapport auquel se construit une analogie de rapport selon le type logique de l'analogie du mot « sain » ; il faut au contraire concevoir la perfection analogue dans les êtres participés pour apercevoir qu'elle dénote en eux la référence à un Premier. Bien loin qu'il soit premier conçu avant les analogués seconds, il n'est lui-même conçu que dans et par la saisie de ses « analogués seconds ». Dès lors, ce type particulier d'analogie qui inclut ainsi un rapport ou un ordre se présente très différemment de celui que nous avons analysé autour de l'exemple de la santé : ils sont construits et conçus de manière radicalement différente ; il se révélera également porteur d'une signification toute différente, car ici, le premier analogué n'est pas le seul à posséder la perfection conçue par nous et signifiée ; les analogués « inférieurs », ou seconds, la possèdent formellement, intrinsèquement, à leur mesure (participée) comme nous concevons analogiquement que le Premier la possède à sa propre mesure (suprême) : on reste ainsi strictement dans le cadre et la forme d'une analogie de proportion, puisque le « Premier analogué » est conçu dans et par le concept même qui exprime la perfection proportionnelle perçue d'abord dans ses formes participées. Au contraire, dans la pure analogie de rapport, seul le premier analogué (le vivant) possède la santé, mais non les analogués seconds (le climat ou la nourriture).

En outre, ici, les « analogués inférieurs » ne sont pas connus ou conçus « analogiquement » par un rapport à la perfection (qui leur est extrinsèque) du Premier, – comme le climat est perçu comme sain en relation à la santé du vivant. Voir telle beauté, c'est la voir elle ; voir *sa* beauté, la percevoir directement en son être propre et singulier ; et nullement saisir un rapport à une quelconque beauté première qu'on ne voit pas : comment, du reste, saisir un rapport à une chose dont on n'a pas encore l'idée et dont on ne sait pas même si elle existe – c'est

seulement *après* la saisie des « analogués seconds » et *par elle* que le Premier est lui-même aperçu et conçu par nous⁶.

Ce Premier, Suprême ou Maximum des perfections analogues, fascine. Il importe cependant de bien voir que la connaissance qui nous en est donnée ou suggérée ici, est tout entière conditionnée par la perception des réalisations participées de cette perfection, et qu'elle reste strictement enveloppée dans cette perception comme dans *le moyen* qui nous permet de l'approcher : oublier cette médiation irrécusable (nous concevons la Beauté *par* les beautés participées) équivaudrait à prétendre se hisser vers la Beauté en négligeant de considérer les beautés ; scier la branche sur laquelle on est assis... ou plutôt scier les barreaux de l'échelle qui nous permettrait de monter : pour le malheur d'une pensée peut-être trop pressée mais qui perd ses moyens – c'est le cas de le dire –, la Beauté entraperçue un instant, réelle, ne sera bientôt plus qu'un fantôme au magasin des idées désaffectées, dévitalisées, parce que vidées du contenu de réalité qui les a pourtant originellement formées ; en enrageant ou désespérant de voir ce Beau, on tourne alors le dos à ce contenu de réalité des choses belles qui orientait nos perceptions vers la réalité du Suprême.

Écarter fantômes et vampires

8. Les perfections analogues sont assurément de grands intelligibles. De grands objets pour l'intelligence, qui ouvrent l'âme. Réels, ils l'ouvrent sur la vastitude de leur mystère. Et leur étendue est si grande qu'elle n'est pas seulement, en quelque sorte, horizontale ou étale : leur mystère s'élève en hauteur, il a un sommet ; et par le regard qui le suit, s'élève l'âme, aspirée vers la communion avec le Beau et le Vrai, le Bonheur et la Vie...

Il importe d'écarter ici quelques fantômes qui occultent ou paralysent le mouvement spontané de l'intelligence dans son exploration de l'intelligibilité des perfections analogues (que nul ne manque, nous

⁶ Faute d'avoir explicitement dégagé le type de l'analogie de proportion (que pourtant il percevait admirablement dans l'idée de participation), Platon s'est enfermé dans les impasses de sa théorie des Idées et de la réminiscence, dont le génie d'Aristote sut s'affranchir. Ébloui par la grandeur et l'excellence de l'Intelligible qu'il découvrait en sa pureté, Platon a méconnu que Le Plus, ou le Pur, ou le Parfait qu'il apercevait était perçu dans ses participations comme dans un reflet, et conçu ananoétiquement à partir d'elles et comme à travers elles.

l'avons dit ; chacun en porte en lui le témoignage intime). Dans notre monde perclus de religiosités fatiguées et dévitalisées, chacun aura probablement mis sans tarder le nom de « Dieu » sur ce Premier ou Maximum que nous font apercevoir ou pressentir les perfections analogues. Mais l'idée de Dieu est une idée religieuse dont les connotations sociales et traditionnelles relèvent d'autres domaines et expériences que de la perception simple ici engagée : celle d'une perfection analogue et débordante dont la variété des degrés et participations oriente vers la reconnaissance d'un « Suprême ». Et si l'on s'avise que la gravité religieuse de l'idée de Dieu peut arrêter l'esprit qui y accède, dans une sorte de frayeur instinctive de respect et d'adoration, combien plus l'idée de Dieu, si souvent travestie parmi les hommes et galvaudée dans leur langage, paraîtra-t-elle paralysante pour la pensée, lorsque celle-ci s'abîmera dans la crainte du « Dieu-terrible » ou Potentat⁷, ou se cabrera dans le rejet : dans les deux cas l'idée de Dieu s'accompagne psychologiquement d'un arrêt (« stop ! », ou « non ! ») pour l'intelligence, elle ne sera ici que porteuse d'un blocage mental stérilisant l'élan spontané d'une perception intellectuelle.

Non ! Il ne s'agit pas ici de considérer l'idée de Dieu ou de chercher Dieu, c'est-à-dire d'en avoir l'idée préalable et d'en chercher la rencontre ; il ne s'agit pas d'une quête religieuse. Ni d'une interrogation curieuse sur Dieu (selon l'idée d'abord tout incertaine qu'on en peut avoir). Il ne s'agit encore que de considérer la beauté des choses belles, et ce qu'elle nous dit présentement, ou la vérité des choses vraies, et ce que son nom seul éveille en l'esprit ; et de suivre aussi naturellement que Platon le mouvement qu'appellent de nos yeux les degrés qu'elles révèlent. On ne résiste pas au mouvement spontané qui pressent bientôt la grandeur du terme suprême, auquel on réservera par exemple la majuscule (la Beauté, la Vérité ...) pour désigner qu'il est, et donc qu'il est autre que ces beautés ou vérités participées que nous voyons et qui s'en font l'indice⁸.

⁷ D'où vient cette idée ravageuse, qui vampirise l'idée du Bien et du Suprême Amour ? Il conviendrait de répondre à la question avant de prendre cette idée trop couramment répandue pour argent comptant.

⁸ Mais on peut résister à ce terme : « Moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu... L'absolu, ou l'absurde » – on se souvient de ce passage de Sartre, dans *La Nausée* (1938), qui vient biffer une vraie saisie métaphysique (nous l'avons cité dans *Manifeste existence*, pp. 59-61) – ; dans un second temps, ce n'est plus une question d'intelligence ou de perception, mais de choix et de liberté. L'absurde plutôt que l'absolu, ou l'absolu plutôt que l'absurde, il y a effectivement là les termes d'un choix, qui ne préjuge en rien la nécessité ob-

Suivons donc simplement ce mouvement du regard dans sa fraîcheur de découverte et de conquête d'une perfection analogue, sans l'obérer de questions religieuses, ni d'animosités ou angoisses personnelles. Rien d'autre ici que d'ouvrir les yeux sur le beau, et d'écarter cette ouverture « grand angle » sur ce qui apparaît, ... jusqu'à la pointe du Maximum (un peu comme à Chamonix on lève les yeux vers le Mont-Blanc car on sait qu'il est là – on le sent, on le cherche du regard –, sans le voir). Ce n'est que la richesse d'une perfection analogue saisie qui explicite progressivement à nos yeux son contenu intelligible et déploie en nous ses pleines dimensions de connaissance.

jective de l'absolu aperçu et constaté aussi irrécusablement que l'être lui-même l'est dans l'affirmation ou la pensée du néant. – Dans un impavide accès de sérieux, le même auteur proférera, dans *L'Être et le néant* (1943) : « L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. C'est ce que la conscience exprimera – en termes anthropomorphiques – en disant qu'il est de trop, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. » Adulée comme une starlette, la philosophie de l'absurde frise ici le loufoque. On peut se demander pourtant si la puissance délétère de ce livre d'illusionnisme philosophique n'aura pas stérilisé pour des générations tout germe de renaissance métaphysique.

L'analogie de l'être

Il est temps, après ces longs détours sur les types de l'analogie des noms et sur les perfections analogues, de revenir à la perfection d'être et aux noms par lesquels nous la désignons.

Être est une perfection analogue

1. En français le mot « être » souffre d'une amphibologie qui peut obturer, ou du moins gêner la compréhension. Nous avons eu l'occasion de remarquer que « grammaticalement ce mot est d'abord un verbe : être/exister ; et c'est en ce sens que nous l'employons pour désigner que les choses *sont*, avant de concevoir ce fait, ou cette réalité, pour lui-même et d'une manière abstraite lorsque nous disons "l'être" ou "l'exister" ou "l'existence" des choses. Mais, en français, nous employons aussi le mot "être" comme substantif et nous disons "un être" pour signifier une chose. Nous avons ainsi deux usages divers, et surtout deux significations distinctes, pour un même mot, car nous ne pensons pas la même chose en disant "être/exister" et en disant "un être/une chose". Notre langage est ici source d'ambiguïté. En grec et en latin, par exemple, l'usage était plus strict et conservait deux mots différents : l'un pour le verbe (εἶναι, *esse*), l'autre pour désigner les choses (on substantivait le participe du verbe : τὸ ὄν, *ens*, ainsi d'ailleurs que nous faisons en français quand nous disons : un existant ou un étant).

» Il est évidemment capital de ne pas confondre ces deux usages du mot être puisqu'ils recouvrent deux significations et deux notions distinctes. Cependant, une fois bien clarifiée la dualité des notions, il

n'est pas moins important de voir le lien qui les unit car, de fait, ces deux notions s'impliquent mutuellement (l'existence est toujours l'existence de quelque chose, d'un "être" ; et réciproquement "un être", c'est quelque chose qui existe et que nous concevons comme tel, comme existant), et il y a entre elles un ordre génétique : quand nous disons "un être" (ou, pour éviter l'ambiguïté, "un existant") nous signifions une chose en la désignant par un caractère que nous lui avons reconnu (elle existe, nous l'appelons un existant) selon notre manière habituelle de désigner les choses d'après ce que nous apercevons d'elles : un "peintre" est désigné d'après ce qu'il fait, il peint ; un "blanc" est désigné par sa couleur, etc. ; pareillement un "existant" est désigné par ce qu'on a saisi de lui : qu'il existe »¹.

Si donc notre regard se porte précisément sur cet être ou « exister » que chaque chose exerce pour sa part, car il est sien, on conviendra aussitôt qu'être est une perfection analogue. Chaque brin d'herbe de cette pelouse *est*, et nul ne me le fera confondre avec son voisin, – pour être voisins, il faut que chacun soit, et une pelouse sans brins d'herbe *existants* (au pluriel, pour désigner la particularité de chacun de ces brins singuliers) est une chimère d'irréaliste.

Ainsi l'être est divers. Immensément diversifié. Seule une idée banale de l'être, prête à s'évanouir d'insignifiance, peut masquer à nos yeux ce qu'une saisie simple et fraîche, directe, de l'exister signifie. Le vague sentiment qu' « il y a des choses », ou que « l'être est », est aussi étranger à la perception réelle de l'existence, que le « c'est beau, bof ! » l'est à une perception réelle – une jouissance – de beauté.

Et si l'être est divers, sa profusion est une richesse proportionnellement semblable, répartie ou participée en une luxuriance de formes.

Non seulement le nom « être » est analogue selon le type de l'analogie des noms que nous avons appelé analogie de proportion, mais la perfection d'être elle-même, commune à toutes les choses qui sont, est une perfection analogue. Et c'est pourquoi le concept qui en exprime la saisie, et le nom qui la dénomme sont eux-mêmes analogiques.

¹ *Manifeste existence*, pp. 21-22. Les observations conduites dans ce premier volume consacré à la première saisie de l'être étant ici présumées, on voudra bien nous permettre d'en reproduire quelques pages.

2. Recueillons ici ce qu’au sujet du type de l’analogie de proportion, nous avons dit de l’analogie des noms, et des perfections analogues :

– « Chacun des analogués possède, à sa mesure propre et intrinsèquement, ce que signifie le mot analogue ; celui-ci lui est attribué selon une “dénomination intrinsèque” ». C’est clair : chaque chose que nous voyons est reconnue « être » en raison de l’existence qu’elle a, et cette perfection d’être possédée par tous les analogués n’est pas identique : elle n’est pas possédée de la même façon par tous puisque chacun la possède à sa manière propre : elle est proportionnellement semblable.

– La perfection commune est elle-même analogue, diversifiée, répartie ou partagée proportionnellement.

– « Aucun analogué ne sert à définir les autres », au contraire du type de l’analogie de rapport. Il suffit de percevoir l’existence en quelque chose – et chacun gardera son expérience propre et intime de cette rencontre singulière – pour toucher et concevoir cette perfection analogue d’être dont la richesse va se révéler objectivement étendue à perte de vue, en largeur et profondeur et hauteur. L’analogie de l’être, simplement perçue dans la plus humble des choses, se révèle une clé qui ouvre sur un horizon sans limites.

– Enfin, « l’analogie de proportion fait atteindre la réalité analogiquement nommée selon le signifié propre du concept analogue ». Parce que le concept d’être désigne cette perfection analogue que chaque chose possède en propre : elle existe de son être propre. Viser l’être d’une chose dans le concept de l’être d’une autre serait une mascarade ; comme d’affubler une chose belle du concept de la beauté d’une autre. Mais non ! Lors même que je ne fais que concevoir l’être d’une chose que je ne vois pas, je vise bien *son* être à *elle* (même sans le voir), – comme lorsque je pense à l’être de l’ami absent, c’est à *lui existant* que je pense, sans le voir, et son absence n’est pas sa mort, ni la disparition de *son* être dans la négation du néant ! – parce que l’être est une perfection analogue, propre à chacun, et qu’il suffit de la moindre perception simple d’exister pour s’ouvrir déjà l’esprit à l’ampleur infinie des divers existants.

L'être et l'étant

3. Percevoir l'existence, c'est indivisiblement percevoir un (ou plutôt : des) existant(s). Nous découvrons la richesse de la perfection d'être dans une pluralité d'existants divers qui la possèdent et la partagent, et communiquent entre eux par leur agir, et leurs relations, et tout simplement la solidarité d'être et de coexister.

Ainsi la notion d'existant (ou d'« être », selon le deuxième emploi du mot), la notion de *ce qui* existe (la pelouse, ses brins d'herbe, le merle qui sautille ou le vent qui bruisse dans les arbres, moi qui écris et ceux que j'aime), réfère intrinsèquement à l'exister ; elle se constitue et se définit par rapport à lui.

Et puisque exister est une perfection analogue, la notion d'exister sera une notion analogue ; et pareillement la notion d'existant, qui inclut la perfection d'être dans sa signification. Tout de même que la notion du beau est analogue, puisqu'elle inclut la perfection analogique de beauté. Les deux notions d'existence et d'existant – ces deux notions qui se partagent l'amphibologie du mot être en français (« être-exister », et « un être » ou étant) – s'impliquent mutuellement et leur valeur universelle couvre conjointement *proportionnellement* toute la diversité du réel.

Il faut en dire autant d'une troisième notion métaphysique, la notion d'essence, qui se forme dans l'orbite des deux premières dès lors que l'on perçoit combien l'être varié est *déterminé*. On nous permettra, ici encore, de renvoyer à notre précédent essai et d'en reproduire une page² :

« Expliciter cette détermination d'être dans laquelle nous découvrons, au sein de la variété des choses, que chaque existant est ce qu'il est, c'est former une troisième notion métaphysique fondamentale. Les deux premières s'attachaient à exprimer le caractère primordial de la réalité : l'*existence* en raison de laquelle nous concevons les choses comme des existants, des *étants* ; et nous voyons que l'existence est toujours déterminée, – que chaque être, plus exactement, existe dans la détermination propre de *ce que* il est. L'existence apparaît comme

² *Manifeste existence*, pp. 103-105. La 4^e leçon est consacrée aux premières observations de l'analogie de l'être, dans les faits de la détermination de l'être varié, et de l'identité de chaque être.

celle d'un *ce qui est*, et celui-ci est *ce que* il est ; non seulement il existe, mais son existence est déterminée, précisément déterminée selon la détermination de ce qu'il est, abeille ou lilas, pierre ou homme.

» Ce rattachement des notions distinctes mais inséparables d'*existence*, de *ce qui* existe et de *ce que* il est, ou de sa détermination d'être, s'exprime au plan du vocabulaire dans la famille des mots suivants dérivant du verbe être : de même que nous avons le mot *étant*, participe substantivé, pour désigner *ce qui* existe, de même nous avons le mot *essence* pour désigner la détermination d'être ou le *ce que* de ce qui est. Cette dérivation linguistique nous vient du latin (*esse, ens, essentia*), on la trouve d'abord équivalement en grec (*einai, on, ousia*). Un peu comme pour ce qui brille, nous avons le verbe briller, désignons ce qui brille comme brillant (ou le brillant) et concevons sa qualité ou détermination d'être brillant que nous pouvons exprimer par le mot de brillance, nous pourrions dire : être, étant et étance.

» Selon l'usage courant, le nom d'essence, – et plus encore peut-être l'adjectif "essentiel", – se distingue ordinairement de l'accessoire, du secondaire, et ce n'est pas précisément en ce sens que nous le rencontrons ici, car l'accessoire lui-même est, et est déterminé : à ce titre nous lui reconnaissons une essence. Mais d'autre part, dans l'essentiel distingué de l'accessoire, nous reconnaissons bien quelque chose de premier ou de radical dans l'être, et nous rejoignons par là le sens premier et simple du mot essence qui désigne ce que est une chose, car qu'y a-t-il de plus premier ou radical dans l'être d'une chose sinon ce qu'elle est, et ce que nous appelons son identité ?

» Au cœur du réel, et dans le premier regard métaphysique qui porte en lui sur l'être, l'intelligence forme et dégage ces trois notions distinctes et inséparables de l'*existence*, de l'*existant* ou étant, et de son *essence* ou détermination. Et ces trois notions se répondent et s'appellent l'une l'autre, car nous ne concevons pas d'existant si ce n'est en référence à l'existence, ni sans lui concevoir une détermination ; et nous ne concevons pas plus une essence ou détermination sans concevoir quelque chose en référence à l'existence : parce qu'il n'y a pas d'existence qui ne soit celle de quelque existant ayant son identité et sa détermination propre, et que les trois notions métaphysiques primordiales sont attachées pour nous à la saisie de l'existence ».

L'être et l'essence : la clé de l'analogie métaphysique

4. Ceci nous amène à scruter de plus près l'ordre interne qui relie ces trois notions et les rend inséparables en sorte qu'elles surgissent ensemble tout en demeurant bien distinctes : chacune fait face aux deux autres en des rapports précis.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce n'est pas l'existence *qui* existe. Nous sommes tellement habitués à considérer nos objets de pensée comme réels, c'est-à-dire comme existants, que nous en viendrions à croire et dire que l'existence est ou existe. De là à s'interroger sur l'existence de l'existence, il n'y a qu'un pas que certains scolastiques n'ont pas hésité à franchir, et rien ne coûtera à leurs émules de renchérir à l'infini sur l'existence de l'existence de l'existence... En réalité ce n'est pas ainsi que se présentent les choses : l'existence se manifeste comme commune, et partagée par une pluralité de choses bien distinctes où chacune, singulière, a son existence propre. L'existence renvoie donc à celui qui la possède, à celui *qui* existe. Et celui-ci se manifeste déterminé, a sa propre détermination singulière (essence) qui définit *ce que* il est.

En focalisant ainsi le regard sur la notion centrale d'existant, on verra aussitôt qu'essence et existence forment en elle un couple indissociable qui se répartit, en notions qui se correspondent, les valeurs constitutives de cette notion d'existant. D'un côté la valeur d'existence, de position absolue de la chose et de tout ce qu'elle est, dans l'espèce d'exercice actif et intime de ce que nous appelons l'existence ; de l'autre, celle de sa détermination. Et toutes deux se répondent puisque l'existence est déterminée, et qu'un existant et son essence se définissent en rapport à son existence possédée et déterminée. À ce propos, J. Maritain parlait, de manière expressive, d'une bipolarité dans l'intelligibilité de la notion d'existant, répartie dans les termes associés de la dualité d'essence et existence.

À la vérité, cette correspondance intime, en chaque existant, entre son être et ce qu'il est, apparaît comme la clé de l'analogie de l'être. En effet, entre deux existants, ou entre deux êtres considérés comme tels, la ressemblance d'être apparaîtra exactement *proportionnelle* (c'est-à-dire « analogique »), car chacun a son être *selon ce qu'il est*, agneau ou géranium ; la perfection d'être est commune aux divers

existants que nous voyons, mais partagée et répartie entre eux, chacun selon ce qu'il est. La structure intelligible d'essence et existence que nous découvrons au cœur du réel se présente comme une *proportion* ou correspondance intime en sorte qu'on pourra l'appeler elle-même analogie, s'il est vrai que *analogia* veut dire proportion. Analogie de l'être, inscrite au cœur des choses avant toute notion analogique et tout emploi analogique de mots, mais qui fondera l'analogicité des notions et des mots qui l'exprimeront. Il suffira – condition suffisante, mais nécessaire – de percevoir cette analogie de l'être, pour que les notions qui l'expriment (nos trois notions d'existence, d'existant et d'essence) soient analogiques.

Hors de cette perception qui atteint dans l'être lui-même la source de l'analogicité de notre notion d'être, que deviendra cette notion d'être que chacun possède et dont il manie le mot ? L'être (exister) se trouvant délaissé, méconnu, oublié, le sens intelligible du réel (existant) va s'en trouver épaissi, s'opacifier. « Il n'y a rien de plus dans cent thalers existants que dans cent thalers possibles », cette formule kantienne offre, dans sa stupéfiante ingénuité, l'aveu le plus clair de l'oubli de l'être : l'esprit fondateur de la « philosophie critique » a manqué le sens de l'être³. Un peu plus tard, le tourbillon de la dialectique hégélienne viendra tout dire et tout emporter sans référence à l'être, puisque, professe Hegel, « il ne peut rien y avoir pour la pensée qui ait moins de contenu que l'être » ; l'être et le néant « ne sont rien d'autre que des abstractions vides, et chacune des deux est aussi vide que l'autre » ; l'être est *nicht mehr noch weniger als Nichts*, « l'être n'est ni plus ni moins que le néant »⁴. Il faudra alors, pour ceux qui ne veulent pas désespérer de l'intelligence et du sens de l'être et de la vérité, retrouver l'existence perdue : Kierkegaard, Bergson ou Heidegger, par des voies différentes, s'y sont attachés, et l'étrangeté parfois comme la difficulté de leurs cheminements prouvent que l'entreprise était aussi ardue que compromise au départ par les faux

³ Et si la vérité est la conformité de la pensée avec ce qui est, il devait en conséquence manquer aussi le sens réaliste de la vérité. « La vérité, dit Kant dans l'introduction de sa *Logique*, est l'accord de la connaissance avec elle-même » : on ne peut mieux dire que le réel ou l'être n'a rien à voir avec la connaissance. Aussi « hypercritique » soit-elle, une intelligence qui ne sait plus situer la vérité autrement qu'en rapport à la cohérence de sa propre activité n'est-elle pas fondamentalement anémiée, dévitalisée ? Quelle faille le dogmatisme prétendument « métaphysique » de Wolff et consorts a-t-il dû provoquer pour causer de tels dommages ?

⁴ *Encyclopédie*, §§ 51 et 87.

présupposés régnants de la philosophie idéaliste⁵. Comment, pourtant, penser le vivant sans penser la vie ? et l'être ou le réel ou l'existant sans penser l'existence ? Penser le « vivant-sans-vie », c'est penser un cadavre ou un mort ; penser le « réel-sans-être », c'est penser le néant, – à ce titre, Hegel a raison : *nicht mehr noch weniger als Nichts*. Et puisque Kant ou Hegel et leurs disciples continuent à employer le mot et la notion d'être, il faudra nous expliquer ce qu'ils y mettent : loin de l'analogie de l'être et de la perfection débordante qu'elle signifie, on nage avec eux en pleine équivoque.

5. Cette bipolarité d'essence et existence, ou la correspondance ou proportion intime qu'elle exprime dans ce que nous voyons être, apparaît comme une caractéristique fondamentale de notre notion d'existant ou de réel ; irrécusable et immédiate dans la saisie de l'existence, elle n'est cependant pas la seule propriété de l'analogie de l'être qu'elle révèle. Une présentation de l'analogie de l'être comme analogie de proportion qui s'en tiendrait là resterait assurément courte et simpliste.

En effet, si cette structure intelligible bipolaire apparaît dans la simple saisie d'un existant (je perçois l'existence d'une chose particulière et la vois être ce qu'elle est), son concept se complique aussitôt puisque non seulement celle-ci est, mais aussi cette autre et cette autre... Immergée dans la pluralité des existants, notre perception de l'être étend aussitôt son concept au-delà de la singularité de chacune des choses où nous le percevons. La perfection d'être est commune, elle dépasse et déborde l'être de chaque existant, et la notion d'existant se révèle elle-même plus ample et large que ce que m'en disait le premier qui a suscité en moi cette notion. À vrai dire, rien ne lui échappe, de soi, puisque tout ce qui *est* peut être désigné par elle. Mais, bien sûr, chaque chose qui est y est désignée selon ce qu'elle est : l'analogie qui est une condition structurelle de l'être que nous voyons, se reporte conséquemment, comme une condition fondamentale de notre concept d'être, à travers toute son extension.

On est ainsi amené à considérer comme deux stades dans l'intelligibilité de notre concept d'être : d'abord il exprime la bipolarité

⁵ On peut suivre dans l'ouvrage d'Étienne Gilson *L'Être et l'essence* (1948) l'épopée passionnante de cette quête de l'être (et des avanes de son oubli) à travers l'histoire de la philosophie occidentale.

d'essence et existence, en référence à l'être d'un existant particulier qui me donne de former les premiers concepts métaphysiques d'être, d'existant ou étant, et d'essence ou détermination. À ce stade, l'analogie se révèle comme une condition structurelle de l'existant, qui détermine pour autant l'analogicité fondamentale de nos trois premiers concepts métaphysiques. Mais aussi, puisque les existants sont multiples, puisque l'être est diversifié, notre concept d'être va se révéler ouvert à l'égard de cette multiplicité et diversité d'être, il va couvrir les existants pour les exprimer chacun selon ce qu'il est : à ce second stade, l'analogicité de la notion d'être n'est plus la simple « proportion » qui régit en chaque être le rapport entre son existence et ce qu'il est, car elle dépasse ou déborde la proportion singulière de chaque existant, pour envelopper la multiplicité des existants ; l'universalité de la notion d'être inclut toujours la proportion (fondamentale) de l'analogie de l'être, mais elle l'établit à un plan qui est, désormais, celui d'une *similitude* couvrant et rassemblant une pluralité, – similitude entre des existants divers, similitude d'être... mais « proportionnelle » ; un plan qui est celui d'une *communauté*, – communauté d'être entre des existants divers... c'est-à-dire proportionnelle ou analogique. En s'étendant à divers êtres par-delà la singularité ou particularité de mon expérience première de l'être, notre notion d'être inclut le multiple, mais demeure fondamentalement analogique. Et dans le même mouvement, en s'étendant au-delà des êtres que je vois, vers *tout* ce qui est, cette ouverture potentielle vers tout être quel qu'il soit demeure marquée par la même condition analogique. L'analogie interne de l'être que nous voyons (de la perfection d'être : la proportion d'essence et d'existence vue dans la singularité de telle chose) fonde l'analogicité structurelle du concept universel d'être (qui embrasse l'être commun de la diversité des existants que nous voyons).

Et si, du concept universel d'être nous revenons vers la perfection d'être elle-même, on devra la dire « commune », et « débordant » les formes où nous la voyons particularisée. Dans ce retour, l'être de chaque chose particulière apparaîtra « participé », limité en comparaison de l'ampleur objective de l'être que nous percevons un peu à partir de la multiplicité constatée des existants, et dont nous devons prolonger vers l'infini l'ouverture potentielle. Et puisque c'est la notion d'essence qui en chacun exprime la détermination de ce qu'il est, l'essence apparaît ici à la fois comme détermination (positive, de

l'être) et limite⁶ (comparativement à ce que tel existant n'est pas, au regard de l'ampleur de l'être).

L'analogie ou proportion de l'être est ainsi simple à percevoir, mais elle ne tarde pas à manifester une intelligibilité complexe et ordonnée, pour englober potentiellement tout ce qui est dans la notion universelle et analogique d'être. Et l'ampleur débordante de l'être analogue, perçu dès lors comme participé, trace un cheminement vers les formes supérieures de l'être, et, au sommet, vers sa forme suprême non limitée.

Sans explorer encore cette voie d'ascension vers l'Être inscrite dans l'intelligibilité analogique de l'être participé, nous avons à considérer une autre complexité intelligible de l'être, directement constatée.

L'être et le sujet subsistant : un foyer d'analogie de rapport

6. Corrélativement à la saisie de l'existence, l'aspect « détermination » (ou essence), en fonction duquel nous percevons l'analogie de l'être (exister) et la structure bipolaire fondamentale de notre notion d'existant, n'est pas le seul à se manifester puisque, non moins immédiatement, percevoir l'existence nous manifeste un existant qui *se tient* en lui-même et objectivement face à notre regard comme face à tout ce qui est. L'intelligibilité de l'être s'ouvre ici dans une autre dimension : non pas celle de l'essence ou détermination en raison de laquelle l'être apparaît comme structurellement analogue ou proportionné, et est conçu comme tel, mais celle de la *subsistence* ou du « se tenir » en raison de laquelle l'existant apparaît comme un « soi » ou un sujet existant et subsistant, possédant et exerçant l'exister comme sien et propre à lui, selon ce qu'il est⁷. Ce n'est pas, en effet, la détermination « cheval » ou « marguerite » qui existe et vit, mais *tel* cheval et tel plant de marguerite.

Or, du point de vue du « se tenir » ou de la subsistence du réel, il apparaît bientôt que toute la diversité mouvante de « ce qui est » – non seulement la pluralité des existants divers, mais la richesse diver-

⁶ L'essence du cheval n'est pas celle du rosier ; en conséquence leurs êtres sont différents. Et néanmoins l'être (*esse*) apparaît comme une perfection commune, qui déborde les formes particulières et limitées où elle se trouve partagée.

⁷ Sur le caractère de « subsistence » du réel, voir *Manifeste existence* : la 6^e leçon est consacrée au « sujet existant ».

sifiée de tout ce qu'ils sont – se répartit en deux grandes catégories fondamentales ; ou, pour dire les choses autrement, elle manifeste comme deux niveaux dans l'être des choses : « l'un, fondamental et premier, consiste dans la réalité individuelle de la chose elle-même existant et “se tenant” ; on l'appelle “substantiel” car non seulement il se tient, mais il “se tient sous”, il supporte ou soutient tout l'être “second” de cette chose, et les caractéristiques réelles qui lui appartiennent et contribuent à former son être complet, mais ne sont pas son être premier et substantiel. Traditionnellement, on appelle “accidentel” cet être second, en référence à l'étymologie : *accidere*, en latin, signifie arriver, survenir ; c'est l'idée de quelque chose qui s'ajoute ou se rapporte à autre chose (préalable, et surtout premier). Il importe d'écarter ici l'idée triviale d'accident ménager ou d'accident de la route, dont les images collent trop au mot en suivant son acception commune, pour bien viser cette catégorie immense et variée de l'être réel qui englobe, dans les choses, tout ce qui n'est pas l'être substantiel lui-même : immense chatoiement de réalité qui défie le dénombrement, et qui compte toutes les propriétés physiques des corps, des plus fondamentales aux plus superficielles ou passagères ; et les propriétés plus secrètes et mouvantes des vivants ; jusqu'au foisonnement mystérieux du psychisme animal, ou, plus encore, d'une psychologie humaine ; et toute l'infinité des relations tissées entre les êtres...

» Au stade où nous sommes, l'important est de repérer, dans l'être des choses, cette ligne qui divise la variété et la richesse de l'être entre l'être substantiel (l'être individuel des substances, dans leur variété infinie, – et chacune le sien), et l'être accidentel (cette profusion d'être second que possèdent les substances). L'être substantiel de ce chat, dans son individualité propre strictement définie ; – et tout l'être qui “s'ajoute” à cet être substantiel pour constituer la réalité concrète et complète de “tout ce qu'*est* ce chat” : adulte et ronronnant, tranquillement aux aguets, etc. »⁸.

Deux niveaux d'être, avons-nous dit. Il faut ajouter que la distinction de la substance et de l'accident révèle deux *manières* d'être ou d'exister fondamentalement différentes : « Une pensée, une couleur existent, certes, mais leur existence pourtant pleine et objective n'est cependant pas plénière comme celle d'une substance : l'accident est,

⁸ *Manifeste existence*, pp. 150-152.

mais ne se tient pas tout seul, il se rapporte à un autre, à une substance en définitive (la chose colorée, moi qui pense). La substance, au contraire, se tient elle-même, elle existe et forme le support de tous ses accidents »⁹.

En définitive, la notion d'existant prise dans toute son ampleur se divise ou se répartit dans les deux notions de substance et d'accident ; l'une et l'autre signifient « quelque chose qui est », mais la première signifie « être » en un sens premier et fondamental, « subsistant », et la seconde « être » en un sens réel, certes, mais secondaire et relatif au premier, et le présupposant. En ce sens, la substance sera dite être et reconnue existante au sens premier et absolu du mot, tandis que l'accident sera reconnu existant en référence et dépendance de la substance. Nous rencontrons ainsi, au sein de l'être commun aux choses, la structure logique d'une analogie de rapport : du point de vue de l'être, la substance sera reconnue existante au sens premier et fondamental, et l'accident en un sens secondaire et relatif au premier.

Dans son combat contre les Idées platoniciennes, qui revenaient à placer hors des choses le foyer de réalité en raison duquel elles sont appelées « êtres », ou « belles », ou « cheval » etc., Aristote, observateur naturaliste non moins que métaphysicien, avait identifié ce cœur substantiel des choses en raison duquel elles sont reconnues comme êtres¹⁰, et il y rapportait toute la diversité de l'être accidentel en montrant que ce dernier *n'est* que dans son rapport avec l'être substantiel qu'il affecte et qui le soutient.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Étienne Gilson le souligne en ces termes dans *L'Être et l'Essence* (Vrin, 1948, p. 47) : « Il importe en effet de comprendre que la relation historique d'Aristote à Platon n'est pas d'ordre dialectique. Il serait satisfaisant pour l'esprit de pouvoir désigner, dans la doctrine de Platon, un problème dont la discussion critique aurait progressivement conduit Aristote à ses propres conclusions. Mais les choses se sont passées autrement. Aristote n'a pas déduit son ontologie de quelque critique préalable de la doctrine platonicienne des Idées, c'est au contraire une certaine vue ou un certain sentiment spontanés de la nature du réel, qui lui ont dicté sa critique de l'ontologie platonicienne. C'est donc sur cette vue, ou sur ce sentiment, qu'il nous faut porter d'abord notre attention.

» Lorsqu'il parlait à son tour d'οὐσία, Aristote se représentait une unité ontologique, c'est-à-dire un noyau d'être distinct, capable de subsister et d'être défini à part. C'est le terme aristotélicien que nous traduisons en français tantôt par celui de substance, tantôt par celui d'essence, ce qui convient mieux, mais οὐσία connote toujours, de quelque manière qu'on le traduise, la propriété fondamentale de "ce qui est" au sens plein de l'expression ».

7. Au sein de la diversité de ce qui est (la foule des substances et la profusion de l'être accidentel qui les affecte), Aristote avait donc identifié cette primauté des substances, et il avait en conséquence ordonné autour d'elles toute son étude de « l'être en tant qu'être ». Pour illustrer sa pensée sur cette primauté de la substance dans les acceptations diverses du mot « être » (ὄν, étant), il donnait volontiers l'exemple du mot « sain » qui nous a servi à définir le type logique de l'analogie de rapport.

En ce sens, on dira que la substance apparaît comme un analogué premier dans l'analogie de la notion d'étant, et que les accidents en seront des analogués seconds. Il ne faudrait cependant pas trop presser la comparaison avec l'exemple du mot « sain », ni faire de la Substance (ou Οὐσία) d'Aristote une sorte d'Idée platonicienne mais logée dans les choses pour y servir de centre de référence à tout l'être accidentel qui serait comme « participé », car l'être accidentel et l'être substantiel sont réellement êtres, mais divers : en chacun, existant, s'affirme à la fois la valeur d'existence et celle de détermination qui composent entre elles la proportion fondamentale d'essence et d'existence qui structure notre notion du réel. À ce titre, qu'il s'agisse de substance ou d'accident, l'analogie fondamentale, du point de vue de l'être, a pour type logique l'analogie de proportion ; celle-ci est structurelle dans l'intelligibilité de l'être divers et commun que nous voyons ; elle englobe et caractérise l'être de l'accident non moins que celui des substances.

Et pourtant la distinction de la substance et des accidents incline naturellement vers le type de l'analogie de rapport. D'une certaine manière, et à en rester au plan des structures logiques des trois espèces de l'analogie des noms que nous avons distinguées précédemment, on pourrait dire que l'analogie de rapport et l'analogie de proportion se combinent ici, et que la notion d'existant, en enveloppant de manière ordonnée la distinction de la substance et de l'accident, présente une analogie particulière qui ferait un « cas mixte ». Effectivement, les propriétés des types logiquement distincts de la dénomination et conceptualisation d'une proportion, d'une part, et d'une dénomination et conceptualisation d'un rapport à un premier, d'autre part, se croisent ici. Il importe cependant de ne pas en rester au seul plan des structures logiques et de leur construction puisque celles-ci sont au service de la pensée, dont elles reflètent le fonctionnement, et

que la pensée elle-même est mesurée par la réalité de l'objet qu'elle exprime.

Si l'on reprend les choses du point de vue de la perfection d'être (exister) dont la saisie est au fondement de la notion d'existant, le problème ne se posera pas en termes de combinaison logique de deux types d'analogie des noms : il sera posé au plan d'une perfection dont l'intelligibilité très riche (Maritain disait, en une formule presque platonicienne, la « surintelligibilité ») présente des dimensions diverses qui s'expriment en concepts divers dont il nous faut percevoir en outre l'ordre qui les réunit.

De ce point de vue, la première dimension de l'être commun est celle d'une perfection débordante et proportionnellement répartie : ici, la conceptualisation se fera selon le type logique de l'analogie de proportion, et les notions corrélatives d'essence et d'existence viendront exprimer la structure bipolaire et proportionnelle fondamentale de la notion d'existant.

En même temps la saisie de l'exister va révéler une autre dimension fondamentale de l'être : celle du « se tenir », ou du sujet existant ; et dans la variété infinie de la richesse de la perfection d'être commune aux divers existants, priorité sera reconnue à ce qui est substance : ici, la conceptualisation s'ouvrira au type logique de l'analogie de rapport, pour exprimer la priorité, dans la diversité du réel, du « premier analogué » que forment les substances, à l'égard de tout le réseau réel, mais second (nullement secondaire¹¹), des réalités qui s'attachent aux substances, s'y « ajoutent » (d'où le mot d'accident), leur appartiennent et reposent en définitive sur leur réalité première, tout en étant réellement distinctes d'elles. Distinctes, mais non pas séparées... ; je ne suis pas une couleur, mais ma couleur est réelle, et je *suis* coloré. Mon être substantiel est distinct pareillement de ma nationalité ou de l'expérience que j'ai acquise ; mais tout cela, multiple, est *un* dans mon être et j'en suis le sujet.

Il est clair que l'espèce de structure d'analogie de rapport qui se révèle ici dans l'intelligibilité de l'être n'évacue pas l'analogie fondamentale de proportion : la réalité des accidents, distincte de celle de la substance elle-même qui est leur sujet, justifie à elle seule le maintien indéfectible de l'analogie de proportion. C'est donc sur le fond de cette dernière qu'il faut concevoir qu'intervient l'analogie de rapport ;

¹¹ Voir *Manifeste existence*, pp. 152-155.

en quelque sorte, l'attention attirée sur la réalité propre des substances parmi la richesse débordante de l'être (elle déborde les substances comme telles et enveloppe tout l'être accidentel) vient greffer et exprimer, dans l'intelligibilité de l'être structurée par l'analogie fondamentale de proportion, la mise en ordre et en perspective caractéristique d'une analogie de rapport. Un peu comme nous l'avions constaté pour l'analogie de proportion, nous sommes invités, mais cette fois dans le cadre d'une analogie de rapport, à dépasser le plan logique et sémantique de l'analogie des noms, pour scruter un domaine d'intelligibilité qui appartient à l'être même des choses et qu'il s'agit d'exprimer. Loin d'opposer comme logiquement irréductibles l'analogie de rapport et l'analogie de proportion, il importe de voir que l'intelligibilité de l'être les enveloppe toutes deux, de manière précise et différenciée.

Ici encore, c'est en revenant à la saisie précise de l'exister que l'on pourra éclairer et ordonner cette combinaison des deux types de l'analogie : car l'exister singulier d'un accident, s'il est bien distinct de tout autre et en particulier de celui de la substance qu'il affecte – et ici se reconnaît l'analogie fondamentale de l'être qui est une analogie de proportion, – cet exister d'un accident n'existe cependant pas par soi, il ne « subsiste » pas, mais il existe comme appartenant à sa substance : pour autant, il existe par elle et se tient face à tout autre *par* l'existence substantielle, qui le porte en quelque sorte et le soutient¹² – ici la référence *intrinsèque* de l'exister accidentel à l'exister substantiel fonde ce que nous avons appelé la greffe d'une analogie de rapport sur l'analogie fondamentale de proportion. Par cette greffe, l'espèce de profusion intelligible qui caractérise la perfection d'être échappe à l'éparpillement et s'ordonne autour du foyer de l'être des substances. Alors que, dans le premier cas, c'était la valeur de détermination de l'essence et la bipolarité d'essence et existence qui s'imposaient, ici c'est la valeur de subsistance qui s'affirme dans l'intelligibilité de l'être et canalise dans le sens d'une analogie (partielle) de rapport l'analogie de la notion d'être, qui reste structurellement une analogie de proportion.

Ne voir dans l'analogie de l'être qu'une analogie de proportion réduite au cas typique pur que l'on peut considérer d'un point de vue simplement logique, reviendrait à limiter son intelligibilité au cadre de

¹² *Ibid.*, pp. 155-159.

la bipolarité structurelle d'essence et existence, en oubliant la dimension ontologique centrale de son contenu, que constituent la substance (si puissamment perçue par Aristote) et sa subsistance. Une telle vision, infidèle au profond principe d'unité ontologique qu'offrent les sujets existants, aboutit à une sorte de pulvérisation du réel, réduit en une infinité de miettes, chacune bien constituée avec son essence et son existence, et dont les unes seront appelées « substances » et les autres « accidents »... Il n'est pas sûr que cette vision caricaturale n'habite pas maints exposés dits métaphysiques.

L'intelligibilité métaphysique de l'être

La question de l'analogie de l'être, et de l'analogicité tant de notre notion d'être que de notre mot lui-même d'être, est une question complexe où logique et métaphysique interfèrent dans les étapes d'une saisie intellectuelle qui s'effectue autour de la perception simple d'un fait premier, mais qui se gonfle de perceptions nouvelles et de faits plus amples qu'il faut nommer à leur tour et intégrer à la conceptualisation originelle du fait qui reste premier : des « êtres » *existent*. Parmi la pluralité des choses, l'intelligibilité d'être qu'elles partagent, de l'être « *commun* » mais que chacune possède en propre, se révèle infiniment riche et diverse, inépuisable. Nous l'avons vue se structurer en quelques notions fondamentales : autour de la détermination de ce qui est, la bipolarité d'essence et existence qui régit l'analogie de l'être commun que nous voyons ; à l'intérieur de la notion d'existant, la mise en ordre fondamentale de la réalité des accidents autour de la subsistance des sujets existants. Je voudrais revenir sur une autre dimension de l'intelligibilité de l'être, non moins essentielle que les précédentes, celle qui tient au fait qu'elle se révèle *débordante*.

Précisons au passage qu'en parlant d'« intelligibilité de l'être », nous ne visons aucune intelligibilité a priori. Il ne s'agit pas d'une « intelligibilité » à scruter dans la seule idée de l'être, à faire en quelque sorte jaillir de notre tête. Non ! il s'agit de l'intelligibilité *des choses*. L'être (ce qui est) se donne à connaître, à penser. Il s'agit d'une connaissabilité à êtreindre, à saisir, à explorer... Où cela, sinon dans les choses elles-mêmes ? – en regardant leur être.

L'être, valeur commune

1. Si nous partons de la *notion* d'être – qui, le plus souvent, sera la notion banale – on reconnaîtra aisément son universalité maximale : elle couvre, de soi, tout ce qui est ; mais on verra aussitôt que cette universalité extrême a pour rançon la plus extrême pauvreté : partir de la notion d'être sans savoir d'où elle vient, ni comment elle se forme, ni quelle saisie elle exprime nous laisse face à la seule universalité – de fait – de cette notion, ou, pire encore, face au seul emploi du *mot* « universel » d'être, mot devenu passe-partout mais vide de sens ; le contenu de cette notion paraîtra le plus pauvre, le plus abstrait, le plus indéfini, puisque dans son universalité maximale elle sert à désigner « tout et n'importe quoi ». Hegel la verra toute proche de l'idée de néant.

Si nous partons au contraire de la *saisie de l'exister* (celui de telle chose, et celui de telle autre, et telle autre encore), les choses ne se présenteront pas à l'esprit de la même façon : au lieu de se trouver face à l'universalité immense d'une notion ou d'un mot dont il ne sait que faire, il se trouve ici face à une perfection saisie et désignée en une chose, puis en une autre, etc. ; bref, face à une perfection *commune*. Et l'extension du regard qui se produit alors spontanément dans une ouverture potentielle vers *tout* ce qui est¹, au-delà de ce que je vois présentement, ne se fera pas au prix d'une généralisation et d'un appauvrissement notionnel ; fixée sur la perfection d'être commune, elle ne fera que s'ouvrir à des formes à connaître de cette *même* perfection, – formes nouvelles *pour moi*, mais qui objectivement font partie de l'ampleur du mystère d'être qui m'est donné, c'est-à-dire font partie de son intelligibilité à découvrir.

Évidemment « l'identité » de cette perfection commune n'est pas une identité pure et simple, c'est l'identité d'une similitude proportionnelle ou analogique, assez forte cependant et évidente à la fois pour être perçue comme commune. Ensuite seulement, et en conséquence, l'extension virtuellement maximale de cette communauté propre à englober *tout* ce qui est paraîtra une « universalité », et pour autant la notion qui l'exprimera – la notion d'être – sera effectivement de valeur universelle. Alors l'universalité de la notion d'être, ainsi fondée sur la saisie de son contenu (la perfection commune d'être),

¹ Voir plus haut pp.50-51.

prendra sens au lieu d'être l'énigme d'une notion vague (comment, du reste, une notion vague peut-elle être véritablement universelle ? – l'emploi universel d'un mot, *sans savoir*, ne fait pas une *notion* universelle...).

Contre toute tentation – hélas fréquente – de s'arrêter à l'universalité de l'idée d'être et de son emploi, en suspendant l'actualité du regard sur les choses, il importe de garder l'œil ouvert et perspicace sur la perfection commune de l'être, telle qu'elle nous est donnée. L'être commun n'est ni un ni universel, quoique l'idée que nous en avons soit une en chacun de nous et universelle ; mais elle désigne et exprime une perfection que nous voyons – que nous savons – expressément diverse, infiniment diversifiée. Au fond, il ne s'agit, là encore, que de rester fidèle au fait indubitable de la pluralité des choses et de la profusion luxuriante du mystère de l'être qui nous est donné à voir.

Ainsi l'être est une valeur commune à toutes les choses, et son intelligibilité, si nous le percevons et visons dans cette réalité de la multiplicité des choses au lieu de nous le représenter seulement dans le monde intérieur de nos pensées, inclut cette dimension d'amplitude. « Il est clair, écrivions-nous dans *Manifeste existence*², que l'être, la perfection d'être n'est pas limitée ou enfermée en aucune de ses formes particulières. Si l'être était limité ou enfermé dans une forme particulière, dans ce moucheron par exemple, celui-ci serait seul à être ; nul autre ne saurait être, par hypothèse : il n'y aurait pas d'autre ; l'être serait moucheron ; hypothèse stupide et misérable car cette vision rétrécit de l'être – si grand qu'on veuille imaginer cet unique être hypothétique – est aussi contradictoire que l'hypothèse du néant absolu que nous avons rencontrée³ : on n'échappe pas plus à l'expérience de l'être qu'à l'expérience de l'autre. L'être n'est pas une espèce de perfection aristocratique réservée à quelques-uns, il n'est pas la perfection d'une classe : il est une perfection généreusement, surabondamment répandue en toutes choses. Il enveloppe et imbibe chacune de ses formes, il est ici l'être de l'oiseau, là celui des violettes, et chaque chose possède le sien, mais il n'est enfermé par aucune. Chaque chose que nous voyons possède le sien à sa mesure, mais aucune n'épuise toute la richesse d'être que nous voyons réalisée dans la

² Pp. 115-116.

³ Voir *op. cit.*, pp. 44-45.

diversité des choses. À ce titre, la richesse de l'être que nous percevons *transcende* chacune des choses où nous la voyons attestée ; c'est pourquoi l'être, s'il est vraiment vu, ne nous laisse pas dans l'esprit je ne sais quelle idée de rétréci, ou de particulier seulement, il nous donne bien plutôt l'idée – et d'abord l'expérience – d'une surabondance, d'un débordement d'intelligibilité qui enveloppant, de soi, tout ce qui est, déborde tout ce que nous pouvons penser. »

La transcendance de l'être

2. « *Transcendere* » en latin veut dire : dépasser. Pour désigner le fait de l'ampleur intelligible de l'être qui dépasse chacune de ses formes particulières que nous voyons, on dira que l'être est une perfection transcendante. On dirait équivalentement qu'elle est d'une richesse *débordante*.

L'emploi du mot « transcendant » et la notion de « transcendance » qu'il exprime appellent quelques précisions. « La notion de transcendance, – et l'étymologie du mot l'indique, nous l'avons noté, – se forme dans la perception du “dépassement”, ou du surplus par lequel le “luxe ontologique” ou la richesse inouïe de l'être que nous percevons un peu dans la diversité des existants débordent chaque forme d'être perçue. Dans cette ligne, on pourrait définir la transcendance de l'être comme sa non-limitation à aucune forme particulière. Il est clair cependant qu'un caractère négatif ne saurait constituer une propriété réelle : tout au plus peut-il servir à la dénoter pour une intelligence comme la nôtre qui doit multiplier ses perceptions, comparer et distinguer, composer et diviser ses notions et les objets qu'elle discerne peu à peu. Mais si l'on cherche la propriété positive et réelle touchée par l'intelligence lorsqu'elle perçoit cette non-limitation de l'être à aucune de ses formes particulières, et son “dépassement” par rapport à celles-ci, on verra qu'il ne s'agit de rien d'autre que de la richesse de la perfection d'être dont l'ampleur s'étend sans limitation aucune puisqu'elle enveloppe tout ce qui est, et donc outrepassé et déborde chaque forme particulière d'être.

» Et la notion de dépassement elle-même est encore une notion insuffisante à exprimer cette propriété de l'être qui est sa richesse infinie (quoique nous constatons ce dépassement, et qu'il nous serve

d'indice de la propriété touchée en lui), car si la perfection d'être prise selon l'ampleur qu'elle nous manifeste, dépasse chacune des formes particulières d'être, elle ne la dépasse pas purement et simplement, elle ne la dépasse pas pour la laisser derrière elle et s'en distinguer : elle la dépasse tout en l'incluant, elle ne la dépasse pas sans l'emporter avec elle. La perfection transcendante d'être imbibe toutes choses. Elle est cette perfection d'existence dont nous voyons imprégnée, chacune à sa mesure et pour elle-même, chaque fibre de chaque chose ; perfection commune mais toujours variée et propre à qui la possède, selon sa propriété d'analogie. Le contenu de la perfection transcendante d'être n'est pas quelque chose qui est hors des existants et qui les dépasserait : il n'est autre que la communauté des existants et l'être commun que chacun possède selon ce qu'il est ».

« La notion de transcendance, ajoutions-nous, a pris dans l'histoire de la pensée d'autres significations (en particulier théologiques et religieuses) ; par ailleurs, elle s'est trouvée déclinée, dans la ligne de la tradition philosophique idéaliste, dans une série d'acceptations du mot "transcendental" qui n'ont plus rien à voir avec la transcendance de l'être. Ne les confondons pas »⁴.

Parce que l'être est commun, il est « transcendant ». Il y a équivalence entre la communauté manifeste de la perfection d'être et sa transcendance, c'est-à-dire l'amplitude débordante de sa richesse. Percevoir l'un, c'est percevoir l'autre. Enfin, il est clair que cette communauté-transcendance de la perfection d'être que nous voyons est régie et structurée par la loi fondamentale de l'analogie de l'être : dans notre notion d'être, structure analogique et ampleur transcendante sont inséparables comme les deux faces d'une médaille :

« L'ampleur transcendante de l'être qui couvre toute la diversité des choses ne la parcourt qu'en se modulant en chaque existant selon la loi d'analogie par laquelle l'être propre de chacun est proportionné à ce qu'il est ; il est impossible de concevoir la transcendance de l'être (si vraiment on pense l'être des choses...) sans l'analogie. Inversement, l'analogie de l'être apparaît comme la rançon de la pluralité des existants communiant dans la perfection transcendante d'être, car si un seul être existait, son existence ne serait pas proportionnée à ce qu'il est : il serait lui-même "l'existence", il serait son existence par identité pure et simple ; il est finalement impossible de concevoir l'analogie de

⁴ *Ibid.*, p. 123-125.

l'être sans pluralité d'existants »⁵, et sans sa transcendance. Dans ce couplage, l'analogie exprime la *structure* bipolaire que nous avons dite, la transcendance exprime la *richesse débordante du contenu* : celle de l'être, et par conséquent de la notion qui le signifie.

Afin de bien distinguer cette notion de l'être transcendant, et du fait qu'elle exprime, des autres notions de transcendance et des déclinaisons du mot « transcendantal » auxquelles nous faisons allusion à l'instant, nous proposons d'écrire « *transcendence* » la propriété métaphysique de l'être commun que nous visons ici. En prenant la même désinence que les mots d'existence, d'essence et de subsistance, le mot de transcendance sera chargé d'un sens et de connotations métaphysiques précis qui écarteront les confusions ou équivoques.

La notion transcendentale d'être et l'intelligibilité métaphysique

3. Comme le caractère analogique de notre notion d'être – et conséquemment celui du mot « être » qui l'exprime – suit l'analogie de l'être, de même le caractère transcendantal de cette notion suit la transcendance de l'être. On veut dire par là que la *notion* d'être déborde toutes nos autres notions qui désignent tel être ou telle catégorie d'êtres ou telle modalité d'être, comme – et parce que – la perfection d'être elle-même déborde les formes particulières des êtres où nous la voyons. La notion d'être exprime et signifie un mystère d'intelligibilité proprement inépuisable et débordant, incluant dans sa signification toute la richesse qu'il nous faudra d'autres saisies pour détailler et expérimenter, et qui s'exprimeront en de nouvelles notions, mais qui viendront en quelque sorte combler ou réaliser ce qui était dès le départ une potentialité renfermée dans l'amplitude transcendentale⁶ de la signification « ouverte » de notre idée de l'être.

Il est pourtant une différence notable entre l'analogie de la notion d'être et sa transcendance : c'est que devant un existant particulier, on verra bien à quoi répond en lui l'analogie de la notion d'existence (elle exprime la bipolarité d'essence et exis-

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ En suivant le sens de la notion de "transcendance" que nous venons de définir, nous écrirons avec un E l'adjectif "transcendent"; de même les notions de "transcendentalité" et le mot "transcendental" qui s'ensuivent, ainsi que nous l'expliquons plus loin.

tence qu'il recèle) ; tandis qu'on n'apercevra pas dans sa singularité ce qui la « dépasserait », pour correspondre à la transcendance de la notion d'existant qui l'exprime. Sans doute ce caractère transcendantal de notre notion d'être est assuré, il se fonde sur le fait que l'être est multiple et commun, et qu'il se révèle plus « large » que chacune de ses formes particulières. Il reste que chaque existant est lui-même, et s'affranchit ou se distingue de tout autre (il *n'est pas* cet autre, dans la mesure où il est lui-même). Ainsi l'intelligibilité propre de la *notion* d'être – fondée sur la réalité des êtres multiples, ou sur « l'être commun » – s'avère plus large que l'intelligibilité propre de chaque chose singulière.

Nous touchons là un aspect de l'intelligibilité métaphysique dont la prise de conscience mérite de retenir l'attention. Dans une formule imagée, J. Maritain exprimait ainsi cette saisie de l'intelligibilité transcendantale signifiée dans la notion d'être : c'est « comme si, ouvrant un brin d'herbe, on en faisait sortir un oiseau plus grand que le monde »⁷. L'intelligibilité de l'oiseau-notion-d'être excède manifestement celle du brin d'herbe ; elle n'est pas enfermée dans l'identité limitée du brin d'herbe, puisqu'elle convient également à *tout* autre être. C'est pourtant le brin d'herbe qui nous donne de la percevoir et concevoir.

Quelques mots sur l'intelligibilité mathématique peuvent ici nous aider, par comparaison, à mieux percevoir à la fois l'assurance et la consistance objectives de l'intelligibilité métaphysique, et l'espèce de puissance d'envol (et la séduction) que comporte sa rencontre. « Rond » ou « carré » sont des objets communs. Chacun de nous sait faire, voir et penser des ronds dans l'eau sans être géomètre ; mais l'intelligibilité de cette notion physique de rond aura l'opacité d'une sorte de pur fait constaté. Tout autre sera l'intelligibilité claire du cercle, défini dans un plan comme ligne équidistante d'un point appelé centre, intelligibilité riche que le géomètre va scruter en explicitant les propriétés du cercle. Ramenée ensuite aux ronds physiques, elle illuminera leur connaissance de l'intelligibilité réelle que possèdent les cercles, mais qu'il a fallu la visualisation et la conceptualisation propres de la géométrie pour dégager.

⁷ *Les Degrés du savoir* (1932) dans *Œuvres Complètes* de Jacques et Raïssa Maritain (17 volumes, 1982-2008), Fribourg-Suisse, Éd. Universitaires, et Paris, Éd. Saint-Paul (désormais désigné O.C.), vol. IV, p. 645.

Et semblablement la visualisation métaphysique de l'existence va dégager une intelligibilité d'objets et de notions qui dépasse les choses singulières (aucun rond physique n'est parfaitement circulaire, aucun être singulier ne répond à l'ampleur de la notion transcendente d'être). Mais visant la réalité même des choses, et scrutant pour elle-même leur intelligibilité d'être au milieu des autres, elle désenveloppe, à son plan de savoir et de conceptualisation, les propriétés de l'être même des choses, – de l'être en tant qu'être, objet spécifique de la métaphysique. Pour en rester à ce plan d'idées universelles et transcendentes ? (ou se tenir au plan « séparé » des Idées platoniciennes ? – ou, encore plus irrémédiablement séparés de l'être des choses, aux divers plans de la « transcendantalité » définis dans la tradition idéaliste ?) – Nullement ; car les idées ne sont que des moyens et des signes ; c'est l'être comme tel, l'être des choses qui, en elles, est visé et connu. Transcendante, l'idée d'être enveloppe le multiple qu'elle exprime (les êtres), sa signification intrinsèque renvoie à lui (ou plutôt : à eux, qui sont le multiple), elle ne reste pas recroquevillée dans l'unité de son statut d'idée abstraite : « l'oiseau dont nous parlions tout à l'heure, ajoutait Maritain, est en même temps un essaim »⁸ – la foule innombrable et bourdonnante des êtres réels.

4. L'intelligibilité métaphysique de l'être, toute prégnante de l'être commun perçu dans les choses, révèle ainsi une ampleur transcendente, amplitude qu'on se gardera de concevoir seulement dans le sens d'une pure extension, car ses dimensions plongent également dans la profondeur, autant qu'elles s'élèvent en hauteur. Elle soulève et attire l'esprit, en l'ouvrant à ses dimensions. Le regard bien posé sur l'être commun aux choses, et concevant la transcendance de cette perfection luxuriante, l'esprit peut en être fasciné en un moment de pure contemplation admirative. Il reste que l'exploration de cette intelligibilité est pour nous progressive et fragmentaire, elle se fait peu à peu, lentement, en des approches diverses et répétées, en des fruits multiples que seront les concepts (concepts nouveaux, concepts anciens revitalisés par une vue nouvelle, affinés etc.). L'intelligibilité métaphysique à laquelle nous accédons n'est pas « compréhensive » et totale, embrassant le tout de ce qui est pour plonger d'un coup le regard jusqu'au fond de toute l'intelligibilité qu'il recèle comme Des-

⁸ *Op. cit.*, p. 646.

cartes l'attendait des « idées claires et distinctes » ; modique, progressive et multiple, elle en est insatiable.

Son premier fruit est le concept d'être. Concept universel au sens propre, « sur-universel » par rapport à tous les autres concepts puisqu'il les enveloppe, chacun d'eux représentant, d'une manière ou d'une autre, « quelque chose qui est » – fût-ce seulement dans l'esprit qui le conçoit, et ce, jusqu'à la notion de néant, négation de l'être, mais qui requiert encore que celui-ci soit vu et posé dans l'acte même qui le nie dans l'esprit.

Rapporté aux choses qu'il peut toutes servir à désigner, le concept d'être apparaît comme les incluant toutes dans sa signification. Mais cette inclusion est largement potentielle. Dans l'ampleur transcendente de ma notion d'être, je n'aperçois nullement tous les êtres, ni n'épuise d'un regard leur profusion d'intelligibilité ! La plus large part – immense – des êtres m'échappe et ma notion d'être n'est, à leur égard, que potentielle, ouverte seulement à les signifier de loin et confusément. Positivement, ma notion d'être n'est riche que des êtres que je connais et découvre peu à peu. Encore faut-il remarquer que ces êtres que je connais, j'en forme des concepts autres que celui d'être, pour exprimer ce que je perçois d'eux précisément, en sorte que, même à l'égard de ces êtres que je vois, mon concept d'être, qui pourtant les désigne et exprime directement, garde l'imprécision et la potentialité d'une première idée générale que d'autres vues et d'autres concepts doivent venir préciser et compléter par la suite : le concept métaphysique d'être inclut toutes choses (tous ses « analogués ») dans sa signification, mais cette contenance n'est pas explicite ; elle n'a certes pas la clarté intelligible d'une vue de tous les existants : elle est d'une intelligibilité initiale qu'on qualifiera de confuse, implicite, de première approximation, partielle et potentielle, et qui demande à être précisée en d'autres concepts pour exprimer mieux et davantage l'immense intelligibilité du réel.

C'est ainsi que progressera la connaissance métaphysique. Non pas d'une manière déductive⁹, à partir de l'idée d'être et en son sein ! Mais en scrutant les choses, et en portant au sein de leur expérience la lumière de cette intelligibilité métaphysique de l'être qui, une fois dé-

⁹ C'est le rêve cartésien et spinoziste d'une métaphysique déductive (*more geometrico*) qui a empoisonné la métaphysique au temps du rationalisme, et provoqué au siècle suivant le rejet de la métaphysique et de son « dogmatisme » par Kant.

couverte, permettra de les considérer « en tant qu'être »¹⁰ ; en ramenant l'intelligibilité propre de ces choses à celle des premières saisies où l'intelligibilité métaphysique se constitue, la connaissance métaphysique s'étoffera et s'étendra peu à peu en savoir rigoureux, – ou seulement en simple regard porté sur les choses, mais qui « sait » : le géomètre voit des cercles dans les ronds dans l'eau, il y suit des objets familiers que ne voit pas le non-géomètre ; semblablement le métaphysicien y suit l'ébranlement tranquille d'un jeu de l'être, divers, communicatif et harmonieux, et les ondes qui s'étalent paisibles sous les reflets du ciel éveilleront en lui des ondes de sens intelligible à travers toute la transcendance de l'être, en haut de ce qui est ou dans les profondeurs de l'âme ; ou tout simplement dans le voisinage de l'eau, vers le canard qui s'ébat ou le roseau qui ploie.

L'intelligibilité de l'être et les autres perfections transcendantes

5. Dans un texte célèbre et limpide Thomas d'Aquin¹¹ explique comment l'idée d'être (*ens*) inclut toutes les autres idées. Idée primitive, à l'origine crépusculaire, elle nous présente en effet, sous quelque forme qu'on l'exprime, l'objectivité de « quelque chose qui est et se tient face à nous qui le connaissons ». Toute autre idée en empruntera donc la forme fondamentale et première, en nous présentant telle chose particulière, ou tel aspect, – mais « qui sont et se tiennent face à nous » : en un sens, chaque idée va ajouter quelque chose à l'idée d'être. Mais il est bien impossible « d'ajouter » réellement quoi que ce soit à l'être, qui lui soit étranger. L'intelligibilité particulière et spécifique d'une idée autre que l'idée d'être sera encore une intelligibilité d'être. Il reste donc que ce que nos idées « ajoutent » à l'idée primitive et primordiale d'être soit de l'ordre d'une explicitation qui ajoute effectivement à l'implicite, mais en déployant ou spécifiant ce qu'il contenait de manière latente, ou virtuelle, en attente d'une connaissance plus expresse et parfaite ou d'une explicitation plus précise. Ainsi, nos idées autres que l'idée d'être « ajoutent » à l'idée d'être pour autant

¹⁰ Voir *Manifeste existence*, leçon 1.

¹¹ *Questions disputées sur la vérité (De veritate)*, q.1, a.1.

qu'elles expriment quelque chose de réel que le mot et notre idée d'être n'expriment pas eux-mêmes.

Saint Thomas explique alors que ceci se produit d'une double manière : soit il s'agit d'un « mode *spécial* d'être » (cheval, violette ou rire d'enfant : réels, ils apparaissent comme particuliers au regard de l'ampleur transcendente de l'être) ; soit il s'agit d'un mode d'être *universel* comme l'être, mais qui exprime quelque chose de l'être (dans toute son ampleur), que n'exprime pas la seule idée d'être : saint Thomas donne ici l'exemple des idées de l'« un », du « vrai », du « bien », et de quelques autres auxquelles on peut ajouter celle du beau.

Jacques Maritain, commentant ce texte¹², parle d'un « double mouvement de résorption et de transgression propre à l'être comme objet de concept » : soit nos concepts particuliers se résolvent et se résorbent dans le concept primitif d'être ; soit notre concept lui-même d'être n'exprime pas une valeur intelligible qui appartient à l'être comme tel dans toute l'ampleur de sa signification transcendente : en ce cas, une autre idée que l'idée première d'être va venir exprimer cette valeur intelligible, et ici, loin de se trouver particularisé dans un concept plus précis mais moins ample comme celui de cheval ou de pâquerette, le concept d'être va se trouver exprimé dans toute son ampleur, mais par une idée que n'exprime pas l'idée d'être ; le contenu intelligible du concept d'être avec toute son ampleur va se retrouver, mais sous des connotations nouvelles, dans le concept d'un, ou de vrai, ou de bien : d'où l'idée de « transgression », – ou, si l'on veut, de glissement du concept d'être avec toutes ses valeurs dans le concept nouveau d'un ou de vrai ou de bien, qui explicite une valeur intelligible que n'exprimait pas le seul concept d'être.

Ainsi ramenées à l'idée primitive d'être pour en expliciter l'intelligibilité – pour exprimer mieux l'intelligibilité du réel que la seule idée d'être exprime trop peu –, soit par « résorption », soit par « transgression », nos idées diverses qui expriment les choses et nos saisies du réel sont peu à peu intégrées dans une vue métaphysique unifiée. D'une certaine manière, leur diversité se trouve englobée et réunie ici sous l'idée primitive et quasi-matricielle d'être ; au plan logique des idées, celle-ci apparaît alors comme « transcendant » toutes les autres idées, les enveloppant et les imbibant chacune dans sa parti-

¹² *Les Degrés du Savoir*, O.C., IV, p. 642s.

cularité. Cette « transcendance » logique de l'idée d'être par rapport aux autres concepts reflète d'une certaine manière, au plan de la réalité propre des idées, la transcendance de la perfection d'être. Elle est évidemment fondée sur cette dernière et nous l'écrivons donc, elle aussi, « transcendance ». On se gardera cependant de prendre la transcendentalité (logique) de la notion d'être pour la transcendance (ontologique) de la perfection commune d'être.

6. Au sein de l'intelligibilité ouverte de l'être, dans l'amplitude maximale de sa transcendance, nous sommes ainsi amenés à retrouver les perfections analogues de beauté, d'unité, de vérité ou de bonté que nous avons souvent évoquées dans l'exploration de l'analogie de proportion.

Ces perfections analogiques, avons-nous remarqué en passant¹³, « sont d'ordre métaphysique. Elles touchent à l'être même des choses ». Leur intelligibilité intrinsèque regorge de valeur métaphysique, cela saute aux yeux. Non seulement pour celles mentionnées par saint Thomas dans le texte cité (les perfections du type de l'un, du vrai, du bien etc. dont l'ampleur égale celle de la notion d'être, et où Maritain voit une sorte de dérivation, par glissement, de la notion d'être), mais également celles qui, sans égaler en ampleur la notion d'être, sont cependant attachées à la perfection d'être dans ses degrés ou ses formes supérieurs. Car si le vrai, le beau ou la vie, perfections analogiques, manifestent des degrés, ce sont des *degrés d'être*. Et si la vie, la connaissance, la joie ou la science ne sont pas des perfections universelles (aussi étendues que l'être), elles sont des perfections *d'être* attachées aux formes supérieures de l'être, les degrés inférieurs n'y participant pas.

Ainsi ramenées à l'idée d'être pour en expliciter l'intelligibilité, ces perfections analogiques seront elles-mêmes éclairées comme de l'intérieur par l'intelligibilité métaphysique de l'être – c'est-à-dire dans la vue et la conceptualisation métaphysiques de l'être :

– Perfections réelles, elles sont *perfections d'être*, et seront vues comme telles, expressément rattachées à la perception métaphysique de l'existence et éclairées par elle. Ainsi par exemple la notion de vie, si mystérieuse, s'en trouvera éclairée : au lieu d'être uniquement polarisée vers les mécanismes matériels que révèlent les admirables pro-

¹³ Plus haut, p.53.

grès des sciences biologiques, elle sera recentrée sur l'exister dans ses valeurs supérieures et pourra notamment intégrer et rejoindre l'expérience intime que nous avons de la vie (c'est-à-dire de l'exister vivant, – vivre c'est l'exister du vivant), et qui n'est certes pas réductible au simple jeu des mécanismes biologiques que la vie implique pourtant aussi en nous.

– Leur *analogie* si manifeste en sera, à son tour, fondamentalement éclairée et justifiée : perfections d'être, elles épousent en effet l'analogie structurelle qui caractérise l'être comme tel, elles en propagent les propriétés à travers leur intelligibilité propre qui n'est pas exprimée par l'idée d'être, mais qui est encore une intelligibilité d'être exprimée par une idée nouvelle où l'idée d'être se « transgresse ». En d'autres termes, l'analogie *de l'être* structure fondamentalement ces perfections. « L'analogie de l'être est *la raison et la clef* de celle » de ces perfections analogues et transcendentes, écrit lumineusement J. Maritain¹⁴.

– Leur *transcendence* s'éclairera de la même façon à la lumière de l'intuition de l'être. La transcendance du beau est la transcendance métaphysique de l'être brillant au cœur de la saisie de la beauté. Pareillement celle de la vérité, et des autres. C'est pourquoi la saisie de ces perfections est toute prégnante de sens métaphysique, et peut directement conduire à la saisie métaphysique explicite de l'être comme tel.

– Leurs degrés, nous l'avons dit, sont des *degrés d'être*. Et les perfections attachées aux seuls degrés supérieurs de l'être (celles de la vie, de la connaissance, de l'esprit, des valeurs créatrices ou morales) y règneront selon les mêmes lois d'analogie et de richesse transcendente attachées à la perfection d'être, ici exaltée dans ses formes supérieures.

– Enfin, l'intelligibilité métaphysique des degrés d'être qui nous conduit spontanément à la Beauté suprême, à la Vérité ou au Bien absolu¹⁵, nous fait pressentir dans les ondes propagées du sens de l'être et de sa transcendance, *l'existence mystérieuse de l'Être souverain* suprêmement vrai, bon et beau où s'exprime en termes d'être celui que d'autres nomment le Bien absolu, la Vérité ou la Beauté. Et l'on aper-

¹⁴ *Approches sans entraves* (1973 ; texte de 1967), O.C., XIII, p. 797 (le soulignement est de J. Maritain).

¹⁵ Voir plus haut la 4^{ème} leçon : 'Valeur et ampleur intelligibles des perfections analogues'.

cevra – au moins devinera-t-on bientôt – qu’il vit, aime et connaît suprêmement.

À l’horizon d’un nouveau foyer d’analogie de rapport

7. L’intelligibilité métaphysique des degrés d’être oriente ainsi, de l’intérieur si l’on peut dire, le regard vers le mystérieux Suprême, et c’est une nouvelle dimension captivante de l’intelligibilité de l’être qui prend relief sous nos yeux. Les choses où nous percevons la perfection transcendente d’être nous apparaissent limitées, particulières au regard de son ampleur transcendente ; participées et multiples, elles nous éveillent à l’amplitude de l’idée sur-universelle d’être, ouverte à désigner *tout* ce qui est, – mais, immédiatement, à l’ampleur luxuriante du mystère de l’être *commun*. Enfin, ces degrés d’être, manifestes dans leur limite, deviennent bientôt l’indice du Suprême, non vu, mais aussi irrécusable que les degrés participés que nous voyons¹⁶.

Au sein, donc, de l’ampleur universelle de la notion d’être prête à désigner tout ce qui est, quel qu’il soit, l’intelligibilité de l’être commun que nous voyons nous oriente à concevoir ce Premier ou Suprême des degrés d’être. Non vu, il est conçu dans l’idée analogique de l’être formée à partir des choses participées : il est conçu *par analogie* avec elles¹⁷. C’est dire que tout le moyen de le connaître est ici indirect, et précisément astreint aux conditions de notre connaissance métaphysique des choses qui ne sont pas Lui, mais qui le reflètent en quelque sorte. Irrécusable, il n’est cependant qu’aperçu ; encore paraît-il insaisissable, puisqu’il n’est aperçu que dans d’autres que lui, comme en reflet : il n’est que pressenti, et non pas directement vu ou senti. Présent, pourtant, en son existence suprême qui dépasse nos limites. Les limites de notre esprit et de nos idées, comme celles des choses que nous voyons, font entre nous et Lui comme un voile où cependant la lumière de son existence passe un peu, puisqu’elles par-

¹⁶ Faut-il y insister ? – ceux qui n’ont qu’une idée pauvre de l’être, une idée nominaliste ou bien qui n’inclut pas à la fois la richesse de ce que nous appelons l’être, et ses degrés, ne peuvent évidemment pas concevoir, à partir de leur idée, ce que nous apercevons et nommons comme le Suprême. Mais l’idée qu’ils s’en feront – s’ils s’en forment une distincte – sera inévitablement calquée sur leur idée de départ, prisonnière de son nominalisme qui rend très difficile le dialogue, quoique on emploie avec eux les mêmes mots.

¹⁷ Voir plus haut le n° 6 de la 4^{ème} leçon.

icipent de Lui : au travers de l'intelligibilité transcendente de l'être commun qui témoigne de Lui, ses limites deviennent mystérieusement translucides.

8. En s'orientant ainsi vers un Premier, l'intelligibilité ample et potentielle, incirconscrite, de l'être nous révèle ici une nouvelle dimension où se rencontre, une seconde fois, la structure logique d'une analogie de rapport. En effet, dans l'ampleur sur-universelle de notre *notion* d'être, le Premier qu'elle signifie comme Suprême se présente évidemment comme « premier analogué ». Dès qu'il est conçu (mais il l'est par analogie avec les êtres participés) les autres apparaissent comme « seconds analogués », – quoiqu'ils nous soient connus *avant* lui.

Comme dans le cas précédent, autour de la distinction de l'être substantiel et de l'être accidentel¹⁸, cette organisation du type d'une analogie de rapport qui vient ordonner une dimension intelligible de notre notion d'être en répartissant sa signification entre un Premier et des seconds, ne saurait exclure ni renverser le type fondamental de l'analogie de proportion qui structure immédiatement notre notion d'être. Il est clair en effet que l'analogie première de proportion est pour nous une condition indispensable pour concevoir le Premier : conçu dans notre notion d'être, il est lui-même *conçu proportionnellement* comme un existant ayant sa propre essence, et distinct des autres qui nous conduisent à le reconnaître¹⁹ ; à ce titre, l'analogie de proportion reste, pour notre manière de connaître, fondamentale. C'est donc, une nouvelle fois, sur le fond de cette dernière qu'il nous faut concevoir qu'intervient cette nouvelle analogie de rapport, et l'on dira que l'attention portée au fait des degrés de l'être parmi la richesse débordante de l'être vient greffer, dans l'intelligibilité de l'être structurée par l'analogie fondamentale de proportion, la mise en ordre et en perspective caractéristique d'une analogie de rapport.

Au fond, cette répartition logique et réflexive des signifiés de notre concept d'être entre le Suprême et les degrés participés ne fait qu'explicitier et mettre en ordre l'intelligibilité de la vérité métaphysique suivante : que la réalité des êtres divers manifeste l'existence d'un être Premier, et oriente notre regard à le concevoir. En retour,

¹⁸ Voir plus haut p.74.

¹⁹ Sinon, c'est Spinoza.

de le concevoir explicitement nous donnera de regarder les choses dans une nouvelle perspective, ouverte par la connaissance du Premier, car ce n'est pas la même chose de découvrir l'être des choses, comme à ras de terre, et d'apercevoir ensuite que cette perfection d'être répandue existe sous les rayons du Soleil du Premier Être qu'elle nous manifeste²⁰. Ainsi va, pas à pas, l'exploration de l'intelligibilité métaphysique de l'être commun.

Enfin, pour justifier, dans l'intelligibilité transcendente de ce qu'exprime notre concept d'être, cette « référence à un premier » qui fonde la structure logique d'une analogie de rapport dans un concept d'être dont l'analogie fondamentale est du type de la proportionnalité, il nous faut désigner quelle est cette référence. Dans le cas de l'analogie de rapport qui relie l'être accidentel à celui de la substance, il s'agissait, nous l'avons vu, de ce lien existentiel par lequel l'accident *n'existe* que comme *porté par* la substance qui le « sou-tient » dans l'être. Ici il s'agit seulement, en un premier temps, d'une référence de *signification* : celle par laquelle l'être commun et multiple renvoie inéluctablement à un être Premier qu'il signale comme plus parfait et « antérieur » puisque lui-même, en tant que participé, apparaît partiel et moins parfait, et donc second. Simple référence signalétique, pourrait-on dire, incluse dans l'intelligibilité de l'être commun et transcendant que nous percevons *dans* les choses et qui pourtant les *dépasse* puisque leurs limites patentes nous font pressentir un être illimité Premier. Mais cette pure référence d'intelligibilité ou de signification, qui nous fait lever les yeux vers le haut de l'échelle des degrés d'être, recouvre

²⁰ On connaît le mythe de la caverne dans la *République* de Platon : un captif des ombres, libéré, gravit les degrés de la connaissance jusqu'à la clarté du soleil, et ses yeux peu à peu s'accoutument à cette région supérieure. « Ce captif, explique Socrate, qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible [...] Aux dernières limites du monde intellectuel est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence ; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique ». (Traduction Robin) – Platon avait aussi noté un peu plus haut l'incompréhension des habitants de la caverne lorsque le captif libéré revient vers eux après son exploration du monde supérieur : « Ne diront-ils pas que pour être monté là-haut, il a perdu la vue ; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible ? » En usant de la métaphore, autorisée ici par le langage du mythe, nous avons suggéré plus haut que l'attitude intellectuelle « nominaliste » signait l'arrêt de mort de la connaissance métaphysique.

en réalité une dépendance réelle d'*existence* que l'on découvrira plus tard mais que nous voulons mentionner ici pour la rapprocher – toutes proportions gardées... – du cas de la substance et de l'être accidentel : la dépendance réelle de l'être participé à l'égard de l'être Premier, en ceci que l'être participé est causé, dans son existence même – et atteint en elle –, par l'Être Premier. Cette causation radicale que l'on nommera créatrice est le foyer existentiel de la référence « signalétique » par laquelle l'être commun, multiple et participé se révèle finalement « second » par rapport à l'être Premier dont il fait pressentir l'existence et dévoile la présence.

Une nouvelle dimension de la transcendance de l'être

9. L'intelligibilité analogique de la notion métaphysique d'être se structure ainsi selon plusieurs dimensions, où le type logique de l'analogie de proportion – fondamentale – s'ouvre à des perspectives diverses qui, en deux cas distincts, révèlent une structure hiérarchisée selon le type de l'analogie de rapport. Le jeu d'attribution logique privilégiant, dans les deux cas, un « premier analogué » ne fait ici qu'explicitier des dimensions cardinales de l'intelligibilité métaphysique de l'être ; loin de représenter l'analogie fondamentale de la notion d'être, l'un et l'autre cas présupposent au contraire chacun l'analogie *de l'être* commun et transcendent (cette « proportion » inhérente à l'être même des choses – et la « bipolarité » qu'elle entraîne dans notre notion d'être), et celle-ci fonde l'analogie fondamentale ou primaire de notre notion d'être.

On verra de la même façon que la reconnaissance et la conception de l'Être Premier ou Suprême enrichit et précise, selon des dimensions nouvelles et en des concepts nouveaux, notre perception de la transcendance de l'être. Car aux premiers moments de la découverte, la transcendance de l'être se manifeste comme une *extension*, dans le bondissement du regard qui se porte d'une chose à cette autre, et cette autre etc. ; et le « débordement » de l'être qui est alors perçu et conçu, par rapport à chacune de ces formes particulières où il est vu, paraîtra un étalement infini. Il est clair, cependant, que cette extension se fait dans toutes les directions, dans la hauteur non moins que dans la profondeur des degrés de l'être.

Or voilà que ces degrés d'être nous mènent à concevoir un être Supérieur, suprêmement Bon et Vrai et Beau. Manifestement il dépasse ou « transcende » tous les autres. Non seulement il est ce qu'il est, et autre que tous les autres, mais sa nature de Premier ou de Suprême le place au-dessus de *tous* les êtres seconds et participés : cette « transcendance » n'est plus celle de la perfection d'être commune aux choses – perfection d'être « étale » en quelque sorte –, c'est la position *supérieure* du Tout Autre, de l'Être qui n'est pas participé comme sont toutes ces choses qui se partagent la perfection d'être. Par rapport à lui, ce que nous avons appelé la transcendance de l'être paraît interne à la perfection commune d'être, circonscrite à la communauté des êtres participés et seconds ; mais l'Être Premier dépasse tous ces êtres, sa transcendance est comme l'enveloppe de son mystère propre, Autre que l'être transcendent et commun de tous les autres. Le Supérieur se révèle « hors » de l'extension de la perfection d'être commune pour autant que celle-ci enveloppe « les choses », qui sont des choses secondes, postérieures au Premier.

Et pourtant, cet Être est conçu *par analogie* avec ces êtres seconds ; il est conçu dans l'idée de l'être transcendent qui est l'être commun à tous ces seconds. Mais il dépasse encore, en plus beau et plus riche et plus haut, l'intelligibilité de notre notion d'être, parce que celle-ci, outre l'infirmité de nos propres limites – nous qui formons cette notion d'être –, contient la limite des êtres seconds eux-mêmes qu'elle exprime. Le dépassement de l'Être Premier par rapport aux seconds n'est pas de l'ordre de la transcendance intelligible de l'être commun et de notre notion d'être. Rejoignant le sens plus commun du mot, – principalement en sa valeur religieuse, car apercevoir ce Premier, et ne serait-ce qu'en pressentir l'existence, place spontanément l'esprit dans une attitude à la fois d'admiration et d'attrait, de révérence et d'adoration –, nous écrivons avec un « a » cette transcendance non pas de l'être commun et multiple, mais de l'Être Premier, à l'approche duquel nous conduit la connaissance de l'être des choses.

Perspectives de l'analogie de l'être¹

L'idée d'être comme forme première de la représentation du monde

1. Puisée dans la saisie métaphysique de l'existence, l'intelligibilité de l'analogie de l'être se révèle en définitive fort complexe. Notre idée première et fondamentale d'être se doit en effet d'intégrer et exprimer les faits premiers et immédiats qui tiennent directement à l'être que nous observons : l'*existence* d'êtres multiples et *divers*, leur *communauté* d'être, l'*universalité* de cette communauté ; mais aussi la *subsistence* de ce qui est, et la *transcendance* de l'être ; et ce fait mystérieux des indices d'un Au-delà, d'un Être suprême et transcendant.

Toute cette intelligibilité complexe afflue d'un coup, implicitement, dans la valeur analogique et transcendente de notre notion d'être, à peine formée, encore inavertie des problèmes pendants, mais déjà ouverte à pouvoir signifier *tout* ce qui est. Loin encore d'une connaissance plus détaillée de la diversité des choses et de la richesse de leur être, exprimées en des concepts plus particuliers, notre concept premier d'être aura besoin lui-même de s'explicitier en plusieurs concepts, divers et corrélatifs, qui exprimeront peu à peu l'intelligibilité complexe qu'il recèle : ainsi à partir de la saisie de l'exister se forment les concepts d'être, d'étant et d'essence, avec la corrélation ou bipolarité d'essence et existence qui exprime la propriété de l'analogie ontologique fondamentale de l'être commun ; également le concept de subsistence, au fond de la distinction substance-

¹ Une première version de ces pages a paru dans le n° 58 des *Cahiers J. Maritain*, en juillet 2009.

accident qui se répartit l'ampleur de la notion d'étant, et ce fait discerné de la subsistance rattache à l'absolu premier de l'existence propre aux sujets « subsistants » l'espèce de polarisation du concept d'être qui ramène tout (selon la structure d'une analogie de rapport) vers l'être substantiel ; la transcendance de l'être, enfin, caractéristique de la richesse débordante de l'être commun, et qui se fait l'indice, par les degrés d'être qu'elle dénote, d'un Être suprême et transcendant, par rapport auquel s'organise dès lors une seconde analogie de rapport à l'intérieur de l'intelligibilité métaphysique de l'être commun.

L'idée première d'être dont nous essayons de désenvelopper peu à peu les valeurs intelligibles à partir de la saisie du réel que J. Maritain a désignée par le nom d'« intuition de l'être », est en réalité une idée fondamentale. Idée d'« étant », c'est-à-dire de « ce qui est », dans la plus grande généralité que cette idée peut recouvrir, mais aussi bien idée exprimant « quelque chose qui est » dans la forme la plus rudimentaire qu'on voudra, l'idée d'être – par quelque mot qu'on l'exprime – est en fait l'idée originelle en laquelle se coule notre appréhension primitive de la « réalité ». Toute expérience particulière de réalité donnant lieu à une idée nouvelle et plus précise de *telle* réalité particulière, trouvera néanmoins à se résoudre dans cette idée primitive d'être ou de « réalité », qui apparaît ainsi comme psychologiquement fondamentale. En quelque sorte, elle est antérieure à toute idée particulière, – comme une forme primordiale de toute idée, à laquelle Kant n'a pourtant pas pris garde : elle aurait orienté sa philosophie tout autrement – elle est *l'idée première*, première lueur intelligible émanée de l'expérience d'une intelligence au contact sensible des choses, et jaillissant en elle dans la nébulosité vivante de notre première appréhension du monde.

« Ce que l'intellect conçoit d'abord comme le plus connu de tout ce qu'il conçoit, et en lequel il résout toutes ses conceptions, c'est l'étant », – le « réel » intellectuellement perçu comme tel, comme « ce qui est » – dit Thomas d'Aquin après Avicenne. La forme objective du premier concept est celle de « l'être », quel que soit l'objet particulier sur lequel s'éveille l'intelligence, car c'est « quelque chose qui est » et qui lui fait face comme tel en cette saisie en quelque sorte native, où elle a accédé, un jour très enfoui dans le lointain de l'enfance, à la lueur d'une première pensée, fût-elle crépusculaire.

Par la suite, pour chacun, toute sa vision du monde viendra se rattacher, en la modelant et en la précisant, à cette idée première et quasi-matricielle. Les plus vastes visions du monde : monistes ou panthéistes, ou matérialistes, théistes ou athées, se couleront, en chacun, inéluctablement, dans cette idée première ; sans elle, il n'aurait aucune idée, il n'aurait l'idée de rien, car elle est la toile de fond de toutes nos idées de la réalité. En considérant ces choses d'un point de vue génétique, il est clair qu'une vision du monde qui se développera en négligeant une donnée fondamentale de notre saisie du réel, se trouvera par là-même en défaut, déséquilibrée sur sa base et gauchie dans sa conception du réel ; le vrai qu'elle aura saisi au départ sera victime d'un étrécissement ou d'une bévue ; malgré ce vrai qu'elle a saisi et conceptualise à sa manière, elle ne pourra offrir une conception plénière et pleinement respectueuse du réel.

Il importe donc souverainement de prêter attention à cette idée-mère qui est comme le premier fruit en nous de la connaissance intellectuelle, le fruit de l'expérience intellectuelle première de ce qui est ; il nous importe d'en retrouver, et dégager, et purifier la source enfouie au plus lointain de notre éveil intellectuel : il n'est, pour cela, que de renouer en sa fraîcheur primévale le contact direct avec l'être, en le regardant en tant qu'être. Le seul moyen de remonter à cette idée première est de la retrouver avec nos yeux d'aujourd'hui dans le contact avec son objet : l'être, et de laisser cet objet exprimer en nous ce que nous percevons de lui.

2. Ouverte à signifier *tout* ce qui est, notre idée d'être est cependant trop pauvre en elle-même, elle a besoin de trop de précisions ultérieures pouvant combler un peu l'indécision de ses virtualités trop larges, pour que les risques de se tromper ne deviennent bientôt fatalités. Cette idée première, en effet, encore toute virtuelle et ouverte en ses premiers linéaments, offre, sans qu'elle le sache expressément, une représentation générale du monde qui inclut déjà dans sa signification non seulement ce que sont fondamentalement « les choses », et leur distinction, et le sens et la réalité de leur diversité, mais également ce qu'est ce mystérieux Être suprême aperçu, et sa distinction d'avec les choses. Or, celui-ci est perçu et conçu à travers la connaissance des choses matérielles : comment ne pas s'en former une idée « matérialisée », à l'instar des choses qui nous en donnent l'idée ? Il est perçu

obscurément comme transcendant et absolu, mais il fascine et attire ; en même temps, il est perçu à travers les choses, et cette médiation le rapproche de nous : comment ne pas le concevoir proche, lui qui attire à travers la diversité des « choses » ? Mais aussi, comment l'élan intellectuel qui va vers lui en passant par la médiation des choses ne se ferait-il pas bientôt oublieux de la diversité des choses pour le rejoindre, lui, l'Unique, et se jeter en lui par la pensée ? La vision moniste qui dissout la diversité des choses dans l'illusion d'une maya fluctuante, chatoyante de pensées et de sensations, reste avant tout, et malgré toutes les interrogations qu'elle soulève, le témoignage de l'emprise simplificatrice exercée sur une âme d'homme par l'absolu effleuré dans l'expérience des choses.

Notre idée d'être contient, comme un horizon, l'idée de l'Être suprême. Plus, même, qu'un horizon aperçu *au loin*, elle le désigne comme un terme Suprême, dont l'esprit *voit* la nécessité mystérieuse, fût-ce obscurément. Contenant l'idée de Dieu dans l'idée même d'être, elle est proprement « onto-théologique »² : désignant l'être des choses qui lui assure sa valeur ontologique première, celle-ci se révèle en outre porteuse d'une signification ultime qui va à désigner Dieu. Mais comment discerner dans ces valeurs à la fois ontologiques et « théologiques », si proches et intriquées dans l'idée d'être, ce qui va conserver irrécusable devant l'esprit et dans ses idées la distinction du monde et de Dieu ? Entre le monisme qui résorbe toutes choses en l'idée de l'unique réalité de l'Absolu, et les visions du monde qui pensent l'univers éternel à l'égal de Dieu, tout en affirmant leur distinction mutuelle, mais qui absorbent le monde terrestre et nos vies dans l'inexorable mobilité de la matière et du devenir – par là-même rejetés de l'éternel –, la polyvalence de l'idée du réel paraît, chez les hommes, bien incertaine et mouvante.

C'est ici que les religions vont jouer, dans la connaissance humaine, un rôle social et traditionnel de grand poids. Une religion qui porte l'homme à l'acte intérieur de la prière et non seulement aux actes socialisés du culte, place son intelligence dans une attitude de simplicité ou, si l'on veut, de simplification : quel que soit le degré d'élaboration de l'idée de Dieu portée par cette religion et ses doc-

² On voudra bien nous permettre de reprendre – mais dans un tout autre sens – ce mot inventé dans des perspectives autres... qui avaient perdu le sens de l'être et celui de l'existence de Dieu (comme la notion même de Dieu dont ils conservaient cependant le mot).

trines, le fidèle qui prie est devant son Dieu dans une attitude de distinction, de reconnaissance d'altérité, qui autorise sa présente relation de prière et de confiance ; reconnaître la distinction de Dieu et du monde n'est pas un problème pour l'homme en prière, c'est la condition intime de sa piété : existentiellement, celle-ci consiste à placer activement, consciemment, son être et sa vie *devant* son Dieu.

Enfin en particulier, parmi les religions, souvent grevées de représentations polythéistes et de tendances idolâtriques, il faut relever la force et le rôle historique de la Bible et des religions monothéistes qui s'en réclament directement (juive et chrétiennes), ou indirectement (musulmane). Les religions abrahamiques enseignent un Dieu unique et créateur : simplicité de l'Être suprême, distinct de l'univers dont nous sommes, mais non pas séparé de lui puisqu'il en est la source et le créateur – par la création l'univers est posé radicalement en relation avec Dieu, son créateur. Et la création n'est qu'une première relation, déjà familière, avec Dieu, car la Bible montre que Dieu entre en dialogue avec l'humanité, il se révèle à elle, il se l'associe, il l'aime et lui propose ses dons, il en attend un retour de confiance et d'amour, de dialogue et de collaboration.

Dans la religion, le fidèle n'est pas livré aux incertitudes et obscurités d'une simple vue encore primitive du réel, qui peine à discerner l'horizon divin dans la réalité des choses : il est instruit sur Dieu, et sa foi, sa prière, son amour le rencontrent.

L'intelligence croyante

3. Ainsi l'intelligence croyante ou religieuse se trouve-t-elle dans une autre condition de départ que l'intelligence seule, face aux choses, pour discerner le mystérieux Être suprême que celles-ci désignent obscurément : l'intelligence croyante le connaît et lui parle, elle le prie. Néanmoins, ceci présuppose encore l'idée fondamentale d'être (ou de « réel »), primordiale dans le fonctionnement spontané de l'intelligence humaine : celui qui prie connaît son Dieu *comme existant*, il le reconnaît existant parmi les autres êtres ; non, certes, comme un existant « comme les autres » puisqu'il est son Dieu, mais c'est le lot naturel de l'analogicité de notre idée d'être, d'intégrer que chaque être a son être propre, et que la manière d'être-comme-les-autres c'est

d'être soi-même, unique. L'idée de Dieu que se forme le croyant dans le vis-à-vis de sa prière, rejoint ainsi le plus simplement du monde son idée spontanée d'être (ou de réel, d'existant) : Il *est*, et je *suis* devant Lui-*existant*. Mais au lieu d'occuper une place commune ou ordinaire au sein de l'immense plurivalence de l'idée d'être (qui s'ouvre, potentiellement, à pouvoir désigner *tout* ce qui est), l'expérience existentielle du contact de Dieu dans la prière donne à l'intelligence d'aller directement au terme Suprême qu'obscurément contient et désigne notre idée d'être. La prière place d'emblée l'intelligence croyante dans la rencontre de ce Terme qui, dans la seule idée spontanée de l'être, n'est encore qu'un horizon lointain et indéfini. Dès lors, la plurivalence naturelle mais confuse, potentielle, de l'idée d'être va se trouver comme remodelée, ou complétée, déterminée par l'expérience du priant : Dieu existe, il le sait ; il domine tout l'univers, tout ce qui est, mais n'en est pourtant pas éloigné : il est, il est présent, ma prière s'adresse à lui. Au lieu de demeurer dans l'ombre indéfinie du « Terme Suprême » entraperçue parmi les choses, l'idée première du réel ou de l'être se trouve ici fermement structurée et établie dans la reconnaissance, à la fois, de la distinction de Dieu et des choses, et de leurs relations.

En somme, l'espèce de topologie fondamentale qu'esquisse à peine, en l'enveloppant seulement virtuellement, la plus ordinaire idée d'être, pour pouvoir désigner l'ensemble des choses et des degrés d'être, *et* le Sommet qu'elles désignent, se trouve tout simplement déterminée pour le croyant. Le relief dudit Sommet prend corps à ses yeux ; et sous ce dernier, la configuration de « l'univers », – c'est-à-dire de l'ensemble des choses – prend figure d'être-autre-que-Dieu sans doute, mais aussi d'être-devant-Dieu, d'existant face à lui. Ainsi tout le champ couvert par l'amplitude potentielle de l'idée d'être se trouve-t-il organisé en une structure première de relations établies entre Dieu et les choses ; l'idée d'être s'en trouve elle-même comme animée, éclairée, équilibrée.

4. La religion n'apporte pas seulement une expérience priante, qu'au demeurant chacun peut découvrir spontanément en dehors de toute religion particulière, et qui se révèle déterminante pour la représentation du monde que chacun se forme dans l'intime de son expérience et de son idée du réel. Une religion est aussi une réalité sociale,

où l'expérience collective se communique et s'affine ; une doctrine ou un enseignement s'y élaborent, s'enrichissent, forment leurs rites et leur langage, et avec lui ses écritures ; elle se nourrit de l'expérience de Dieu qui germe en ses fidèles, elle recueille les initiatives et interventions de Dieu-même parmi son œuvre ou ses fidèles : elle se fait tradition.

Au-delà, donc, de l'expérience – primordiale – de la rencontre personnelle avec Dieu, s'ouvre à l'intelligence le champ de la « théologie », c'est-à-dire, étymologiquement, d'une « doctrine sur Dieu ». Son champ intelligible n'est pas la vérité des choses à prospecter à travers l'expérience que nous en avons, jusqu'à – éventuellement – apercevoir l'Être Suprême qu'ils reflètent ; elle porte directement sur Dieu même, par le moyen de la foi et de l'expérience religieuse qui le rejoint. C'est dire que, lorsqu'elle prendra expressément conscience d'elle-même, elle verra et comprendra combien sa démarche est tout autre que celle de la métaphysique : elle ne part pas de l'expérience des choses, pour peu à peu gravir l'échelle de leurs degrés, et parvenir autant que faire se peut au terme Suprême ; elle part de l'expérience de Dieu, la connaissance de foi est son point de départ, avec la tradition religieuse qui en porte la doctrine. Son point de vue est tout autre : en quelque sorte, il est situé en haut de l'échelle, quand celui de la métaphysique, en bas, en est encore à pressentir qu'il y a une échelle à gravir.

Leurs champs, il est vrai, se croisent, puisque l'une et l'autre parlent des choses, et de l'homme, et de Dieu. Néanmoins, autres points de départ, autres sources et ressources, autres perspectives, autres démarches intellectuelles, théologie et métaphysique constituent des disciplines de savoir très différentes, où la même intelligence humaine trouve à s'employer pour réfléchir, scruter, élaborer ses concepts, avancer dans la connaissance de la vérité. Et pourtant l'une et l'autre utiliseront en partie³ les mêmes mots et mettront en œuvre, à l'occasion, les mêmes notions fondamentales : la théologie parlera de Dieu existant, vrai, un, bon, personnel, vivant, connaissant, aimant, etc. ; bref, il y aura rencontres et interférences, car, quoique portée « en haut de l'échelle » par le point de vue de la foi, la théologie reste

³ En partie seulement, car théologie et métaphysique ont aussi leurs vocabulaires – et d'abord leurs concepts – propres.

savoir humain qui articule rationnellement son discours avec des notions humaines, tirées du langage et de l'expérience des hommes.

Il faudra bien dès lors que le théologien, autant pour son usage personnel que pour mieux comprendre les termes où s'exprime sa doctrine de foi, examine ces notions humaines en leur valeur d'origine, et que pour les notions d'être, de vie, etc., il œuvre en métaphysicien. En quelque sorte, il s'agira pour lui de scruter l'intelligibilité humaine première des notions utilisées par la révélation ou la foi religieuse, afin de mieux percevoir en quel sens la foi les utilise ; car ces notions humaines sont élevées à signifier l'être et le mystère de Dieu et il importe d'en affiner soigneusement le sens. En scrutant ainsi les valeurs naturelles premières de ses propres notions, la théologie fera œuvre de métaphysique, assurant les soubassements métaphysiques de ses notions, pour mieux affiner et libérer le sens théologique qu'elle leur donne en les utilisant dans sa propre perspective.

5. L'exemple suivant offre à lui seul une leçon des plus significatives.

L'expérience de prière et de foi, nous l'avons vu, conduit l'intelligence à mieux discerner l'être de Dieu, distinct du monde, et pour autant à structurer et déterminer nettement notre idée naturelle de l'être, ou du réel ; dans cette ligne, il sera loisible au fidèle intéressé à la métaphysique d'affiner son regard métaphysique sur les choses et de rejoindre ainsi par lui la connaissance de Dieu qu'il a dans sa foi : en cela, il aura été aidé, précédé, stimulé par celle-ci pour avancer dans la connaissance métaphysique.

Mais si en outre, comme c'est le cas dans les doctrines fondées sur la révélation biblique, ce « théologien » reçoit parmi les noms révélés de Dieu, le nom révélé à Moïse : « Je suis celui qui suis », il n'aura de cesse de méditer ce nom mystérieux, qui, de quelque manière qu'on le traduise, centre toute l'attention sur le verbe « être » prononcé par le « Je » divin, et revendiqué par celui-ci comme unique. Ici, ce n'est pas seulement la vitalité de ma prière qui me pose existentiellement devant un autre, celui que je prie. C'est Lui-même qui, parlant, dit son nom et révèle son être, révèle qui il est. Or il le fait en prenant le verbe être, se l'attribuant en propre. Depuis la fulgurance du buisson ardent, le nom de Dieu révélé à Moïse allait faire résonner

le verbe être dans un sens proprement sacré et divin pour tous ceux qui l'accueilleraient à leur tour. Par là, les théologiens juifs, puis les chrétiens – et aussi les musulmans – seraient amenés à méditer à nouveaux frais sur le sens du mot être, sur son origine commune et naturelle, mais aussi sur le sens proprement divin que leur foi recevait. Éclairés par la métaphysique de Platon et d'Aristote, et par le néoplatonisme, – instruits en particulier, pour les chrétiens, par la riche et haute méditation des Pères de l'Église –, les médiévaux multiplieront les avancées métaphysiques pour préciser tant la formation que l'analyse de notre notion d'être afin de mieux comprendre le nom divin *Qui est*, jusqu'au dégagement pleinement explicite chez Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, et la mise au centre de la notion d'*esse*, d'exister.

Assurément, l'*esse* de Dieu n'est pas *in* par le théologien comme je vois cette fleur, pas plus qu'il ne l'a été par Moïse qui voyait le buisson. Mais dans l'adoration de celui qui enjoignit à Moïse : « Ôte tes sandales ! », le théologien, croyant, perçoit la transcendance de Dieu. Le nom mystérieux révélé « Je Suis qui je suis », ratifie cette transcendance : le croyant qui est, – au milieu de choses, qui existent, – comprendra que l'Être de Dieu, dans son mystère, surpasse *tout* être⁴. Il sait déjà que tout être est créé de Dieu : la notion de création, que la métaphysique des Anciens n'avait pas connue, vient comme un corollaire dans la révélation biblique du Dieu de la foi d'Abraham et de Moïse ; à son tour, elle centre l'attention sur l'exister – cette fois, celui des choses – car la notion de création ne dit pas une quelconque dépendance à l'égard de la Cause première : disant que *tout l'être* de la créature dépend de Dieu, elle invite à considérer que l'*esse* lui-même, qui imbibe tout ce qu'est chaque chose et la pose comme être, est, dira Thomas d'Aquin, l'effet propre de Celui qui Est.

Saint Thomas, on le sait, a centré sa considération ontologique sur l'*esse* lui-même, l'exister, ou l'acte d'être, en une doctrine originale où l'on retrouvera la question de l'analogie. Mais qu'en est-il exactement, chez lui, de la question de l'analogie ?

⁴ Mais que dire, après cela, du non-croyant qui viendrait à disserter sur cette formule ? Ne sachant de qui il parle, il ne saurait que discuter d'une formule. « Théologien » puisqu'il « parle de Dieu », il n'est en réalité qu'un « parlant-de-l'idée-de-Dieu » (un « théo-idéologue ») qui ignore même si cette idée est vraie et porte sur un être réel, ou si elle n'est qu'un « être de raison », semblable à l'idée de néant..., et rejoignant ainsi l'idée hégélienne de l'être (et l'étrange idée de Dieu qu'elle entraîne avec elle).

La doctrine thomiste de l'analogie

6. La question de l'*analogie des noms* est si importante pour la théologie qu'en fait ce sont les théologiens qui ont surtout développé la doctrine de l'analogie autour de la question des *noms divins*. À cause des théologiens, le regard des logiciens et des philosophes sera ainsi tout de suite fixé très haut, – sur Dieu –, lorsqu'on sera amené à constituer une doctrine de l'analogie, où les questions de l'analogie de l'être auront elles-mêmes à trouver place.

La pensée de saint Thomas s'exprime sur ce point avec une admirable limpidité dans la question 13 de la Première Partie de la *Somme de théologie*. Cette synthèse très pure n'a pas cependant été acquise du premier coup : on voit par d'autres écrits que la pensée de saint Thomas a fluctué, cherché, parfois rebroussé chemin, ce qui aurait pour conséquence de fournir des appuis textuels aux interprétations futures les plus opposées.

Après saint Thomas, on s'est beaucoup attaché, dans la tradition thomiste, aux volets logiques et métaphysiques de la question de l'analogie (l'analogie des noms, et l'analogie de l'être), tellement la question paraissait tranchée en théologie par le Maître, mais cette dérivation ou ces prolongements n'ont pas été sans refluer sur la lecture et l'interprétation des textes, contrastés on l'a dit, de saint Thomas théologien. En particulier, au cours du siècle passé, la question de la théorie thomiste de l'analogie a été beaucoup débattue, au confluent de la logique et de la métaphysique avec la théologie. Et l'on vérifie combien il est difficile de maîtriser ce genre de questions qui chevauche les frontières, et où les problématiques comme les vocabulaires en se rencontrant, risquent de s'enchevêtrer.

Thomas d'Aquin a touché la question de l'analogie en des textes nombreux et détaillés, tout au long de sa carrière. Cet ensemble ne se présente pas cependant de façon homogène, certains textes paraissant disparates, voire contradictoires. Abondamment commentés dans la tradition thomiste, ce travail méticuleux eut au moins pour résultat d'exclure l'idée d'une doctrine une chez saint Thomas, et qui aurait été constante à travers toute son œuvre.

Je me fie au remarquable et passionnant travail du P. Montagnes⁵, que la recension de l'auguste et officielle *Revue Thomiste*, signée du P. Jean-Hervé Nicolas, avait reconnu pour décisif, comme une « éblouissante démonstration ». Il montre qu'il y eut sur ce point évolution dans la pensée de saint Thomas ; et nullement une trajectoire rectiligne, mais une ligne brisée qui, partie de l'écrit sur les *Sentences*, bifurque dans le *De veritate*, puis de nouveau dans les œuvres de maturité (*Somme contre les Gentils*, question disputée *De potentia*, première Partie de la *Somme de théologie*). Le P. Montagnes montre bien que dans la position arrêtée, définitive de saint Thomas, le type central et fondamental de l'analogie, ce n'est pas la proportionnalité, mais l'analogie de référence à un premier, et ceci pour l'être lui-même, pour l'analogie de l'être.

Qui plus est, saint Thomas a privilégié un moment une forme de l'analogie de proportionnalité (dans le *De veritate*), mais ceci ne fut qu'une position provisoire, bientôt dépassée et abandonnée, en sorte qu'il est irrecevable d'interpréter tous les textes de saint Thomas dans les termes du *De veritate*. Sans entrer dans les belles bagarres entre thomistes qu'on imagine, on peut noter que les charges se sont souvent concentrées contre Cajetan, désigné comme responsable d'un inflexionnement ou d'une trahison dans la compréhension de la doctrine du Maître.

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment remarqué, dans ces débats, qu'à comparer une idée philosophique de l'être, ou de l'analogie de l'être en métaphysique, avec la doctrine de l'analogie chez saint Thomas, on compare des choses qui ne sont pas situées sur le même plan. Car la doctrine de l'analogie chez saint Thomas est avant tout *théologique*, il importe d'en prendre expressément conscience. Sans doute, saint Thomas reprend habituellement la doctrine d'Aristote sur l'attribution première de l'être à la substance (analogie par référence à un premier), mais le lieu propre où se pose pour lui la question de l'analogie, et où il la traite soigneusement à plusieurs reprises, c'est la question théologique des noms divins.

⁵ Bernard Montagnes, o. p., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain : Publications Universitaires, Paris : Beatrice-Nauwelaerts, 1963, 212 pages ; réédition Cerf, 2008.

7. « Pourquoi m'appelles-tu "bon maître", dit Jésus ? Un seul, Dieu seul est bon »⁶ : pointant ainsi vers le mystère divin de Celui qu'intimement il appelle son Père le sens du mot humain qui signifie la bonté, il désignait par là la Source première et unique, absolue et transcendante, subsistante et génératrice du bien.

Une autre fois, affirmant la divinité mystérieuse de son mystère personnel, Jésus dit : « Je suis la Vérité et la Vie »⁷, transportant dans une revendication suprême d'identité personnelle les notions humaines communes de vérité et de vie.

Nous avons relevé, déjà, la fulgurante apothéose du verbe être dans la révélation faite à Moïse, du sein du buisson ardent.

L'apôtre Paul précisera que Dieu est Père, « de qui vient toute paternité »⁸.

En chacun de ces exemples, la révélation religieuse proposée à la foi du croyant assume les mots humains (bon, vérité, vie, père, être) pour les attribuer à Dieu en une revendication prioritaire, dans une affirmation absolue d'identité. Ici, ce n'est plus nous qui nommons Dieu à partir des créatures, et donc en second, après elles. L'ordre et le mouvement sont inverses : c'est Dieu qui se nomme, qui se dévoile (c'est le sens du mot « révélation ») dans nos noms, en prenant notre langage. Dans cette révélation, la portée des mots humains de bonté, vérité, vie, paternité va ici immédiatement à Dieu qui *se* révèle, et revendique pour lui ces mots en son statut divin ; et l'intelligence croyante entre dans sa portée, adhère à ce qui lui est révélé, connaît dans l'acquiescement son Dieu Bon unique, Père, Vérité et Vie. La notion révélée, même si elle est humainement tirée originellement des choses, devient théocentrique dès là qu'elle est crue, – c'est-à-dire reçue par l'esprit du croyant –, car alors son sens réfère à l'Esprit même de Dieu *qui l'emploie* et lui insuffle le sens divin d'une révélation personnelle.

Au lieu du cheminement plus ordinaire où la certitude de l'esprit porte d'abord sur les choses que nous connaissons naturellement, et qui nous ouvrent un peu la voie vers l'inconnu divin que l'on cherchera à nommer peu à peu à partir des choses, l'acte de foi offre une connaissance plus directe de Dieu qui se révèle, entée sur la parole

⁶ **Mc** 10, 18 ; **Lc** 18, 19.

⁷ **Jn** 14, 6.

⁸ **Ep** 14, 15.

même de Dieu ; et les mots pour le nommer sont donnés par la révélation, reçue par la foi. Il ne s'agit pas, par exemple, de méditer sur la bonté des choses (si contradictoirement mêlée de malice) pour découvrir à grand peine qu'il y a un Être premier qui est Bon : on écoute simplement et on croit la parole qu'Un seul est bon et qu'il est parfait, on l'entend dans un souffle qui dit « Je suis ».

Dans cette perspective de la connaissance de foi – et donc aussi de la théologie – le premier objet perçu et connu est Dieu lui-même ; il est le principe et le centre de la connaissance de foi. Tout le reste est vu ou aperçu en rapport à lui. Sans doute faut-il avoir déjà formé l'idée humaine de bonté pour entendre la parole de Jésus affirmant qu'Un seul est bon, mais précisément la révélation faite là s'empare elle-même de la notion humaine de bonté et lui donne un sens divin, l'oriente vers Dieu directement et la lui réserve en propre. Dès lors, le croyant qui l'entend et y adhère, affirme à son tour que Dieu est bon, qu'en lui est toute la plénitude de la perfection et de la bonté, et qu'en conséquence les créatures sont bonnes par lui et pour autant qu'elles lui ressemblent et s'approchent de lui. Il ne conclut pas dans une affirmation de la bonté de Dieu, qui se ferait au terme d'un raisonnement élaboré à partir de la bonté des choses ; il se coule dans une affirmation qui le précède et qu'il reçoit : il acquiesce.

Le renversement est complet. Et il est clair que dans cette perspective la signification (ou l'ordonnancement) de l'analogie des noms divins révélés adopte fondamentalement une structure logique d'analogie par référence à un premier : c'est elle qui fait incontestablement l'objet de l'exposé limpide et démonstratif de saint Thomas dans la question 13 et les textes parallèles.

Le mot « bon » est un mot humain emprunté à l'expérience des choses, mais il sert ici à dire que Dieu seul est Bon absolument, et que toutes les choses ne sont bonnes – et ne peuvent être appelées réellement « bonnes » – qu'en référence à lui, dans leur dépendance à son égard. Dès lors, l'antériorité de notre expérience du bien qui se forme au contact des choses, et non de Dieu, n'est qu'une prévalence d'origine dans le développement de *notre* connaissance humaine, car elle recouvre une priorité plus fondamentale et fondatrice qui est inverse : la priorité réelle de la Bonté divine, qui *fonde* la bonté des choses (celle que nous découvrons en premier, dans notre expérience de tard venus qui n'avons pas assisté à la création des choses et ne

pouvons la concevoir qu'*a posteriori*). Et la théologie, par les noms divins révélés, plonge son regard dans cette priorité réelle, au travers des mots humains que la révélation assume. Néanmoins, son lot, sa limite et sa marque indélébile d'origine sont de rester liée à la condition des noms humains, conçus face aux choses ; et saint Thomas va distinguer lumineusement les *perfections* signifiées par les noms, et le *mode humain* de les concevoir et de les signifier. Il explique, en théologien : « Nous connaissons Dieu à partir des perfections qui procèdent de lui dans ses créatures, et ces perfections sont en lui sous un mode plus éminent ou excellent que dans ses créatures. Mais notre intellect les appréhende selon le mode qu'elles revêtent dans les créatures, et les nomme en conséquence. Il faut donc distinguer, dans les noms que nous attribuons à Dieu : d'une part, les perfections elles-mêmes signifiées, comme la bonté, la vie, etc. ; et d'autre part, notre mode humain de les signifier. Dès lors, en ce qui concerne leur signifié, ces noms conviennent à Dieu *en propre*, et plus proprement qu'aux créatures, et *en priorité*⁹. Mais, en ce qui concerne leur *mode de signifier*, ils ne conviennent pas en propre à Dieu, puisque ce mode appartient aux créatures »¹⁰.

8. Il importe ici de bien comprendre, contrairement à une sorte de philosophisme qui pense « être » et philosophie dès qu'il s'agit d'analogie, que le problème central pour saint Thomas théologien, en matière d'analogie, n'est pas l'analogie de l'être, mais l'analogie des noms divins. Et ce n'est même pas d'abord sur le nom d'être appliqué à Dieu qu'il réfléchit, c'est plutôt sur la science ou la bonté divines¹¹. Ce n'est pas, enfin, au sens réaliste naturel de saint Thomas qu'il faut en appeler principalement ici pour le suivre, mais bien plutôt à son sens de Dieu, – réaliste certes, mais dans la dynamique de sa foi qui croit Dieu, lui parle et le connaît.

⁹ Saint Thomas revient sur cette priorité à l'article 6 : quant au signifié du nom, la priorité est à la réalité divine sur celle de la créature qui tient de Dieu sa perfection ; mais quant à l'origine du nom, il est trop clair que la priorité revient à la créature, et à la manière dont nous l'appréhendons et la nommons.

¹⁰ *Somme de théologie*, 1^{ère} partie, q. 13, art. 3.

¹¹ Le P. Montagnes qui a recensé les textes de saint Thomas concernant l'analogie des noms divins, ajoute p. 66 : « Ces textes examinent tantôt le cas d'un attribut particulier, tantôt celui des attributs divins en général. Aucun ne touche directement et explicitement l'attribution de l'être, mais la solution fait chaque fois appel à des principes qui mettent en jeu l'analogie de l'être... »

Pourtant, écartée de la première place – dans l'esprit du croyant, celle-ci est occupée par Dieu, – l'idée d'être va revenir en force et réapparaître au cœur de la pensée de saint Thomas : sagesse et science divines, vérité et bonté de Dieu, leurs notions nous renvoient en effet à l'idée d'être que leurs idées présupposent en nous ; elles nous disent l'être de Dieu. L'être lui-même, on l'a vu, est un nom mystérieux de Dieu offert, parmi les autres, à la méditation des croyants. Instruit par les philosophes Aristote et Platon, et par les lignées de croyants qui ont réfléchi sur leur foi et intériorisé ses concepts, le sens de ce que signifie le mot être va s'affiner, se dépoussiérer de la banalité humaine où l'usage trop courant l'encroûte d'insignifiance pour s'illuminer du sens divin que revendique la révélation faite à Moïse et propagée depuis lors.

Assurément l'idée première d'être (ce que nous avons appelé l'idée matricielle d'être, née de l'expérience naturelle des choses) va se trouver ici convoquée : elle est présente dans le mot humain d'être, entendu par Moïse et répercuté depuis lors dans toutes les langues, mais elle se trouve alors transportée au-delà de notre expérience des choses pour exprimer le mystère même de Dieu, dit par lui et attesté dans la foi qui le reçoit. Dès lors, placée d'emblée, par la foi, face au mystère de Dieu, elle n'est plus la simple idée commune de l'être-des-choses ; ou plutôt, puisque cette idée commune de l'être se trouve reprise et utilisée – avec le mot être qui l'exprime – dans le vocabulaire de la foi transmis par Moïse, elle se trouve transverbérée par le réalisme de la foi face au mystère d'être de Dieu, et lourde de tout le poids de réalité et de mystère qu'il révèle.

« *Hoc quod dico esse* » (« ce que j'appelle exister »), on a trop peu remarqué que cette tournure personnelle, si peu habituelle chez saint Thomas, mais répétée avec insistance à trois reprises en quelques lignes d'une question décisive de sa théologie (la question de la simplicité divine selon laquelle Dieu est son propre *exister*, – alors que tout autre que Lui *a l'exister* qu'il reçoit du Dieu créateur), cachait une sorte d'intuition tout à coup aveuglante dans sa simplicité, et qui, dans la chaîne des arguments avancés et de la discussion conduite, fait urgence pour revenir – trois fois, répétons-le, à quelques lignes

d'intervalle – à « ce que, moi, j'appelle exister », c'est-à-dire à une vue personnelle bien précise, et non pas à l'usage commun du mot¹².

Idée *théologique* de l'être, donc, – de l'*exister*, explicitement, et non pas seulement de « l'être » au sens de « ce qui est » (*ens*), mais sans qu'on ait encore visé expressément l'actualité de l'exister qu'il inclut –, cette idée fera le cœur de la théologie de saint Thomas dans la notion de l'*Ipsum esse per se subsistens*, l'Exister même subsistant par soi, par laquelle il articulera entre elles les notions premières de la théologie.

Faut-il y voir, comme certains l'ont ressassé jusqu'à la nausée, une subversion métaphysique de la théologie ? ou une hellénisation illégitime de la révélation biblique sous l'influence d'Aristote et de la métaphysique grecque ? Aucunement, puisqu'il s'agit d'un approfondissement théologique de la connaissance révélée de Dieu et de son mystère, et en particulier de la notion *théologique* de l'exister divin révélée. C'est le « sens de Dieu », le sens de cet exister divin révélé, plus que le bon sens naturel, ou que le sens métaphysique de l'être, qui a guidé ici saint Thomas et balisé sa réflexion. Mais la piété vivante et croyante de ce « sens de Dieu » assume sans ambages ni complexe les notions d'être, de vie, de bonté etc. *parce que* la révélation de Dieu les emploie ; dès lors la méditation théologique du contenu de ces notions reçu dans la foi convoquera les instruments rationnels propres à l'utilisation de ces notions : explicitation logique et métaphysique de la notion d'être et des autres notions, etc., afin de mieux servir la signification proprement *théologique* de ces notions révélées *et crues*, c'est-à-dire tenues et pensées comme certaines et vraies dans l'intime de l'intelligence croyante.

¹² *Questions disputées sur la puissance (De potentia)*, question 7, art. 2, ad 9. L'objection, à laquelle répond saint Thomas, avançait l'idée que l'exister (*esse*) est ce qu'il y a de plus imparfait, un peu comme une matière ou une étoffe communes prêtes à recevoir toutes formes ou déterminations. La réponse de saint Thomas est diamétralement opposée : l'*esse*, loin d'être déterminable ou potentiel, est au contraire lui-même conçu comme acte, et perfection : « *Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* ». À la même époque, les formules analogues qui apparaissent dès les premières questions de la *Prima Pars* vont éclairer toute la *Somme de théologie*. Voir également dans le *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947) la page où J. Maritain entoure ces mots d'une accumulation de phrases courtes toutes semblables, qui sertissent une sorte de *nec plus ultra* dans l'expression de quelque chose qui est vu (O.C., vol. IX, pp. 44-45).

L'idée théologique d'être et la métaphysique

9. En prenant bien conscience du rang théologique de cette idée thomiste de l'exister et de l'ordonnance interne qu'implique sa conception proprement théologique, voyons quel coup de projecteur cette pensée apporte sur les êtres, et quel éclairage elle vient donner aux soubassements de l'idée naturelle de l'être, qu'elle assume et met en œuvre, – et par conséquent aussi à l'idée métaphysique de l'être.

Centrée sur Dieu, reconnu comme Premier porteur de sa signification, l'idée théologique d'être, qui désigne Dieu et les êtres, va s'ordonner aussitôt selon le type de l'analogie de rapport ou de référence à un premier. Elle ne dit aucunement que Dieu est connu de nous *avant* ses créatures, ou que nous connaîtrions celles-ci après lui et par une référence seconde à lui, comme dans le cas de l'attribution analogique du mot sain. Mais elle reconnaît, dans l'ordre de l'accès à Dieu que donne la foi – et de la connaissance qu'elle engendre – que Dieu est prioritaire dans l'être, qu'il existe *avant* toute chose, et absolument, indépendamment de tout autre, puisqu'aussi bien tout autre être dépend de Lui.

« Être » – ce mot si simple, dont la conception est première en nous, spontanée, fondamentale dans l'éveil de notre intelligence et notre regard sur les choses –, *exister* est un nom divin ! Voilà ce que nous dit l'idée théologique d'être qui reçoit le nom révélé à Moïse, ce nom adorable que les Juifs entourent d'un respect sacré, et qui vient projeter dans l'esprit la lumière d'un réalisme puissant et splendide. L'idéalisme philosophique a pu croire les ponts coupés entre l'intelligence et l'être ; le nominalisme voudrait faire accroire que nos mots ne sont que des étiquettes pour désigner les choses sans rien pouvoir dire de leur être ; mais voilà que le verbe « être » sert à révéler Dieu même, et poser et affirmer devant l'esprit non pas les choses d'abord avec leurs étroitesse ou faiblesses d'être, mais Dieu même, en priorité. Le buisson ardent brûle toujours pour le croyant, et la parole sortie de lui garde sa pleine vigueur d'affirmation pour qui l'entend¹³. Concevoir « Dieu sans l'être », si la chose était psychologi-

¹³ La tentation de l'erreur panthéiste est par là-même exorcisée : à la fois on affirme 1°, dans un éblouissant et tranquille réalisme, qu'exister est divin (c'est le propre de Dieu), et que l'exister commun aux choses vient de Dieu, en sorte que, distinct de l'être de Dieu, il porte cependant l'empreinte divine ; mais 2° au lieu de tout fondre et confondre dans une vision moniste, la reconnaissance de la distinction de Dieu et des choses trouve dans l'idée de

quement possible et si l'association de ces mots pouvait avoir un autre sens que d'offrir un titre publicitaire et provocateur, équivaldrait à un tragique reniement de la révélation faite à Moïse. *Sit autem sermo vester, est, est* (Mt., 5, 37).

Il reste que le sens théologique de cette idée d'être et la portée divine de sa signification sont coulés dans notre idée humaine d'être, et que pour autant ils épousent *le mode* d'une idée d'être structurée par l'analogie de proportion : issue de l'expérience d'êtres divers qui ne sont pas Dieu, elle dit « l'exister commun » des choses ; assumée pour dire que Dieu est, elle l'exprimera encore sur le mode d'un être conçu distinct d'autres. Lors même que le sens divin vient l'investir de sa priorité et polariser par elle selon la structure d'une analogie de rapport toute l'ampleur de sa signification embrassant toutes choses, elle garde comme un stigmate de son origine humaine sa valeur d'idée universelle structurée par la proportion ou analogie fondamentale de l'*esse* commun. L'idée théologique de l'être est, éminemment, un nouveau cas mixte d'analogie, associant les deux types logiques de l'analogie des noms ; et comme dans les deux cas précédemment rencontrés, la structure logiquement ordonnée d'une analogie de rapport n'exclut ni ne renverse le type fondamental de l'analogie de proportion qui structure immédiatement et naturellement notre notion d'être.

10. Toute polarisée vers Dieu par son réalisme théologique (qui vise la *perfection* d'être), l'idée thomiste d'exister reste coulée dans notre idée naturelle et commune, humaine, d'être (qui garde son *mode humain* de concevoir). Elle est donc toute prégnante de valeur métaphysique. La théologie devra, pour l'élucider, faire appel à la philosophie.

Saint Thomas, ici, se fait disciple d'Aristote et reprend comme un acquis l'analogie de l'*ens*, centrée sur la substance. Mais on sait bien qu'Aristote n'est pas allé lui-même jusqu'à dégager formellement l'*esse*, et le rôle de l'*esse* substantiel au cœur de la substance. Au-delà d'Aristote, saint Thomas recevra aussi l'œuvre des commentateurs d'Aristote, en particulier les musulmans, autres croyants incités

création et de participation – et c'est, au fond, l'idée que la Bonté de l'Être divin s'épanche en générosité qui communique l'être – l'élément unitif qui relie tout à Dieu et à son mystère d'Être premier.

comme lui par le monothéisme, qui l'aideront à pousser plus profond l'analyse de l'*ens* vers le dégagement de l'*esse* pour reconnaître cette évidence qui impose le simple énoncé de sa formule : « *hoc nomen entis imponitur ab actu essendi* », « le mot 'être'-existant est formé à partir de l'actualité du verbe être, la notion d'être (étant ou réel) se prend à partir de la saisie de l'exister » – ce que n'avait pas su dire Aristote, fasciné par l'*ousia* (à la fois essence et substance), loin encore de l'existentialisme monothéiste de ce que Gilson a appelé la « métaphysique de l'Exode ».

Pourtant saint Thomas reste avant tout théologien. Après lui, le dégagement philosophique qu'il amorçait s'enlisera dans les querelles scolastiques sur l'analogie ou l'univocité du concept d'être, marquées par un excès de logicisme s'emparant de la notion théologique d'être reçue par la foi médiévale pour la triturer en logiciens plus que pour en désenvelopper les soubassements métaphysiques naturels¹⁴. L'idéalisme d'un Descartes, réagissant contre une scolastique décadente, ouvrira la voie aux formes extrêmes de l'idéalisme moderne, coupé après Kant et Hegel de tout lien métaphysique avec l'être. Il faudra un Bergson pour retrouver le chemin de l'intuition métaphysique du réel, et les travaux de son disciple Jacques Maritain pour, « de Bergson à Thomas d'Aquin », dégager une métaphysique de l'*esse*¹⁵.

*

11. En conclusion, parmi les valences onto-théologiques de la notion d'être, il paraît essentiel de distinguer l'idée *théologique* d'être et l'idée *métaphysique* d'être, même si elles se recoupent, la première pouvant utiliser la seconde, et celle-ci pouvant poser à la première toutes

¹⁴ Aux abus des subtilités du logicisme, il faut ajouter les ravages causés dans les esprits par une fausse idée de la toute-puissance divine qui, dans une révérence fausement pieuse, en venait à briser toute certitude comme à pulvériser toute évidence, Dieu « pouvant » faire des cercles carrés, comme disait Descartes, ou des montagnes sans vallées. La « toute-puissance » n'était plus celle de l'Être de Dieu, et d'un Dieu sage et bon, mais l'idée pure de « tout pouvoir », jusqu'à « pouvoir tout et n'importe quoi ». Le regard altier de Spinoza jugeait ces idées misérables : « La toute-puissance divine, disait-il, ce refuge de l'ignorance... »

¹⁵ Les grands textes de J. Maritain sont sur ce point *Sept leçons sur l'être* (1934), *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947), « Une nouvelle approche de Dieu » (1946) et « Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être » (1968).

ses exigences propres. Ces valences sont étroitement imbriquées, puisque l'idée humaine d'être désigne tout ensemble l'être commun aux choses et l'Être premier dont celles-ci évoquent la connaissance, et que, pour exprimer le mystère de Dieu, les notions de la révélation divine empruntent au registre naturel de nos idées d'être, de vérité, de vie et de bonté. À partir de là, il apparaît que l'usage analogique du mot « être » et l'analogie de la notion d'être peuvent se répartir en des aires d'intelligibilité distinctes et selon des structures intelligibles différentes :

– L'intelligibilité de la notion métaphysique d'être s'exprime fondamentalement, nous l'avons vu, dans l'*analogie de l'être commun* et sa valeur transcendente. Analogie marquée par le type de la proportion, elle enveloppe cependant les structures logiques de l'analogie de rapport en deux cas différents, pour exprimer les axes d'intelligibilité prioritaires que manifestent d'abord la réalité de la substance et de l'être substantiel, et d'autre part la priorité plus cachée – mais qui ne s'en impose pas moins au regard des degrés d'être – de l'Être Premier.

– L'intelligibilité de la notion théologique d'être affirme d'emblée sa structure d'analogie de rapport, en raison de la priorité reconnue à Dieu dans les noms divins où il s'est révélé. Cette idée théologique d'être ressemble pour une part à l'idée métaphysique qui nomme Dieu à partir de l'être des choses et qui, reconnaissant la priorité de Dieu, structurera à son tour sa vue et sa notion d'être selon les voies d'une analogie (mais ultime, non première) de rapport. Elle utilise, il est vrai, l'idée humaine naturelle de l'être commun (fondamentalement analogue selon une analogie de proportion), et elle pourra même, à ce titre, mettre en œuvre l'idée métaphysique d'être déployée selon toutes ses valeurs. Elle reste néanmoins différente d'une simple idée métaphysique qu'elle peut éventuellement mettre en œuvre, car l'essentiel de sa portée et de sa *signification* n'est pas la valeur métaphysique de l'être commun avec son analogie propre, c'est la valeur de l'Être divin, accueillie dans la foi, qui s'y trouve contenue et révélée sous l'enveloppe de mots humains. Ceci explique pourquoi, en définitive, c'est la notion théologique de l'Être *même subsistant par soi*, et nullement une simple idée métaphysique, qui se trouve au cœur de la théologie trinitaire de saint Thomas ; aucune notion métaphysique, aucune philosophie – à plus forte raison, aucune gnose philosophique

–, ne pourra jamais accéder par elle-même au cœur de la révélation du Dieu de Moïse et de Jésus-Christ.

Envoi

Laissons les voies ouvertes à la théologie pour revenir aux sentiers de l'observation métaphysique.

L'intelligibilité de l'être, sondée dès la première rencontre, ne cesse de se densifier au regard qui se fixe dans l'intuition de l'exister pour observer ce qui est et modeler peu à peu ses concepts dans l'expression de ce qu'il voit. Elle s'accroît et s'enrichit, les concepts s'affinent et font réseau. En explorant cette intelligibilité, nous avons vu l'observation de l'analogie de l'être et de l'analogicité des concepts métaphysiques premiers, manifester quelques structures fondamentales de l'être commun, cet être partagé par la diversité des choses et dont la luxuriance, bien loin d'être un chaos, se révèle ordonnée ; non pas certes selon un ordre linéaire et univoque, mais un ordre intime dans les choses, aussi varié qu'elles. Et l'ordre vaste des mystérieux « degrés » de la perfection d'être que manifeste sa « transcendance », et qui fait plonger le regard aux approches du mystère primordial de l'Être divin.

Immensité du mystère de l'être commun aux choses, profusion de ses formes, infinité des rencontres, surabondance des échanges : nul regard n'épuise cette intelligibilité qui s'offre dans les rayons de l'existence. Paisible et admiratif, l'appétit de l'esprit n'est pas, ici, une voracité, mais le désir curieux et plutôt contemplatif de celui qui aime l'être et communique fraternellement à ses mystères, inépuisablement.

Et puisque les richesses intelligibles du vrai ou du bien, de l'amour ou de la beauté, comme aussi les mystères de l'unité et de la singularité ont commencé de nous apparaître comme des perfections d'être, il nous restera à explorer plus en détail ces perfections métaphysiques en promenant au milieu d'elles la lumière intelligible de l'intuition de l'exister, qui fait croître la connaissance métaphysique.

Annexe

CHARTRE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE RÉALISTE

La *Société Internationale de Philosophie Réaliste* réunit pour un travail en commun des philosophes animés au premier chef par la conviction que l'intention de la philosophie peut et doit être, tout autant aujourd'hui qu'au temps de son invention grecque, la recherche de la sagesse.

En tant qu'elle est décidée à procéder par voie de science, ces philosophes la conçoivent comme développant une interrogation spécifique du réel. Celle-ci, en partant de l'expérience interne ou externe, s'efforce de dégager un ensemble de données premières intelligibles, dont on a jamais fini d'éprouver la richesse, et se propose d'analyser tous les aspects du réel, sans qu'aucun ne lui soit étranger. Cela entraîne la distinction de disciplines philosophiques formellement différentes, mais articulées entre elles, parmi lesquelles se trouve ultimement la philosophie première – ou métaphysique – qui, scrutant les causes de l'être tant matériel que spirituel, aboutit d'une part à un Premier qu'elle cherche à caractériser, et ordonne d'autre part les divers savoirs humains.

En tant qu'elle est recherche de la sagesse, ils la conçoivent comme conduisant au sommet de contemplation qui est naturellement possible à l'homme et comme permettant une analyse des activités pratiques, morales et politiques de l'homme au service de son bien.

Tenant que l'intention originelle même de la philosophie présuppose qu'il existe avant elle ou à côté d'elle, d'une part des recherches ou propositions de sagesse et, d'autre part, des recherches et connaissance de science, autres que celles qu'elle entreprend ou acquiert, les membres de la société reconnaissent aux développements de chacune de ces activités tout à la fois une relative autonomie respective, ainsi que la nécessité et la possibilité de communications avec elles, communications qui

rendent à chaque fois nécessaire un retour critique à l'expérience commune .

En particulier :

- relativement aux sciences modernes, ils se veulent attentifs non seulement à leurs divers apports, tout en veillant à ne pas se rendre prisonniers des interprétations philosophiques qui parfois les accompagnent à tort, mais plus encore aux interrogations que soulèvent ces apports et les voies qui y conduisent, ces interrogations contribuant de manière indispensable au renouvellement de l'interrogation philosophique.

- relativement aux religions, révélées ou non, ils tiennent que la philosophie non seulement peut et doit se maintenir dans une autonomie non conflictuelle, mais plus encore en reçoit une indispensable stimulation et une invitation à ne pas renoncer à ses interrogations les plus hautes, et qu'en sens inverse elle leur apporte les moyens tant d'une appropriation approfondie – éventuellement de certaines clarifications – de leurs enseignements , que d'un dialogue entre elles .

- relativement enfin à la diversité des philosophes et écoles philosophiques, les membres de la société reconnaissent en Aristote et son commentateur Thomas d'Aquin deux maîtres du mode de philosopher qu'ils tentent de pratiquer et, dans les apports des très nombreux et divers auteurs se situant dans leur mouvance, un appoint souvent précieux, voire indispensable, à une reprise des interrogations qu'ils ont ouvertes. Ils reconnaissent en outre, pour leur propre pratique, la nécessité de passer au préalable par une écoute – convenablement aidée et éprouvée au moyen des études d'histoire de la philosophie – des divers philosophes, puis de nouer l'interrogation de telle manière que l'analyse du réel qu'elle ouvrira permettra de discerner non seulement ce que l'on rejettera de leurs positions mais, plus encore, ce qu'elles auront permis d'acquérir de neuf.

Dans cette perspective, ces philosophes souhaitent dialoguer avec tout esprit engagé dans la recherche de la vérité .

Président :

Michel NODÉ-LANGLOIS, ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, professeur honoraire de Première supérieure (khâgne classique) au lycée Pierre-de-Fermat à Toulouse.

Vice-présidents :

Michel BASTIT, Professeur à l'Université de Dijon.

Bernard de CASTÉRA, Docteur en philosophie, professeur à l'IPC-Facultés libres de philosophie et de psychologie.

Secrétaire :

Jean-Baptiste ÉCHIVARD, Docteur en philosophie, professeur à l'IPC - Facultés libres de philosophie et de psychologie.

Trésorier :

Marc BALMÈS, Docteur en philosophie, habilité à la direction de recherches à l'Université de Paris IV-Sorbonne.

Siège social :

70, Avenue Denfert-Rochereau, 75014 Paris

Livres et textes cités

- ARISTOTE, *Catégories*.
Métaphysique.
Réfutations sophistiques.
- BALMÈS Marc, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote. : Réenraciner le De ente et essentia, prolonger la Métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BASTIT Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- BAUDELAIRE, *Notes nouvelles sur Edgar Poe*.
- BLAKE William, *Auguries of Innocence*.
- BRO Bernard o.p., *La stupeur d'être*, Paris, Cerf, 1985.
- BRUNSCHWIG Jacques, 'Dialectique et ontologie chez Aristote' dans *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, Paris, Vrin-Reprise, 1985.
- Cahiers Jacques Maritain*, n° 58 (2009).
- Évangile de JEAN.
- Évangile de LUC.
- Évangile de MARC.
- FLOUCAT Yves, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie : Heidegger et Thomas d'Aquin*, Perpignan, Artège, 2016.
- GILSON Étienne, *L'Être et l'essence*.
- HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard Paris 1968.
- HEGEL, *Encyclopédie*.
Science de la logique.
- KANT, *Logique*.
- MARITAIN Jacques, *Approches sans entraves*.
Court traité de l'existence et de l'existant.
Les Degrés du savoir.
Sept leçons sur l'être.
- MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*.
- MONGIS Henri, *Ontologie du tragique et question de Dieu. De Heidegger à Thomas d'Aquin*, Paris, PUIPC, 2015.
- MONTAGNES Bernard o.p., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, cerf, 2008.
- MOUGEL René, *Manifeste existence*, Les Plans sur Bex, Parole et Silence, 2012.

NODÉ-LANGLOIS Michel, 'L'intuitivité de l'intellect selon Thomas d'Aquin' (*Revue thomiste*, Toulouse, avril-juin 2000, p.179-201).
'Métaphysique et logique spéculative' (*Revue thomiste*, Toulouse, juillet-septembre 2013, p.355-378).

PARMÉNIDE, Fgt B 6 DK.

PAUL, épître aux Éphésiens.

PLATON, *République*.

SARTRE, *L'Être et le néant*.
La Nausée.

THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la puissance*.
Questions disputées sur la vérité.
Somme de théologie, 1^{ère} partie.

VIO (de) Thomas, dit Cajetan, *De nominum analogia*.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 1

Liminaire 9

Analogie de l'être et concept analogique 11

Les mots, les choses et les concepts 17

L'analogie des noms 19

Trois types logiques d'analogie des noms 25

L'analogie de rapport 21

L'analogie de proportion 31

La métaphore ou analogie de proportionnalité impropre 35

Des perfections débordant d'intelligibilité 39

Analogie des noms et analogie selon l'être 40

La richesse d'une intelligibilité débordante 43

Les ressources de la métaphore 51

Le concept analogue 53

Valeur et ampleur intelligibles des perfections analogues 57

Une dimension d'absolu 60

Une nouvelle dimension intelligible des perfections analogues 62

Écarter fantômes et vampires 68

L'analogie de l'être 71

Être est une perfection analogue 71

L'être et l'étant 74

L'être et l'essence : la clé de l'analogie métaphysique 76

L'être et le sujet subsistant : un foyer d'analogie de rapport 80

L'intelligibilité métaphysique de l'être 87

L'être, valeur commune 88

La transcendance de l'être 90

La notion transcendentale d'être et l'intelligibilité métaphysique 92

L'intelligibilité de l'être et les autres perfections transcendentes 96

À l'horizon d'un nouveau foyer d'analogie de rapport 100
Une nouvelle dimension de la transcendance de l'être 81

Perspectives de l'analogie de l'être 105

L'idée d'être comme forme première de la représentation du monde 105

L'intelligence croyante 109

La doctrine thomiste de l'analogie 114

L'idée théologique d'être et la métaphysique 121

Envoi 127

Annexe 129

Charte de la SIPR 131

Livres et textes cités 135

Table des matières 137