

BERNARD MONTAGNES O. P.
Docteur en philosophie

La doctrine de l'analogie
de l'être d'après
saint Thomas d'Aquin

Thèse de doctorat soutenue le 2 mars 1962
à l'Institut Supérieur de Philosophie
de l'Université de Louvain

Table des matières

Introduction

I. L'unité d'ordre par référence à un premier

- A. Le « De principiis naturae »
- B. Le « De ente et essentia »
- C. Le Commentaire de la Métaphysique

II. La participation

- A. La participation par ressemblance dans les Sentences
- B. Participation et analogie dans les œuvres de la maturité (à partir du *Contra Gentiles*)

III. Première définition de l'analogie de l'être

- I. Parallélisme des textes et évolution de la doctrine
- II. Les différentes manières de concevoir l'analogie transcendante
- III. Signification philosophique de la théorie de l'analogie de l'être sous sa forme définitive

- I. La position d'Henri de Gand et celle de Jean Duns Scot
 - Henri de Gand
 - Jean Duns Scot

- II. La position de Cajetan
 - Le Commentaire sur le « *De ente et essentia* » (1494)
 - Le « *De Nominum Analogies* » (1498)

- III. Cajetan en face de Scot et de S. Thomas
 - Premier thème : l'unité et la diversité des principes.
 - Deuxième thème : les différents types d'unité.
 - Troisième thème : la diversité ordonnée des sens de l'être.

Table de concordance des arguments contre l'univocité des noms divins.

Table de concordance des arguments contre l'équivocité des noms divins.

BIBLIOGRAPHIE

- 1. *Textes*
- 2. Études générales
- 3. Etudes concernant l'analogie

TABLE DES SIGLES

INTRODUCTION

D'estimables travaux récents sont venus renouveler l'intérêt pour la doctrine thomiste de l'analogie, qui fait malheureusement figure de sujet scolaire rebattu et sur lequel on n'aurait déjà, semble-t-il, que trop écrit. Faut-il encore, après eux, courir le risque d'ajouter un nouveau titre à une bibliographie dont l'ampleur décourageante nous inviterait plutôt à renoncer à une pareille entreprise ? L'apport des recherches récentes laisse-t-il place à une nouvelle étude ?

Trois ouvrages méritent de retenir notre attention: celui de H. Lyttkens¹, celui de G. P. Klubertanz² et celui de C. Fabro³. Chacun touche très directement la pensée de S. Thomas au sujet de l'analogie.

H. Lyttkens est un historien qui n'appartient à aucune école thomiste et qui, dans un article publié huit ans après son grand ouvrage⁴, formule les plus expresses réserves à l'encontre de la philosophie néothomiste. Il est donc indépendant à l'égard des différentes traditions scolastiques, mais cette indépendance a pour contrepartie une moindre familiarité avec la philosophie de S. Thomas. De plus, les préoccupations de l'auteur sont d'abord d'ordre théologique et son enquête est orientée vers la connaissance de Dieu par le moyen de l'analogie, souci qui ne vise pas directement la place que tient l'analogie dans la philosophie de l'être. L'apport de H. Lyttkens est double. Tout d'abord, il montre que la doctrine des thomistes contemporains qui se réclament de Cajetan et qui accordent une place privilégiée à l'analogie de proportionnalité n'est pas conforme à celle de S. Thomas et peut difficilement se réclamer de cette dernière. Bien entendu, H. Lyttkens n'est pas le premier à en faire la remarque, mais les observations d'un auteur qui n'est pas lui-même engagé dans les débats qui divisent les thomistes ne sont pas à négliger. En second lieu, les recherches historiques entreprises par lui, au sujet des sources grecques de la doctrine thomiste, montrent le rôle décisif qu'a joué le néoplatonisme: quels que soient, de fait, les intermédiaires par lesquels leur influence a pu s'exercer sur la pensée de S. Thomas, ce sont les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote qui ont enrichi et développé la doctrine aristotélicienne de l'unité *aphenos kai pros en* dans le sens de la participation à la perfection du premier de qui les participants dépendent. Sous le vocabulaire aristotélicien de l'analogie par référence à un premier, déclare H. Lyttkens, S. Thomas exprimerait un contenu authentiquement néoplatonicien⁵. Peut-on accepter sans réserve une pareille interprétation du thomisme ? Après qu'on ait prétendu à tort réduire la pensée de S. Thomas à l'aristotélisme, il ne serait pas moins exagéré d'en faire une réédition du néoplatonisme, car on laisserait échapper ainsi ce qui en fait l'originalité philosophique. Quant à la doctrine de l'analogie par référence à un premier, elle se présenterait chez S. Thomas sous trois formes : d'abord comme analogie d'attribution extrinsèque entre Dieu et le créé, sans que la perfection divine soit réellement communiquée ; ensuite comme analogie par laquelle une perfection créée imite une perfection divine à la façon dont l'image ressemble à son modèle ; enfin comme analogie suivant laquelle la cause première est nommée à partir de ses effets. Ces divisions rendent-elles compte exactement de la pensée de S. Thomas ? Elles ne sont pas littéralement inexacts et elles présentent même l'avantage de mettre en relief le rapport de ressemblance qui est à la base de l'analogie⁶, mais il semble qu'elles n'embrassent pas l'ensemble de la doctrine thomiste, qui nous paraît

¹ H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquinas*. Uppsala 1952. Voir le compte-rendu par L.-B. Geiger dans BT 9 (1954-56) n° 771.

² G. P. KLUBERTANZ, *S. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Chicago 1960. Voir notre compte-rendu dans BT 11 (1960-62) (sous presse).

³ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain 1961. Traduction française de *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Turin 1960. Nous utilisons la version française. La théorie de l'analogie se trouve dans la troisième partie, section II: La sémantique de la participation thomiste, pp. 509-622. Voir notre compte-rendu dans BT 11 (1960-62) n° 762.

⁴ H. LYTTKENS, *Nythomistisk filosofi*, dans *Särtryck ur Ny Kyrklig Tidskrift*, 1960, pp. 1-47.

⁵ « He describes what is really a Neoplatonic analogy by the direct analogies he has found in Aristotle » (H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, pp. 352-353).

⁶ Comme Lyttkens le souligne, *Ibid.*, pp. 187-188.

à la fois plus complexe et plus unifiée. Peut-être H. Lyttkens a-t-il eu tort d'aborder l'étude de S. Thomas d'après les perspectives tracées par les discussions entre les commentateurs ; or ceux-ci ont développé sans mesure les aspects logiques de la doctrine et ont négligé quelque peu son fondement ontologique.

Le P. Klubertanz a eu le mérite de revenir aux textes et de fonder ses analyses sur une enquête exhaustive menée à travers l'œuvre entière de S. Thomas. Même incomplet — et il est à peu près impossible qu'il en soit autrement —, le répertoire des textes relatifs à l'analogie suffit à donner une idée de la complexité de la doctrine et de celle du vocabulaire technique qui l'exprime. Si les textes rassemblés ne peuvent par eux-mêmes dirimer les débats auxquels la pensée de S. Thomas a donné lieu, leur nombre et leur variété devraient élargir et enrichir la discussion. De l'enquête du P. Klubertanz il résulte que l'analogie de proportionnalité, à laquelle les disciples de Cajetan se sont si exclusivement attachés, apparaît à un moment précis de la carrière de S. Thomas et disparaît ensuite⁷. Il s'agirait donc là d'une solution provisoire, abandonnée par la suite au profit d'une autre explication. D'autres indices d'une évolution de la pensée de S. Thomas au sujet de l'analogie ont été relevés par le P. Klubertanz⁸ ; il faut pourtant reconnaître qu'ils sont mineurs et ne semblent pas avoir grande signification doctrinale. Les plus remarquables pour leur portée philosophique semblent avoir échappé à la perspicacité de l'auteur ; nous les signalerons le moment venu. Cependant les observations du P. Klubertanz convergent pour l'essentiel avec celles de H. Lyttkens et les complètent. Elles font soupçonner une double évolution : l'une dans la pensée de S. Thomas, du *De Veritate* aux œuvres postérieures ; l'autre dans l'école thomiste, de S. Thomas à Cajetan. Ce sont là deux hypothèses que nous aurons à vérifier soigneusement et dont il faudra chercher la signification doctrinale en mettant au jour les différentes conceptions métaphysiques que traduisent les variations observées.

Mais de tous les travaux récents consacrés à la doctrine thomiste de l'analogie, le plus satisfaisant est celui du P. Fabro, car il montre de façon précise la portée métaphysique de cette théorie. Participation, causalité et analogie sont les trois aspects sous lesquels la philosophie aborde l'être, les deux premiers concernant la réalité même de l'être, le troisième se rapportant aux concepts par lesquels l'être est représenté. Ainsi l'analogie est-elle présentée par l'auteur comme la sémantique de la participation. Et, s'il y a eu tant de désaccord, même à l'intérieur de l'école thomiste, c'est que les théoriciens de l'analogie se sont beaucoup plus préoccupés de l'aspect logico-sémantique du problème que de son fondement métaphysique. Or, l'analogie veut traduire la diversité et la multiplicité à l'intérieur de l'être, et il faut en revenir à cette perspective fondamentale. « Le problème de l'analogie est intimement lié à la structure générale de la métaphysique thomiste, et il se développe avec un continuel et rigoureux rappel des principes selon la tension des deux groupes convergents d'acte et de puissance (Aristote) et de participant et participé (Platon). Les deux groupes comportent évidemment la *reductio ad unum*. La priorité et le rôle principal que l'analogie dite d'attribution (*proportionis*) prend dans la pensée thomiste vis-à-vis de l'analogie purement formelle et postérieure de proportionnalité, se basent sur le principe même du thomisme, c'est-à-dire sur la priorité de l'acte sur la puissance (aristotélisme) et de l'acte d'*esse* sur tout autre acte (platonisme) »⁹. Par suite, l'analogie fondamentale est celle par référence à un premier et la prééminence que les thomistes ont parfois accordée à la proportionnalité résulte d'une conception formaliste de l'être¹⁰. Pourtant l'auteur en vient plus loin à tenter de concilier les deux théories de l'analogie en les rattachant à la participation qui réunit en elle la similitude et la causalité. « Si l'on peut dire que l'analogie de proportionnalité souligne le moment aristotélicien de l'immanence de l'être dans les êtres, l'analogie d'attribution souligne l'aspect platonicien de la dépendance statique radicale des participants à l'égard de la perfection « séparée » participée »¹¹. Si la théorie de la proportionnalité est liée à une conception de l'être étrangère à la pensée de S. Thomas, peut-être est-il moins facile de la récupérer que les dernières lignes citées ne le donneraient à penser.

⁷ L'auteur précise même que les textes du IV^e livre des *Sentences* et du *De Veritate* relatifs à la proportionnalité datent de 1256-57 : *S. Thomas Aquinas on Analogy*, p. 27 et p. 94.

⁸ *Ibid.*, pp. 20-34. Nous discuterons plus loin les observations relatives à la *ratio* analogique (p. 103, note 70) et à la double exemplarité (p. 51 et p. 58).

⁹ C. FABRO, *Participation et causalité*, p. 527.

¹⁰ *Ibid.*, p. 510.

¹¹ *Ibid.*, p. 636.

Le P. Fabro a eu le grand mérite de montrer la signification métaphysique de la doctrine de l'analogie, mais on peut regretter qu'il n'ait pas tenu compte du progrès de la pensée de S. Thomas sur ce point, d'autant que ce progrès est lié, comme nous le verrons, à la découverte des positions maîtresses de la métaphysique thomiste¹².

* * *

Compte tenu de l'apport positif des travaux dont nous venons de dresser le bilan et que nous ne prétendons pas refaire, nous nous proposons de développer nos recherches suivant deux directions, l'une d'ordre historique, l'autre de nature doctrinale. La première relève de l'analyse des textes et elle doit fournir une réponse à la question suivante: y a-t-il plusieurs doctrines thomistes de l'analogie ? Ce qui veut dire d'une part: observe-t-on un progrès de la pensée de S. Thomas au sujet de l'analogie et quelles en sont les étapes ? Et d'autre part: la doctrine devenue classique chez les thomistes sous l'influence de Cajetan est-elle conforme à celle de S. Thomas ou s'en écarte-t-elle ? Les deux hypothèses ne sont pas nouvelles, elles ont même été plusieurs fois avancées dans les discussions innombrables auxquelles la théorie de l'analogie a donné lieu, mais elles n'ont pas été vérifiées avec toute la rigueur désirable et il vaut la peine de les examiner de nouveau, d'autant que les variations qu'on peut observer au sujet de l'analogie, soit dans la pensée de S. Thomas, soit entre les thomistes et leur maître, loin d'être isolées, sont liées à la formation des notions centrales de la métaphysique. Cette dernière remarque nous amène à notre deuxième direction recherche. Étant donné la place que tient l'analogie de l'être en métaphysique, chaque doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être, de la causalité, de la participation, de l'unité des êtres dans l'être. Pour saisir la signification exacte des doctrines que nous allons étudier, on ne peut se contenter d'une approche purement historique, il faut aussi mettre en lumière l'arrière-plan philosophique que les théories de l'analogie permettent de saisir. Cette recherche de la signification métaphysique, nous aurons à l'entreprendre pour chacune des étapes par lesquelles est passée la pensée de S. Thomas et nous la reprendrons également pour le système cajétanien. Au terme de ces démarches, nous serons en mesure de comparer la métaphysique des thomistes à celle de S. Thomas, d'après ce que l'étude des doctrines de l'analogie nous aura appris de l'une et de l'autre.

En recherchant la signification métaphysique de l'analogie, nous aurons le souci d'éviter un écueil, celui de réduire la métaphysique de S. Thomas à l'un de ses éléments. On a voulu, en effet, ramener successivement l'essence du thomisme à la composition d'essence et d'existence (Del Prado), ou bien à la puissance et à l'acte (Manser), ou enfin à la participation et à l'analogie de l'être. Or chacun de ces thèmes est synthétique mais partiel, aucun ne peut à lui seul traduire la philosophie de l'être tout entière, car nous ne pouvons embrasser la simplicité et la profondeur de l'être qu'en multipliant les points de vue et les représentations. Une philosophie réaliste, consciente des limites de son outillage conceptuel, doit respecter la spécificité et la convergence de ces différents thèmes. La saisie des richesses contenues dans l'être ne s'obtient qu'au terme de nombreuses démarches, dont aucune ne doit être sacrifiée. Nous ne prétendons pas ramener toute la métaphysique à l'analogie de l'être, mais nous voudrions éclairer la conception thomiste de l'être à partir de ce que la théorie de l'analogie nous en livre.

Une autre raison nous incite à respecter la diversité et la convergence des trois thèmes de la composition, de la participation et de l'analogie. A prendre chacun séparément, aucun ne semble original dans la doctrine de S. Thomas, et l'on risque de ramener la pensée de celui-ci aux éléments

¹² Nous n'avons pas jugé nécessaire de mentionner le livre plus ancien de M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931, qui, en l'absence de tout autre ouvrage similaire, a joui longtemps d'un crédit usurpé. Il ne s'agit, comme l'auteur l'a expliqué lui-même, ni d'une œuvre philosophique ni d'une œuvre historique, mais d'une étude théologique, le titre l'indique. Pourtant on ne peut traiter du rôle de l'analogie en théologie sans expliquer ce qu'on entend par analogie. L'auteur y consacre un premier chapitre de « préliminaires philosophiques ». Malgré les nombreux textes de S. Thomas allégués par l'auteur, les grandes lignes de l'exposé et les principes directeurs sont empruntés à Cajetan, en vertu de l'hypothèse discutée selon laquelle la théorie du second prolonge et développe la doctrine du premier. Bref, ce chapitre est à prendre comme un exposé de la pensée de Cajetan et non de celle de S. Thomas, alors que l'auteur ne semble faire aucune différence entre les deux. Voir également du même auteur, un article complémentaire : *Cajetan et notre connaissance analogique de Dieu*, dans RT 39 (1934-35) 149-192.

aristotéliens, néoplatoniciens ou avicenniens à partir desquels elle s'est formée. A les confondre, on ne saisisait plus ce que S. Thomas doit à ses devanciers ni ce qui fait l'originalité de sa démarche philosophique la plus personnelle. Or les options philosophiques de S. Thomas sont le plus souvent latentes et inexprimées, il faut les deviner au delà du système construit et seules des analyses patientes permettent de les pressentir. Ce qu'il y a de plus philosophique chez S. Thomas est présupposé, il faut pour le découvrir une lecture attentive. Les recherches que nous entreprenons au sujet de l'analogie voudraient contribuer pour leur part à une meilleure connaissance de la conception de l'être qui est au cœur de la métaphysique thomiste.

* * *

Ayant ainsi présenté les objectifs historiques et doctrinaux de notre entreprise, il convient maintenant de montrer quel en est l'enjeu exact. Nous devons nous occuper de la correspondance qu'il y a entre l'unité de l'idée d'être et la structure réelle de l'être. Étant donné ce qu'est notre entendement, pour nous, penser c'est unifier. Nous imposons l'unité du concept à la diversité du réel, et l'être, comme l'avait remarqué Cajetan¹³, est la forme la plus générale sous laquelle nous rassemblons toute la réalité dans l'unité. Or de quel droit pouvons-nous unifier dans l'être la totalité du réel ? L'unité de l'idée d'être est-elle apparente mais illusoire, à supposer qu'elle recouvre une diversité irréductible ? Ou bien, reflète-t-elle l'unité indivise sous la variété des phénomènes, à supposer que les êtres soient apparentés entre eux comme les espèces d'un genre unique ou qu'ils constituent les modes d'une unique substance ? Nous rencontrons ainsi le problème métaphysique de l'unité et de la multiplicité de l'être.

On doit frayer une voie entre le monisme absolu et le pluralisme radical, car l'un et l'autre excès ruinent la métaphysique. Pour le pluralisme radical, c'est bien évident, car il n'y a de savoir qu'unifié, et le projet fondamental de la philosophie est de réduire le multiple à l'un. Mais la solution parménidienne n'est pas moins ruineuse, on s'en est aperçu depuis *Le Sophiste* de Platon, et le philosophe doit se résoudre au « parricide » ou se renfermer dans le silence. La participation platonicienne et la théorie aristotélienne de la diversité des genres de l'être représentent deux tentatives pour réduire la totalité du réel à l'unité, sans sacrifier le divers à l'un ni l'un au divers. La philosophie médiévale s'est largement inspirée de l'une et de l'autre.

Si Aristote pouvait estimer que la théorie des acceptions multiples de l'être par référence à la substance apportait une réponse satisfaisante aux apories léguées par Parménide et par Antisthène à leurs successeurs, une fois connue la création, il faut alors reconnaître le caractère partiel d'une pareille solution, car la réduction à l'unité des divers êtres par rapport à Dieu devient le problème essentiel. Aristote réduit le multiple à l'un au plan horizontal des catégories, en rattachant les accidents à la substance, mais il reste encore à réduire les différentes substances elles-mêmes à l'unité d'un point de vue transcendantal. Pour Aristote, les substances l'unifient en vertu de leur subordination motrice envers celle de qui provient tout changement: en somme, l'unité du cosmos est semblable à celle d'une machine. Or, du fait de la doctrine de la création, la pensée chrétienne conçoit une dépendance bien plus profonde de tous les êtres à l'égard de celui qui est la plénitude de l'être: tout ce qu'ils sont, ils le doivent à celui qui est la source de tout être et la cause de toute réalité. L'unité n'est plus celle que procurent des relations externes, elle provient maintenant de la participation de l'être divin par les créatures. Dès lors, le problème de l'un et du multiple prend une nouvelle urgence: comment concevoir le rapport des êtres à l'Être ? S'ils lui sont homogènes, le monisme qui en résulte conduit nécessairement au panthéisme. Et s'ils lui sont hétérogènes, l'esprit se heurte à un pluralisme tel que Dieu devient inconnaissable. Un Dieu trop proche ou trop lointain, le panthéisme ou l'agnosticisme : comment trouver un passage entre ces deux écueils ?

Voilà l'enjeu de la question d'apparence scolastique: l'être est-il équivoque ou univoque ? à laquelle la doctrine de l'analogie doit apporter une réponse, en montrant quelle est l'unité de l'être au plan des catégories, puis entre les différentes substances. Pour S. Thomas, la première réduction à l'unité, celle qui s'opère entre les catégories, a été découverte par Aristote et il tient cette solution pour définitive. Il y touchera en passant, il la précisera même, mais il n'entreprendra jamais de l'établir. Chaque fois il se

¹³ In *De ente et essentia*, q. 1; édit. LAURENT, p. 11 : « Conceptus entis est forma generalissima ipsius intellectus, sicut forma corporeitatis est forma generalissima ipsius materiae... Est etiam conceptus entis quasi naturalis ipsi intellectui, sicut et cognitio priori principii ».

contentera de renvoyer le lecteur à Aristote, le plus souvent par une simple allusion. C'est ce qui a donné parfois l'impression qu'il n'y avait pas chez lui de doctrine explicite de l'analogie, et que celle-ci serait encore à développer. Il n'en est rien puisque notre docteur présuppose la théorie aristotélicienne. C'est la raison pour laquelle nous nous intéresserons aux premières œuvres de S. Thomas dans lesquelles cet élément aristotélicien est plus explicite. La seconde réduction à l'unité, celle qui doit établir l'unité transcendantale de l'être, soulève les difficultés les plus délicates, car il y va de notre connaissance de Dieu. Que vaut, en effet, le langage que nous appliquons à Dieu ? Entièrement emprunté à notre univers, il ne peut nous servir à dire de Dieu que ce qui en est manifesté par les créatures. Or peut-on affirmer que les êtres ressemblent à Dieu ? Deux êtres se ressemblent par ce qu'ils ont de commun et, s'ils n'ont rien de commun, ils ne peuvent pas non plus se ressembler. Mais qu'y a-t-il de commun au créé et au Créateur ? Et quelle ressemblance subsiste là où il n'y a rien de commun ? En d'autres termes, si les noms créés que nous appliquons à Dieu sont univoques, la transcendance divine est anéantie; s'ils sont équivoques, notre langage est vain et nous devons renoncer à connaître Dieu. Là encore, l'analogie doit intervenir pour échapper à l'un et à l'autre excès. Mais la théorie qu'Aristote a élaborée pour réduire les catégories à l'unité peut-elle nous être encore de quelque secours pour rendre compte de l'unité transcendantale de l'être entre les créatures et Dieu ? L'analogie transcendantale relève-t-elle de l'unité d'ordre, comme celle qui relie les accidents à la substance, ou de l'unité de proportion ? Sur ce point, nous constaterons les hésitations par lesquelles S. Thomas est passé avant de découvrir une théorie générale de l'analogie de l'être qui s'applique aussi bien à l'unité transcendantale qu'à l'unité prédicamentale.

* * *

Lorsqu'on passe de la lecture de S. Thomas à celle des thomistes qui ont traité de l'analogie, on éprouve quelque surprise. On pourrait, en effet, se croire très éloigné des préoccupations métaphysiques que nous venons d'évoquer, car ils ont estimé pouvoir détacher l'analogie de tout contenu réel pour la traiter comme une forme logique. A supposer que cette attitude soit légitime, dans quelle mesure est-elle conforme à la pensée de S. Thomas ? Ce n'est pas encore le lieu de l'examiner, mais cet *a priori* méthodologique permet de comprendre pourquoi les discussions qui opposent les thomistes entre eux ont un caractère si abstrait et si formel.

D'ailleurs, les disciples de S. Thomas sont loin d'être d'accord entre eux; il suffit de parcourir les innombrables travaux déjà consacrés à notre thème pour constater les divergences qui les séparent. Passe encore qu'il y ait une théorie scotiste de l'univocité, puisque Scot, après tout, est étranger à S. Thomas. Mais comment les thomistes peuvent-ils être en désaccord sur des positions qui commandent toute la métaphysique ? Et, pour accroître la confusion, tous prétendent bien s'appuyer sur les textes et être fidèles à la pensée et à la lettre de leur maître. Or il semble difficile qu'ils puissent avoir raison tous en même temps: les vives polémiques qui les ont opposés suffiraient à nous en prévenir dès l'abord.

Sommairement, on peut réduire à trois les positions entre lesquelles se partagent ceux qui se réclament de S. Thomas. La première est représentée par Cajetan. Pour celui-ci, l'analogie, c'est essentiellement le proportionnalité; bien entendu, il connaît également l'analogie dite « d'attribution » (c'est-à-dire la théorie aristotélicienne de l'unité par référence à un premier), mais comme cette dernière est, selon lui, nécessairement extrinsèque, elle est inapplicable à l'unité et à la diversité de l'être. La théorie de Cajetan peut se résumer de la façon suivante: l'analogie d'attribution est toujours extrinsèque, la seule analogie intrinsèque est celle de proportionnalité. Reprise par Jean de Saint-Thomas et répétée dans les manuels, cette explication est devenue classique chez les thomistes. Des travaux comme ceux du P. Ramirez (du moins en 1921-22) et de l'abbé Penido ont contribué à l'accréditer et à la diffuser.

Néanmoins tous les thomistes n'ont pas emboîté le pas à Cajetan et on rencontre parmi eux une seconde tendance, dont le chef de file est le commentateur du *Contra Gentiles*, Silvestre de Ferrare, et qui est représentée dans la littérature récente par les articles du P. Blanche ou du P. Van Leeuwen. Ces auteurs s'efforcent de faire droit aux divers textes de S. Thomas et de reconnaître la place qui revient à l'analogie d'attribution à côté de l'analogie de proportionnalité, ou même avant elle. A partir de là, ils vont tenter de montrer que toute analogie comporte une gradation et un ordre par rapport à un analogué principal réellement et numériquement un. A certains égards cette théorie est plus proche de la lettre de S. Thomas; mais, dans la mesure où elle part de la théorie de Cajetan pour la corriger en y

introduisant un premier analogué, elle oriente la discussion sur un point secondaire et elle ne le résout même pas de manière satisfaisante (car il est douteux que la proportionnalité exige de soi la présence d'un premier analogué). Il paraît difficile de rejoindre la pensée de S. Thomas en prenant pour point de départ la problématique de Cajetan¹⁴.

Suarez, lui, adopte une interprétation des textes de S. Thomas qui s'oppose entièrement à celle de Cajetan. Elle a été reprise de nos jours par le P. Descoqs. D'après les suaréziens, l'analogie de proportionnalité n'est jamais première, mais elle se fonde sur une ressemblance préalable dont on ne peut rendre compte que par une analogie d'attribution intrinsèque. Celle-ci exprime la participation de l'analogie premier par les analogués secondaires. Or il faut reconnaître qu'aux yeux des thomistes cette analogie intrinsèque a fait longtemps figure d'invention typiquement suarézienne. Même pour le P. Blanche, « l'analogie d'attribution, à moins de perdre sa pureté formelle, ne souffre aucune participation réelle de l'analogie par les analogués secondaires »¹⁵. En vérité, le P. Ramirez, dans un article paru en 1953, qui, par infortune, est passé à peu près inaperçu, a fait justice de ces interprétations simplistes et a montré de façon pertinente qu'il faut chercher la pensée authentique de S. Thomas à mi-chemin des erreurs opposées de Cajetan et de Suarez. Les travaux les plus récents que nous avons examinés plus haut s'orientent vers une conclusion semblable et reconnaissent qu'en dehors du *De Veritate*, qui représenterait une solution provisoire rapidement abandonnée, S. Thomas accorde la préférence à l'analogie par référence à un premier.

* * *

Les divergences et les désaccords entre les disciples de S. Thomas rendent souhaitable une recherche libérée de toute intention polémique afin d'examiner ce qu'il en est de la pensée de S. Thomas ainsi que de la manière dont elle s'est formée. La vivacité des discussions passées montre que l'entreprise est malaisée et qu'on ne pourrait se flatter de terminer les débats, mais nous pensons qu'il faut mettre au jour les positions métaphysiques sous-jacentes qui sont en cause. Peut-être pourrait-on s'accorder tout au moins sur la signification obvie des textes, dût-on déclarer ensuite qu'on juge la pensée de S. Thomas peu satisfaisante et qu'on préfère une autre solution. Les options métaphysiques qui commandent les diverses théories de l'analogie passeraient ainsi au premier plan au lieu de se dérober derrière l'exégèse des textes.

Quelle méthode pouvons-nous adopter pour notre enquête ? Peut-on se fier à une recherche purement lexicographique ? Suffit-il de relever les textes dans lesquels figurent les *mots analogia, proportio, proportionalitas* ? Il y a bien une certaine réciprocity de la doctrine et du vocabulaire, mais pour notre objet le sens des termes employés ne peut s'établir par une simple recherche lexicographique, car la définition des vocables fait elle-même difficulté. Le terme *analogia* recouvre en effet dans la langue de S. Thomas deux théories aristotéliennes distinctes; il correspond d'une part à l'unité de proportion, conformément au sens étymologique, mais il s'applique également à l'unité des sens multiples par référence à un premier, c'est-à-dire à l'unité d'ordre, qu'on appelle analogie « d'attribution » suivant la traduction arabo-latine de la *Métaphysique* d'Aristote. Bref, *analogia* désigne tantôt l'unité de proportion, tantôt l'unité d'ordre, et on parlera suivant les cas d'analogie de proportionnalité ou d'analogie d'attribution. Comme ces deux expressions ne valent pas mieux l'une que l'autre bien qu'elles soient classiques -, la seconde parce qu'elle risque d'induire en erreur, la première parce qu'elle est incorrecte, nous suivrons l'usage proposé par le P. Blanche et nous parlerons d'analogie de proportion et d'analogie de rapport. Nous ne maintiendrons les vocables communément reçus que lorsque nous examinerons la théorie cajétanienne à laquelle ils sont inséparablement liés. Les équivalences de termes sont suffisamment claires pour que tout risque de confusion se trouve écarté.

Ceux qui ont voulu prendre pour point de départ de leurs recherches la signification étymologique de l'analogie, et de là remonter aux textes de S. Thomas puis à ceux d'Aristote, ont rencontré une difficulté insoluble. En effet, cette notion ne rend compte que des textes du *De Veritate* et pas de ceux dans lesquels l'analogie désigne tout autre chose que l'unité proportionnelle. Pourquoi faudrait-il

¹⁴ Il faut signaler que les tentatives de concilier en un système unique la doctrine du *De Veritate* avec celle des œuvres ultérieures de S. Thomas, comme l'ont fait le P. Garrigou-Lagrange et surtout le P. E. Laurent, se heurtent à la même difficulté.

¹⁵ F. A. BLANCHE, *Une théorie de l'analogie. Eclaircissements et développements*. RP 32 (1932) p. 38.

ramener ces derniers textes, qui sont de beaucoup les plus nombreux, à la théorie du *De Veritate* ? L'embarras dans lequel jette cette méthode s'accroît encore lorsqu'on examine les textes d'Aristote, car la proportion dont ce dernier fait grand usage dans ses écrits biologiques n'est jamais appliquée à l'être, comme l'ont montré les recherches de G. L. Muskens. Aristote aurait-il ignoré l'analogie de l'être, comme certains scolastiques n'ont pas hésité à l'affirmer ? En revanche, c'est dans la tradition platonicienne qu'on trouverait une analogie de proportion entre la région du visible et celle de l'invisible. Or l'analogie de l'être passe pour la principale découverte d'Aristote.

Les contradictions auxquelles elle se heurte condamnent la méthode que nous venons de décrire et nous contraignent de renoncer à chercher *a priori* une définition de l'analogie qu'il faudrait ensuite vérifier dans les textes et à laquelle tous devraient se plier. Il faut au contraire partir du problème doctrinal de l'unité de l'être et, de là, clarifier le langage dont on doit se servir. Or la source des spéculations philosophiques au sujet de l'analogie se trouve dans la théorie aristotélicienne des sens multiples de l'être unifiés par référence à un premier, qu'Aristote n'appelle jamais analogie.

C'est la raison pour laquelle, dans notre premier chapitre, nous aurons à examiner en premier lieu les textes thomistes dans lesquels la théorie aristotélicienne est reprise, commentée et développée. Nous étudierons ensuite l'enrichissement qu'y apporte l'introduction de la doctrine platonicienne de la participation. Une fois achevée cette enquête, nous pourrons formuler une première définition de l'analogie de l'être. Dans un second chapitre, nous observerons les hésitations et les progrès par lesquels est passée la pensée de S. Thomas touchant l'analogie transcendante et nous verrons que notre docteur n'est pas parvenu du premier coup à ajuster le schème aristotélicien aux rapports du créé au créateur. Nous serons alors en mesure de montrer quelle conception de l'être commande la doctrine thomiste de l'analogie. Au troisième chapitre nous comparerons la doctrine de Cajetan à celle de S. Thomas en vue de mettre en lumière les raisons historiques et doctrinales qui ont présidé à la formation d'une théorie nouvelle, communément acceptée par les thomistes contemporains. Cette comparaison nous permettra, au terme de la recherche, de déceler les deux orientations suivant lesquelles peut se développer la métaphysique thomiste. Par là notre investigation débouchera sur les problèmes fondamentaux auxquels doit faire face la philosophie de l'être.

CHAPITRE PREMIER : LES ÉLÉMENTS DE LA DOCTRINE THOMISTE DE L'ANALOGIE

La doctrine de l'analogie est faite de la synthèse de deux thèmes, l'un d'origine aristotélicienne, celui de l'unité d'ordre par référence à -un premier, l'autre de provenance platonicienne, celui de la participation. Le premier, qui sera sous-jacent en permanence à tous les développements doctrinaux, est traité pour lui-même dans ces exposés de la métaphysique aristotélicienne que constituent les deux opuscules *De principiis naturae* et *De ente et essentia* ainsi que le *Commentaire de la Métaphysique*. Ces textes présentent l'avantage d'appartenir au début et à la fin de la carrière de S. Thomas; ils permettent de vérifier la continuité que présente la théorie de l'analogie depuis les premières œuvres jusqu'à l'une des dernières. Le second thème, celui de la participation, qui vient enrichir et compléter le premier, apparaît dans les grandes œuvres personnelles des *Sentences* à la *Somme de Théologie*. Nous ne l'envisagerons pas pour lui-même, cela a déjà été fait par le P. Fabro et le P. Geiger; il nous intéressera dans la mesure où il figure dans les exposés relatifs à l'analogie. La suite chronologique des œuvres permettra de saisir un développement doctrinal qui est l'indice des positions philosophiques les plus personnelles de S. Thomas touchant la communication de l'être. Au terme de ces deux séries d'analyses, nous obtiendrons une première définition de l'analogie de l'être, grâce à laquelle nous pourrons ensuite, dans le chapitre suivant, examiner comment s'est élaborée progressivement la théorie de l'analogie transcendante entre l'être créé et l'être divin.

I. L'unité d'ordre par référence à un premier

Avant de nous engager dans l'analyse des textes de S. Thomas, procédons à un inventaire rapide des éléments doctrinaux que ces textes mettent en œuvre et notons leur provenance. Il faut signaler d'abord

que l'analogie est une propriété des noms et des concepts communs. C'est la raison pour laquelle les divers exposés de l'analogie que nous rencontrerons utilisent la division des prédicats en trois groupes : prédicats univoques, équivoques et analogues (ces derniers formant une classe intermédiaire). On sait que cette division, devenue banale dans la scolastique médiévale, ne figure pas telle quelle chez Aristote, mais provient de l'aristotélisme arabe¹⁶. Les autres éléments de la théorie de l'analogie sont empruntés à la Métaphysique d'Aristote. Rappelons-les brièvement. D'abord la doctrine de l'unité et de la diversité des principes intrinsèques qu'on trouve dans *Met. Delta*, 4 et 5, 1070 a 31-1071 b 1: « les causes et les principes des différents êtres sont, en un sens, différents, mais en un autre sens, si on parle en général et par analogie (*kat' analogian*)?, proportionnellement), sont les mêmes pour tous les autres êtres » (1070 a 31-33)¹⁷. Ensuite l'énumération des différents types d'unité qu'on rencontre en *Met. Delta*, 6, 1016 b 31-1017 a 2 et D, 9, 1018 a 13. « Ce qui est un l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie... Par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose l'est à une quatrième ». Enfin la source doctrinale la plus importante est la théorie aristotélicienne de l'unité de l'objet de la métaphysique : l'être se dit selon des acceptions multiples mais unifiées par référence à un sens fondamental qui est celui de la substance¹⁸. S. Thomas reprend les exemples d'Aristote et chaque fois qu'il sera question chez lui de la santé, de la médecine et de l'être dit de l'accident par référence à la substance, il faut sans doute y voir une façon de renvoyer le lecteur aux textes classiques de *Met. Gamma*, 2, 1003 a 33 - b 15 ; Z, 4, 1030 a 34 - b 3 et K, 3, 1060 b 31 - 1061 a 10. En résumé, les emprunts directs à la Métaphysique d'Aristote concernent l'unité et la diversité des principes constituants, l'énumération des types d'unité et surtout la diversité ordonnée des sens de l'être. Comment S. Thomas a-t-il utilisé ces éléments ?

A. Le "*De principiis naturae*"¹⁹

¹⁶ Pour les textes d'Aristote, voir L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, p. 159, note 171, IV. - Pour l'aristotélisme arabe, les textes ont été étudiés par H. A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, HTR 31 (1938) 151-173. Selon Wolfson, Aristote lui-même mentionne une catégorie intermédiaire de termes ni équivoques ni univoques (*Top.*, I, 15, 106 a 9 ; II, 3, 110 b 16-17 ; *Met.*, *Gamma*, 2, 1003 a 33-34 ; Z, 4, 1030 a 34-35). Le nom d'ambigus ou d'amphibologiques (*amphibola*) leur a été donné par Alexandre dans son Commentaire des Topiques (*In Topica*, éd. WALLIES, p. 17, 22-23 ; p. 152, 7-8). Chez Alfarabi, Avicenne, Algazel, Averroès (et dans les traductions latines médiévales), les termes ambigus désignent les prédicats attribués suivant un ordre de priorité. Ces termes ambigus (expression qui ne figure jamais chez S. Thomas) seront, par la suite, appelés tantôt analogues, tantôt équivoques *a consilio*.

¹⁷ Sur *Met.*, Delta, c. 4 et 5, voir G. L. MUSKENS, *De vocis 'analogias' significatione ac usu apud Aristotelem*, pp. 87-88.

¹⁸ « La dénomination de l'être est de signification multiple, impliquant cependant une relation avec quelque chose d'un, avec une seule et même nature : ce n'est pas une appellation équivoque (ou homonyme), mais une appellation pareille à celle de « sain », qui implique toujours une relation avec la santé, tantôt parce que la chose appelée saine conserve la santé, tantôt parce qu'elle produit la santé, ou parce qu'elle est le signe de la santé, ou encore parce qu'elle en est le sujet récepteur. De même, tout ce qui est dit « médical » est dénommé ainsi par relation avec l'art médical. Car tel être est appelé médical parce qu'il possède l'art médical, tel autre parce qu'il est naturellement bien disposé pour posséder cet art, tel autre parce qu'il est l'œuvre de l'art médical. Au reste, nous pourrions trouver encore d'autres dénominations employées de la même manière que celles-là. — Pareillement donc, la dénomination de l'être est employée en plusieurs sens, mais toujours par relation avec un seul et même principe. Car tels êtres sont appelés ainsi parce qu'ils sont des substances, tels autres parce qu'ils sont des accidents de la substance, tels autres parce qu'ils sont un acheminement vers la substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou des agents productifs ou générateurs, soit de la substance, soit d'êtres dénommés par relation avec la substance, ou bien des négations, soit d'une de ces choses-là, soit de la substance elle-même. Ainsi disons-nous, même du non-être, qu'il est non-être » (*Met.*, *Gamma*, 2, 1003 a 33 - b 10 ; trad. COLLE, p. 4).

¹⁹ Le texte de l'opuscule se trouve dans les deux éditions suivantes : J. PERRIER, *S. Thomae Aquinatis. Opuscula omnia necnon opera minora*. T. I : *Opuscula philosophica*, Paris 1949, pp. 1-17. John J. PAUSON, *S. Thomas Aquinas. De principiis naturae*, Fribourg-Louvain 1950. L'édition que nous citons est celle de Pauson, ch. 6, pp. 101-104.

Pour la valeur du texte fourni par ces éditions, voir le compte-rendu critique de l'édition Perrier par le P. C.

Cet opuscule intéresse notre propos à un double titre : d'abord parce qu'il est probablement la première œuvre de S. Thomas et ensuite parce qu'il contient un chapitre consacré *ex professo* à la théorie de l'analogie. Pour ces deux raisons, le *De principiis naturae* permet de voir quel a été le point de départ de la pensée de S. Thomas au sujet de l'analogie. Une étude des sources littéraires et doctrinales qui figure en annexe nous a permis de conclure que le vocabulaire de l'opuscule est emprunté à la version arabo-latine de la Métaphysique, tandis que l'exposé est un résumé presque littéral du commentaire d'Averroès. La première observation fournirait-elle un indice pour situer le *De principiis* avant les *Sentences*, comme le pense J. J. Pauson²⁰, s'il est vrai que les *Sentences* citent une version gréco-latine ? Ce dernier fait ne semble pas encore suffisamment établi pour qu'on puisse en tirer quelque conclusion. Le P. Roland-Gosselin a montré que le *De ente* a été rédigé après le *De principiis* et avant le IIe livre des *Sentences*²¹. Nos propres recherches confirment cette chronologie relative : l'opuscule ne montre aucune originalité et le vocabulaire particulier qu'il emploie (*attributio, attribui* pour désigner le rapport à un premier) ne se retrouvera plus jamais dans l'œuvre de S. Thomas. Bref, on peut admettre l'ordre chronologique suivant : *De principiis naturae, De ente et essentia, Sentences*.

Le dernier chapitre de l'opuscule est consacré à l'analogie des principes et des causes. Puisque les êtres naturels sont constitués par deux principes intrinsèques, la matière et la forme, il convient d'examiner en quel sens les principes des différents êtres sont les mêmes, et en quel sens ils sont autres. Comment les principes sont-ils communs à tous les êtres ? Pour résoudre ce problème on s'appuie sur l'axiome suivant : le type de communauté et de diversité des principes est identique au type de communauté et de diversité des êtres dont ils sont les principes²². Or on peut reconnaître quatre degrés d'unité et de diversité : unité numérique de l'individu, unité spécifique entre les individus numériquement distincts, unité générique entre les êtres spécifiquement distincts, unité d'analogie entre les êtres qui appartiennent à des genres différents et qui ont pourtant entre eux une certaine unité. Ainsi la substance et la quantité n'appartiennent pas à une catégorie identique, elles s'unissent cependant dans l'être; or l'être n'est pas un genre ni un prédicat univoque, il est un attribut analogue²³. Bref les principes des différentes catégories ne peuvent avoir d'unité qu'analogique, c'est-à-dire proportionnelle. Jusque là, par conséquent, *analogia* est entendu au sens étymologique de proportion. Or, afin d'expliquer ce qu'est l'unité *secundum analogiam* dont il vient d'être question, S. Thomas va maintenant faire appel à la théorie aristotélicienne de l'attribution de la santé et de l'être par référence à un premier. Pour définir l'unité analogique, il va rattacher l'unité de proportion dont il était question jusqu'ici à l'unité d'ordre.

Un prédicat commun, explique S. Thomas, peut convenir à plusieurs êtres de trois façons, suivant qu'il est univoque, équivoque et analogue. Univoque, sa définition convient également à tous ceux auxquels on l'attribue. Équivoque, il n'est plus qu'un nom commun fortuitement attribué à des réalités totalement différentes. Analogue, il s'applique à des êtres différents dont chacun comporte une nature propre et

VANSTEENKISTE dans DTP 53 (1950) 339-347 et dans BT 8 (1947-53) pp. 17-30 (cf. BT 8, n° 68) et celui de l'édition Pauson par P. O'REILLY, dans BT 8, n° 72, pp. 143-151. O'Reilly conclut que cette dernière édition n'est pas meilleure que celle du P. Perrier.

Pour la date de l'opuscule, les éléments d'information sont fournis par J. Perrier, p. 2 ; John J. Pauson, pp. 69-70 ; C. Vansteenkiste, BT 8, p. 28, n. 1.

²⁰ John P. PAUSON, *Op. cit.*, p. 70 et note 3.

²¹ M. D. ROLAND-GOSSELIN, Le « *De ente et essentia* » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques (Bibliothèque Thomiste VIII). Le Saulchoir 1926, PP. XXVI-XXVIII. « La comparaison de ces trois écrits permet d'établir d'une façon plus précise leurs rapports chronologiques. Le *De principale naturae* est antérieur, croyons-nous, au *De ente et essentia*, et ce dernier opuscule doit vraisemblablement avoir été écrit avant le commentaire du IIe livre des *Sentences*, vers le moment où S. Thomas commentait la XXVe distinction du Ier livre » (p. XXVI).

²² « *Secundum convenientiam et differentiam principiatorum est convenientia et differentia principiorum* » (Ed. PAUSON, p. 101, 13-14). Comparer avec *Met.*, XII, leçon 4, n° 2483 : « *Oportet quod secundum quod descendit communitas principiatorum, descendat communitas principiorum* ».

²³ « *Quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem secundum analogiam ; sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam. Conveniunt enim solum in eo quod est ens ; ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice* » (Ed. cit., PP. 101, 15 - 102, 7).

une définition distincte, mais qui ont ceci de commun qu'ils sont tous en rapport à l'un d'entre eux à qui l'acception commune convient au premier chef²⁴. Ainsi l'exemple aristotélicien de la santé, assez connu pour qu'on puisse se dispenser de le rapporter. Une dénomination analogique est commune à plusieurs en vertu de la référence de chacun à un premier. Cette référence au premier, S. Thomas l'entend, à la suite d'Averroès qui lui-même précise la théorie d'Aristote, comme un rapport de causalité ontologique reliant les analogués au premier. Autrement dit l'unité analogique repose sur la causalité que le premier exerce envers les analogués. Or la causalité du premier n'est pas uniforme. Tantôt celui-ci joue le rôle de cause finale : ainsi les différentes acceptions du terme « sain » désignent des réalités qui sont ordonnées à la santé de l'être vivant comme à leur fin; tantôt il est cause efficiente : ainsi les acceptions du terme « médical » se prennent par dérivation à partir du médecin qui est l'agent ; tantôt il est cause réceptrice : c'est le cas de l'être, qui se dit au premier chef de la substance, puis à titre secondaire de la quantité, de la qualité et des autres accidents par référence à la substance qui est leur sujet, leur cause matérielle. C'est pourquoi l'être, puisqu'il est attribué de façon inégale (*per prius et posterius*) aux différentes catégories, n'est pas un genre²⁵.

Ainsi S. Thomas rattache-t-il l'unité proportionnelle à l'unité d'ordre et définit-il l'unité analogique par la référence à un premier. Dès lors, tous les termes de l'énumération des différentes sortes d'unité sont définis; on sait ce que sont l'unité numérique, spécifique, générique et analogique. La fin du chapitre va appliquer les précisions ainsi élaborées au problème de l'unité des principes intrinsèques (matière et forme) des différentes catégories et répondre à la question posée au commencement

comment les principes sont-ils communs ? Il en va de l'unité et de la diversité des principes comme de l'unité et de la diversité des êtres dont ils sont les principes. A des êtres numériquement, spécifiquement, génériquement uns appartiennent des principes présentant le même degré d'identité. Au dernier échelon de l'énumération, les réalités analogiquement unes ont des principes analogiquement communs. Ainsi la matière, la forme et la privation de la substance sont différentes de celles des autres catégories accidentelles, mais pourtant elles sont proportionnellement semblables, elles ont une unité analogique, *secundum proportionem*. Cette unité analogique des principes intrinsèques, compte tenu des explications qu'on vient de donner au sujet de l'analogie, signifie deux choses : unité proportionnelle et unité d'ordre. D'abord unité proportionnelle, puisque les principes d'être de chaque catégorie sont différents — les choses qui relèvent de genres différents n'ont pas les mêmes causes — mais proportionnellement semblables. Plus fondamentalement, l'unité des principes d'être est une unité d'ordre, car les causes de la substance sont également cause des déterminations de la substance. *Sicut tamen substantia est causa caeterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum*²⁶. Sur cette affirmation du rôle fondamental de la substance s'achève le chapitre consacré à l'analogie des principes et des causes intrinsèques.

À la lecture du texte que nous venons d'analyser, il apparaît que l'analogie sert à désigner d'abord l'unité proportionnelle, conformément à la signification étymologique du terme, c'est-à-dire la similitude du rapport qui unit deux à deux les termes de deux ou plusieurs couples; mais l'analogie sert également à exprimer l'unité des acceptions multiples ordonnées par rapport à un premier que, pour faire bref, nous appelons l'unité d'ordre. Cette unité d'ordre ne reçoit pas de nom particulier chez Aristote et, de toute manière, elle n'est jamais appelée par lui analogie. Chez Aristote, comme l'a observé G. L. Muskens²⁷, l'analogie comme unité proportionnelle n'est jamais appliquée à l'être, et en

²⁴ « Praedicatur de pluribus, quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alitai uni eidem » (Ed. cit., p. 103, 1-2). Noter l'emploi du verbe *attribui* pour marquer la relation. Sur la provenance de cet emploi spécial, voir l'étude annexe.

²⁵ Ed. cit., 103, 7 - 104, 3.

²⁶ « Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio, differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa caeterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum » (Ed. cit., p. 104, 12-19).

²⁷ Op. cit., p. 90. Cf. le compte-rendu de cet ouvrage par le P. GEIGER, dans BT 7 (1943-46) n° 185.

revanche l'unité de l'être est toujours présentée comme unité d'ordre par référence à la substance, qui est l'être fondamental. Chez S. Thomas, au contraire, les deux sortes d'unité reçoivent le même nom²⁸, mais celui-ci subit un transfert puisque l'unité analogique est d'abord et avant tout celle qu'établissent les rapports ontologiques de causalité finale, efficiente et matérielle à l'égard d'un premier, d'où résultent entre les analogués des ressemblances proportionnelles. En d'autres termes, l'unité proportionnelle n'est pas première, elle se ramène à l'unité d'ordre qui est plus fondamentale. Bref, les deux sens du terme « analogie » ne sont ni disparates ni juxtaposés, l'un est subordonné à l'autre puisque l'unité proportionnelle dépend de l'unité d'ordre²⁹.

Si bien que, pour S. Thomas, le nom d'analogie passe de la proportion au rapport: l'analogie, ce sera d'abord la théorie exposée par Aristote au livre IV de la Métaphysique pour expliquer la diversité et l'unité des acceptions de l'être, et secondairement la proportion mathématique, c'est-à-dire la ressemblance de deux ou plusieurs rapports. Chaque fois que S. Thomas se réfère à l'exemple de la santé ainsi qu'à celui de l'être de l'accident et de la substance, il renvoie de façon implicite mais indiscutable à la Métaphysique d'Aristote et il entend l'analogie comme unité d'ordre par référence à un premier.

La théorie que nous rencontrons dans le *De principiis naturae* ne se limite pas à l'analogie de l'être, elle s'étend encore à d'autres applications. Relevons pour notre propos ce qui touche à l'être. Tout d'abord on envisage l'analogie uniquement au plan des catégories, entre les accidents et la substance. Les différentes manières d'être que traduisent les catégories s'unifient par rapport à l'être fondamental qui est celui de la substance. La notion commune d'être qui convient à tous les prédicaments n'est ni univoque, puisqu'elle ne leur appartient pas à égalité, ni équivoque, car il y a entre les catégories une unité par référence à la substance. Ainsi sont respectées à la fois la diversité et l'unité de l'être au plan prédicamental. Dès lors, l'être appartient au premier chef à la substance, et à titre second aux accidents, dont tout l'être dépend de celui de la substance : *ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis*³⁰. Ainsi il y a réciprocity exacte entre l'attribution par référence à un premier et l'attribution selon l'avant et l'après. Nous sommes donc autorisés à parler d'analogie lorsque les textes emploient l'une ou l'autre de ces formules équivalentes. Ces remarques guideront notre analyse du *De ente et essentia*, dans lequel ne figure pas le terme *analogia*, bien qu'il y soit longuement question de l'attribution de l'être *per prius et postrius*³¹.

²⁸ Comment les deux sortes d'unité sont-elles devenues des divisions de l'« analogie » ? Vraisemblablement sous l'influence du commentaire de Boèce sur les *Catégories* d'Aristote, qui énumère quatre sortes d'équivoques *consilio* : 1/ secundum similitudinem ; 2/ secundum proportionem ; 3/ ab uno ; 4/ ad unum (PL 64, 166 B). Or l'on a identifié les termes équivoques *a consilio* avec les analogues.

²⁹ La réduction de l'unité proportionnelle à l'unité d'ordre figure dans un texte parallèle (fâcheusement coupé dans le répertoire de KLUBERTANZ, p. 202, 11.6) : « a Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in XI Metaph. omnia entis, habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eadem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur » (*Exp. de Trin.*, q. 5, a. 4). Le passage correspondant du *Commentaire de la Métaphysique* se borne à une simple énumération (*Met.*, XII, leçon 4, n° 2485).

³⁰ Ed. cit., p. 103, 17-18.

³¹ Le vocabulaire de l'analogie dans le *De principiis naturae* est constitué principalement par les termes suivants : 1/ *Analogia* ; 2/ *Attributio* ; 3/ *Proportio* ; 4/ *Per prius et posterius*. - 1/ Le terme *analogia* est pris en deux acceptions différentes, d'abord celle de proportion au sens mathématique, ensuite celle de rapport au premier (celle-ci devenant le sens principal). - 2/ Ce sens relatif du terme *analogia* s'exprime également par les termes *attribui* et *attributio* qui viennent de la version arabo-latine de la Métaphysique d'Aristote. (Le P. F. A. BLANCHE, dans son article sur *Les mots signifiant la relation dans la langue de S. Thomas d'Aquin*, RP 32 (1925) 363-388, remarque la signification spéciale de *attributio*, pp. 386-387). - 3/ Pour traduire l'unité proportionnelle, le terme le mieux approprié est celui de *proportio*, mais parfois ce dernier sert à marquer la relation et est pris comme synonyme de *attributio*. Un passage de l'opuscule indique ces équivalences : « ea quae conveniunt secundum analogiam, idest in proportione, vel comparatione, vel convenientia » (p. 103, 7-8). Comme *attributio*, les termes *proportio* et *comparatio* se rencontrent dans le *Commentaire d'Averroès* sur la Métaphysique, pour traduire la relation : *secundum comparationem et proportionem* (*Met.*, XII, co. 22 ; éd. Venise 1562, f° 145 ra 9-10), *secundum comparationem et respectum* (*Ibid.*, co. 28, f° 147 ra 10). L'expression la

B. Le "*De ente et essentia*"³²

L'analogie de l'être se déploie selon deux dimensions: l'une, horizontale, est celle des divisions de l'être selon les catégories; l'autre, verticale, est celle des degrés d'être constitués par les substances elles-mêmes. Nous les appellerons analogie prédicamentale et analogie transcendantale. La première est esquissée dans le *De principiis naturae*, de la seconde il n'a pas encore été question. Le *De ente et essentia* développe l'une et l'autre. Nous ne suivrons pas l'analyse de S. Thomas qui va du simple au complexe, de l'essence à l'être (*ens*) et qui envisage séparément l'analogie de l'essence et celle de l'être. Le schéma général est le suivant: l'être est présent en premier lieu dans les substances et, à titre dérivé, dans les accidents. Les substances comportent elles aussi une hiérarchie puisque les substances simples sont supérieures aux substances composées dont elles sont la cause. Telles sont les deux dimensions, prédicamentale et transcendantale, de l'analogie de l'être.

L'analogie prédicamentale de l'être est celle qui relie les accidents à la substance. La substance est l'être fondamental et principal parce qu'ontologiquement autonome, tandis que l'accident est de l'être relatif, tout ordonné à la substance dont il est l'achèvement et dont il dépend pour être. L'être comporte une réelle diversité puisqu'il est soit absolu et subsistant, soit relatif et inhérent, mais cette diversité n'est pas au détriment de l'unité, puisque l'être accidentel est subordonné à l'être substantiel. La causalité de la substance vis-à-vis des accidents est conçue cette fois de façon plus large que la simple causalité matérielle réceptrice: la substance, affirme notre opuscule, est cause des accidents parce qu'elle est de l'être *maxime et verissime* et que le maximum dans un genre donné est cause de tout ce qui fait partie de ce genre³³. L'idée est la suivante: dans l'ordre de l'être, il y a une gradation par rapport à un maximum qui est cause; la perfection d'être, réalisée sans restriction dans la substance, est

plus curieuse de la liste est la dernière : *convenire... in convenientia*. S. Albert la connaît : « Quaedam vero analogia sive proportionata, quae apud Arabos vocatur convenientia... Analogia autem sunt proportionaliter dicta, aut Arabes dicunt convenientia, et sunt media inter univoca et aequivoca » (*De praedicabilibus*, Tr. I, cap. 5 ; éd. BORGNET, I, p. 11). Le P. CORTABARRIA pense qu'il s'agit là d'une citation du commentaire d'Alfarabi sur l'*Organon* (*Las Obras p la Filosofia de Alfarabi en los escritos de san Alberto Magno*, CT 77 (1950) 376). - 4/ La dernière expression caractéristique de l'analogie marque l'inégalité qu'elle comporte nécessairement : un prédicat analogue est attribué *secundum prius et posterius*. Dans la pensée d'Aristote, « la relation d'Antérieur à Postérieur est essentielle aux choses dont la multiplicité, relevant d'un principe unique, ne se laisse pourtant pas ramener à l'unité d'un genre » (L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, p. 171 ; voir dans cet ouvrage pp. 154-165, 196-198, 528, 612-626). Pour les termes latins employés, la *Media* donne *prius et posterius*, la *Nova* traduit *ante et post* (Cf. M. BOUYGES, *La Métaphysique d'Aristote chez les latins au XIIIe siècle. Le Sermo de Ante et Post*. RMAI 5 (1949) 127-131).

³² Comme le *De principiis naturae*, le *De ente et essentia* est un résumé de thèmes métaphysiques empruntés à Aristote, à Avicenne et à Averroès, ainsi que l'ont montré les recherches du P. Roland-Gosselin. On peut dire que l'opuscule résume le livre Z de la *Métaphysique*. Le P. Roland-Gosselin note « le parallélisme de la marche suivie dans le *De ente* avec les premiers chapitres de ce livre Z dont le titre aristotélicien est aussi bien *periousias kai peri tou ontos* Cf. *Met.*, I, 1053 b 16 (Ed. R.-G., p. 2, n. 3). Et encore : « Au commencement de *Met. Z* (c. 2), Aristote prévoit la distinction de deux ordres de substances et il s'attache tout d'abord à la substance sensible et à sa composition : l'étude de la substance immatérielle est reprise au livre M. Nous retrouvons ainsi dans ce livre Z... non seulement l'un des titres donnés à l'opuscule de S. Thomas, mais des préoccupations toutes semblables à celles du *De ente*... et un ordre identique » (*Op. cit.*, p. 5, note 2).

Nous citons le *De ente* d'après l'édition Roland-Gosselin, mais pour l'orthographe nous suivons l'usage courant.

³³ « Sed quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere ut etiam in II Metaphysicae dicitur, ideo substantia, quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant u (Ed. cit., p. 44, 7-14) .

Sur le texte de la Métaphysique auquel S. Thomas fait appel (*Met.*, *alpha*, 1, 993 b 24 - 994 a 1), voir deux interprétations divergentes : V. DE COUESNONGLE, *La causalité du maximum. (1) L'utilisation par S. Thomas d'un passage d'Aristote. (2) Pourquoi S. Thomas a-t-il mal cité Aristote ?* dans RSPT 38 (1954) 433-444 et 658-680. - G. DUCOIN, *S. Thomas commentateur d'Aristote*, dans AP 20 (1957) 78-117, 240-271, 392-445 ; voir spécialement pp. 240-249.

participée à titre dérivé par les accidents³⁴. L'unité d'ordre qui rapporte l'être accidentel à l'être substantiel ne se borne plus à un rapport externe d'inhérence, elle est plus profonde, elle se fonde sur une nature commune, la *ratio entis*, inégalement répartie entre la substance et les accidents³⁵. L'analogie prédicamentale se traduit maintenant en termes de participation: si la substance est l'être primordial, ce n'est plus simplement à titre de sujet des accidents, mais comme degré maximum d'une perfection que les accidents possèdent par participation à un degré moindre. Au plan des catégories, l'unité d'ordre repose sur un rapport de participation.

L'analogie transcendantale est constituée par les degrés de substantialité et par la hiérarchie formelle qu'ils incluent, idée que S. Thomas emprunte à Aristote, mais transforme profondément³⁶. Au degré inférieur, on trouve les substances hylémorphiques, caractérisées par une double composition de puissance et d'acte, celle de l'essence (composée de matière et de forme) et celle de l'être (*l'esse* est reçu dans l'essence). Ces substances se diversifient en espèces elles-mêmes hiérarchisées (au passage S. Thomas puise chez Aristote l'idée de la hiérarchie des vivants depuis les plantes jusqu'aux animaux supérieurs, en passant par tous les intermédiaires³⁷), et les espèces comprennent des individus différents. Le nombre s'introduit sous deux formes, comme multiplicité formelle des degrés spécifiques et comme multiplicité numérique des individus; la première découlant de la composition entitative, la seconde résultant de la composition hylémorphique.

Les substances intellectuelles créées tiennent le degré moyen. Leur essence est immatérielle et simple, elle est forme pure, mais elle ne s'identifie pas à *l'esse* qui l'actue. Par conséquent leur être est composé de puissance et d'acte. Ces substances se multiplient en autant d'espèces que d'individus puisque chacune est une forme pure. Elles diffèrent les unes des autres par leur degré de perfection et leur perfection croît à mesure qu'il y a en elles moins de potentialité.

Le degré suprême, c'est l'être divin, parfaitement simple car son essence est d'exister, nécessairement unique et distinct de tous les autres par la plénitude de perfection de son être, possédant en lui de façon éminente tout ce qu'il y a de perfection et de valeur dans les autres êtres. La hiérarchie de l'être culmine en lui et sa perfection le met à part de tous les autres êtres, suivant l'axiome proclusien : *individuatō primae causae quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus*³⁸. Ainsi les êtres s'assemblent en une hiérarchie ordonnée (*ordo et grades*³⁹), depuis la perfection suprême du premier être jusqu'aux réalisations inférieures, proches de l'indétermination de la matière. Dieu est purement en acte, les substances immatérielles supérieures sont plus proches de lui du fait de leur actualité, tandis que l'âme humaine occupe le degré inférieur des formes spirituelles. Viennent ensuite les différentes

³⁴ La causalité du maximum a trait à l'analogie, comme le montre le P. de Couesnongle. « Parler de premier ou de maximum revient au même dans tous ces textes (où est cité cet axiome), car c'est du premier ontologique qu'il s'agit, du premier analogué, donc de l'être le plus parfait du genre » (RSPT 38 (1954) 434, note 2). Le texte aristotélicien comporte bien une indication de cette sorte, puisqu'il y est question d'un attribut « synonyme » appartenant inégalement à plusieurs par référence à un premier à qui il convient principalement. Cf. *ibid.*, p. 439 : « Le 'kath' doit être rendu en termes de rapport. De fait cette expression ne fait pas intervenir directement l'idée de causalité. D'ailleurs *to sunônumon* évoque la doctrine d'Aristote sur l'analogie ». - En sens opposé, le P. Ducoin lit dans le texte en question non pas seulement le rapport, mais aussi la causalité (*Op. cit.*, p. 439) et il montre que S. Thomas, dans son Commentaire, l'entendait bien de cette manière : « S. Thomas a bien vu qu'il s'agissait d'attribution, que le point de départ de la démonstration était l'affirmation qu'un des êtres auxquels convient une qualité quelconque était la cause de l'attribution de cette qualité aux autres êtres, et que la conclusion menait à reconnaître le degré suprême de cette qualité dans la cause » (*Op. cit.*, pp. 213-214). Quoi qu'il en soit des divergences entre les deux interprétations, qu'il s'agisse de simple rapport ou de véritable causalité, le texte concerne toujours l'analogie par référence à un premier.

³⁵ Cf. texte cité note 18 : « *Substantia est primum in genere entis, (accidentia) secundario et quasi secundum quid rationem entis participant* ».

³⁶ Aristote ne parle pas de degrés de substantialité, mais il présente une division des substances (*Met., Delta*, 1, 1069 a 30 - b 2), les unes mobiles et corporelles (elles-mêmes corruptibles ou incorruptibles), les autres immuables et incorporelles, où les premières sont subordonnées aux secondes dans l'ordre de la cause motrice. S. Thomas envisage la hiérarchie du point de vue de l'être, en dépendance de celui qui est le premier dans l'ordre de l'être.

³⁷ *Ed. cit.*, pp. 41, 21 - 42, 1 (citation de *l'Histoire des animaux* ; cf. *ibid.* note 1).

³⁸ *Ed. cit.*, p. 38, 7-8.

³⁹ *Ed. cit.*, p. 37, 5-6.

formes engagées dans la matière suivant leur hiérarchie. De l'acte pur jusqu'à la pure puissance en passant par tous les degrés intermédiaires de composition de puissance et d'acte, voilà comment se déploient les degrés d'être.

L'idée de hiérarchie des substances, empruntée à Aristote, est, disions-nous, profondément transformée par S. Thomas. On le voit à ceci que la hiérarchie est conçue par l'auteur du *De ente* comme la gradation d'une perfection commune inégalement possédée, la perfection d'être. Tant qu'on demeure au plan prédicamental, il n'y a pas de degrés, il n'y a que des formes spécifiquement ou génériquement distinctes, et des individus ou des espèces à qui ces formes conviennent de façon uniforme et univoque (les inégalités qui peuvent s'y rencontrer entre individus de même espèce ou entre espèces du même genre ne brisant pas l'univocité formelle). La hiérarchie des substances ne doit pas non plus être confondue avec les degrés accidentels d'une même forme spécifique, possédée avec plus ou moins d'intensité par un sujet (l'homme plus ou moins vertueux, l'eau plus ou moins chaude), car une inégalité de cette sorte ne supprime pas non plus l'univocité formelle. N'importe quelle gradation *secundum magis et minus* ne suffit pas à établir l'analogie par référence à un premier⁴⁰. Pour que les substances se hiérarchisent entre elles en vertu de ce qu'elles sont, il faut envisager les natures spécifiques comme autant de degrés inégaux d'une perfection commune, la *ratio entis*, le *genus entis*. *Par delà les différences spécifiques ou génériques, qui établissent leur multiplicité formelle, les diverses substances s'unifient dans une perfection commune inégalement possédée par chacune, un peu comme au plan prédicamental les accidents reçoivent l'être de façon amoindrie. Bref, c'est seulement dans une perspective transcendantale que les différentes natures peuvent être envisagées comme des réalisations hiérarchiques d'une même perfection.*

*L'idée aristotélicienne de hiérarchie subit une seconde transformation, conséquence de la première. L'unité de la hiérarchie se prend par rapport à un premier, les degrés se fondent sur l'éminence et la causalité de premier et celui-ci est tel parce qu'il est constitué par la perfection d'être: Deus, cujus essentia est ipsum suum esse⁴¹. Tout ce qu'il y a de perfection plus ou moins dégradée dans les autres se trouve en lui sous une forme éminente et unifiée. Puisque les degrés proviennent de la composition et de la puissance, il est le premier dans l'ordre de l'être parce qu'il est acte pur, sans mélange de puissance. De plus, sous ses formes inégalement limitées, l'être provient de celui qui est l'être pur et qui, à ce titre, est à l'origine de toute communication de l'être, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum⁴². Tout ce qui est, tient l'être de cette cause première: habet esse a primo ente quod est esse tantum⁴³. Communauté réelle de la perfection d'être, communication de l'être par la causalité du premier être, tels sont les enrichissements que S. Thomas apporte à la théorie aristotélicienne des substances inégales, hiérarchisées et subordonnées à la première en vertu d'une causalité externe, à la fois motrice et finale. Il y a là un nouveau champ d'application pour la théorie de l'analogie. Cependant le *De ente* et *essentia* ne va pas au delà de la simple suggestion, et le rapport causal entre les êtres et Dieu n'y est pas explicitement interprété à l'aide de l'analogie par référence à un premier. Nous verrons bientôt que le passage de l'analogie transcendantale à la participation ne va pas sans difficultés.*

C. Le Commentaire de la Métaphysique

⁴⁰ « Neque oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem vel minorem perfectionem quae non diversificant speciem : gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albus et minus albus, in participando ejusdem rationis albedinem ; sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam quae sunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in octavo de Animalibus » (Ed. cit., pp. 41, 21 - 42, 1).

⁴¹ Ed. cit., p. 37, 13-14.

⁴² Ed. cit., p. 35, 13-14.

⁴³ Ed. cit., p. 35, 17-18.

Puisque le Commentaire se situe vers la fin de la carrière de S. Thomas⁴⁴ et qu'il s'agit d'une oeuvre où l'auteur, tout en suivant Aristote ligne par ligne et mot par mot, n'hésite pas à introduire des développements personnels et à prendre position sur des questions débattues, nous pouvons y vérifier le dernier état de la théorie de l'analogie et constater combien celui-ci est conforme à la doctrine des premières oeuvres. Les exposés les plus développés, qu'on trouve au Ier livre, leçon 14, n° 223-224, au IVe livre, leçon 1, n° 534-543 (commentaire de Gamma, 2), au VII° livre, leçon 1, n° 1246-1259 et leçon 4, n° 1334-1338 (commentaire de Z, 1), et enfin au XIe livre, leçon 3 (commentaire de K, 3) présentent l'analogie prédicamentale de l'être comme unité d'ordre par rapport à cette forme première de l'être qu'est la substance. On retrouve l'idée de participation, comme dans le *De ente* et sans beaucoup plus d'explications: lorsqu'une perfection appartient inégalement à deux êtres, à l'un de manière essentielle, à l'autre par participation, on n'est plus dans l'ordre de l'équivocité (*aequivoca a casa, aequivoca simpliciter*), puisque la perfection qu'on attribue au second par participation lui convient par référence au premier à qui elle appartient de manière essentielle. La multiplicité analogique est unifiée en vertu de l'ordre à un premier, à qui la dénomination commune convient essentiellement⁴⁵. En sorte que l'analogie prédicamentale peut s'exprimer de deux manières équivalentes: l'être se dit de la substance et de l'accident *per prius* et *per posterius*, ou encore *per se* et *per participationem*.

Une deuxième observation confirme l'homogénéité de la doctrine du Commentaire à celle des premières oeuvres. Lorsqu'Aristote énumère les quatre degrés d'unité: individuelle, spécifique, générique, analogique, le dernier désigne l'unité proportionnelle; sont unes par analogie toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième est à une quatrième. Or S. Thomas ramène systématiquement l'unité proportionnelle à l'unité par référence à un premier. Nous l'avons vu au *De principiis naturae*; on le constate également dans les *Questions sur le De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 4, première et seconde rédaction⁴⁶. Le Commentaire n'explique pas les choses autrement. Au livre V, leçon 8, n° 879, on lit que la proportion ou l'analogie est la forme d'unité qui rapproche des couples de termes pris deux à deux. Or l'unité analogique se présente de deux façons: ou bien, deux choses sont reliées par des rapports différents à un seul et même terme, suivant l'exemple de la santé; ou bien, un même rapport réunit deux couples de termes :le calme de la mer est semblable à la sérénité du ciel (le calme est pour la mer ce que la sérénité est pour le ciel). Remarquons que S. Thomas ne part pas de l'unité par référence à un premier pour étendre ensuite l'analogie jusqu'à la proportion entre quatre termes, mais il étend le sens du terme analogie, de la proportion qu'il désigne originairement, à l'unité d'ordre⁴⁷. En sorte que le terme latin *proportio* désigne aussi bien l'une que l'autre.

Cependant deux textes du Commentaire font question: l'unité de l'être au niveau prédicamental n'y est-elle pas entendue comme unité de proportion? Au livre V, leçon 12, n° 916, on trouve l'énumération classique des quatre degrés d'unité. Pour le quatrième, l'auteur cite l'unité de la quantité et de la qualité dans l'être: *aliqua duo quae... convenient ... in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente*. De quelle unité s'agit-il? de l'unité de proportion ou de l'unité d'ordre? Le contexte nous incline à penser qu'il est question de l'unité de proportion, comme c'est le cas dans un texte plus explicite, mais unique, du Me livre des *Sentences* et dont le contexte est semblable: *...vel unum analogia seu proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens*⁴⁸. Le second texte relatif à cette même question est plus précis; il montre que l'unité proportionnelle entre les catégories dérive de l'unité d'ordre qui relie les accidents à la substance: *propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantiva, ideo modus entitatis substantiae - seilicet esse quid - participateatur*

⁴⁴ Cf. J. J. DUIN, *Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam de S. Thomas*, RPL 53 (1955) 511-524.

⁴⁵ *Met.*, I, leçon 14, n° 224.

⁴⁶ Cf. p. 30, note 14

⁴⁷ Cf. *Met.*, III, leçon 10, n° 465; XII, leçon 4, n° 2477, 2480, 2483-2486.

⁴⁸ III, d. 1, q. 1, a. 1, n° 12 (éd. Moos). - En revanche, on fait un contresens lorsqu'on cite, en faveur de l'analogie proportionnelle de l'être, le texte suivant: « diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis » (*De Pot.*, q. 7, a. 7), car le contexte a trait, sans nul doute à l'analogie par référence à la substance.

*secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedieamentis*⁴⁹.

Des textes que nous venons de citer, il apparaît que l'analogie prédicamentale de l'être comporte l'une et l'autre sorte d'unité, unité par référence à la substance, dont il est question de façon formelle chez S. Thomas, et unité de proportion, plus discrètement indiquée mais non absente. L'une n'exclut pas l'autre et rien n'indique qu'il faille choisir entre les deux. Mais l'une est plus fondamentale, l'autre subordonnée, puisque l'unité proportionnelle résulte de l'unité d'ordre comme une fonction dialectique de son fondement ontologique.

En conclusion, il apparaît que, d'un bout à l'autre de l'oeuvre de S. Thomas, l'analogie fondamentale de l'être, tout au moins au plan prédicamental, c'est pour lui la théorie qu'Aristote avait élaborée dans sa Métaphysique afin de rendre raison de la diversité et de l'unité de l'être. Qu'elle soit explicite ou sous-jacente, celle-ci est le présupposé constant de tous les développements que S. Thomas a consacrés à l'analogie. S'il l'a approfondie et transformée, c'est, nous allons le voir, dans le sens d'une métaphysique de la participation. Et s'il a quelque peu hésité à lui reconnaître une portée universelle, au *De veritate*, c'est uniquement en raison des difficultés spéciales que soulève l'analogie transcendantale entre les êtres et Dieu⁵⁰.

⁴⁹ *Met.*, VII, leçon 4, n° 1334 ; cf. VII, leçon 1, n° 1246-1259.

⁵⁰ Il y a chez S. Thomas, dans le *Commentaire de l'Éthique* (I, leçon 7), un texte, le seul de cette sorte, qui semble accorder la préférence à l'analogie de proportion et présenter cette dernière comme intrinsèque, alors que l'analogie de rapport serait extrinsèque. Si telle était la pensée de S. Thomas, la seule interprétation correcte serait celle qu'en a donnée Cajetan. Il faut donc apprécier la portée exacte de ce passage.

S. Thomas commente un texte d'Aristote qui combat l'idée platonicienne du bien : « Mais alors, que veut dire, en fin de compte, le mot de « bien » ? Il n'a pas l'air en effet d'un terme équivoque, au moins s'il s'agit de ce type d'équivoque qui vient de ce que les choses diverses reçoivent par hasard le même nom. Mais par contre n'a-t-il pas tout l'air d'un terme équivoque s'il s'agit, cette fois, des choses diverses qui reçoivent le même nom parce qu'elles procèdent toutes d'un principe unique ou parce qu'elles concourent toutes à une fin unique ? Ou mieux encore, s'il s'agit des choses qui reçoivent le même nom par analogie ? Car ce que la vue est pour le corps, l'intellect l'est pour l'âme, et ainsi de suite. Mais sans doute est-il préférable de laisser cette question de côté pour l'instant (sa solution rigoureuse est du domaine propre d'une autre partie de la philosophie) » (*Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 26-30 ; trad. R. A. GAUTHIER, p. 11).

Dans ce texte, Aristote ne propose aucune solution ferme et renvoie à la philosophie première ; c'est à elle qu'il appartient de déterminer exactement la signification du mot « bien ». Aristote semble pourtant préférer l'« analogie » au deuxième type d'équivoque, c'est-à-dire l'unité de proportion à l'unité d'ordre. Faut-il voir là le dernier mot d'Aristote au sujet du bien ou de l'être ? Ou est-ce là une solution provisoire, utile pour combattre l'univocité platonicienne ? La première solution est celle que proposent HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, p. 405, et RODIER, *Études de philosophie grecque*, Paris 1926, pp. 165-169. La seconde est celle à laquelle se rallie ROBIN, *La théorie platonicienne*, pp. 160-164, note 171, VI-VII. D'après ce dernier, *l'Éthique* renverrait à la *Métaphysique*, et précisément au livre Gamma, c. 2, qui représente l'expression la plus achevée de la pensée d'Aristote. Le P. R. A. Gauthier, qui résume dans son commentaire les deux solutions, ajoute : « C'est certainement ce dernier point de vue (celui de Robin) qui est historiquement le mieux fondé ; les pages de Rodier, notamment, sont une construction, vigoureuse certes, mais sans appui dans les textes » (R. A. GAUTHIER, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II. Commentaire. Première partie. Livres I-V, p. 47). Nous avons rapporté ces interprétations afin de montrer que la signification du texte d'Aristote fait problème autant pour les commentateurs modernes que pour S. Thomas. Voici comment celui-ci l'entend.

Un nom est commun à plusieurs de deux façons, explique-t-il, soit qu'il corresponde à des notions totalement différentes, et c'est l'équivocité, soit qu'il traduise des notions qui ne sont pas entièrement différentes et qui ont une certaine unité. Cette unité provient ou bien du premier à qui les autres sont référés par différentes relations de causalité, suivant que le premier est cause productrice, finale ou réceptrice (*secundum proportionem diversas ad idem subjectum*, dit-il pour ce dernier cas), ou bien du rapport lui-même identique entre plusieurs sujets : ce que l'œil est pour le corps, l'intellect l'est pour l'âme (*secundum unam proportionem ad diversa subjecta*). Ainsi l'analogie de proportion est située à côté de l'analogie de rapport (Cf. *Met.*, V, leçon 8, n° 879). Comment, se demande alors S. Thomas, faut-il expliquer le texte d'Aristote relatif à l'analogie du bien ? Le bien, répond-il, est attribué selon les deux sortes d'analogie : par référence à un premier (*ab uno* et *ad unum*) ainsi que selon la proportion. Or Aristote semble préférer cette seconde analogie, fondée sur l'identité des rapports. Pourquoi ? Aristote n'en dit rien. S. Thomas, lui, tente d'en donner une raison. Ce serait pour écarter une conception extrinséciste de la participation : les êtres sont bons en vertu d'une bonté qui leur vient d'un premier principe du bien, et c'est ce que marque l'analogie *ab uno* et *ad unum*, mais ils sont bons intrinsèquement, et c'est ce que traduit l'analogie de proportion.

II. Le thème de la participation

Le thème de la participation concerne plus directement l'analogie transcendante de l'être ou, plus précisément, la communication de l'être suivant des degrés, depuis l'être divin en qui l'être subsiste sans restriction jusqu'à des réalisations partielles dans les différentes substances. On peut envisager la participation de l'être de façon ascendante comme l'acheminement graduel d'êtres inférieurs et supérieurs vers un maximum sans limite, ou de façon descendante comme la dégradation progressive de la plénitude d'être qui est dans le premier et que tous les autres participent, chacun à sa mesure. D'une façon plus générale, participer c'est avoir partiellement ce qu'un autre est sans restriction. De là vient la convergence de l'analogie transcendante et de la participation; puisqu'en effet l'être est participé par degrés à partir de celui qui est l'être par essence, il y a à la fois diversité essentielle des participants et unité par rapport au premier de qui ils tiennent leur commune perfection. Bref, unité analogique et unité de participation se rejoignent. Or l'unité analogique se noue en vertu des liens de causalité qui relient les analogués au premier. L'analogie transcendante de l'être n'échappe pas à cette règle et nous devons nous demander sur quelle dépendance causale des êtres à l'égard de Dieu elle se fonde. Plusieurs auteurs ont remarqué⁵¹ que les *Sentences* font très souvent appel pour expliquer la causalité divine à la notion de *causa efficiens exemplaris* (qui apparaît plus rarement dans les œuvres suivantes), comme si l'exemplarité était bloquée et presque confondue avec l'efficacité; réciproquement la dépendance des êtres vis-à-vis de Dieu y est présentée comme celle de l'image vis-à-vis du modèle. Lyttkens note que l'analogie transcendante par ressemblance, d'inspiration néoplatonicienne, ne figure que dans les premières œuvres de S. Thomas et qu'elle a été abandonnée ensuite⁵². De fait, les *Sentences* mettent au premier plan l'imitation de Dieu par les êtres créés et insistent sur la participation par similitude, alors que par la suite la communication de l'être sera présentée d'abord comme production de l'être créé par la causalité efficiente de Dieu. Bien entendu, les textes ne séparent jamais de façon radicale l'exemplarité de l'efficacité, conformément à l'axiome de

« Sic ergo dicit (Aristoteles) quod bonum dicitur de multis non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatam sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona, magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, sicut visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi duo modi, secundum bonitatem separatam a qua non ita proprie aliquid denominatur » (*Eth.*, I, leçon 7, 1096 b 26-28 ; texte établi par le P. Gauthier).

Les explications que l'on vient de lire appellent deux observations. Tout d'abord elles représentent une interprétation du texte d'Aristote et non une prise de position personnelle de S. Thomas. Or il semble plus probable qu'Aristote penche en faveur de la proportion parce que celle-ci, plus proche de l'équivocité pure, est plus éloignée de l'univocité platonicienne. En second lieu, pour ce qui touche la communication du bien et de l'être, S. Thomas affirme dans ses œuvres personnelles qu'il n'est pas contradictoire d'être bon à la fois sous la dépendance de Dieu, source de tout bien, et en vertu d'une forme inhérente. « Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas unius, omnium ; et etiam multae bonitates » (1a, q. 6, a. 4) . Autrement dit, il n'est pas contradictoire de recevoir par référence à un premier une dénomination intrinsèque (*De Ver.*, q.21, a. 4, c. et ad 2). Jamais il ne rattache séparément la dépendance vis-à-vis du premier à l'analogie de rapport et la participation intrinsèque à l'analogie de proportion. Dès lors, ce n'est pas dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* qu'il faut chercher la pensée de S. Thomas sur l'analogie du bien et de l'être. Quelle que soit la date du *Commentaire*, on ne saurait y voir la source principale (pour ne pas dire unique, car le *De Veritate* fait appel à la proportion pour d'autres raisons) où il faudrait chercher la théorie thomiste de l'analogie et en fonction de laquelle il faudrait interpréter tous les autres textes.

⁵¹ À la suite de T. DELVIGNE, *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de S. Thomas*, Bull.Thom., Notes et communications, 1932, pp. 119*-122*.

⁵² H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World*, p. 345.

similitudo omne agens agit sibi simile⁵³, et il ne saurait être question d'imputer à S. Thomas une conception platonicienne qu'il a toujours repoussée. Néanmoins les Sentences accordent la priorité à l'exemplarité et à l'imitation, mettant ainsi en relief un rapport de l'ordre de la causalité formelle, alors qu'ensuite l'accent sera mis sur la causalité productrice. Nous aurons à examiner la signification philosophique de ce changement. Auparavant nous présenterons les deux formes que revêt la doctrine de la participation.

A. La participation par ressemblance dans les Sentences

Deux êtres sont semblables quand ils possèdent une même forme⁵⁴. La ressemblance se situe d'abord dans l'ordre univoque, et on parlera de participation par ressemblance entre deux êtres lorsque dans l'un la forme se trouve en plénitude et sans restriction, tandis que l'autre imite le premier sans s'égaliser à lui⁵⁵. Entre les deux êtres il y a alors une unité qui n'est plus celle qu'établit la possession égale d'une même forme, puisque la forme est dans le premier *per essentialiter*, dans le second *per participationem* ; c'est une unité foncièrement inégale qui repose sur le rapport formel d'imitation. Notons deux formules particulièrement précises: *unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet*⁵⁶ ; *unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest*⁵⁷. Cette théorie générale s'applique à l'analogie transcendantale de l'être. Voici de quelle manière. L'unité entre les créatures et le créateur n'est pas univoque, mais analogique. Comment ? - En ceci que l'être créé provient de l'être divin et l'imite: *a primo ente descendit, ens primum imitatur*⁵⁸. Les êtres sont reliés à Dieu par un rapport d'exemplarité, et chacun imite son modèle à la mesure de sa propre nature⁵⁹ ; en vertu de la mesure finie suivant laquelle chacun reçoit l'être, l'image créée est une représentation imparfaite et inadéquate de l'exemplaire divin⁶⁰. En se communiquant, les attributs divins se dégradent, ils ne peuvent se retrouver tels quels dans les êtres, mais seulement sous forme d'une image amoindrie *per aliquem modum imitationis et similitudinis*⁶¹. Bref, entre le créé et Dieu il n'y a ni hétérogénéité radicale ni confusion dans une même forme; l'unité analogique qui les réunit consiste en ceci que les créatures imitent Dieu autant qu'elles le peuvent, autant que leur nature le permet, sans atteindre à la plénitude de la perfection divine⁶². C'est pourquoi la relation de

⁵³ Axiome souvent invoqué aux Sentences : I, d. 36, q. 2, a. 3 ; II, d. 14, q. 1, a.2, ad 3 ; d.15, q. 1, a.2 ad 4 ; d.44, q. 1, a. 1, arg.4 ; III, d. 11, q. 1, a. 1, n° 14 ; d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1, n° 233 ; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2, n° 63 ; IV, d. 5, q. 2, a. 2, sol. 2, n° 108 ; d. 8, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 1, n° 152 ; d. 49, q. 2, a. 6, ad 6.

⁵⁴ « *Conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo, quam causat unitas qualitatis, ut in V Met. dicitur* » (I, d. 48, q. 1, a. 1).

⁵⁵ « *Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius secundum aliquam participationem* » (I, d. 19, q. 1, a. 2). « *Similia sunt quae in eadem forma communicant ; sed contingit quod illam formam non uniformiter participant quaedam, quia quod est in uno deficienter, in altero est eminentius, et hoc oportet inveniri secundum Dionysium in omnibus causis essentialibus ; et hoc ideo ipse dicit quod sol praeaccipit in se omnia ea quae divisim per ejus actionem in aliis causantur* » (II, d. 15, q. 1, a. 2, ad 4).

⁵⁶ I, d. 48, q. 1, a. 1, c.

⁵⁷ II, d.16, q. 1, a. 2, ad 5.

⁵⁸ *prol.*, q. 1, a.2, ad 2.

⁵⁹ « *Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam (eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae), ex creaturis potest in Deum deveniri tribus modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam* » (I, d.3, q. 1, a. 3).

⁶⁰ I, d.22, q. 1, a.2

⁶¹ I, d. 34, q. 3, a.1.

⁶² « *Creaturae imitantur ipsum prout possunt* » (I, d. 24, q. 1, a. 1, ad 4) . « *Alia analogia est secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur ; et haec analogia est creaturae ad Deum* » (I, d. 35, q. 1, a. 4). « *Unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest* » (II, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3) .

ressemblance n'est pas réciproque, elle va uniquement du créé au créateur⁶³. Le *De Veritate* fait appel également à la participation par imitation: les attributs communs au créé et à Dieu (p. ex. la science) ne sont pas équivoques parce qu'ils désignent la façon dont la créature imite le créateur⁶⁴; il n'y a donc pas de forme commune que Dieu et les êtres participeraient chacun à leur façon, mais Dieu est lui-même la forme que l'être créé participe par imitation⁶⁵. On ne peut donc séparer, dans les premières oeuvres, la participation de l'imitation, ni distinguer, comme le P. Klubertanz a cru pouvoir le faire, analogie d'imitation et analogie de participation. L'une et l'autre désignent le même rapport formel qui relie les êtres à Dieu et les rassemble dans l'unité.

La ressemblance de l'effet à la cause est une loi générale de la causalité, et les divers types de ressemblance qu'on a mentionnés, ressemblance univoque et imitation analogique, se rattachent à la division des causes univoques et des causes équivoques⁶⁶. La causalité est univoque lorsque la forme, en vertu de laquelle l'agent agit et qu'il communique au patient pour imprimer en lui sa ressemblance, se retrouve telle quelle dans le patient; l'agent et l'effet ont une forme de même espèce et la ressemblance est réciproque. La causalité de l'agent est alors reçue sans restriction dans le patient, l'un et l'autre sont de même niveau ontologique. La causalité équivoque se caractérise au contraire par une inégalité essentielle entre l'effet et la cause⁶⁷; la forme de l'agent est supérieure à celle du patient; celui-ci reçoit une forme qui n'est donc pas celle de l'agent, qui lui est inférieure, mais qui lui ressemble. La causalité équivoque est une communication amoindrie de la perfection de l'agent que le patient reçoit partiellement. De ce fait, la ressemblance n'est pas réciproque elle est à sens unique, de l'effet à l'agent⁶⁸. Il arrive parfois, bien plus rarement⁶⁹, que S. Thomas propose une division ternaire de la causalité, calquée sur celle des prédicats, pour mettre en lumière que la causalité équivoque n'est pas uniforme et qu'elle recouvre en réalité plusieurs sortes de ressemblance inégale entre l'effet et la cause.

Tout d'abord cette ressemblance peut être générique, c'est le cas du point qui engendre la ligne et de la ligne qui engendre la surface⁷⁰, et de la causalité du soleil, telle du moins qu'elle est présentée dans certains textes⁷¹. Deux autres types de ressemblance entre l'effet et la cause équivoque doivent retenir notre attention. La forme, amoindrie dans l'effet, est présente dans l'agent de manière éminente soit virtuellement soit formellement. Présence virtuelle lorsque la cause produit l'effet en vertu d'une forme autre que celle de l'effet; exemple donné par S. Thomas: le soleil a le pouvoir de produire la chaleur

⁶³ « *Sicut dicit Dionysius causata deficiunt ab imitatione suarum causarum quae eis supercollocantur* » (*De Ver.*, q. 4, a. 6).

⁶⁴ *De Ver.*, q. 2, a. 11, ad 8.

⁶⁵ « *Creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cujus creatura per quamdam imitationem est participativa u* (*De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 10). Cf. II, d. 1, q. 2, a. 2 : « *Divina bonitas (est) in infinitum creaturas excedens, et ideo non acquiritur in creaturis secundum se, ita ut sit forma ejus ; sed aliqua similitudo ejus, quae est in participationibus alicujus bonitatis* ».

⁶⁶ Le principe d'exemplarité ne s'applique pas à la cause instrumentale (IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 4, n° 135).

⁶⁷ « (Forma) est in uno deficienter, in altero est eminentius » (II, d.15, q.1, a.2, ad 4). « *Non eodem modo... sed eminentiori* » (II, d.14, q.1, a.2, ad 3).

⁶⁸ Dernière différence : la cause équivoque est cause de l'espèce, la cause univoque, de l'individu (II, d. 18, q. 2, a. 1).

⁶⁹ I, d.8, q. 1, a.2.

⁷⁰ IV, d.41, q. 1, a. 1, sol. 5.

⁷¹ II, d. 1, q. 1, a.2 ; d.18, q.2, a. 1. L'exemple relève d'une physique caduque, mais il est nécessaire d'en saisir la portée si l'on veut comprendre les exposés qu'il illustre. Pour connaître la signification exacte de cette théorie de la causalité du soleil selon la physique aristotélicienne et thomiste, voir J. DE TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et S. Thomas. I. Le système du monde*, pp. 63-67. - Les textes de S. Thomas qui font appel à la causalité du soleil présentent quelques difficultés d'interprétation qui sont examinées et résolues de manière satisfaisante par G. GIRARDI, *Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino*, pp. 54-55.

quoiqu'il ne soit pas lui-même chaud⁷². Présence formelle, lorsque la forme en vertu de laquelle l'agent agit est communiquée à l'effet; l'effet ressemble alors à sa cause en vertu d'une participation intrinsèque et formelle, il est présent dans la cause selon une forme supérieure mais intrinsèquement semblable⁷³. La communication transcendantale de l'être répond à cette condition. Lorsque la forme de l'effet n'est présente dans la cause que de façon virtuelle, la ressemblance se traduit en termes d'unité proportionnelle⁷⁴, à quoi S. Thomas oppose la ressemblance analogique de l'effet à la cause dans laquelle il est contenu formellement⁷⁵. Aux deux sortes de ressemblance correspondent les deux formes d'analogie qu'on a repérées: à la ressemblance virtuelle, l'analogie de proportion, à la ressemblance formelle, l'analogie par référence à un premier⁷⁶.

Nous venons d'analyser une double causalité équivoque, l'une virtuelle, l'autre formelle. Ces notions servent à analyser la causalité divine et permettent de déceler une double exemplarité de Dieu à l'égard des êtres. On peut envisager les êtres, comme nous l'avons vu, d'un double point de vue: celui de leur détermination prédicamentale et celui de leur perfection transcendantale. Pour moi, ma manière d'être, c'est d'être homme; en d'autres termes, la perfection transcendantale d'être est mesurée par ma nature d'homme; réciproquement, être homme est la manière finie dont je participe à la perfection d'être. Perfection et détermination coïncident. Pourtant ma détermination est exclusive de toute autre, elle est ce par quoi je suis ce que je suis et ne suis que ce que je suis, alors que la perfection d'être peut se réaliser par degrés sous d'autres déterminations, jusques et y compris sous cette détermination d'être sans limite. Quand on envisage les êtres du point de vue de la perfection, la notion qu'on forme - et d'abord celle d'être ainsi que celle des propriétés coextensives de l'être (les transcendants) n'inclut ni la matière ni la limitation; la perfection appartient d'abord à Dieu et secondairement aux êtres: *quia bonus est, ideo bona facit*⁷⁷, ou encore: *ab ente sunt entia*⁷⁸. Bref, Dieu est cause formelle de la

⁷² « Sicut sol facit calorem, qui non est calidus » (I, d. 8, q. 1, a. 2). « Calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus *formaliter*, sed *effective*, secundum virtutem calefaciendi quae in eo est » (II, d. 14, q. 1, a. 2, ad 3). Cf. II, d. 15, q. 1, a. 2, ad 4.

⁷³ Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore... Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius ; unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniatur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione... Et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice, sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa » (I, d. 2, q. 1, a. 2).

⁷⁴ IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 4, n° 155. Cf. I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2 ; III, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3, n° 24.

⁷⁵ I, d. 3, q. 1, a. 3 ; cf. note 45.

⁷⁶ On voit comment s'accordent les deux divisions de la causalité, l'une binaire (cause univoque et équivoque), l'autre ternaire (cause univoque, équivoque et analogue)

Cause univoque

Cause univoque

Cause univoque

Dans laquelle l'effet est présent *effective*

Cause univoque

Dans laquelle l'effet est présent *formaliter*

Cause analogue

La cause équivoque à laquelle l'effet est virtuellement semblable correspond à la cause équivoque au sens strict ; la cause équivoque à laquelle l'effet est formellement semblable correspond à la cause analogue. Seule cette dernière est rigoureusement cause exemplaire.

Pour la première division, ainsi que pour l'analyse des propriétés de la causalité univoque et de la causalité équivoque, voir : I, d. 35, q. 1, a. 4, ad 1 ; II, d. 1, q. 1, a. 2 ; d. 14, q. 1, a. 2, ad 3 ; d. 18, q. 2, a. 1 ; IV, d. 5, q. 2, a. 2, sol. 2, n° 108 ; d. 41, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1 ; *ibid.*, sol. 5 ; d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1 ; d. 44, q. 3, a. 1, sol. 3, ad 2 ; d. 46, q. 2, a. 2, sol. 1. 84 En vérité, les notions qui ne comportent de soi aucune imperfection ne se bornent pas aux transcendants, elles incluent également d'autres attributs moins universels, comme la vie, la pensée, la sagesse; c'est pourquoi on les nomme parfois perfections pures ou encore perfections absolues (pour ce dernier terme, voir *infra*, ch. II, note 65).

⁷⁷ I, d. 2, q. 1, a. 3 ; IV, d. 46, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3.

⁷⁸ II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 2.

perfection d'être. Mais la détermination limitée elle-même sous laquelle la perfection d'être se réalise n'échappe pas non plus à la causalité divine, Dieu est cause de la limitation autant que de la perfection. La mesure finie suivant laquelle les êtres participent à la perfection divine relève non plus d'une causalité formelle, mais bien d'une causalité virtuelle: matière et limitation relèvent bien de la causalité divine et cependant ne peuvent se trouver en Dieu. On ne peut plus dire: quia homo est, ideo hominem facit. Or la causalité virtuelle se définit de façon telle qu'elle exclut l'exemplarité, puisque la causalité exemplaire est celle qu'exerce une cause formelle extrinsèque. Est-ce à dire que Dieu serait uniquement la cause exemplaire des perfections transcendantes, nullement de leur détermination finie ?

Afin de montrer l'universalité de la causalité exemplaire de Dieu, S. Thomas approfondit son analyse et discerne une double causalité exemplaire, celle de la nature et celle des idées, selon le schème biologique de la génération et le schème artificialiste de la fabrication; suivant le premier, l'agent assimile l'effet à son propre être; suivant le second, il l'assimile à son idée directrice. Par sa nature Dieu est cause exemplaire de la perfection participée, par son idée il est cause exemplaire de la détermination finie suivant laquelle la perfection est participée⁷⁹. Corrélativement, à ces deux formes d'exemplarité correspondent en chaque être deux manières d'être à l'image de Dieu: la perfection participée est à l'image de la nature divine, la mesure selon laquelle elle est participée, à l'image d'une idée divine⁸⁰. Au départ, l'analyse qui discerne la causalité formelle de la causalité virtuelle ne met en lumière que la seule exemplarité de la nature, or la causalité formelle de Dieu s'exerce aussi à l'égard des déterminations prédicamentales par la médiation des idées⁸¹. Au terme, on peut rapprocher la causalité formelle de l'exemplarité de la nature et la causalité virtuelle de l'exemplarité de l'idée, elles présentent des caractères semblables. La causalité formelle comporte une participation intrinsèque de la cause dans l'effet: parce que Dieu est l'être il y a des êtres, parce qu'il est le bien eux sont bons, et ainsi de suite. En revanche, la causalité virtuelle produit moins de ressemblance, puisqu'elle n'introduit dans l'effet qu'une assimilation à l'idée de l'agent. De la sorte, nous pouvons conclure, en revenant au thème central de la ressemblance de l'effet à la cause, que les êtres ressemblent à Dieu de deux façons: d'une part, en vertu de la participation par laquelle ils ressemblent à un attribut de la nature divine, et d'autre part, en vertu de la proportionnalité selon laquelle nous attribuons à Dieu des noms métaphoriques⁸². Participation formelle par similitude déficiente, ressemblance proportionnelle des

⁷⁹ « Exemplar rerum est in Deo dupliciter: - vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideam est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiorum; - vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis » (I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4).

⁸⁰ I, d. 42, q. 2, a. 1. Cf. I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4; d. 36, q. 2, a. 3; d. 38, q. 1, a. 1; II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 2; d. 18, q. 1, a. 2; III, d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 1, n° 176; d. 32, q. 1, a. 1, ad 5, n° 20.

⁸¹ La notion de *causa efficiens exemplaris* (I, d. 18, q. 1, a.5; d.24, q. 1, a. 1, ad 2; d. 38, q. 1, a. 1) désigne la causalité des attributs divins, c'est-à-dire la causalité de la nature divine: « Causalitas efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suse causae exemplaris. Et ideo causalitas entis, secundum quod est nomen divinum, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia » (I, d. 8, q. 1, a. 3, ad 2. Cf. I, d. 2, q. 1, a. 2; a. 3, sed c. 2; d. 3, q. 2, a. 2, arg. 3; d. 10, q.1, a. 5, ad 4; d. 19, q. 6, a. 2, c. et ad 4). Que signifie la restriction au sujet de l'être dans le texte que nous venons de citer? Elle est relative à la correspondance entre nos concepts et les attributs divins, comme il apparaît dans le texte suivant: « Cum in aliis creaturis inveniantur esse, vivere et intelligere, et omnia hujusmodi, secundum diversa in eis existentia, in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus, et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi. Et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei » (I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2) . Malgré la précision - ou la correction - que ce dernier texte apporte au précédent, on est encore loin de la conception de la perfection divine telle qu'on la trouve dans la, q.4, a.2.

⁸² « Similitudo est duplex: - quaedam per participationem ejusdem formae, et talis similitudo non est corporalium ad divina... - Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur sicut se habent octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem. Et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporibus in divina » (I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2).

effets, telles sont les deux manières dont les êtres imitent leur créateur. Ressemblance *secundum participationem* et ressemblance *secundum proportionalitatem* s'expriment respectivement par les noms divins propres et métaphoriques. (Qu'on remarque, dans les *Sentences*, l'identification de l'analogie de proportion à la métaphore)⁸³.

La participation par ressemblance est une théorie complexe dont nous venons d'analyser les éléments. Il en résulte que la participation établit entre les êtres et Dieu un rapport de causalité formelle et que l'analogie traduit au plan conceptuel l'unité d'ordre par rapport à un premier que les analogués imitent et dont ils portent la ressemblance. Une formule de S. Thomas résume l'ensemble de cette doctrine: *omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter deducitur*⁸⁴. *Il y a entre les êtres et Dieu une communauté d'analogie parce que les créatures imitent Dieu autant qu'elles le peuvent.*

B. Participation par analogie dans les oeuvres de la maturité (à partir du *Contra Gentiles*)

S'il n'y avait aucune ressemblance entre les êtres et Dieu, les notions apparemment communes seraient en réalité équivoques puisqu'il n'y aurait aucune unité réelle dans l'être. En revanche, si l'être est une forme commune, Dieu n'est plus transcendant et les notions sont univoques. Il faut donc faire intervenir, on l'a vu, une ressemblance déficiente fondée sur la participation inégale d'une forme⁸⁵. Dans ce contexte, on retrouve la participation par ressemblance dont il vient d'être question⁸⁶, et S. Thomas parlera d'une *analogia imitationis*⁸⁷. Ce langage n'est donc pas réservé aux *Sentences*. De plus, la participation par similitude déficiente est explicitement rattachée à l'attribution *secundum prius et posterius*⁸⁸ et *secundum magis et minus*⁸⁹. Jusque là rien de bien nouveau n'apparaît dans les oeuvres postérieures aux *Sentences*. Analogie et participation sont présentées comme un rapport formel entre les êtres et Dieu. Bien plus caractéristique, en revanche, est le fait que la participation soit conçue comme communication de l'acte à un sujet en puissance. Le rôle que jouent l'acte et la puissance à partir du *Contra Gentiles* manifeste une conception nouvelle de la causalité et de l'être.

En règle générale, le sujet qui participe est à l'égard de la perfection participée comme la puissance vis-à-vis de l'acte⁹⁰. C'est pourquoi la perfection participée ne peut pas à elle seule constituer le sujet participant: il n'y a pas de participation de l'acte sans une puissance proportionnée pour le recevoir. Dans ce sens S. Thomas énonce l'axiome de composition (qu'il invoque pour distinguer dans les créatures l'essence de l'esse) : *quandocumque aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur*⁹¹. En d'autres termes, participer ce n'est pas seulement avoir partiellement la forme qui subsiste en plénitude dans un autre, c'est aussi avoir, à titre de partie, l'acte qui constitue un autre en totalité. La limitation de la perfection participée dans le sujet qui la reçoit ne consiste pas seulement en une ressemblance déficiente, disons en un amoindrissement formel; elle comporte une composition d'acte participé et de puissance réceptrice. La perfection participée est l'acte du sujet en puissance qui la reçoit, et elle est limitée à la mesure de ce sujet. C'est

⁸³ Duplex est similitudo creaturae ad Deum: - una secundum participationem alicujus divinae bonitatis... - alia similitudo est secundum proportionalitatem » (III, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3, n° 24).

⁸⁴ II, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2; cf. I, d. 43, q. 1, a. 2, ad 1; II, d. 3, q. 2, a. 1, ad 3; IV, d. 24, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 3.

⁸⁵ Ia, q. 42, a. 1, ad 2.

⁸⁶ CG I, 22; 40; 75. Les expressions en sont particulièrement nombreuses dans la *Ia Pars*; en voici quelques-unes: *participare per modum assimilationis* (I, q. 44, a. 3); *participare de similitudine* (I, q. 9, a. 1, ad 2; q. 14, a. 9, ad 2); *participare similitudinem* (I, q. 105, a. 5); *participare per similitudinem* (pour la métaphore; I, q. 13, a. 9); *participata similitudo* (I, q. 12, a. 2; q. 89, a. 4); *similitudinis participatio* (I, q. 13, a. 9, ad 1); *participatio et assimilatio* (I, q. 103, a. 4).

⁸⁷ Ia, q. 44, a. 3.

⁸⁸ CG I, 32, 6°; Ia, q. 13, a. 6 et a. 10; cf. *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2.

⁸⁹ *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3; cf. I, d. 35, q. 1, a. 4, ad 3.

⁹⁰ CG II, 53; Ia, q. 75, a. 5, ad 4.

⁹¹ *Quodl.* 2, a. 3.

pourquoi l'acte reçu est indéfiniment diversifié suivant la nature de la puissance⁹². Faut-il dire que la composition est la raison ultime de la limitation ? C'est là une tout autre question. Si la composition est la condition nécessaire de la limitation, il ne s'ensuit pas qu'elle en soit la condition suffisante. Il faut ajouter un dernier élément, c'est qu'il n'y a pas de participation sans un rapport de causalité productrice, suivant l'axiome: *quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur*⁹³ ; *omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam*⁹⁴. Or la cause n'est telle que parce qu'elle est en acte, c'est pourquoi l'axiome de ressemblance *omne agens agit sibi simile* n'est plus le premier, il se rattache à un axiome plus fondamental, celui de l'actualité de l'agent: *omne agens agit in quantum actu est*⁹⁵. Bref, *primauté de l'acte et priorité de l'efficience vont de pair*⁹⁶. *L'exemplarité ne disparaît pas, elle est subordonnée à l'efficience. En résumé, la participation se présente comme la communication de l'acte à un sujet en puissance; l'acte est communiqué par une causalité productrice qui assimile l'effet à l'agent; l'acte reçu est limité par la puissance qui le reçoit (et de façon graduée puisque la puissance n'est pas unique) ; enfin le sujet participant est composé de l'acte reçu et de la puissance réceptrice.*

*La théorie ainsi exposée s'applique à la participation de l'être. L'étant (id quod est) peut participer parce qu'il est en puissance; l'être (ipsum esse) ne le peut pas, précisément parce que l'esse est un acte. Or Dieu est l'esse sans mélange de puissance, il n'a rien par participation; ce qu'il est, il l'est en vertu de son essence, per essentiam*⁹⁷. En affirmant de Dieu qu'il est l'esse on a tout dit puisque les perfections participées suivant des modes et des degrés divers se résument en l'unique perfection d'être: *omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*⁹⁸. En tant qu'acte exempt de potentialité, Dieu fonde toute participation et cause tous les êtres. En revanche, l'esse, infini lorsqu'il n'est pas reçu dans une puissance, peut être participé suivant les mesures indéfiniment variées que sont les différentes essences; les êtres sont pour autant qu'ils participent l'esse, et ils sont plus ou moins parfaits suivant qu'ils participent plus ou moins la perfection d'être qui appartient à Dieu par essence⁹⁹. Leur mesure d'être établit leur degré de ressemblance à celui qui est l'ipsum esse. Dès lors, tout sujet qui reçoit l'esse sans s'identifier à lui possède l'être par participation¹⁰⁰. C'est pourquoi l'essence d'une telle substance est vis-à-vis de l'esse qu'elle participe comme la puissance réceptrice vis-à-vis de l'acte reçu¹⁰¹. Il ne faudrait pas concevoir un esse indifférencié et unique qui actuerait, comme du dehors, les différentes essences: en réalité, l'être participé est limité par la puissance qui le reçoit¹⁰² et l'acte d'être se multiplie et se différencie autant qu'il y a de puissances pour le recevoir en se proportionnant à

⁹² «Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes ejus, sunt diversi»(Ia, q. 75, a. 5, ad 1).

⁹³ CG 11, 15.

⁹⁴ Ia, q. 61, a. 1. - Dans les deux énoncés de l'axiome de la participation causale que nous venons de citer, on remarquera l'emploi de *causa* et de *causare* pour désigner l'efficience. Celle-ci est en effet la forme la plus manifeste de la causalité, celle à qui la notion de cause convient *per prius*, du moins pour notre connaissance.

⁹⁵ « Cum omne agens agat in quantum est actu, et per consequens agat aliquid similitudo, oportet formam facti aliquo modo esse in agente » (*De Pot.*, q.7, a.5). « De natura actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est » (CG I, 29) . Les nombreux emplois de cet axiome dans les deux Sommes ont été relevés dans la table de l'édition léonine (T. XVI, p. 376, col. c). Il serait inexact de prétendre que l'axiome ne figure pas dans les premières oeuvres de S. Thomas (cf. II, d.25, q. 1, a. 1; d.34, q. 1, a.3; III, d.3, q.2, a. 1, n° 77; d.14, q. 1, a.1, sol. 2, n° 32; a.2, sol. 2, n° 92; a.4, n° 174; d.33, q. 1, a. 2, sol. 2, n° 63; *De Ver.*, q. 20, a. 4, ad 1), mais l'acte désigne alors la détermination formelle de l'agent, la perfection de l'agent est purement et simplement identifiée à sa forme. Le P. MAYEN, *La communication de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*. II. *L'ordre philosophique de S. Thomas*, p.64, note 4, signale un progrès jusque dans la formulation d'un même passage du *Contra Gentiles* (II, 53) de la première à la seconde rédaction.

⁹⁶ « Omne agens facit esse actu » (CG III, 66).

⁹⁷ CG I, 38; *Quodl.* 3, a.20.

⁹⁸ Ia, q.4, a.2.

⁹⁹ CG I, 43.

¹⁰⁰ Ia, q.3, a.4.

¹⁰¹ CG II, 53.

¹⁰² Ia, q.75, a. 5, ad 4.

chacune¹⁰³. Puisque l'acte est premier, tant du point de vue de la participation que de celui de l'efficiencia, le rapport du créé à Dieu est celui de l'effet à sa cause et de la puissance à l'acte¹⁰⁴. C'est ce rapport qui établit une ressemblance déficiente entre les êtres et Dieu. L'idée fondamentale de toute cette théorie de la communication de l'être est celle d'une certaine communauté de nature: *quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse*¹⁰⁵. L'être qui subsiste en Dieu sans restriction se communique en vertu de la causalité divine de façon plus ou moins limitée suivant la mesure de chaque nature, et à chaque fois il est intrinsèquement et formellement participé. Et c'est la participation qui exclut toute univocité de la *natura essendi*: l'être est intrinsèquement diversifié sans que l'unité se brise tout à fait, puisque tous les êtres tiennent leur perfection limitée du premier en qui elle subsiste sans limite. Participation intrinsèque de *l'esse*, dépendance causale et formelle vis-à-vis de *l'ipsum esse subsistens*, telle est la situation ontologique qu'exprime l'analogie transcendantale¹⁰⁶. L'être n'est pas univoque parce qu'il est participé et, aux deux dimensions (transcendantale et prédicamentale) de la participation, correspondent respectivement deux formes d'analogie de l'être, l'une entre le créé et Dieu, l'autre entre l'accident et la substance.

Que conclure des observations précédentes touchant, à deux périodes de l'enseignement de S. Thomas, les rapports entre participation et analogie ? On trouve dans les oeuvres récentes des formules tout à fait conformes à la doctrine exemplariste des *Sentences* (y compris la causalité exemplaire de la nature et des idées, contrairement à ce que prétend le P. Klubertanz), et dans les oeuvres anciennes la puissance et l'acte ne sont pas absents. A s'en tenir à la lettre, on pourrait soutenir avec une égale vraisemblance qu'on n'observe aucune variation appréciable de la doctrine, ou, au contraire, que la causalité exemplaire, mise d'abord au premier plan, s'efface ensuite et se subordonne à la causalité efficiente. Les textes de S. Thomas relatifs à l'être présentent une difficulté semblable, puisque certains interprètes tiennent qu'on ne décèle aucun changement depuis les oeuvres anciennes jusqu'aux plus récentes, d'autres affirment que la notion d'être conçu comme acte intensif (*actes essendi*) n'apparaît qu'à partir du *Contra Gentiles*. Au même ordre de faits se rattachent les observations du P. Norris Clarke touchant la limitation de l'acte par la puissance, qui n'est pas absente des premières oeuvres mais ne joue un rôle fondamental qu'à partir du *Contra Gentiles*¹⁰⁷. Ces faits, dont la liste n'est pas close, montrent que S. Thomas, tout en utilisant des formules identiques, les investit progressivement d'une plénitude de sens qu'elles n'avaient pas au début¹⁰⁸. Il arrive que l'identité des expressions cache un enrichissement doctrinal qu'une longue familiarité avec l'œuvre entière de S. Thomas et de patientes analyses permettront de découvrir. Nous pensons qu'il en va de même pour l'axiome *omne agens agit sibi simile*, sur lequel s'appuie la théorie de l'analogie. L'usage qui en est fait aux *Sentences* trahit une conception formaliste de la causalité et de l'être. La causalité est présentée comme la communication d'une forme, alors qu'ensuite c'est celle d'un acte. Suivant la première perspective, l'agent agit en vertu de sa forme et la causalité consiste à imprimer sa ressemblance; suivant la

¹⁰³ Ia, q. 75, a. 5, ad 1.

¹⁰⁴ Ia, q. 12, a. 1, ad 4; q. 44, a. 1, c. et ad 1; q. 61, a. 1. - S. Thomas affirme à plusieurs reprises que l'être se divise analogiquement en substance et accident, puis en acte et puissance. La division est inspirée de celle d'Aristote lorsque celui-ci énumère les divers sens de l'être. On pourrait néanmoins se demander si chez S. Thomas il ne s'agit pas d'une part de l'analogie prédicamentale et d'autre part de l'analogie transcendantale de l'être (*Sent.*, prol., q. 1, a. 2, ad 2; II, d. 42, q. 1, a. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 4, ad 9; *De Malo*, q. 7, a. 1, ad 1).

¹⁰⁵ Ia, q. 45, a. 5, ad 1. Remarquer la restriction: *ut ita dixerim*. La communauté de nature est de soi d'ordre univoque. Mais comme il faut concevoir la communication de l'être et en parler avec notre langage qui est foncièrement univoque, on utilisera, faute de mieux, cette notion de *natura essendi*, comme si l'être était une nature commune.

¹⁰⁶ « Quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei, potest tamen esse similitudo quaedam analogise, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens » (*De Pot.*, q. 3, a. 4, ad 9). - Pour le lien entre participation et analogie, voir CG I, 32, 6°; *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2; Ia, q. 4, a. 3, ad 3; *Periherm.*, I, leçon 8, n° 6; *De subst. separatis*, c. 8.

¹⁰⁷ W. N. CLARKE, *The Limitation of Act by Potence: Aristotelianism or Neoplatonism*. NS 26 (1952) 167-194.

¹⁰⁸ À l'inverse, il conserve parfois des expressions originellement chargées d'une signification qu'il répudie et à laquelle il substitue sa propre doctrine; ainsi pour la formule *esse sequitur formam*, qui provient de S. Albert, chez qui elle est liée à une forme d'essentialisme que S. Thomas, même aux *Sentences*, n'a jamais intégralement acceptée.

seconde, l'agent agit en tant qu'il est en acte et pour amener un nouvel être à l'existence. Corrélativement la perfection reçue par l'effet est limitée soit à titre de ressemblance déficiente, soit comme acte reçu par une puissance. Or la prédominance de la causalité formelle, pour expliquer la participation transcendantale et pour fonder l'analogie correspondante, risque de trop rapprocher ou de trop séparer les êtres de Dieu: la similitude, se définissant par la possession d'une même qualité, tend, ainsi que l'observe le P. Fabro, à l'égalité et à l'unité des sujets dans cette forme¹⁰⁹ ; il faudra éviter de confondre dans une même forme l'être créé et l'être divin. Précisément, S. Thomas fait appel à l'idée de participation par imitation, afin d'exclure par là toute forme commune. De cette manière, il rétablit l'opposition en accentuant l'éloignement de la copie à l'égard du modèle. On n'échappe à un inconvénient que pour tomber dans un autre car, suivant une remarque pertinente du même auteur, pour une métaphysique formaliste « la relation de Dieu à l'essence comme telle est celle de cause exemplaire, et reste donc à une distance infinie »¹¹⁰. En revanche, lorsque S. Thomas fait d'abord appel à l'efficience, il insiste sur la présence de la cause créatrice au plus intime de chacun de ses effets. Les deux orientations que nous signalons se remarquent également dans la façon dont S. Thomas interprète l'adage aristotélicien: *finiti ad infinitum nulla est proportio*, comme on le verra au chapitre suivant.

En résumé, on peut trouver dans les oeuvres de S. Thomas deux orientations différentes suivant que la prédominance est accordée à l'exemplarité ou à l'efficience. Elles se caractérisent par l'importance plus ou moins grande qu'elles accordent aux deux aspects de la causalité, mais elles ne s'excluent pas et il serait inexact de prétendre que S. Thomas a d'abord choisi l'exemplarité et rejeté l'efficience et ensuite pris l'efficience et laissé l'exemplarité. Cependant, bien qu'il n'ait jamais séparé les deux causalités, on est obligé de constater qu'il met d'abord en avant la notion de forme, et qu'ensuite la notion d'acte devient fondamentale¹¹¹. Le progrès de la pensée de S. Thomas au sujet de la causalité révèle un approfondissement de la conception de l'être: c'est à partir du *Contra Gentiles* qu'on voit apparaître la notion d'actes *essendi et* qu'on rencontre l'affirmation décisive: *esse actus est*¹¹². Dès lors, les différentes variations qu'on a analysées séparément (participation, causalité, limitation, analogie) se coordonnent autour de la découverte de l'être comme acte.

III. Première définition de l'analogie de l'être

Pour élaborer une théorie cohérente et unifiée de l'analogie de l'être, S. Thomas s'est efforcé d'appliquer l'analogie prédicamentale découverte par Aristote au rapport des êtres à Dieu, c'est-à-dire à l'analogie transcendantale, de façon que la diversité unifiée qu'on rencontre au niveau horizontal des catégories et celle qu'on retrouve au plan vertical des substances relèvent d'un même principe d'explication, l'analogie par référence à un premier.

En premier lieu il faut marquer en quoi l'analogie de l'être ressemble à celle de la santé et comment elle en diffère. En effet, cette dernière est manifestement extrinsèque, elle ne comporte aucune participation formelle intrinsèque, puisque la santé, en définitive, ne peut appartenir qu'à un vivant. Si l'analogie de l'être devait être entendue de cette manière, tout l'être appartiendrait exclusivement au premier, soit à la substance, soit à Dieu. Les conséquences sont particulièrement graves pour l'analogie transcendantale, car il faudrait alors affirmer que Dieu est le seul être, le seul parfait, et que tous les autres n'ont d'être et de perfection que par dénomination extrinsèque. Pour donner plus de relief à la transcendance divine, on priverait l'univers de toute réalité. L'analogie de la santé ne s'applique pas à l'ordre de l'être parce qu'elle est extrinsèque, elle est, comme dit S. Thomas, *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, tandis que l'analogie de l'être est une analogie intrinsèque, *secundum intentionem et secundum esse*. Bref l'analogie par référence à un premier est de deux sortes: l'une

¹⁰⁹ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 525.

¹¹⁰ *op. Cit.*, p. 638.

¹¹¹ De là le sens que prend la théorie de la participation, comme l'a bien montré É. GILSON: « La relation de participation à Dieu dans l'ordre de l'existence est d'une extrême simplicité dans la doctrine de S. Thomas. Elle se réduit au rapport d'effet à cause dans l'ordre de la causalité efficiente » (*La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*. RevSR 32 (1958), p. 170).

¹¹² CG I, 38.

extrinsèque, celle de la santé; l'autre intrinsèque, celle de l'être, suivant que la notion analogiquement commune désigne ou non une perfection réellement commune. La seconde diffère de la première en ceci qu'elle comporte une participation intrinsèque; elle se définit à la fois par la dépendance causale à l'égard du premier être, et par la possession intrinsèque de la perfection d'être¹¹³.

Pour S. Thomas, le rapport *ad unum* définit l'analogie¹¹⁴. L'unité analogique provient du terme commun; la diversité, de la relation différente que chacun des analogués entretient avec le premier¹¹⁵; et le premier, est-il précisé, doit être réellement et numériquement un¹¹⁶. L'analogie de l'être rassemble dans l'unité une diversité réelle qui est loin d'être superficielle, diversité des modes prédicamentaux et des degrés substantiels. S'il y a de l'unité dans l'être, c'est parce qu'il y a un premier réellement un. Toute la multiplicité est ainsi rattachée à l'unité du premier, qu'il s'agisse de la substance pour l'analogie prédicamentale ou de Dieu pour l'analogie transcendante.

La *ratio entis*, comme dit S. Thomas, d'un mot emprunté au registre conceptuel, ou, si l'on préfère une expression plus réaliste, la *natura essendi*, établit un lien intrinsèque et formel entre le premier à qui elle appartient *per essentiam* et les autres analogués qui la reçoivent du premier *per participationem*. Cette inégalité fondamentale s'exprime encore d'une autre manière: l'être, dit-on, est attribué *per prius et posterius* ou encore, plus rarement, *secundum magis et minus*¹¹⁷. Par là on entend désigner avant tout l'opposition entre celui qui est la plénitude de l'être et ceux qui reçoivent l'être de lui. Que les analogués secondaires soient à leur tour inégaux et hiérarchisés, c'est là un aspect accessoire de l'analogie¹¹⁸. La première et la plus fondamentale diversité que l'analogie de l'être indique c'est, au plan prédicamental, celle de l'être accidentel et de l'être substantiel et, au plan transcendantal, celle de l'être créé et de l'être divin. Mais l'être accidentel d'une part et l'être créé d'autre part comportent eux-mêmes une hiérarchie essentielle. Si bien qu'on peut affirmer que l'être se diversifie par degrés unifiés en vertu de leur dépendance intrinsèque et formelle vis-à-vis du premier, et qu'en définitive Dieu est le terme ultime de référence de tous les sens de l'être.

Il faut enfin signaler une dernière conséquence qui est à l'origine de discussions qu'on rencontrera au chapitre suivant. Pris séparément, les analogués se définissent chacun pour leur propre compte, indépendamment les uns des autres; envisagés du point de vue de l'unité analogique, ils se définissent par le premier. Dès lors une question se pose: puisque Dieu est terme ultime de référence de tous les sens de l'être, ne faut-il pas définir les êtres créés par l'être divin, tout comme l'être accidentel se

¹¹³ I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; cf. *De Ver.*, q. 21, a. 4, ad 2, qui oppose l'analogie purement extrinsèque de la santé à l'analogie du bien qui est intrinsèque. L'explication la plus satisfaisante du texte des *Sentences* est due au P. RAMIREZ, *En torno a un famoso texto de santo Tomás sobre la analogía*. Sap 8 (1953) 166-192. C'est celle que nous adoptons. - Le texte des *Sentences* comprend une troisième division *secundum esse et non secundum intentionem*: univocité de la notion et pourtant inégalité réelle. C'est ce que Cajetan a appelé l'analogie d'inégalité: une notion générique est attribuée de façon égale aux espèces, alors que les espèces sont des réalisations inégales du genre. En effet, les différences qui spécifient le genre sont contraires, et l'opposition de contrariété ne va jamais sans l'opposition de la privation et de la possession; de là l'inégalité réelle des espèces (II, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1). L'égalité logique de la notion générique cache une hiérarchie réelle des espèces; là où le logicien est plus sensible à l'unité notionnelle, le métaphysicien est plus attentif à la diversité réelle. Sur l'analogie d'inégalité, voir l'étude de C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2e éd., Turin 1950, pp. 161-179.

¹¹⁴ *Met.*, VII, leçon 4, n° 1337; VIII, leçon 3, n° 1707.

¹¹⁵ *Met.*, IV, leçon 1, n° 544.

¹¹⁶ I-II, q. 20, a. 3, ad 3; *Met.*, IV, leçon 1, n° 536: « Illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero et non solum unum ratione ».

¹¹⁷ II, d. 3, q. 1, a. 5; *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3; Ia, q. 13, a. 6; *Met.* VII, leçon 4, n° 1336.

¹¹⁸ « L'attribution *secundum prius et posterius* est essentielle à la perfection analogique elle-même. Celle-ci se trouve réalisée essentiellement dans l'un des analogués et, soit par participation soit par attribution seulement, dans l'autre. *Attributio per prius et posterius* doit s'entendre essentiellement de l'opposition entre l'analogué principal, à qui le terme analogique est attribué *per prius*, et les analogués secondaires, à qui le même terme n'est attribué que par attribution ou par participation, donc *per posterius*. La plupart, sinon la totalité des textes de S. Thomas doivent s'interpréter en ce sens, et ne pas s'entendre simplement de l'opposition entre les analogués secondaires, encore que ceux-ci également se hiérarchisent selon un ordre *per prius et posterius*. Mais c'est une hiérarchie secondaire, accidentelle même, puisque l'analogie serait sauve, pour l'essentiel, s'il n'existait, face à l'analogué principal, qu'un seul mode d'analogués secondaires » (L.-B. GEIGER, BT 6 (1940-42) p. 257).

définit par l'être substantiel ? En règle générale, du fait de sa priorité ontologique, le premier est de soi plus intelligible que ceux qui lui sont référés; même s'il n'entre pas dans leur définition, il en rend véritablement raison; il est à la fois source d'être et d'intelligibilité. Or ces deux fonctions du principe peuvent se dissocier, ce qui est premier pour notre connaissance peut ne pas jouir de la priorité dans l'ordre de l'être. De ce fait il y aura deux sortes de réduction *ad unum* : dans l'ordre réel, à ce qui est ontologiquement premier; dans l'ordre du savoir, à ce qui nous est plus connu. De sorte que l'être pour nous le plus accessible et à qui nous attribuons en premier lieu la dénomination analogiquement commune est souvent aussi celui à qui la définition et son contenu réel n'appartiennent qu'en dernier lieu, parce que dans l'ordre de l'être il est le dernier. L'ordre *per prius et posterius* que suit notre connaissance est inverse du rapport ontologique. Toutes les difficultés que présente l'application transcendantale de l'analogie par référence à un premier sont-elles écartées pour autant ? Nous allons voir que S. Thomas a quelque peu hésité à concevoir le rapport de l'être créé à l'être divin sur le modèle aristotélicien de l'analogie prédicamentale.

CHAPITRE II : L'ANALOGIE TRANSCENDANTALE DE L'ÊTRE

La théorie de l'analogie de l'être a été élaborée en premier lieu au plan prédicamental, elle est destinée à rendre compte de l'unité diversifiée de l'être qui règne entre les accidents et la substance. Peut-on recourir à la même explication lorsqu'on envisage l'unité transcendantale des êtres par rapport à Dieu ? L'analogie prédicamentale et l'analogie transcendantale de l'être relèvent-elles d'un même type ? Jusqu'à présent on a semblé sous-entendre que oui, mais on n'a pas encore examiné la question pour elle-même. C'est ce qu'il faut faire maintenant.

S. Thomas rencontre les difficultés que présente l'analogie transcendantale lorsqu'il examine la question des « noms divins ». Il se demande quelle est la portée exacte du langage humain lorsqu'on l'applique à Dieu. Ce n'est pas là un problème de terminologie à employer pour parler de Dieu mais bien de contenu des concepts et de valeur de représentation. Pouvons-nous, sous une même notion, embrasser le fini et l'infini, le créé et l'incrété ? Or, comme le langage et les représentations s'appuient sur la réalité, l'interrogation précédente revient, en définitive, à celle-ci : quelle sorte d'unité y a-t-il entre les êtres qui nous entourent et l'être divin ? Par là nous sommes ramenés à notre préoccupation métaphysique essentielle, celle de l'unité et de la diversité de l'être.

Les textes que nous devons examiner se présentent en une série parallèle, répartie dans l'ordre chronologique suivant :

1. *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 : *Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae.*
2. *De Veritate*, q.2, a. 11 : *Utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis.*
3. *Contra Gentiles I*, c. 34 : *Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice.*
4. *Comp. theol. I*, c. 27 : *Quod nomina de Deo et aliis non omnino univoce nec aequivoce dicuntur.*¹¹⁹
5. *De Potentia*, q. 7, a. 7 : *Utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel aequivoce.*
6. *Ia*, q. 13, a.5 : *Utrum ea quae dicuntur de Deo et creaturis univoce de ipsis dicantur*¹²⁰.

¹¹⁹ On estime que la première partie du *Compendium theologiae* (le *De fide*) est plus ou moins contemporaine du *Contra Gentiles*. Cf. J. PERRIER, dans BT 10 (1957-59) n° 141. Le chapitre relatif à l'analogie des noms divins apporte un indice positif en ce sens, puisqu'il fait appel au rapport de causalité entre les êtres et Dieu en vue de fonder l'analogie : « alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem » (*Comp.*, I, c. 27).

¹²⁰ Bien entendu, nous ne nous limiterons pas aux textes que nous venons d'énumérer et nous ferons appel aux passages parallèles ou complémentaires que l'on rencontre dans les oeuvres citées. Cf. Tables de concordance, Annexe II.

Pour la chronologie relative de ces ouvrages, la date des 53 premiers chapitres du *Contra Gentiles*, livre I, est fixée par le P. A. Gauthier avant l'été de 1259 (Cf. *Contra Gentiles. Livre premier*. Texte de l'édition léonine. Introduction de A. GAUTHIER. Traduction de R. BERNIER et M. CORVEZ. Paris 1961. La date de la rédaction parisienne est étudiée pp. 20-34). Quant à la date de la question 7 du *De Potentia*, il faut observer que les questions 7-10 forment un tout (unité de la doctrine, renvoi d'une question à une autre). Or la question 10 a été écrite lors des pourparlers d'union entre Urbain IV et Michel Paléologue, c'est-à-dire en 1263-64 (Cf. P. GLORIEUX, *Autour du « Contra Errores »*, in *Autour d'Aristote*. Louvain 1955, pp. 499-502, 511. Voir la

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 selon ses deux dimensions, prédicamentale et transcendante. Nous aurons à examiner l'évolution doctrinale que le parallélisme des textes fait apparaître, puis il faudra étudier la signification philosophique des variations observées. Depuis longtemps c'est la solution du *De Veritate*¹²¹ qui est au centre de toutes les discussions relatives à la doctrine de l'analogie ; puisqu'elle se présente comme une solution provisoire, à laquelle S. Thomas ne s'est rallié que durant un court laps de temps, nous devons rechercher pourquoi il l'a adoptée et pourquoi il l'a ensuite abandonnée. Ce faisant, il sera possible de mettre en lumière les positions métaphysiques sous-jacentes et implicites qui commandent cette évolution doctrinale et qui aboutissent à la forme définitive que prend la théorie de l'analogie de l'être.

I. Parallélisme des textes et évolution de la doctrine

À l'exception du *Compendium theologiae*, dont la réponse est moins développée, les textes que nous venons d'énumérer sont rigoureusement parallèles¹²². Ils se développent tous suivant un schéma identique : les noms divins ne sont ni univoques – ce qui détruirait la transcendance divine –, ni équivoques – ce qui rendrait Dieu inconnaissable –, mais analogues. Or l'analogie est de deux sortes dont l'une, plus proche de l'univocité, doit être écartée, tandis que l'autre convient seule aux rapports de l'être créé à l'être divin. C'est sur ce dernier point, au sujet des deux formes d'analogie, que les textes divergent sensiblement et qu'on rencontre plusieurs solutions : celle des *Sentences*, celle du *De Veritate*, et celle du groupe des œuvres ultérieures, *Contra Gentiles*, *De Potentia*, *La Pars*. Examinons rapidement chacune des trois conclusions : les noms divins ne sont ni univoques ni équivoques mais analogues¹²³.

Tout d'abord les noms divins ne sont pas univoques. L'argument principal que S. Thomas invoque aux *Sentences* et au *De Veritate*¹²⁴ est tiré de la distinction entre la quiddité et l'esse : l'esse est propre à chacun et incommunicable, la nature peut être commune à plusieurs. Ainsi une nature humaine identique appartient à tous les hommes, alors que chacun existe pour son propre compte. Cette unité de nature se traduit par le nom commun univoque qu'on attribue à plusieurs étants séparés par leur esse. Puisque l'esse est ce par quoi les êtres de même nature diffèrent les uns des autres, il s'ensuit que l'esse n'est jamais univoquement commun et que l'être (*ens*) n'est pas un prédicat univoque. Or en Dieu la nature est identique à l'esse ; il ne peut donc rien avoir d'univoquement commun avec le créé. L'argument se présente comme une conséquence noétique de la distinction métaphysique empruntée à Avicenne¹²⁵.

Le *De Potentia*¹²⁶ fait appel également au même présupposé, mais le développe de façon plus originale, semble-t-il, en insistant sur la diversité de l'esse. L'être n'est pas univoque au plan

recension par le P. H.-F. DONDAINE, dans BT 10 (1957-1959) n° 142). Il faut donc dater ce groupe de questions de 1262-1264 au plus tard.

Voici la chronologie que nous adoptons : 1254-56, *Sentences*. - 1256-59, *De Veritate*. - 1259, *Contra Gentiles I*, 1-53. - 1262-64, *De Potentia*, q.7-10. - 1267-68, *La Pars*.

¹²¹ Par "la solution du *De Veritate* », nous entendons l'analogie transcendante présentée comme unité de proportion. Or il faut remarquer, comme on le verra plus loin (note 22), que cette solution ne figure qu'en trois ou quatre passages du *De Veritate* et que tous les autres textes de cette oeuvre, en particulier la q. 1 au sujet du vrai et la q.21 pour le bien, font appel à l'unité d'ordre. Lorsqu'on parle de la doctrine du *De Veritate*, il faut donc préciser qu'il s'agit de celle qui est exposée *ex professo* à la q.2, a.11.

¹²² Étant donné que le *Compendium* ne contient aucun élément original et qu'on n'y trouve pas la distinction entre deux sortes d'analogie, nous le laisserons de côté.

¹²³ Voir Tables de concordance, Annexe II.

¹²⁴ Cf. Table des arguments contre l'univocité, 1°.

¹²⁵ Cf. I, d.8, q. 1, a. 1, c. ; II, d. 1, q. 1, a. 1, c. ; *De Ver.*, q.8, a.8. Dans ces textes, l'argument est explicitement attribué à Avicenne.

¹²⁶ Cf. Table des arguments contre l'univocité, 2°.

prédicamental parce que *l'esse* n'est pas uniforme ; en effet, la substance subsiste, c'est-à-dire exerce l'acte d'être de façon autonome, l'accident, lui, n'a l'acte d'être que de manière relative, en inhérent à la substance. *Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis*¹²⁷. Or, en vertu du même principe, l'être n'est pas non plus univoque au plan transcendantal : Dieu possède *l'esse* tout autrement que les créatures, puisqu'il est son propre *esse*. Bref, de façon universelle, la manière propre à chaque étant d'exercer l'acte d'être exclut toute univocité prédicamentale et transcendantale.

On peut aboutir aussi à la même conclusion en recourant aux caractères spéciaux que présente l'attribution *secundum prius et posterius*, comme le fait le *Contra Gentiles* : *quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, eertum est univoce non praedicari*¹²⁸. Or l'attribution prédicamentale de l'être, puisqu'elle comporte une hiérarchie suivant l'avant et l'après (entre substance et accident), n'est pas univoque. Comme l'attribution transcendantale de l'être n'inclut pas moins d'inégalité puisque l'être (*ens*) appartient à Dieu par essence et aux autres par participation, elle n'est pas univoque non plus. En résumé, puisque l'être en réalité n'est jamais uniforme, il n'est pas non plus un prédicat univoque, tant au plan prédicamental qu'au plan transcendantal.

En second lieu, les noms divins ne sont pas équivoques. L'argument qu'on trouve dans tous les textes de la série se fonde sur la définition de l'équivocité¹²⁹. Lorsque deux êtres reçoivent de façon fortuite le même nom, il est impossible de connaître l'un à partir de l'autre. Telle serait la situation si les noms divins étaient équivoques : il n'y aurait rien de commun entre les êtres et Dieu, celui-ci serait le tout-autre, au-delà de l'être et de la connaissance. Or rien de plus contraire aux exigences imprescriptibles de la pensée chrétienne que cette manière de concevoir la transcendance divine : la révélation biblique n'a de sens que si les êtres ressemblent à Dieu qui les a créés et si, à partir d'eux, on peut connaître Dieu si peu que ce soit. Trop proche, Dieu cesse d'être transcendant ; trop lointain, il s'évanouit dans une transcendance insaisissable. Tantôt il n'est plus Dieu, tantôt il n'est plus réel. En vertu de cet argument, si nous en explicitions le contenu métaphysique, il faut dire que si l'être était équivoque, on ne pourrait l'attribuer à la fois à Dieu et au créé. Il appartiendrait nécessairement à l'un et pas à l'autre : si les réalités de ce monde sont de l'être, alors Dieu n'est pas l'être, il est au-delà de l'être ; et si Dieu est l'être, l'être n'appartient qu'à lui, en deçà de lui rien n'est véritablement. L'équivocité introduirait une rupture définitive dans le domaine de l'être.

Or, là où il y a un rapport de l'un à l'autre il n'y a pas de rupture, comme le montre le *Contra Gentiles*¹³⁰ : « Entre les noms que le hasard rend équivoques, on ne découvre aucun ordre, aucun rapport de l'un à l'autre : c'est tout à fait par accident qu'un même nom est attribué à des réalités différentes, le nom donné à l'une ne signifie pas qu'elle ait rapport à l'autre. Or il n'en va pas de même des noms que l'on attribue à Dieu et aux créatures. On considère en effet dans ces noms communs la relation de la cause à l'effet. C'est pourquoi les noms communs à Dieu et aux autres êtres ne sont pas équivoques ». Loin d'être séparés de Dieu, les êtres sont reliés à lui par un rapport de dépendance causale, duquel résulte une certaine communauté d'analogie. L'argument noétique se renforce ainsi d'un argument métaphysique ; mais il faut aussitôt remarquer que ce dernier n'apparaît qu'à partir du *Contra Gentiles*, il est absent des *Sentences* et du *De Veritate* où l'on s'appuie uniquement sur les exigences de la connaissance de Dieu. Suivant l'argument métaphysique, l'être n'est pas équivoque, il est réellement commun parce que la causalité établit une communication d'être entre l'effet et la cause, c'est-à-dire entre les êtres et Dieu¹³¹.

Troisième conclusion : puisque les noms divins ne sont ni univoques ni équivoques, reste qu'ils soient analogues¹³². Or n'importe quelle analogie ne peut convenir pour exprimer l'unité qui relie les êtres à

¹²⁷ Comparer cette formule avec celle des *Sentences* : « Quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur » (I, d. 35, q. 1, a. 4, c.).

¹²⁸ CG I, 32, 6° ; Cf. Table des arguments contre l'univocité, 7°.

¹²⁹ Cf. Table des arguments contre l'équivocité, 6°.

¹³⁰ CG I, 33, 1° ; Cf. Table des arguments contre l'équivocité, 4°.

¹³¹ « Consideratur in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati » (CG I, 33, 1°) ; « ... secundum similitudinem quae est inter causatum et causam » (*De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 5 et ad 6 contra) ; « quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones » (Ia, q. 13, a. 5). Pour le *Compendium*, voir texte cité note 1.

¹³² Noter que les textes dont nous nous occupons ne définissent pas l'analogie ou se bornent à une formule laconique : *Sentences* : « analogice dicitur » (pas de définition). *De Veritate* : « secundum analogiam quod nihil

Dieu ; de là, la distinction de deux sortes de communautés analogiques, l'une qu'on rejette et l'autre qu'on accepte¹³³. Or ces deux formes d'analogie ne sont pas présentées de la même manière dans les différentes oeuvres¹³⁴. Aux *Sentences*, S. Thomas écarte un type d'analogie qui supposerait une forme commune inégalement possédée par Dieu et par les créatures ; il retient uniquement la participation par ressemblance déficiente. Au *De Veritate*, il exclut toute analogie par référence à un premier pour ne garder que l'analogie de proportion à quatre termes. Enfin, dans les oeuvres ultérieures, il revient à l'analogie par référence à un premier et distingue l'analogie *duorum ad tertium*, qu'il repousse parce que l'être embrasserait Dieu et les êtres et serait supérieur à eux, et l'analogie *unius ad alterum*, qu'il adopte parce qu'elle traduit le rapport immédiat de l'être créé à l'être divin. On le voit, la solution du *De Veritate* ne se ramène ni à celle des *Sentences* qu'elle ne prolonge pas, ni à celle des oeuvres suivantes qu'elle ne prépare pas non plus. Le progrès de la doctrine ne peut être figuré sous la forme d'une courbe régulière et ascendante ; on se le représenterait mieux en ligne brisée, puisque le *De Veritate* semble en rupture avec ce qui précède comme avec ce qui suit. Il est vrai que certains thomistes, abusés par le parallélisme littéral, ont cru être en présence d'une théorie identique traduite dans un langage différent et ont pensé qu'on pourrait regrouper tous les textes en une synthèse unique, commandée par la solution du *De Veritate* ; on ne pourrait plus parler alors de rupture ni de progrès, puisqu'une même pensée se retrouverait d'un bout à l'autre de l'oeuvre de S. Thomas. Mais cette solution trop simple ne résiste pas à une lecture attentive des textes ni surtout à l'examen des raisons sur lesquelles S. Thomas appuie sa doctrine.

Nous devons maintenant comparer de manière précise les trois solutions que S. Thomas propose successivement pour l'analogie de l'être. L'enseignement des *Sentences* se caractérise par l'opposition de deux sortes d'analogie, dont l'une comporte une forme commune possédée *secundum prius et posterius*, et dont l'autre se fonde sur la participation par ressemblance déficiente (imiter le premier,

est aliud dictu quam secundum proportionem ».

Compendium : « *secundum analogiam, id est secundum proportionem ad unum* ».

Contra Gentiles : « *analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum* ».

De Potentia : « *praedicantur analogice* » (pas de définition). *Ia Pars* : « *secundum analogiam id est proportionem* ».

La théorie générale de l'analogie est supposée connue.

¹³³ Seul le *Compendium*, plus concis, ne mentionne pas la division de l'analogie.

¹³⁴

SOLUTION ÉCARTÉE	SOLUTION RETENUE
<i>Sentences</i>	
- Qusedam (analogia) secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit. (I, d. 35, q.1, a.4, c.)	- Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur
- Aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius. (Prol., q. 1, a. 2, ad 2)	- Unum esse et rationem ab altero recipit.
- Similis participant unam formam. (I, d. 48, q.1, a.1)	- Unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet.
- Convenientia duorum participantium aliquid unum. (II, d. 16, q.1, a.1, ad 3)	- Unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest.
<i>De Veritate</i> (q.2, a. 11)	
- Convenientia proportionalitatis.	- Convenientia proportionalitatis.
<i>Œuvres suivantes :</i>	
- Multa habent respectum ad aliquid unum. (CG I, 34)	- Duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum sed ad unum ipsorum.
Aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium. (De Pot., q.7, a.7)	Aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum.
Multa habent proportionem ad unum. (Ia, q.13, a.6)	Unum habet proportionem ad alterum.

participer sa ressemblance autant qu'on le peut). Or l'attribution prédicamentale et l'attribution transcendantale de l'être ne relèvent pas du même type d'analogie : au niveau des catégories, l'être est présenté comme une forme commune, inégalement participée par la substance et par l'accident¹³⁵, ce que S. Thomas repoussera explicitement au *Contra Gentiles*¹³⁶. En revanche, cette première analogie est exclue au plan transcendantal, car il est impossible de concevoir l'être comme une sorte de genre commun à tout ce qui est, embrassant à la fois le créateur et le créé ; si l'être, en effet, englobait Dieu et les êtres, il serait antérieur et plus simple, à la façon d'un genre spécifié respectivement par la différence divine et par les différences créées, or il ne peut rien y avoir d'antérieur à Dieu ni de plus simple que lui¹³⁷. Il reste que les êtres reçoivent de lui ce qu'ils sont par ressemblance déficiente. Bref, les *Sentences* n'offrent pas de théorie unifiée de l'analogie de l'être ; le schéma général est bien celui de l'unité par référence à un premier, mais ce premier c'est tantôt l'être antérieur à l'accident et à la substance, tantôt Dieu lui-même communiquant sa ressemblance aux autres. En tout cela la pensée de S. Thomas ne paraît pas originale, car l'opposition des deux analogies (posséder une même forme *secundum prius et posterius*, imiter le premier et participer sa ressemblance autant qu'on le peut), ainsi que le rattachement à la première de l'analogie prédicamentale et à la seconde de l'analogie transcendantale de l'être se trouvent déjà chez S. Albert ; les *Sentences* de S. Thomas reprennent à la lettre la doctrine et même les expressions d'Albert¹³⁸.

¹³⁵ « Quaecumque conveniunt in uno genere... analogice, participant aliquid idem... secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis » (Prol., q. 1, a. 2, arg. 2) . « Aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens » (Ibid. ad 2). « Quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiae sive univocationis ; est enim ens prius substantia et accidente sicut animal prius homine et equo » (II, d. 16, q. 1, a. 1, arg. 3).

¹³⁶ « Ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur » (CG I, 34).

¹³⁷ Cf. Table des arguments contre l'univocité, 11.

¹³⁸ S. Albert oppose l'analogie du théologien à celle du philosophe. La première est l'analogie entre les créatures et Dieu, la seconde celle entre les accidents et la substance.

1. L'analogie du philosophe est toujours une analogie *ad unum*, elle met en jeu des notions attribuées *per prius et posterius*. La communauté analogique se distingue de la communauté générique ou spécifique en ceci. Pour la communauté générique ou spécifique, les réalités qui appartiennent au même genre ou à la même espèce participent également (*aequaliter, eodem modo*) le genre ou l'espèce et se différencient les unes des autres par les différences spécifiques ou par la matière. Pour la communauté analogique, une même réalité est participée diversement (*diversis modis*) par plusieurs, comme l'être par la substance et par l'accident, ou la santé par l'homme et par l'urine. Il s'agit d'une inégalité *per prius et posterius* : un premier possède *per se et primo* ce qui est participé diversement par les autres et ces derniers se réfèrent tous à lui. Le cas de l'être n'est d'ailleurs pas identique à celui de la santé : dans le premier cas, l'être est réellement participé par tous les participants ; dans le second, il s'agit seulement d'une dénomination résultant d'un rapport réel de signe à signifié, de cause à effet.

2. L'analogie des créatures à Dieu et celle des accidents à la substance diffèrent en ceci que, pour la seconde, il y a quelque chose de réellement commun à la substance et à l'accident, l'être, qui est contracté suivant différents modes ; pour la première cela n'est pas possible, puisqu'il ne peut rien y avoir de commun entre les créatures et Dieu, car cet élément commun leur serait antérieur et Dieu serait composé.

Suivant l'analogie du théologien, la créature reçoit de Dieu ce qu'elle est et elle l'imite autant qu'elle le peut, selon la *virtus* qui est la sienne. Elle est une similitude déficiente, une image imparfaite de la Cause première.

Textes utilisés : I *Sent.*, d. 1, a. 8 ; d. 2, a. 2, ad 1 ; d. 2, a. 12, q. 1, a. 3, ad 4 ; d.3, a.2, ad 1 ; d.8, a.7, a.8, a.24 ; d.35, a. 1 ; d.46, a.11, a.12, a. 17. *Com. des Noms divins*, textes édités par F. RUELLO dans AHDLMMA 26 (1959) : t. 1, p. 186 ; t. 3, pp. 186-187 ; t. 8, p. 189. Voir également dans ce commentaire inédit les questions 25, 256 et 356. Voici un passage de la question 348 suivant la transcription du *Vat. lat.* 712 faite par le P. Théry.

Solution : « Unum » quod est in creaturis est deficiens ab « uno » quod dicitur de Deo et imitatur illud quantum potest, sicut etiam de allia attributis.

Ad alium (2 m) dicendum quod Deus proprie non potest connumerari alicui rei, quia scilicet non est aliquid sibi commune et creaturis, quia neque per speciem, neque per genus, neque per analogiam, quia in communitate generis et speciei est aliquid unum in pluribus eodem modo per diversas differentias, vel diversas partes materiae ; in communitate autem analogiae est aliquid unum in pluribus diversis modis, sicut ens in substantia et accidente, et sanum in homine et urina. Sed non potest aliquid unum esse in Deo et in quodam altero, quia oporteret quod contraheretur in utroque, et sic videtur quod Deus esset compositus et esset in ipso universale et particulare. Et ideo non est in Deo aliqua communicatio ad aliquid aliud, sed est tantum aliquis modus analogise

En résumé, à l'époque des *Sentences*, l'analogie par référence à un premier paraît suffire pour expliquer les rapports du créé à Dieu. Fondée sur la participation intrinsèque des attributs divins, l'analogie traduit la ressemblance déficiente des êtres à celui qui est leur modèle. Pourvu qu'on écarte toute tentative de poser une sorte de mesure commune à Dieu et aux êtres, l'analogie par ressemblance exprime à la fois la dépendance des êtres vis-à-vis de Dieu qu'ils imitent et la possession intrinsèque de la perfection participée. L'analogie transcendantale est une analogie intrinsèque (*secundum intentionem et secundum esse*) par ressemblance et participation (*participare de similitudine*). Moyennant ces précisions complémentaires, la théorie de l'unité d'ordre s'applique, sous une certaine forme, aux accidents et à la substance et, sous une autre, aux êtres et à Dieu ; l'analogie prédicamentale repose sur une forme commune, l'analogie transcendantale exige la participation par ressemblance¹³⁹. Au *De Veritate*, q.2, a. 11¹⁴⁰, l'analogie se présente sous deux formes dont l'une doit être exclue tandis que l'autre s'applique aux rapports des êtres à Dieu, la première qu'il nomme *convenientia proportionis* et la seconde *convenientia proportionalitatis*, et que nous pouvons désigner comme la communauté de rapport et la communauté de proportion¹⁴¹.

ipsius ad creaturas, non quod idem sit in utroque, sed quia similitudo ejus quod est in Deo invenitur in creaturis secundum suam virtutem, et sic est intelligendum cum dicitur quod Deus et hoc sunt duse res »

¹³⁹ Et l'analogie de proportion, dira-t-on ? Aux *Sentences*, c'est toujours la métaphore qu'elle désigne ; nulle part elle ne figure comme un complément de l'analogie de rapport, encore moins comme un substitut de celle-ci. Bien plus, on trouve une opposition entre *similitudo analogue* et *similitudo proportionis* (II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5) ou encore entre *similitudo per participationem ejuadem formae* et *similitudo proportionalitatis* (I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2 ; III, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3, n° 24 ; IV, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 5, ad 3, n° 57 ; d. 45, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2), *dici proprie* et *dici metaphorice* (I, d. 45, q. 1, a. 4), *dici analogice* et *dici metaphorice* (II, d. 13, q. 1, a. 2) . Dans tous ces textes, la métaphore est opposée à l'analogie et identifiée à la proportion.

¹⁴⁰ En dehors du *De Veritate* q.2, a. 11, on ne retrouve la même position que dans un petit nombre de textes : III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3, n° 19 ; IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6 ; *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4 ; q. 3, a. 1, ad 7 ; q. 23, a. 7, ad 9. En tout, deux passages des *Sentences* (le premier ne concernant d'ailleurs que l'analogie prédicamentale, seul le second fournit un parallèle vrai du *De Veritate*) et trois passages du *De Veritate*.

¹⁴¹ Note lexicographique sur la distinction *proportio-proportionalitas*. Les termes dont se sert S. Thomas pour formuler cette distinction sont empruntés à une traduction latine d'Euclide, livre V, définitions 3 et 5 : « Proportio est duarum quantitatum quantaecumque sint ejusdem generis quantitatum alterius ad alteram certa habitudo... Proportionalitas est similitudo proportionum » (Venise, *Bibl. Marciana, Zan. lat. 332* (1647), Euclides libri XV geometriae, ff. 86-233 ; les textes cités sont au f.212 v. Communication du P. Kenzeler). Ces définitions sont présumées en plusieurs textes des *Sentences* et des questions du *De Veritate*, et elles en éclairent le sens.

Au sens strict, il n'y a de rapport qu'entre deux quantités de même espèce : « Non oportet omnium finitorum accipere *proportionem* aliquam, sicut lineae et numeri nulla est *proportio*, quia, ut in V Euclidis dicitur, *proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis* » (II, d. 24, q. 3, a. 6, ad 3). « Haec duo (conversio mortalis et venialis peccati) non sunt proportionabilia, quia non sunt ejusdem generis ; *proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis*, ut dicitur in V Euclidis » (II, d. 42, q. 1, a. 5, ad 1). Les différentes sortes de proportion, selon le genre, selon l'espèce et selon le nombre, sont indiquées en : II, d. 9, q. 1, a. 3, ad 5. Deux exemples : « Aequalitas est species proportionis ; est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem » (I, d. 19, q. 1, a. 2, ad 4). « Triplicitas significat proportionem inaequalitatis : est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium in *Arithmetica* I, c. 23 » (Ia, q. 31, a. 1, ad 3). Voir encore : *De Veritate*, q. 20, a.4, ad 1.

Mais le rapport peut également être entendu en un sens élargi : « Proportio, - secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adaequationem ; - sed ulterius est translatum ad significandum *omnem habitudinem cujuscumque ad aliud*, et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam » (IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6 ; voir une étude de ce texte et des parallèles ultérieurs par le P. Motte, dans *Bull. Thom.*, 1931, *Notes et communications*, pp. 56*-58*). Même distinction en : *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 6 ; q. 26, a. 1, ad 7. Pour les parallèles : *Exp. de Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3 ; *Quodl. 10*, a. 17, ad 1 ; CG III, 54 ; Ia, q. 12, a. 1, ad 4. Deux textes interprètent le rapport en ce sens large comme une proportion : « alio modo dicitur proportio habitudo ordinis... et hoc secundum proportionabilitatem quamdam » (III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3, n° 19).

« Nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad aliam rem, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem : sicut se habet princeps ad civitatem, ita gubernator ad navim » (*De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, première partie). A vrai dire, ces textes se rattacheront mieux au thème *proportio - proportionalitas*.

La communauté de rapport se définit par une distance déterminée et un lien strict entre deux termes ; le type est fourni par la relation mathématique entre deux grandeurs quand la valeur de l'une détermine à elle seule celle de l'autre ; par exemple une relation stricte existe entre un nombre et son double. La suite du texte montre que le rapport déterminé auquel songe S. Thomas ne se borne pas à la relation mathématique entre deux nombres mais qu'il inclut également la référence au premier par laquelle s'établit l'analogie aristotélicienne de la santé et de l'être. La communauté de rapport englobe à la fois la relation numérique du double au simple et la référence de l'accident à la substance. Bien plus, les deux formes d'analogie reconnues aux *Sentences* ne sont que deux variétés de l'unité de rapport (ad 4m et ad 6m). Cette communauté de rapport est applicable à l'analogie prédicamentale, mais S. Thomas la repousse lorsqu'il s'agit de l'analogie transcendantale parce qu'elle ne respecte pas les exigences de la transcendance divine : puisqu'elle comporte une distance définie (*determinata distantia*), une relation stricte (*determinata habitudo*), il s'ensuit qu'à partir de l'être créé on devrait pouvoir, en vertu de cette relation, définir la perfection divine, tout comme à partir d'un nombre donné on peut déterminer la valeur de son double. Bref, la communauté de rapport supprimerait la distance infinie qui sépare les êtres de Dieu ; dès lors tout se passe comme si S. Thomas concluait en identifiant l'absence de rapport défini permettant de déterminer la perfection divine à l'absence de tout rapport direct (numérique ou autre) entre les êtres et Dieu¹⁴².

Pour cette raison il fait appel à la communauté de proportion. Celle-ci se définit comme une ressemblance entre quatre termes pris deux à deux : a est à b comme c est à d ; ainsi la proportion mathématique suivant laquelle 6 est à 3 comme 4 à 2, où 6 et 4 ont ceci de commun d'être respectivement le double de 3 et de 2¹⁴³. Les termes des deux rapports ne sont pas liés directement entre eux, ils se rapprochent en vertu de la ressemblance des deux rapports. Ainsi définie, la proportion n'est pas réservée à l'ordre mathématique, elle s'étend à d'autres domaines, comme le montrent les exemples auxquels S. Thomas recourt : ce que la vue est pour le corps, l'intellect l'est pour l'âme¹⁴⁴ ; ce que le pilote est pour le navire, le prince l'est pour la cité¹⁴⁵. C'est de cette façon qu'il faut concevoir l'analogie transcendantale entre les êtres et Dieu, sans aucun rapport déterminé et direct (*nulla determinata habitudo*), mais comme une proportion : il n'y a pas de rapport du fini à l'infini, mais le rapport du fini au fini est semblable au rapport de l'infini à l'infini¹⁴⁶. Ainsi la science divine est à l'être infini ce que la science créée est à l'être fini. Les créatures ne ressemblent donc pas directement à Dieu, la ressemblance que traduit l'analogie est celle des deux rapports que les êtres et Dieu soutiennent respectivement vis-à-vis des caractères qui leur appartiennent. Ce que les êtres sont à leurs attributs, Dieu l'est aux siens.

En résumé, analogie prédicamentale et analogie transcendantale sont traitées séparément comme aux *Sentences*, non plus en faisant appel à deux sortes d'analogie de rapport, mais en appliquant

Au rapport, entendu au sens strict ou au sens large, S. Thomas oppose la proportion : « Aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter : - uno modo quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. - Alio modo per modum proportionalitatis, ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor : est enim proportionalitas similitudo proportionum » (*De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4). Pour les parallèles, voir : IV, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6 ; *De Ver.*, q. 2, a. 11, c. ; q. 3, a. 1, ad 7 ; q. 23, a. 7, ad 9.

¹⁴² Cette identification entre *proportio* et *determinata habitudo* apparaît nettement dans *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4 : « In omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum ». Dans le texte qui nous occupe (q. 2, a. 11) , S. Thomas ne distingue donc pas un rapport mathématique strict qu'il écarterait et un rapport plus général qu'il accepterait, ainsi qu'il le fait ailleurs, soit lorsqu'il identifie le rapport au sens large avec la *proportionalitas* (III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3 ; *De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, 1°), soit lorsqu'il recourt simplement aux deux sens du terme *proportio* (Cf. textes cités note 23). Les deux idées d'absence de rapport et de distance infinie entre les êtres et Dieu se rencontrent de la même façon qu'au *De Veritate* dans les opuscules *Super primam et secundam decretalem* ; voir G. P. KLUBERTANZ, *S. Thomas Aquinas on Analogy*, p. 205, textes 13. 1 et 13. 2.

¹⁴³ Exemple numérique qu'on retrouve identique dans *De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, 2°.

¹⁴⁴ *De Ver.*, q. 2, a. 11 citant Aristote, *Topiques* I ; 17, 108 a 7-12, texte auquel l'ad 2 renvoie explicitement.

¹⁴⁵ *De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, 1°.

¹⁴⁶ « Sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito » (*De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4). « Sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria » (*De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, 2°).

exclusivement l'analogie de rapport au plan prédicamental et l'analogie de proportion au plan transcendantal. Cependant la raison pour laquelle l'analogie par référence à un premier est écartée de la relation des êtres à Dieu, ce n'est plus seulement, comme aux *Sentences*, que l'être serait antérieur et plus simple, mais c'est qu'une telle analogie comporte un rapport direct au premier ; or S. Thomas pense qu'en admettant un rapport de cette sorte, on ne peut plus sauvegarder la transcendance divine. Sans le dire, S. Thomas adopte ainsi une position nouvelle, qui contredit celle qu'il avait prise aux *Sentences* puisqu'il élimine la participation par ressemblance ; à l'analogie d'imitation il substitue l'analogie de proportion. Au plan transcendantal, sous peine de diminuer la distance qui sépare les êtres de Dieu, l'analogie de rapport est inutilisable. L'analogie de l'être s'explique de façon différente suivant qu'on examine le plan horizontal des catégories, pour lequel la théorie aristotélicienne de l'unité d'ordre est satisfaisante, ou le plan vertical des degrés d'être, pour lequel il faut faire appel à l'unité de proportion, et celle-ci fournira le minimum de ressemblance requis pour échapper à l'équivocité.

Pourquoi S. Thomas a-t-il adopté cette position ? Nous aurons à l'indiquer tout à l'heure. Il faut auparavant comparer à la solution des *Sentences* et du *De Veritate* celle qu'on rencontre dans les oeuvres ultérieures. S. Thomas distingue dans ces dernières, comme précédemment, deux sortes d'analogie que nous nommerons, suivant l'usage de Cajetan, inspiré par les termes du *De Potentia* : analogie *duorum ad tertium* et analogie *unius ad alterum*. Or il s'agit bien de part et d'autre de l'analogie par référence à un premier, comme l'indiquent d'abord la brève définition du *Contra Gentiles* : *analogice hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum*, et ensuite les allusions à la théorie aristotélicienne de la santé et de l'être ; la distinction en question apparaît comme une analyse plus précise de la dite théorie. En effet le remède et la nourriture sont appelés sains parce qu'ils rétablissent ou conservent la santé de l'animal qui est comme un troisième terme par rapport à eux, mais on peut aussi envisager le rapport direct de causalité qui relie directement le remède à la santé de l'animal. De même l'être se dit de deux accidents, comme la qualité et la quantité, parce qu'ils sont l'un et l'autre référés à la substance, mais on peut également considérer le rapport direct d'un accident à la substance. Dans le premier cas, on a une analogie *duorum ad tertium*, dans le second une analogie *unius ad alterum*. Du point de vue logique, on pourrait dire que dans le premier cas la dénomination analogique appartient à deux analogués secondaires parce qu'ils sont l'un et l'autre référés à l'analogué principal ; l'analogie *duorum ad tertium* est celle qui existe entre les analogués secondaires. Dans le second cas, la dénomination analogique appartient à un analogué secondaire en vertu du rapport direct qui le relie à l'analogué principal ; l'analogie *unius ad alterum* s'établit entre un analogué secondaire et le premier. Mais que recouvre dans l'ordre de l'être cette distinction logique ? Elle signifie alors qu'au plan catégoriel l'accident et la substance ne reçoivent pas l'attribution de l'être par référence à une forme commune à l'un et à l'autre terme et qui serait l'être ; il n'y a rien d'antérieur à la substance, et l'être c'est ou bien la substance d'abord (*per prius*) ou bien l'accident ensuite (*per posterius*) : *ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur*¹⁴⁷. De même, au plan transcendantal, l'être n'englobe pas les êtres et Dieu puisque l'être n'est pas antérieur à Dieu. C'est Dieu qui fonde l'analogie de l'être puisque les êtres reçoivent par participation ce qu'il est par essence ; il n'y a pas d'autre premier que lui.

Cette fois nous sommes en présence d'une théorie cohérente et unifiée de l'analogie de l'être puisque, d'une part, l'analogie par référence à un premier, qu'on avait élaborée au plan catégoriel, peut aussi rendre raison du rapport des êtres à Dieu et que, d'autre part, l'analogie prédicamentale et l'analogie transcendantale relèvent d'un même type d'analogie *unius ad alterum*. La position définitive de S. Thomas marque un revirement indiscutable à l'égard de la solution du *De Veritate*, elle se rapprocherait plutôt de celle des *Sentences*, mais elle ne s'identifie pas non plus à cette dernière et la disparition du langage employé alors (*imitari, participare de similitudine*) ne se réduit pas à une simple rectification du vocabulaire technique ; ce qui change c'est l'importance accordée ici et là à la causalité exemplaire.

Pour que la comparaison des trois solutions (*Sentences, De Veritate, Contra Gentiles - De Potentia - Ia Pars*) fasse apparaître de manière irréfutable une évolution doctrinale, il faut en premier lieu examiner comment dans les oeuvres de la maturité S. Thomas résout les difficultés qui l'avaient

¹⁴⁷ CG I, 34 (Pour comparer avec la position des *Sentences*, voir p. 73, note 17).

conduit à la solution du *De Veritate* et, en second lieu, expliquer pourquoi il a adopté l'analogie de proportion au *De Veritate* et pourquoi il l'a abandonnée ensuite.

II. Les différentes manières de concevoir l'analogie transcendantale

Il faut tout d'abord établir que le *De Veritate* et les textes postérieurs examinent bien la même difficulté et y apportent une tout autre solution, sinon l'on pourrait nous objecter que les derniers textes ont trait à un autre problème et que la solution qu'ils proposent ne contredit en rien celle du *De Veritate*. Nous devons donc montrer que les textes du groupe *Contra Gentiles - De Potentia - Prima Pars* et ceux du *De Veritate* contiennent deux solutions différentes à une question identique et que S. Thomas, loin de les concilier, a préféré l'une à l'autre. Le *De Veritate* fait appel à l'analogie de proportion alors qu'ensuite c'est à l'analogie de rapport que S. Thomas a recours : les inconvénients majeurs qui lui avaient fait écarter cette solution au *De Veritate* sont réexaminés et l'on peut faire droit à la part de vérité qu'ils contiennent sans être contraint d'utiliser l'analogie de proportion. En vue de retracer le cheminement de S. Thomas et d'en comprendre la signification, nous allons comparer les raisons pour lesquelles il a adopté la solution du *De Veritate* aux solutions que ces difficultés reçoivent ensuite.

Pourquoi, au *De Veritate*, S. Thomas a-t-il préféré l'analogie de proportion à l'analogie de rapport afin de rendre compte de l'unité qui relie les êtres à Dieu ? Ces raisons apparaissent nettement dans les arguments qui introduisent le débat de la question 2, a. 11, et dans les répliques qu'on leur fait. Nous en retiendrons cinq, qui paraissent les plus décisifs. Ce sont le deuxième, le troisième, le quatrième, le cinquième et le sixième.

Deuxième argument. Il n'y a pas de ressemblance sans rapport (*comparatio*) ; or il n'y a pas de rapport du fini à l'infini¹⁴⁸.

- Réponse. Suivant Aristote, dans les *Topiques I, 17, 108 a 7-17*, il y a deux sortes de ressemblances, l'une pour les réalités qui appartiennent à des genres différents, l'autre pour celles qui rentrent dans le même genre. La première est la ressemblance proportionnelle : ce qu'un terme est à un second, un troisième l'est à un quatrième. La seconde est la ressemblance directe fondée sur la possession par plusieurs d'une même forme¹⁴⁹. La première ne réclame aucun rapport déterminé entre les deux termes, alors que la seconde exige un tel rapport¹⁵⁰. C'est pourquoi on peut retenir la première ressemblance entre les êtres et Dieu, alors que la seconde doit être écartée. Seule la ressemblance proportionnelle ne comporte pas de rapport déterminé entre le fini et l'infini.

Troisième argument. Il n'y a pas de ressemblance sans une forme commune également ou inégalement possédée, ce qui est impossible entre les êtres et Dieu, car il y aurait alors quelque chose de plus simple que Dieu.

- Réponse. L'être créé ne ressemble pas à Dieu en vertu d'une forme commune possédée de façon égale ou inégale, cette hypothèse vient d'être exclue ; la ressemblance se borne à la proportion.

Quatrième argument. Plus la distance est grande entre deux êtres, moins ils sont semblables ; or la distance du créé à Dieu est infinie. Affirmer que les êtres ressemblent à Dieu reviendrait à supprimer la distance qui les sépare.

- Réponse. Pour maintenir la distance infinie des êtres à Dieu, il suffit de nier toute ressemblance directe soit par possession d'une même forme, soit en vertu d'un rapport déterminé, et de lui substituer la ressemblance proportionnelle qui est indépendante de la distance puisqu'elle se vérifie aussi bien entre deux objets peu distants qu'entre deux êtres très éloignés. Seule la ressemblance proportionnelle ne supprime pas la distance infinie qui sépare les êtres de Dieu.

¹⁴⁸ « Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita et Deus infinitus ».

¹⁴⁹ « Quando idem diversis inest ».

¹⁵⁰ « Comparatio secundum determinatam habitudinem ».

Cinquième argument. Il y a plus de distance entre le créé et Dieu qu'entre le créé et le non-être ; or il n'y a rien de commun à l'être et au non-être sinon par équivoque.

- Réponse. Si la distance entre l'être et le non-être n'empêche pas ce dernier d'être appelé « être » par analogie, comme l'enseigne Aristote, la distance entre le créé et Dieu n'empêche pas non plus la communauté analogique.

Sixième argument. En règle générale, deux analogués se définissent soit l'un par l'autre - comme l'accident par la substance ou la puissance par l'acte -, soit l'un et l'autre par un troisième - comme le climat sain et la nourriture saine par rapport à la santé de l'animal. Or le créé et Dieu ne peuvent se définir ni l'un par l'autre ni l'un et l'autre par un troisième terme. Puisque la règle générale de l'analogie est inapplicable, il n'y a pas d'analogie entre les êtres et Dieu.

- Réponse. Cette loi de l'analogie suivant laquelle un terme se définit par l'autre, comme l'accident par la substance, ou deux termes se définissent par un troisième, comme quantité et qualité par la substance, ne vaut que pour l'analogie de rapport et ne s'applique pas à l'analogie de proportion. Or on a exclu la première.

Au terme de la discussion précédente, on voit que S. Thomas a le souci de sauvegarder la transcendance divine sans tomber dans l'équivocité. Pour cela il ne voit d'autre solution que l'analogie de proportion car, dans la perspective d'une ontologie formaliste, celle des *Sentences* que le *De Veritate* ne remet pas en question, l'analogie de rapport semble mener à l'univocité. Si l'on ne veut pas confondre les êtres et Dieu, il faut accentuer la distance infinie qui les sépare de lui. Les arguments allégués se recouvrent partiellement, mais ils tendent tous à faire apparaître l'inconvénient majeur que présente l'analogie de rapport lorsque la relation des êtres à Dieu est conçue en termes d'imitation et d'exemplarité, c'est-à-dire lorsqu'elle est de l'ordre de la forme. Ces arguments, on peut les résumer de la façon suivante.

1. Il n'y a pas de ressemblance des êtres à Dieu en vertu d'une forme commune, même si celle-ci était reçue *secundum magis et minus* (arg. 3). A la même difficulté, les *Sentences* répondaient par la théorie de l'imitation et de la participation par ressemblance¹⁵¹. Cette réponse n'est plus jugée suffisante et le *De Veritate* propose une solution plus radicale en rejetant la ressemblance directe et en lui substituant la ressemblance proportionnelle.

2. Entre le fini et l'infini il n'y a pas de rapport direct et déterminé. Cet argument s'appuie sur l'adage aristotélicien *finiti ad infinitum nulles est proportio*¹⁵², que S. Thomas invoque chaque fois qu'il est question des rapports entre le créé et Dieu¹⁵³ et qu'il accepte ici sans discussion. Entre le fini et l'infini, il n'y a pas de *proportio*, soit, mais il y a une *proportionalitas* : quoiqu'il n'y ait pas de rapport direct, il y a néanmoins une proportion¹⁵⁴. Pourquoi cette distinction ? C'est, comme nous l'avons remarqué, que le rapport direct permettrait de définir l'un des termes à partir de l'autre et qu'il implique, en définitive, une ressemblance univoque. Bref S. Thomas identifie : pas de rapport déterminé et pas de rapport du tout¹⁵⁵.

¹⁵¹ « Inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem » (I, d. 35, q. 1, a. 4, arg. 6 et ad 6).

¹⁵² *I De caelo et mundo*, t. 52 ; A, 7, 275 a 14.

¹⁵³ Allusions à l'adage : *De Ver.*, q.21, a.4, sed c.3 ; Ia, q.105, a.8, arg. 2. Mentions explicites : I, d. 37, q. 4, a. 3, ad 3 ; IV, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 5, n° 70. La difficulté que présentent les rapports entre le créé et Dieu, du fait de la distance incommensurable qui sépare le fini de l'infini, est examinée pour elle-même à propos de l'union hypostatique (III, d. 1, q. 1, a. 1, arg.3, no 8), de la connaissance de Dieu par un esprit créé (IV, d. 49, q. 2, a. 1, arg. 6 ; cf. *De Ver.*, q. 8, a. 1, arg. 6 ; q. 21, a. 4, sed e. 3 ; q.23, a.7, arg.9), de la connaissance des créatures par Dieu (*De Ver.*, q.2, a.3, arg.4 ; q.3, a. 1, arg.7).

¹⁵⁴ « Quia in omni proportionem attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum ad alia duo ; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum finito : quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito » (*De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 4) . « Quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas » (*De Ver.*, q. 3, a. 1, ad 7) . « Finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia » (*De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9, 2° ; cf. note 28). Voir M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie*, p. 178.

¹⁵⁵ Voici le relevé des textes de la q. 2, a. 11 relatifs à cette relation déterminée. Tout d'abord pour définir

3. Il y a entre les êtres et Dieu une distance infinie qui serait amoindrie par l'analogie de rapport et que l'analogie de proportion permet de respecter.

4. Il est vain de vouloir distinguer deux formes d'analogie de rapport, comme on le faisait aux *Sentences*, il faut les écarter toutes les deux.

* * *

Si, par la suite, S. Thomas adopte une solution différente, c'est qu'il est en mesure de répondre autrement aux difficultés que nous venons d'énumérer¹⁵⁶.

A la première difficulté, celle de la forme commune, il répond que la ressemblance des êtres à Dieu n'est pas identique à la ressemblance univoque pour deux raisons tirées de la métaphysique de la

l'analogie par référence à un premier

- determinata distantia vel alia habitudo ad invicem (c.),
- unum ad alterum habitudinem habet (c.),
- determinata habitudo inter ea quibus est aliquid per analogiam commune (c.),
- comparatio secundum determinatam habitudinem (ad 2),
- communitas analogiae secundum determinatam habitudinem unius ad alterum (ad 6),
- unum habet habitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum (ad 4),
- nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari (c.).

En revanche, l'analogie de proportion se définit par l'absence de relation déterminée : nulla determinata habitudo (c.).

La division ne laisse pas de place pour une analogie fondée sur une relation directe qui ne serait pas déterminée et ne permettrait pas de connaître adéquatement le premier à partir d'un des analogués.

¹⁵⁶ En vue d'une comparaison plus complète, voici la table de concordance des arguments du *De Veritate*, q.2, a.ll, avec les textes parallèles.

Arg. 1 et ad 1 :	CG I, 33, 20 <i>De Pot.</i> , q. 7, a. 7, sed contra 3 et 4 ; ad 3 c. et ad 4 c. >	
Arg. 2 et ad 2 :	I, d. 35, q. 1, a. 4, arg. 6 et ad 6 <i>De Pot.</i> , q. 7, a. 7, arg. 4 et ad 4 Cf. CG I, 33, 10 Cf. Ia, q.13, a. 5, c.	
Arg. 3 et ad 3 :	(Cf. q. 23, a. 7, arg.10) I, d. 35, q. 1, a. 4, arg. 6 et ad 6 CG I, 32, 40 et 50 CG I, 34 (pour écarter l'analogie <i>duorum ad tertium</i>) <i>De Pot.</i> , q.7, a. 7, c.	
Arg. 4 et ad 4 :	Cf. CG I, 33, 10 Cf. Ia, q.13, a. 5, c. Ia, q. 13, a.5, sed contra 2 Cf. <i>De Pot.</i> , q. 7, a. 7, arg. 4 et ad 4	
Arg. 6 et ad 5 :	pas de parallèle littéral, mais l'argument se rattache au précédent et en est un développement ; voir les parallèles cités pour celui-ci.	
Arg. 6 et ad 6 :	Cf. CG I, 32, 60 (contre l'univocité) Cf. CG I, 33, 10 (contre l'équivocité) Cf. Ia, q.13, a.6 et a.10 Ia, q.13, a.5, sed contra 1	
Arg. 7 et ad 7 :	I, d. 35, q. 1, a. 4, arg. 7 et ad 7	
	<i>De Pot.</i> , q. 7, a. 7,	sed contra 2 et ad 2 contra sed contra 5 et ad 5 contra sed. c. 7 et ad 7 c. (cf. Ia,13, 5, sed c. 2)
Arg. 8 et ad 8 :	Cf. Ia, q.13, a.10, sed contra 1 et ad 4.	

participation¹⁵⁷. D'abord parce que cette ressemblance ne repose pas sur la participation d'une forme commune en effet, les attributs qui sont communs aux êtres créés et à Dieu appartiennent à Dieu *per essentiam* et aux créatures *per participationem*. Ensuite parce que la forme participée par la créature n'est pas identique à la perfection divine : celle-ci ne se communique que de manière déficiente. La plénitude de la perfection divine se fragmente en perfections distinctes dont aucune ne peut égaler la réalité divine¹⁵⁸. La ressemblance par participation formelle déficiente suffit à empêcher l'univocité tout en fondant l'analogie de rapport : ce que Dieu est par essence, les êtres le reçoivent par participation.

La participation *secundum magis et minus* entraîne-t-elle nécessairement l'univocité, comme le prétend le *De Veritate* ? -Oui s'il s'agit de participer plus ou moins une perfection identique (comme entre deux objets plus ou moins blancs), non s'il y a une inégalité essentielle comme celle qui sépare la perfection subsistant *per essentiam* de la perfection reçue *per participationem*. Si la perfection qui appartient à Dieu *per essentiam* est reçue dans le créé *per participationem*, cela suffit pour écarter l'univocité sans qu'on doive recourir à la proportion. Dans ce cas, il faut dire que la perfection participée appartient à Dieu *modo eminentiori*¹⁵⁹.

A la seconde difficulté, touchant le rapport entre le fini et l'infini, on trouve deux réponses. A l'époque du *De Veritate*, S. Thomas distingue parfois un rapport au sens strict, dont le type est le rapport numérique, qui s'établit entre deux êtres finis appartenant à la même espèce, et un rapport au sens large qu'on peut appliquer à la relation des êtres à Dieu. Pourtant ces textes n'apportent aucune réponse décisive à l'objection ; quelle est, en effet, cette *proportio* reliant les êtres à Dieu malgré la distance infinie qui les sépare ? Par la suite S. Thomas n'admet plus l'adage : *finiti ad infinitum nulla est proportio*. Il y a, affirme-t-il, un rapport direct entre les êtres et Dieu, c'est celui qu'établit la causalité efficiente. Les textes qui rapportent cette solution doivent être notés car ils témoignent d'un revirement définitif : *est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam*¹⁶⁰, *nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum... secundum habitudinem effectus ad causam*¹⁶¹, *potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam*¹⁶². Dès lors, puisqu'il y a un rapport causal entre les êtres et Dieu¹⁶³, il devient inutile de recourir à la ressemblance proportionnelle, car la ressemblance directe de l'effet à la cause suffit à sauvegarder la transcendence divine. Le rapport d'efficacité et de participation n'entraîne aucune des confusions fâcheuses que comporte la relation d'exemplarité.

Troisième difficulté : la distance infinie des êtres à Dieu. L'idée de distance est empruntée à l'ordre physique et de là transposée à l'ordre métaphysique. Deux êtres sont à distance lorsqu'ils sont écartés l'un de l'autre par un intervalle spatial¹⁶⁴. Parler de distance entre les créatures et le créateur, c'est une façon métaphorique de traduire la diversité qui oppose les êtres à Dieu et d'affirmer que les noms divins ne sont pas univoques¹⁶⁵. Dans ses premières oeuvres, S. Thomas affirme souvent que les êtres

¹⁵⁷ *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 2.

¹⁵⁸ La raison invoquée a une portée technique, elle signifie plus précisément que la *ratio* de la perfection participée n'est pas adéquate à la *ratio* divine : « ipsa forma in creaturis participata deficit a ratione ejus quod Deus est ». S. Thomas s'appuie sur la même raison dans la *Ia Pars* pour prouver que les noms divins ne sont pas univoques : ce que les notions humaines représentent se vérifie dans la réalité divine, mais celle-ci ne peut être adéquatement représentée par des notions qu'elle déborde et qui ne peuvent la délimiter. « Cum hoc nomen « sapiens » de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam ; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen « sapiens » de Deo et homine dicitur » (Ia, q. 18, a.5, c.).

¹⁵⁹ *De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3.

¹⁶⁰ *Exp. de Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3.

¹⁶¹ CG III, 54, 6°.

¹⁶² Ia, q. 12, a. 1, ad 4.

¹⁶³ « Ordo cause et causati » (CG I, 33, 1°). Voir les textes cités p. 70, note 13.

¹⁶⁴ IV, d. 49, q. 1, a. 4, sol. 3 ; Ia, q. 67, a. 2, ad 3 ; I-II, q. 7, a. 1 ; *De Pot.*, q. 10, a. 1.

¹⁶⁵ Dans Ia, q. 13, a. 5, sed c. 2, l'idée de distance est invoquée pour montrer que les noms divins sont équivoques. Cela prouve simplement, répond S. Thomas, qu'ils ne sont pas univoques. « Deus plus distat a creaturis quam quaecumque creaturae ad invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest : sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus

sont à une distance infinie de Dieu¹⁶⁶ et, selon une perspective formaliste, diminuer cette distance ferait courir un risque de confusion. Pourtant la métaphore en question n'est pas sans inconvénient non plus, car deux êtres séparés par un intervalle sont extérieurs l'un à l'autre. Peut-on dire que les êtres sont éloignés de Dieu, que Dieu leur est extérieur ? L'intervention de la causalité efficiente lève les hésitations.

Dieu est immanent à tous les êtres non à titre de forme mais à titre de cause. Par sa présence créatrice, il n'est pas lointain mais tout proche : *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*¹⁶⁷. On peut continuer à parler de distance, à condition de ne plus entendre celle-ci comme une absence ou un éloignement, mais simplement comme une expression de la dissemblance¹⁶⁸. Ainsi comprise, la distance n'empêche en aucun façon l'analogie par référence à un premier.

Quatrième difficulté : les analogués se définissent par le premier. S. Thomas accepte la règle générale de l'analogie de rapport. Mais il est exclu que Dieu et les créatures se définissent par un troisième terme commun qui serait l'être. Faut-il alors, suivant l'analogie *unius ad alterum*, que les êtres se définissent à partir de Dieu ou Dieu à partir des êtres ? Cette question comporte deux réponses complémentaires. Notre connaissance suit un ordre *per prius et posterius* qui va des êtres à Dieu. Elle ne coïncide jamais avec l'ordre ontologique de la causalité créatrice : ce qui est premier pour nous n'est jamais premier en soi. Ce que nous connaissons de Dieu, c'est par les êtres que nous le savons, en remontant des effets à leur cause. Bref, pour nous, le premier analogué est le créé¹⁶⁹. Mais les êtres, puisqu'ils reçoivent par participation ce que Dieu est par essence, dépendent de lui comme du premier de qui ils tiennent ce qu'ils sont. De soi, l'être n'inclut pas dans sa définition la dépendance vis-à-vis d'une cause, sinon il faudrait dire que Dieu n'est pas un être puisqu'il n'est pas causé. Pourtant si l'être appartient à Dieu *per prius* et aux créatures *per posterius*, il faut conclure que les êtres ne se peuvent définir indépendamment de leur dépendance envers Dieu, comme les effets de la causalité créatrice : *esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*¹⁷⁰. La dépendance causale envers Dieu crée le rapport nécessaire à l'analogie par référence à un premier sans risque de confondre les êtres et Dieu dans une même forme ou dans une même notion.

* * *

Les observations précédentes montrent qu'après le *De Veritate* la doctrine de S. Thomas au sujet de l'analogie transcendantale a changé : la théorie de l'analogie de rapport permet de résoudre de façon satisfaisante les difficultés à cause desquelles on avait fait appel à l'analogie de proportion. Pour conclure la comparaison à laquelle nous venons de procéder et pour dégager le sens philosophique du progrès doctrinal qu'elle révèle, on peut dire que le *De Veritate* se situe dans le prolongement des *Sentences*. S. Thomas y accepte la même conception formaliste suivant laquelle le rapport principal

de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce. - Ea quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce ».

¹⁶⁶ Cf. I, d.8, Exp. Iae partis textus ; d.44, q. 1, a.2 ; d.44, q. 1, a.3, sed c., ad 3, ad 4 ; IV, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 5, n° 67-70 ; *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 16 ; q. 12, a. 3, ad 14 ; *Exp. de Trin.*, Prol. (éd. DECKER, p. 45, 12-13) ; q. 1, a. 2 ; q. 2, a. 1, ad 7 ; *Super primam et secundam Decretalem* (KLUBERTANZ, *op. cit.*, p. 205, 13.2).

¹⁶⁷ Ia, q. 8, a. 3.

¹⁶⁸ « Nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae » (Ia, q. 8, a. 1, ad 3).

¹⁶⁹ « Quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dicatorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis » (CG I, 34). Explication identique dans *Comp. theol.*, c. 27 ; Ia, q. 13, a. 6.

¹⁷⁰ « Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino » (*De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1). « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione ; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (Ia, q. 44, a. 1, ad 1). Déjà aux *Sentences* on trouve une théorie semblable, mais d'inspiration formaliste : « Creatura non habet esse nisi secundum quod a primo esse descendit, unde nec nominatur ens nisi in quantum primum ens imitatur » (I, prol., q. 1, a. 2, ad 2).

des êtres à Dieu est celui d'imitation, mais il saisit le danger qu'elle présente : confondre plus ou moins le créé avec le créateur et succomber à l'univocité à laquelle nous inclinons nos procédés conceptuels. Pour couper court à ce risque, un seul moyen : accuser la distance, nier toute ressemblance directe, refuser tout rapport déterminé. A quel prix sauvegarde-t-on ainsi la transcendance divine ? en séparant radicalement les êtres de Dieu, en accentuant la distance jusqu'à la rupture, en courant le péril de l'équivocité et de l'agnosticisme. Ni théologiquement ni philosophiquement ce n'est une solution satisfaisante : elle réduit à rien la connaissance de Dieu, elle renonce à l'unité de l'être. Ce qui est en cause, c'est bien la métaphysique sous-jacente qui inspire cette solution. Pour sortir de l'impasse, il fallait concevoir l'être non plus comme forme mais comme acte, et la causalité non plus comme la ressemblance de la copie au modèle mais comme la dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre être qui le produit. Voilà ce qu'implique la causalité efficiente : exercée par un être en acte, elle fait exister un nouvel être en acte qui ne se confond pas avec le premier puisque l'effet et la cause existent chacun pour son compte, mais qui communique avec lui dans l'acte puisque l'acte de l'agent devient celui du patient. L'acte est en même temps ce que l'effet a de commun avec la cause et ce par quoi il ne s'identifie pas à elle. Ainsi, c'est par une véritable communication d'être que Dieu produit les créatures et la causalité créatrice établit entre les êtres et Dieu le lien de participation indispensable pour qu'il y ait entre eux une analogie de rapport. Il ne sera plus nécessaire de recourir à l'analogie de proportion et S. Thomas ne reviendra pas à la théorie du *De Veritate*.

Pour résoudre la question de l'analogie transcendantale S. Thomas a hésité et il a eu recours à plusieurs solutions. Faut-il dire à deux ou à trois ? Si l'on s'en tient à une étude descriptive, on peut énumérer, comme nous l'avons fait plus haut, trois solutions qui se succèdent dans le temps, mais on laisserait échapper, en procédant de cette manière, la signification doctrinale des hésitations observées. Quant à leur structure logique, on pourrait affirmer qu'on rencontre deux solutions, l'une qui recourt à l'analogie de proportion et l'autre à l'analogie de rapport d'abord aux *Sentences* puis dans les œuvres de la maturité. Par ce rapprochement superficiel on ne saisirait pas la raison pour laquelle S. Thomas a adopté au *De Veritate* une solution apparemment aberrante puisqu'elle rompt le cours d'un développement qui semble continu. Si l'on se place au point de vue de leur signification métaphysique, il faut dire qu'on trouve chez S. Thomas deux solutions : l'une commandée par le rapport formel d'exemplarité, acceptée aux *Sentences* (d'où l'analogie d'imitation), rejetée au *De Veritate* (d'où l'analogie de proportion), et l'autre fondée sur la causalité productrice et la communication de l'acte (d'où l'analogie *unius ad alterum*)¹⁷¹.

Pourquoi S. Thomas a-t-il adopté la solution du *De Veritate* ? Parce qu'il a perçu les dangers auxquels expose la participation par ressemblance. Au *De Veritate* il conserve la conception formaliste de la causalité et de l'être qu'il avait acceptée d'emblée aux *Sentences* et qui est, rappelons-le, celle de S. Albert. Il cherche à en repousser les conséquences inacceptables sans mettre en question les présupposés métaphysiques.

Pourquoi a-t-il abandonné ensuite la solution du *De Veritate* ? Sans doute à cause de l'inconvénient qu'elle présente, car elle pose une coupure entre les êtres et Dieu au risque de rendre Dieu inconnaissable. Or à quoi bon déchirer l'unité de l'être, puisque la causalité créatrice est communication d'être et production d'acte ? La raison décisive du progrès observé est là : à la différence de la causalité formelle, la causalité efficiente établit entre les êtres et Dieu un rapport par lequel celui-ci est présent au plus intime de tout ce qui est sans cesser d'être transcendant. Le changement de perspective métaphysique, une nouvelle conception de la causalité et de l'être commandent la solution à laquelle S. Thomas s'est définitivement rallié : il y a entre les êtres et Dieu

¹⁷¹ Ce passage de l'exemplarité à l'efficacité est manifeste dans les deux textes parallèles suivants, où l'on examine pourquoi la ressemblance des créatures à Dieu n'est pas réciproque.

« Sicut Dionysius dicit in IX^o cap. *de Div. Nom.*, Deus nullo modo similis creaturae dicendus est, sed creaturae similes possunt dici Deo aliquo modo. Quod enim ad *imitationem alicujus fit si perfecte id imitetur*, simpliciter potest ei simile dici, sed non e converso... Si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile *id quod imitatur ei ad cuius imitationem fit* » (*De Ver.*, q. 2, a. 11, ad 1).

« Deus nullo modo dicitur esse similis creaturae, sed e contrario, quia, ut dicit Dionysius, in *causa et causatis* non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis. Homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario... Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario. Cum dicitur « nulla creatura est similis Deo » ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod *causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia* » (*De Pot.*, q. 7, a. 7, ad 3 c., ad 4 c.).

une analogie *unius ad alterum*. Réciproquement, les variations successives que présente la théorie de l'analogie transcendantale révèlent de façon privilégiée comment s'est formée la conception de l'être comme acte sur laquelle repose la métaphysique de S. Thomas.

III. Signification philosophique de la théorie de l'analogie de l'être sous sa forme définitive

Jusqu'ici nous avons observé que la théorie de l'analogie de l'être prend sa forme définitive grâce à la substitution de la notion d'acte à celle de forme. L'évolution qu'on aperçoit au sujet de l'analogie traduit le progrès de la pensée de S. Thomas à propos de l'être, elle en est la conséquence. En marquant le lien qui unit ces deux doctrines, on met en lumière de façon indirecte la signification philosophique de la théorie de l'analogie et sa place dans la philosophie de l'être. Il reste encore à montrer quel en est le contenu philosophique direct. Or la théorie de l'analogie de l'être concerne le rapport qu'il y a entre l'unité conceptuelle et l'unité réelle de l'être. Comment S. Thomas conçoit-il l'une et l'autre ?

* * *

Pour ce qui est de l'unité conceptuelle, il faut avouer que S. Thomas est moins explicite que nous le souhaiterions et nous devons, pour découvrir sa pensée sur ce point, développer les présupposés latents impliqués dans la définition de l'analogie comme attribution *secundum prius et posterius* ainsi que dans la division de l'analogie en *duorum ad tertium* et *unius ad alterum*¹⁷². Reprenons le texte du *Contra Gentiles* (I, 34) que nous avons cité à plusieurs reprises, car il contient l'essentiel de la réponse à notre première question. « Ce qui est attribué à Dieu et aux êtres ne l'est ni de manière univoque, ni de manière équivoque, mais analogiquement, c'est-à-dire par relation ou référence à un premier. Deux cas se présentent. Dans le premier cas, plusieurs réalités sont référées à un terme unique : ainsi, par référence à une unique santé, l'animal est dit sain à titre de sujet, le remède à titre de cause productrice, la nourriture à titre de facteur de conservation, l'urine à titre de signe. Dans le second cas, il y a relation ou référence de deux êtres, non à un troisième terme, mais de l'un à l'autre. C'est ainsi que l'être (*ens*) est attribué à la substance et à l'accident en tant que l'accident est référé à la substance, non point en tant que la substance et l'accident seraient référés à un tiers. Les noms qu'on attribue à Dieu et aux autres êtres ne le sont donc pas selon l'analogie du premier mode - il faudrait alors quelque chose d'antérieur à Dieu -, mais selon l'analogie du second mode. »

À lire le texte précédent, on peut aussitôt formuler une première observation : tant au plan prédicamental qu'au plan transcendantal, il n'y a pas d'élément qui serait commun à la manière d'un genre et qui serait en lui-même parfaitement un ; l'être n'est jamais un englobant supérieur qui dominerait les accidents et la substance, ni une forme qui serait participée tour à tour par les créatures et par Dieu. Toutes ces hypothèses, S. Thomas les écarte explicitement. Mais de quel droit pouvons-nous alors nous servir d'une seule idée d'être pour penser la totalité du réel ? Que recouvre l'unité du concept sous lequel nous embrassons tout ce qui est¹⁷³ ? - Non pas une diversité pure, sinon le concept d'être serait équivoque, mais pourtant une diversité réelle, puisque l'être c'est l'accident ou la substance, le créé ou Dieu, et une diversité ordonnée, car les accidents dépendent de la substance et les créatures de Dieu. L'unité au plan prédicamental et au plan transcendantal n'est ni celle d'une nature générique ni celle d'une proportion, c'est celle du rapport de causalité et de participation qui relie les accidents à la substance et les êtres à Dieu. Le concept d'être n'est pas univoque car il s'applique à une diversité, il n'est pas non plus équivoque puisque cette diversité est ordonnée par rapport à un premier. De ce fait, le concept analogique a une unité tout à fait spéciale, il ne domine pas ses inférieurs mais il s'applique à eux sans aucun intermédiaire, et il ne les représente pas à égalité mais il s'applique à eux *per prius et posterius*.

¹⁷² Cette méthode indirecte permettra d'éclairer la signification des textes où S. Thomas affirme que l'analogie comporte tantôt une ratio unique, tantôt plusieurs. Voir quelques textes dans un sens et dans l'autre chez G. P. KLUBERTANZ, *S. Thomas Aquinas on Analogy*, pp. 23-24.

¹⁷³ C'est ce concept que S. Thomas nomme parfois *ens commune* ou encore *esse commune* (cette dernière expression au *De ente et essentia*, éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 38, 8-12). Cf. p. 101, note 65 *in fine*

Or dire que le concept analogique convient principalement à l'un et secondairement à l'autre revient à affirmer qu'il représente directement l'un et qu'il désigne l'autre en tant que celui-ci a rapport au premier. Pris séparément, les analogués se définissent chacun à leur façon et ils sont représentés par des concepts distincts ; mais on peut aussi les envisager en ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire suivant le rapport qui les réunit au premier. En connaissant le premier, nous saisissons alors les analogués secondaires en ce qu'ils ont de réellement commun avec lui, c'est-à-dire en leur rapport à lui. Accidents et substance, créatures et Dieu ne se rassemblent dans l'unité de l'être qu'en vertu de la relation de causalité et de participation qui relie le second terme au premier, les accidents à la substance, les créatures à Dieu. L'être ne domine pas la diversité prédicamentale ou transcendante, il appartient *per prius* à Dieu et *per posterius* aux créatures. Le concept d'être désigne immédiatement Dieu ou les créatures, la substance ou les accidents, non point séparés et disjoints, mais envisagés dans l'unité du rapport qui les relie au premier. Pour l'analogie prédicamentale, il n'y a pas d'autre premier que la substance, et pour l'analogie transcendante pas d'autre premier que Dieu, terme ultime de référence de tous les sens de l'être, principe d'ordre par rapport auquel tout le reste s'unifie. Bref, l'unité de l'être est suspendue à l'unité réelle du Premier Être¹⁷⁴.

Puisque les analogués sont reliés directement au premier, nous saisissons l'unité analogique lorsque nous envisageons un analogué comme référé au premier ou le premier comme terme du rapport par lequel les analogués lui sont référés. Dès lors on peut passer directement de la connaissance de l'un à celle de l'autre ; à partir de l'un nous connaissons directement l'autre dans l'unité du rapport qui les relie, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la médiation de ce concept que les disciples de Cajetan nomment l'« analogue transcendantal »¹⁷⁵. Toute intention polémique écartée, leur théorie permet de

¹⁷⁴ Ainsi la doctrine implicitement contenue dans les textes auxquels nous nous sommes référé est-elle identique à celle qu'on lit explicitement formulée dans les passages où se trouve exposée la théorie générale de l'analogie.

« In his vero quae praedicto modo (analogice) dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas ana est. Et propter hoc hujusmodi dicuntur analogae, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis » (*Met.*, XI, leçon 3, n° 2197 ; cf. IV, leçon 1, n° 535).

Suivant la théorie qu'on vient de lire, les analogués se distinguent les uns des autres parce que les rapports qui les relient tous au premier ne sont pas identiques et se multiplient d'après les types de causalité (productrice, réceptrice, exemplaire, finale). Or il n'est pas possible de concevoir de cette manière l'unité analogique de l'être, car le rapport qui relie les accidents à la substance ou les êtres à Dieu ne se diversifie pas selon les types de causalité : le rapport de la qualité ou de la relation à la substance, celui de l'homme ou de l'ange à Dieu sont à chaque fois du même type (de causalité réceptrice pour le premier cas et de causalité créatrice pour le second). C'est pourquoi S. Thomas, en vue d'expliquer l'unité de l'être, transpose la théorie d'Aristote ; il n'est pas question de mettre en jeu plusieurs types de causalité pour distinguer les analogués entre eux, mais les analogués sont reliés au premier en vertu d'un rapport de participation qui se diversifie d'après la mesure suivant laquelle la perfection du premier est participée à chaque fois de manière différente. De là vient que les analogués sont inégaux entre eux et se hiérarchisent selon qu'ils sont plus ou moins parfaits, c'est-à-dire plus ou moins proches de la perfection du premier (Cf. Ia, q.13, a.6).

¹⁷⁵ (57) La théorie cajétanienne a été défendue par M. l'abbé M. T. L. Penido. Voici comment il la présente (les soulignés sont de l'auteur).

« Au point de vue génétique, il est de toute évidence que notre théodicée dérive de concepts exprimant le créé, que nous allons à Dieu au travers de la créature. Mais d'autre part il est faux que nous regardions la perfection divine *directement* dans et par la perfection humaine, comme si celle-ci était l'analogie principal définissant celle-là. Non, le processus est tout autre, et nous croyons qu'aucune recherche théologique ne peut aboutir (...) si l'on n'admet pas d'emblée, en notre esprit, un pouvoir *d'abstraction* qui nous permette de penser dans le *transcendant*. Par exemple, pour concevoir la Bonté divine, nous devons *abstraire* de la bonté créée une idée *transcendante*, qui n'est plus *formellement* (mais seulement proportionnellement) le concept de bonté *créée*, et c'est *cette* idée que nous proportionnons à Dieu, c'est par et dans cette idée *universelle* que nous connaissons la bonté subsistante. Impossible de dire, dès lors, que le couple créé définit le couple divin, puisque la notion analogue n'est plus que proportionnellement la notion créée ; nous avons là, en réalité, un concept transcendant qui *domine* l'un et l'autre rapport, et abstrait inadéquatement de l'un comme de l'autre : il y a un principe « unum proportionne » ni exclusivement divin, ni exclusivement créé, mais qui vise tous les deux, proportionnellement » (M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie*, pp. 189-190).

Ensuite, M. Penido se réclame des spéculations du P. A. Gardeil sur l'être en tant qu'être atteint par « un intellect qui ne serait formellement ni l'intellect divin, ni un intellect créé, - un intellect en soi. Ce serait, poursuit Gardeil

comparer deux conceptions assez différentes de l'unité analogique.

D'après eux, les analogués s'unissent « en cette perfection qui leur est commune, non d'une communauté équivoque (*sic*), mais d'une communauté proportionnelle. Elle seule constitue le lien formel entre des êtres par ailleurs totalement divers, et elle s'exprime conceptuellement dans l'analogie transcendantal. Chacune des dix catégories, par exemple, considérée absolument, en sa structure propre, exclut les autres et ne les fait pas connaître, mais considérée en son rapport avec l'être, elle fait connaître les autres, qui soutiennent aussi avec l'être des rapports variés. Ce qui unifie le divers, c'est l'idée proportionnelle d'être »¹⁷⁶. En d'autres termes, l'analogie transcendantal représente la perfection en soi, indépendamment de ses modes divin ou créés, substantiel ou accidentels. Pourquoi faut-il cet intermédiaire ? Tous les thomistes s'accordent à dire que l'analogie de rapport comporte plusieurs concepts coordonnés qui s'impliquent l'un l'autre. Or cette analogie, affirment les disciples de Cajetan, est toujours extrinsèque¹⁷⁷. Dans cette hypothèse, à partir d'un des analogués je ne puis obtenir une connaissance intrinsèque de l'autre, je ne l'atteins que dans un rapport de causalité externe. Bref, si l'on ne veut pas réduire l'analogie à une communauté nominale, il faut faire appel à l'unité proportionnelle du concept ; elle seule permet d'atteindre, selon le signifié propre du concept, la chose analogiquement connue. Or à cela il suffit de répondre que, pour S. Thomas, l'analogie de rapport est tantôt extrinsèque, tantôt intrinsèque. Dans le premier cas, les conclusions que l'on vient de rapporter sont incontestables, mais il n'en va pas de même pour le second, qui est précisément celui de l'être. Dans ce second cas, à partir de l'un je connais ce que l'autre est intrinsèquement et formellement, non par l'intermédiaire d'un concept analogue en soi, mais en vertu du rapport de participation qui relie cet analogués au premier. En résumé, ce que nous estimons inacceptable dans la théorie cajétanienne, ce n'est pas qu'elle reconnaisse la pluralité des concepts au sein de l'analogie de rapport, mais qu'elle définisse celle-ci comme toujours extrinsèque, d'où l'on conclut fort correctement qu'à partir de l'un des analogués on ne peut obtenir qu'une connaissance dérisoire de l'autre.

On invoque, à l'appui de la théorie que nous venons de critiquer, un autre argument qu'il est nécessaire d'examiner car il concerne directement notre propos. « Cette doctrine de l'analogie transcendantal a un fondement assuré en S. Thomas. Il est constant, en effet, que le Docteur angélique distingue perpétuellement le « modus » de la « ratio », qu'il oppose les noms signifiant la perfection avec son mode créé à ceux qui l'expriment « absolute », sans inclure de mode... Les perfections « absolument signifiées » sont le contenu de la « ratio » transcendantale, proportionnellement commune à Dieu et au créé »¹⁷⁸. Qu'en est-il de la pensée de S. Thomas au sujet du couple ratiomodus ?

Les noms que nous attribuons à Dieu, explique S. Thomas¹⁷⁹, sont tous tirés du créé, pourtant ils ne sont pas tous pris au sens figuré. Certains noms en effet incluent dans leur définition même une condition matérielle qui les rend inapplicables à la réalité divine autrement que par métaphore, ainsi quand l'Écriture appelle Dieu rocher ou citadelle. D'autres, en revanche, signifient une perfection entendue indépendamment de toute condition imparfaite de réalisation, ainsi quand nous disons que Dieu est, qu'il est bon, qu'il est vivant, etc. Ces derniers conviennent à Dieu selon leur sens propre. De cette explication, il ressort que la *ratio* est la perfection commune définie indépendamment des

citée par Penido, une façon d'intellect commun, d'une communauté d'analogie s'entend, à l'intellect créé et à l'intellect divin, comme son objet, l'être en tant qu'être, est commun, d'une communauté d'analogie, à l'être créé et à l'être divin. A l'instar de l'être en tant qu'être, il serait conçu comme bifurquant sur ses deux analogués, le supérieur l'intellect divin, l'inférieur l'intellect créé ». « De cette doctrine, ajoute P., il découle à l'évidence que, pour concevoir l'intellect divin avec quelques chances de vérité, il nous faut nous hausser jusqu'à l'intellect en soi ; c'est donc formellement à travers l'intellect en soi, et non à travers l'intellect créé, que nous devons penser l'intellect divin si nous voulons atteindre un minimum d'objectivité, si nous voulons échapper à l'anthropomorphisme et au métaphorisme » (*Ibid.*, pp. 190-191).

Le texte précédent est repris, expliqué et développé dans l'article du même auteur : *Cajetan et notre connaissance analogique de Dieu*, RT 39 (1934-35) à partir de la p. 165. L'abbé Penido y substitue, à la suite de J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 433, note 1, le terme de « analogue transcendantal » à celui de « perfection en soi » (*Op. cit.*, p. 167).

¹⁷⁶ M. T. L. PENIDO, *Cajetan et notre connaissance analogique de Dieu*, p. 171.

¹⁷⁷ « L'attribution (que nous avons appelée analogie de rapport) se fait selon une dénomination extrinsèque ; la proportionnalité, au contraire, selon une participation intrinsèque » (*Op. cit.*, p. 154).

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 174.

¹⁷⁹ Ia, q. 13, a. 4, ad 1.

conditions sous lesquelles elle existe en tel ou tel être, alors que le *modus* tient aux conditions d'existence et dit comment se réalise la perfection commune. « La notion de *modus*, fait remarquer le P. Geiger, est caractéristique de l'inégalité formelle. Elle traduit très exactement cette diversité purement qualitative à l'intérieur d'une unité non univoque »¹⁸⁰.

Dissocier la *ratio* du *modus*, ce n'est pas dégager une perfection en soi, dépouillée de tout mode et dégagée de toute limite, qui dominerait tous les êtres et qui serait commune aux créatures et à Dieu¹⁸¹ ; c'est simplement, grâce à un effort critique, discerner dans la réalité que nous saisissons immédiatement ce qui est de la perfection comme telle et qui pourra se retrouver ailleurs, et ce qui relève des conditions particulières sous lesquelles nous l'atteignons¹⁸². Il n'est pas question que nous puissions former une notion abstraite du mode créé ou incréé, puisque nous ne connaissons la perfection que sous un mode déterminé ; cependant la condition particulière sous laquelle nous l'atteignons ne définit pas cette perfection. Ce discernement permet d'entrevoir comment la *ratio entis* saisie dans le créé peut convenir à Dieu en vertu du rapport de causalité qui les relie et se vérifier dans la *ratio deitatis* d'une manière qui nous échappe. Ce qui est de la perfection comme telle, indépendamment des conditions d'existence qu'elle revêt ici ou là (et qui ne sont pas incluses dans sa définition), on l'appelle *perfectio absolute (considerata)*¹⁸³. Cette façon d'envisager la perfection est d'une certaine manière comparable à l'abstraction de l'espèce ou du genre, comme on peut le voir au *De ente et essentia*¹⁸⁴, puisqu'il s'agit du contenu de la définition. Elle en diffère pourtant du tout au tout puisqu'il n'y a pas de nature commune à proprement parler et que la notion ne domine pas les modes différents qu'elle comporte, car c'est dans l'un d'entre eux que nous la discernons et que, de là, nous pouvons saisir quelque chose des autres réalisations dans la mesure où elles sont en rapport avec celle que nous connaissons en premier lieu. De là découlent deux conséquences relatives à l'usage transcendant des concepts : tout d'abord ceux-ci comportent nécessairement un mode de signifier créé, inséparable des analogués matériels d'où nous tirons les notions analogues¹⁸⁵ ; ensuite les mieux

¹⁸⁰ L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, p. 242 et note 1.

¹⁸¹ S. Thomas, nous l'avons vu, affirme nettement le contraire.

¹⁸² Par exemple la sensation est une connaissance. On peut discerner en elle ce qui est de la sensation comme connaissance (on la désigne alors comme *cognitio*) et ce qui lui est propre comme sensation (on la désigne alors comme *sensus*) (I, d.22, q. 1, a.2). On voit par là que c'est bien la même réalité, envisagée tantôt du point de vue de la perfection, tantôt du point de vue de la limitation.

¹⁸³ D'où provient la notion de perfection envisagée *absolute* ? Il faut, pour répondre à cette question, se reporter au *De ente et essentia* (ainsi qu'aux textes d'Avicenne dont s'inspire S. Thomas, qu'on trouvera dans l'édition ROLAND-GOSSELIN, p. 24, note 1). Voici comment S. Thomas présente les deux façons d'envisager une nature spécifique. « Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. - Uno modo *secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio* ipsius, et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod competit sibi secundum quod hujusmodi ; unde quidquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio... -Alio modo consideratur *secundum esse quod habet in hoc vel in illo*, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens, ratione ejus in quo est » (éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 24, 1-6, p. 25, 4-6) .

Au *De ente*, comme dans les textes postérieurs qui rapportent la même doctrine (*Quodl.* 8, a. 1 ; *De Pot.*, q. 5, a. 9, ad 16 ; *Com. de Anima*, II, leçon 12, n° 378 ; *Com. Nom. Div.*, c. XI, leçon 4, n° 378), l'essence dont il est question, c'est l'essence spécifique, dont les conditions d'existence sont respectivement la singularité et l'universalité. Mais les textes relatifs aux attributs divins montrent que S. Thomas étend la distinction *absoluta consideratio secundum rationem propriam - (consideratio) secundum esse quod habet in hoc vel in illo* au-delà de l'ordre catégorial, aux perfections qui ne sont pas dans un genre. Ainsi aux *Sentences* : I, d.4, q. 1, a. 1 ; d. 19, q. 2, a. 1, ad 3 ; d. 22, q. 1, a. 2, ad 2 ; d. 34, q. 3, a. 2, ad 3 ; d. 42, q. 2, a. 1. Au *De Veritate* : q. 5, a. 8, ad 3 ; q. 21, a. 2, ad 8 ; q. 21, a. 4, ad 9 ; q. 21, a. 5. Au *De Potentia* : q. 9, a. 5. Dans la *Somme* : Ia. q. 13, a. 3, ad 1 ; a. 9, ad 3 ; a. 11, c., 2° (comparer ce dernier texte relatif au nom divin *Qui est* à celui des *Sentences* I, d.8, q. 1, a. 1, c., 2a ratio et ad 4).

Les textes relatifs à la distinction entre *l'esse commune* et *l'esse divinum* (*De ente*, éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 38, 2-12 ; I, d. 8, q. 4, a. 1, ad 1 ; *De Ver.*, q. 10, a. 11, ad 10 ; CG I, 26 ; *De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 6 ; Ia, q. 3, a. 4, ad 1) doivent être interprétés en fonction des explications précédentes : *l'ens commune* désigne la perfection d'être indépendamment des conditions sous lesquelles elle se réalise.

¹⁸⁴ Note précédente.

¹⁸⁵ « *Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato* » (Ia, q. 13, a. 3, ad 3).

appropriés pour concevoir quelque chose de la réalité divine sont les concepts les moins déterminés et les plus communs, parmi lesquels celui de l'être tout court (ainsi que le nom Qui *est*) jouit du privilège de ne désigner explicitement aucun mode d'être et d'être ouvert à tous¹⁸⁶. En d'autres termes, nous n'atteignons *l'esse divinum* que par la médiation de *l'esse commune*, entendez de l'être commun aux analogués créés¹⁸⁷. En aucune façon nous n'avons le pouvoir d'abstraire une notion, fût-ce celle de l'être, par laquelle nous dominerions le créé et l'incrédé ; cela, S. Thomas l'exclut formellement en refusant toute analogie *duorum ad tertium*. La *ratio deitatis* demeure dans une transcendance inviolable¹⁸⁸.

* * *

¹⁸⁶ « Hoc nomen « Qui est » ... est maxime proprium nomen Dei... Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem ; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est ; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis... Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen « Qui est » nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatum ad omnes ; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum » (Ia, q. 13, a. 11, c., 2°).

¹⁸⁷ L'*esse* divin ne doit pas être confondu avec *l'esse commune*, puisque celui-ci ne peut représenter les différents êtres sans recevoir quelque détermination, tandis que *l'esse* divin n'a besoin de nulle autre détermination puisque Dieu est *l'esse* à l'état pur. « Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est quod nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio esse... Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur » (*De ente et essentia*, éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 38, 2-13). Comme on le voit, la définition donnée de *yens commune* coïncide avec la raison pour laquelle le meilleur nom divin est celui de *Qui est* : c'est que la notion d'être est de toutes la moins déterminée et la plus « absolue », la plus dégagée de ses modes.

¹⁸⁸ Observe-t-on une évolution de la pensée de S. Thomas touchant l'unité du concept analogique ? Le P. Klubertanz pense que oui (*S. Thomas Aquinas on Analogy*, pp. 23-24). Il montre qu'aux *Sentences* il est question d'une *ratio* unique et ensuite, dans les autres oeuvres, de plusieurs référées à celle du premier. Pour ce qui est des *Sentences*, les raisons textuelles sur lesquelles s'appuie le P. Klubertanz ne paraissent pas probantes et la position de S. Thomas marque de l'hésitation. Pour qu'il y ait analogie, il faut bien une *ratio* commune, dont l'unité tienne le milieu entre l'identité pure et simple de l'univocité et la diversité totale de l'équivocité : *una ratio est communia, non quidem communitate univocationis, sed analogiae* (I, d. 29, q. 1, a. 2, sol. 1, c., ad 1, ad 3 ; cf. I, d. 2, q. 1, a. 3, sed c. 3 ; d. 22, q. 1, a. 3, ad 4 ; II, d. 1, q. 1, a. 1 ; III, d. 8, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 3, n° 48 ; d. 10, q. 3, a. 1, sol. 2, n° 117 ; IV, d. 49, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 3). « *Aliquid habet de identitate rationis et aliquid de diversitate* » (I, d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2). Or l'unité de la *ratio* comporte une inégalité *secundum prius et posterius* essentielle à l'analogie : « *Quantum ad rationem... illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existeras* » (I, d. 22, q. 1, a. 2, ad 3).

La même explication figure dans le texte où S. Thomas définit l'analogie *secundum intentionem et secundum esse* : « et hoc est quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse ; sicut ens dicitur de substantia et accidente ; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis » (I, d. 19, q. 6, a. 2 ad 1).

Les textes où se trahit une hésitation sont ceux, très rares, qui parlent de la *ratio* abstraite de ses modes ; de cette abstraction de la *ratio il* ne sera plus question par la suite, et sans doute est-ce sur ce point qu'on peut observer un changement. Voici les deux textes que nous avons relevés.

« Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis. - Ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter : unde *abstrahit* a quolibet modo distinctionis ; unde secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali. Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur » (I, d. 24, q. 2, a. 1, arg. 3 et ad 3).

« Persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, angelis et hominibus... Ergo persona aequivoce dicitur de his. - Ratio personae importat distinctionem in communi ; unde *abstrahitur* a quolibet modo distinctionis, et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur n (I, d. 25, q. 1, a. 2, arg. 5 et ad 5).

Sans doute la mise en garde de Cajetan, *De nominum analogia*, n° 120121, concerne-t-elle les textes que nous venons de citer).

Pour ramener la diversité du réel à l'unité de l'être, il ne suffit pas de former un concept qui embrasse la totalité des êtres, il faut encore découvrir de l'unité au niveau même du réel. La réduction à l'un s'accomplit en deux temps : l'être se diversifie par degrés et ceux-ci se hiérarchisent selon un ordre ; or il n'y a pas d'ordre sans un principe, ni de hiérarchie sans un premier. Tant que le métaphysicien n'est pas arrivé à rattacher la multiplicité des degrés à l'unité réelle de leur principe, sa démarche demeure inachevée ; s'il n'y parvient pas, c'est l'échec, car la multiplicité n'est plus réduite à l'unité, sinon à celle d'un concept. Or la question fondamentale, comme nous venons de le montrer, est précisément de savoir ce que recouvre l'unité du concept.

L'intuition métaphysique essentielle de S. Thomas est celle qui s'exprime dans la vue des degrés d'être. On peut assurément voir là l'influence d'un thème platonicien et remarquer le rôle important que tient la triade néoplatonicienne des perfections participées : être, vie, connaissance. Mais sans doute les influences historiques se doublent-elles d'une expérience immédiate, comme celle qui porte sur la connaissance. « L'homme possède, par la connaissance rationnelle, un type de connaissance dont la sensation, qui lui est commune avec l'animal, semble comme une autre réalisation, un autre mode. La connaissance rationnelle se distingue de la connaissance sensible non pas en ceci, qu'à, un fond commun univoque elle ajoute une différence nouvelle, mais en ce qu'étant connaissance comme l'acte de sensation est connaissance, elle en diffère précisément comme type de connaissance »¹⁸⁹. La même observation peut être répétée au sujet de la vie. La plante, l'animal et l'homme vivent chacun à leur manière, en étant à leur façon principe d'une opération qu'ils ne subissent pas du dehors mais qu'ils exercent d'eux-mêmes, la plante par les opérations de la vie biologique, l'animal par la sensation et l'homme par la pensée. Les degrés de connaissance sont moins étendus que les degrés de vie. Ceux-ci peuvent à leur tour être envisagés comme les degrés supérieurs d'une perfection commune, la perfection d'être, participée par les uns à titre de simple existence corporelle, par les autres sous la forme de la vie biologique puis de la vie animale, par d'autres enfin comme conscience spirituelle. Par là nous accédons à la considération des degrés de la perfection la plus universelle, celle d'être, inégalement possédée puisque les êtres sont inégalement parfaits.

Entre les êtres il ne règne ni une égalité absolue ni un désordre incohérent. A travers leur diversité, nous remarquons que la perfection d'être est commune à tous, qu'elle est à la fois ce qui les rapproche et ce qui les sépare (puisque ce par quoi ils s'opposent n'est pas extérieur à l'être). L'être est à la fois principe d'unité et de diversité. Cette diversité, il faut la concevoir comme une multiplicité formelle d'essences irréductibles, qui s'opposent par une véritable altérité et non par une simple différence¹⁹⁰. S. Thomas s'en explique dans un texte d'allure platonicienne, où il montre que la multiplicité provient, en définitive, de l'altérité. Soient deux substances, déclare-t-il, qui appartiennent au même genre, comme l'homme et l'âne ; elles s'opposent l'une à l'autre par leurs différences spécifiques (raisonnable, non raisonnable), mais ces différences ne sont pas à leur tour réductibles à des formes antérieures et plus simples. Elles diffèrent l'une de l'autre comme deux formes simples opposées suivant la privation et la possession, c'est-à-dire qu'elles sont à la fois autres et inégales. Il n'en va pas autrement pour la diversification de l'être. Si un être n'est pas identique à un autre être, ce n'est pas en ce que l'un et l'autre sont, mais très précisément en ceci que l'un n'est pas l'autre (les êtres s'opposent, comme l'avait vu Platon, par ce non être relatif qu'est l'altérité)¹⁹¹. Or les individus d'une même espèce forment une multiplicité matérielle : la même nature spécifique, déterminée par une même forme, se multiplie en fonction de la matière. Nous ne découvrons de multiplicité formelle que lorsque nous envisageons les diverses essences spécifiques déterminées par autant de formes irréductibles. On peut, bien sûr, les réunir encore sous un genre commun ; on peut embrasser tous les êtres (excepté Dieu) dans l'unité d'un genre commun le plus élevé sous la notion de substance, mais l'unité logique ne doit pas masquer la diversité réelle, puisque les degrés de l'arbre de Porphyre ne correspondent pas à des formes distinctes. Les êtres qui appartiennent à des espèces différentes s'opposent les uns aux autres par leur forme - on

¹⁸⁹ L : B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, pp. 219-220.

¹⁹⁰ Voir la distinction que fait S. Thomas entre la différence qui suppose un élément commun et la diversité pure (Ia, q. 3, a. 8, ad 3).

¹⁹¹ « Non potest solum hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens ; nihil solum dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis » (*Exp. de Trin.*, q. 4, a. 1).

dirait même par leur forme tout entière si l'expression n'était pas impropre car la forme est indivisible - ; de ce fait, les diverses essences spécifiques constituent une multiplicité formelle.

La multiplicité formelle n'est pourtant pas une pluralité irréductible. En vérité elle le serait si l'on s'en tenait à la considération de la quiddité, car dans cet ordre les choses sont ce qu'elles sont et ne sont que ce qu'elles sont. La quiddité ne tolère aucune variation selon le plus ou le moins : qu'on lui ajoute ou qu'on lui retranche un élément, on obtient une autre quiddité¹⁹². Dans l'ordre de la définition un être est invariable et indivisible. C'est si vrai, que nous sommes obligés de concevoir une pluralité d'idées en Dieu comme autant de prototypes des diverses essences. Pour réduire la multiplicité formelle à l'unité, il faut envisager les essences dans leur relation à l'être : l'unification, impossible sous le rapport de la quiddité, ne peut s'opérer que dans l'ordre de l'être. Mais cette affirmation peut recouvrir deux attitudes métaphysiques fort différentes. On pourrait faire appel à la relation que chaque essence entretient avec l'acte d'être qu'elle reçoit à titre de puissance : l'acte est aussi varié que la puissance dans laquelle il est reçu, mais à chaque fois le rapport est analogue. L'unité ainsi obtenue serait celle d'une proportion représentée confusément par le concept d'être. Cependant, sans rien nier de la distinction réelle entre l'essence et *l'esse* ni du rapport de puissance à acte qui les réunit, nous pensons que S. Thomas établit d'une autre façon l'unité de l'être. Pour découvrir l'unité qui relie les êtres entre eux, il faut considérer les essences comme les modes et les degrés de la perfection d'être. De ce point de vue, elles sont comparables entre elles : elles sont inégalement parfaites selon qu'elles approchent plus ou moins de la perfection du premier. Ainsi envisagées, on doit chercher leur cause exemplaire dans l'unique nature divine, qui est le degré suprême de la perfection d'être.

Les deux conceptions de l'unité de l'être que nous venons de rencontrer dépendent de deux façons de comprendre le rôle de l'essence : si les essences sont incommensurables entre elles, non seulement dans l'ordre de l'intelligibilité et de la définition - qui est celui de la quiddité -, mais encore dans l'ordre de l'être, on ne peut découvrir d'unité que dans la ressemblance proportionnelle des divers rapports de puissance à acte entre l'essence et *l'esse* ; bref, dans l'ordre de l'être, l'essence sera alors définie avant tout comme la puissance réceptrice de l'acte d'être. Si, en revanche, les essences sont conçues comme les degrés et les modes de la perfection d'être, elles ne le sont pas d'abord et principalement à titre de puissance réceptrice, mais en premier lieu comme détermination formelle de l'acte d'être¹⁹³. Autrement dit, on ne met plus en avant la fonction négative de limitation, qui est accidentelle à l'essence¹⁹⁴, on s'appuie sur la valeur positive de spécification qui la constitue. Cette valeur positive, l'essence ne la reçoit pas de l'acte d'être bien qu'elle ne l'exerce que par lui. On parle de *modus essendi* pour désigner la double fonction de l'essence à l'égard de l'esse : elle le détermine en le spécifiant et elle le limite en le recevant¹⁹⁵. On ne peut confondre la détermination avec la limitation, ni la puissance avec l'essence, sinon il faudrait accorder toute la perfection à *l'esse* et dire que l'essence est source d'imperfection. Assurément en Dieu la perfection se résume dans *l'Ipsum esse subsistens*, mais dans les êtres créés

¹⁹² S. Thomas se demande si Dieu aurait pu faire les choses meilleures qu'elles ne le sont. Or, quant à sa nature, un être est ce qu'il est et ne peut être amélioré sans être changé : un être meilleur est un autre être, exactement comme le nombre quatre ne peut être augmenté sans qu'on obtienne un nombre supérieur à quatre. Ajouter une différence spécifique supplémentaire à une essence reviendrait à additionner une unité à un nombre (Ia, q. 25, a.4).

¹⁹³ Ce thème métaphysique s'exprime de plusieurs manières : lien entre la forme et l'acte d'être (*esse sequitur formam* ; voir les textes rassemblés par le P. FABAO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquino*, pp. 344-362), essence dotée d'une *virtus essendi* (CG I, 14 ; *De Pot.*, q.5, a. 4, ad 1 ; *De caelo et mundo*, I, leçon 6, n° 5. Sur ce dernier texte, on verra dans l'édition léonine (p. 23) la note que les prudents éditeurs de 1886 ont cru bon d'ajouter pour atténuer la portée du texte de S. Thomas et éviter qu'on prenne prétexte de la *virtus essendi* pour nier la distinction réelle). La doctrine précédente est clairement formulée dans le *Commentaire de la Métaphysique* : « *Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen « ens » quod imponitur ab ipso esse significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia* » (*Met.*, IV, leçon 2, n° 558). Les discussions relatives à la distinction réelle ont quelque peu fait négliger cette doctrine de la détermination formelle que l'essence apporte à *l'esse*.

¹⁹⁴ Si la fonction négative était de la définition même de l'essence, il faudrait conclure que Dieu n'a pas d'essence puisqu'il n'y a en lui ni imperfection ni puissance. Or S. Thomas a toujours repoussé cette conclusion.

¹⁹⁵ Pour cette double signification du *modus essendi*, voir par exemple *De Ver.*, q. 1, a. 1 (détermination positive) et *De Ver.*, q. 21, a. 6, ad 5 (limitation potentielle).

l'essence et *l'esse* sont complémentaires. L'essence se définit par sa valeur positive de détermination formelle, mais elle ne peut exercer cette détermination formelle que par l'actualisation de *l'esse*. *L'esse*, à son tour, ne confère pas à l'essence sa détermination formelle, mais il lui donne de l'exercer réellement. Sous ce rapport, l'essence est puissance à l'égard de l'acte d'être, elle lui est subordonnée et elle compose réellement avec lui. On peut reconnaître la perfection et la primauté de l'acte d'être sans pour autant déprécier l'essence, à condition de ne pas réduire celle-ci à la puissance et à la limite, de ne pas en faire ce par quoi les êtres sont autres que Dieu. De plus, si l'on envisage les différents êtres comme hiérarchisés, on s'aperçoit que la limitation potentielle et la détermination positive varient en raison inverse l'une de l'autre et que, à la limite, l'essence est pure positivité coïncidant avec l'acte d'être. En Dieu l'essence s'identifie à *l'esse*. En résumé, il y a des degrés d'être parce que la perfection d'être est mesurée par les essences d'après leur détermination formelle et limitée par elles suivant leur capacité réceptrice¹⁹⁶.

* * *

¹⁹⁶ Suivant les explications qui précèdent, il faut dire qu'il y a autant de degrés d'être que d'essences spécifiques. On peut pourtant se demander si les degrés ne se groupent pas en quelques ensembles dont les frontières marqueraient l'apparition de propriétés ontologiques nouvelles et signaleraient les points de rupture de la hiérarchie. Les degrés se résument-ils selon les trois ordres néoplatoniciens de l'être corporel, de la vie et de la pensée ? ou suivant les trois échelons de substantialité qui ont été reconnus par Aristote (*Met.*, *Lambda*, 1, 1069 a 30 - b 2) ?

La division néoplatonicienne *esse-vivere-intelligere*, bien qu'elle soit souvent citée, ne joue pas un rôle organique dans la pensée de S. Thomas ; elle sert à marquer la hiérarchie des perfections participées et l'inclusion du degré inférieur dans le degré supérieur (idée qu'on retrouve chez Aristote, quoiqu'avec une signification un peu différente, dans le *Traité de l'âme*, II, 3, 414 b 20-23 ; cf. L.-B. GEIGER, *La participation*, p. 274 et note 1). Toute autre est l'importance que S. Thomas accorde à la division aristotélicienne des substances en substance sensible terrestre ou céleste et substance immuable et immatérielle (cf. G. P. KLUBERTANZ, *S. Thomas Aquinas on Analogy*, pp. 100-103, et R. M. MCINERNY, *The Logic of Analogy*, pp. 98-122. Le premier fait peu de cas de cette théorie, le second s'attache uniquement à son aspect logique). Pour le logicien, explique S. Thomas, le terme « substance corporelle » (*corpus*) se dit univoquement des corps terrestres qui sont corruptibles et des corps célestes qui ne le sont point (Aristote appelle ces derniers des substances éternelles). De même, le terme « substance » est attribué de façon univoque aux substances corporelles et aux substances incorporelles. Il suffit, en effet, de former un concept assez général pour que son extension embrasse toutes les substances. Or ce concept est univoque, mais il recouvre des réalités profondément différentes. Univoque au regard du logicien, ce concept ne l'est pas pour le métaphysicien (II, d. 3, q. 1, a. 1, ad 2 ; *Exp. de Trin.*, q. 6, a. 3 ; Ia, q. 88, a. 2, ad 4).

La première division, celle des substances corporelles en corruptibles et incorruptibles, est manifestement caduque, mais ce n'est pas la plus importante. Il reste à examiner celle, plus fondamentale, qui oppose les substances corporelles et les substances incorporelles, celles-ci incluant l'âme humaine et les formes pures que sont les anges. Or S. Thomas pense, comme Aristote, que les substances corporelles relèvent de la physique et les substances immatérielles de la métaphysique, au point que, s'il n'y avait pas d'autres substances que les premières, il n'y aurait pas non plus d'autre savoir philosophique au-delà de la physique (*Com. Met.*, IV, leçon 5, n° 593 ; VI, leçon 1, n° 1165, 1170 ; XI, leçon 7, n° 2267 ; XII, leçon 2, n° 2427). La division des substances corporelles et immatérielles est donc fondamentale pour constituer l'objet de la métaphysique. De plus, cette division marque une rupture ontologique entre les substances hylémorphiques et les substances simples du point de vue de *l'esse* : pour les premières, ce qui subsiste c'est le composé soumis à la génération et à la corruption, l'être apparaît et disparaît par le jeu des causes naturelles ; pour les secondes, l'acte d'être appartient inséparablement à la forme, or celle-ci ne peut ni être engendrée ni être détruite, elle n'apparaît que par l'influence d'une causalité créatrice et elle ne disparaîtrait que si Dieu l'annihilait. L'âme humaine, à la jonction des deux ordres, n'est pas une substance complète puisqu'elle est la forme du corps, mais est une forme subsistante parce qu'elle est immatérielle. Elle est même la seule réalité spirituelle dont nous puissions avoir quelque connaissance directe.

De là il résulte que l'analogie transcendantale de l'être ne se limite pas au rapport général entre les substances créées et Dieu ; elle se retrouve également entre les degrés substantiels et, fondamentalement, entre les êtres corporels et les êtres spirituels. De toute manière, pour découvrir l'objet de la métaphysique, il faut être en droit de poser que l'être n'est de soi ni exclusivement corporel ni exclusivement spirituel, qu'il comporte l'un et l'autre mode dans son unité analogique.

On peut voir, en Ia, q. 12, a. 4, un beau texte qui décrit le *multiplex Modus essendi rerum* sous la forme de trois degrés : les substances corporelles, qui existent dans la matière individuelle ; les substances immatérielles, qui subsistent en elles-mêmes, mais qui reçoivent l'acte d'être ; Dieu, qui subsiste en étant son propre acte d'être.

La dernière étape de la réduction du multiple à l'un rattache les degrés de perfection à un premier qui est le maximum de la perfection envisagée, suivant le principe sur lequel repose la *quarta via* : *magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est*¹⁹⁷. Pourtant l'axiome suivant lequel on peut conclure de l'observation des degrés à l'existence d'un maximum n'est pas pris comme une règle générale dont la mineure énoncerait quelques applications particulières aux perfections transcendentes. Il n'y a de maximum réel que dans l'ordre des degrés de l'être et des propriétés générales de l'être. Le principe ne permet pas de conclure qu'il existe un premier en vertu d'une nécessité logique inscrite dans la règle universelle, mais il fonde la conclusion parce qu'il s'applique au domaine de l'être transcendant et aux degrés de la perfection d'être. L'axiome signifie alors que le plus ou moins grand degré de perfection reçue provient de la plus ou moins grande proximité envers la source de la perfection. Ce lien entre les degrés et la plus ou moins grande proximité vis-à-vis du premier s'exprime d'une autre manière : *quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii*¹⁹⁸. Ce second énoncé est la réciproque du premier : l'un et l'autre affirment que la réalisation par degrés est la conséquence de la plus ou moins grande proximité de la cause. On peut dire soit que la plus ou moins grande proximité à l'égard de la cause de la perfection mesure le degré de perfection reçue, soit que les degrés de perfection proviennent de la plus ou moins grande proximité à l'égard de la cause de laquelle cette perfection est reçue. Dans la *Ia Pars*, S. Thomas ne donne pas la moindre justification de cet axiome, et il l'applique aussitôt aux degrés de bonté, de vérité et de perfection pour conclure qu'il y a un souverainement vrai, souverainement bon et souverainement parfait, qui est, par conséquent, l'être suprême, le *maxime ens*. Les différentes réalisations limitées de la perfection d'être sont autant de participations de ce que le premier est par essence, et il n'y aurait pas de degrés d'être sans un premier qui est la plénitude de l'être et de qui les autres reçoivent leur perfection.

Le rapport des degrés au premier est examiné plus explicitement au *De Potentia*¹⁹⁹. Quand une perfection se réalise par degrés, on peut envisager soit qu'une même perfection se présente en des sujets distincts, soit qu'elle se réalise dans ces sujets par degrés, soit enfin qu'elle ne se présente pas dans ces sujets suivant toute la plénitude qu'elle est capable d'avoir. Par là on établira trois manières de réduire les degrés à l'un et de les rapporter à leur principe ; S. Thomas attribue la première à Platon, la seconde à Aristote, la troisième à Avicenne.

1. Une perfection commune – ainsi la perfection d'être – ne peut appartenir à plusieurs en vertu de leur essence, puisque par leur essence ils s'opposent et se divisent. Elle ne peut constituer chacun d'eux en propre, car il y a une réciprocity exacte entre le sujet et ce qui le constitue formellement. Autrement dit, la perfection ne peut appartenir ainsi qu'à un seul dont elle constitue formellement l'essence. Or tout ce qui ne convient pas à un être en raison de ce qu'il est, lui convient en dépendance d'une cause²⁰⁰. C'est pourquoi il reste que les sujets qui possèdent la perfection commune la reçoivent d'un autre de qui cette perfection soit l'essence²⁰¹. Or *l'esse* est par excellence la perfection commune à tous les êtres²⁰², tous s'unissent, comme dit S. Thomas, *in ratione essendi* ; c'est pourquoi il faut un principe

¹⁹⁷ Ia, q. 2, a. 3. - Parmi les études récentes sur la *quarta via*, il faut signaler celle du P. V. DE COUESNON, *Mesure et causalité dans la a quarta via u.* RT 58 (1958) 55-75, 244-284 ; et celle du P. P. MUNIZ, *La « quarta via » de Santo Tomas para demostrar la existencia de Dios.* RevF 3 (1944) 385-433 ; 4 (1945) 49-103.

¹⁹⁸ IIIa, q.27, a.5. Cf. IIIa, q. 7, a. 1 : « Quanto aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius ».

¹⁹⁹ *De Pot.*, q.3, a. 5.

²⁰⁰ « Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini : nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum » (CG II, 15).

²⁰¹ Ia, q. 65, a. 1 ; CG II, 15.

²⁰² « Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam ; et sic oportet fieri reductionem in unum » (CG II, 15).

commun qui soit pour tous *causa essendi*²⁰³, et qui soit en lui-même l'*Ipsum esse* (c'est-à-dire que la perfection d'être commune aux autres est son essence, ce qui le constitue formellement). Lui seul possède la perfection d'être *per essentiam*, tous les autres la reçoivent de lui par participation et d'une manière limitée. Par cette voie, on part de l'unité de la perfection d'être commune à tous les êtres et on conclut à l'unité absolue et simple de la cause première de l'être. Le Principe est l'Un pur et sans mélange.

2. La perfection commune se réalise par degrés. Or, suivant Aristote, puisque les essences sont comme les nombres, rien de ce qui constitue l'essence d'un être ou ses propriétés inséparables ne peut subir de variations ni comporter de degrés. « De même que si l'une des parties dont le nombre est constitué est retranchée ou ajoutée, ce n'est plus le même nombre, mais un nombre autre, si petite que soit l'augmentation ou la diminution, ainsi ni la définition ni la quiddité ne restent les mêmes, si on en retranche ou si on y ajoute quelque élément »²⁰⁴. Par conséquent une perfection commune participée par degrés ne peut être ni l'essence ni la propriété des sujets qui la possèdent²⁰⁵. Or ce qui appartient à un être sans constituer son essence est causé. Il s'ensuit que les sujets tiennent la perfection d'une cause qui leur est extrinsèque. La perfection d'être, puisqu'elle est graduée, nous renvoie à une cause commune. Or la cause de la perfection d'être ne possède pas celle-ci sous un état dégradé et limité, elle l'a sans restriction, ou plus exactement elle est cette perfection même. Par la voie des degrés, on conclut ainsi à l'existence d'une cause première qui est le degré suprême de toute perfection graduée. Le Principe est le Souverainement Parfait.

3. Une perfection qui comporte des degrés est possédée par les sujets qui la reçoivent sous un mode limité et imparfait et non pas suivant la plénitude qu'elle est capable d'avoir. Or toute perfection limitée tient d'un autre la cause de sa limitation ; réciproquement, si la perfection n'est pas causée, elle n'est pas limitée. Autrement dit, la limitation ne relève pas seulement d'un principe interne de limitation (qui est la puissance), elle s'explique d'abord par la causalité efficiente de Dieu²⁰⁶. Or la perfection d'être, puisqu'elle est graduée, est diversement limitée (sinon il n'y aurait qu'une unique plénitude d'être), mais elle est telle parce qu'elle dépend de celui qui est la plénitude de la perfection d'être. Les degrés limités de perfection renvoient à la cause première de l'être qui est la plénitude de l'être. Le Principe est la *Plenitudo essendi*.

Au terme de ces démarches, il apparaît que l'unité de l'être repose, en dernière analyse, sur l'unité de la cause première de l'être. L'unité qu'on découvre n'est pas seulement celle du concept d'être, mais bien l'unité réelle du Principe de l'être. Dès lors, la structure de l'analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles, elles se correspondent comme l'aspect conceptuel et l'aspect réel de l'unité de l'être. Tant que l'on n'est pas remonté à l'unité réelle du Principe, la multiplicité des êtres n'est pas encore véritablement réduite à l'Un. Bref, l'analogie de l'être ne doit pas substituer l'unité proportionnelle d'un concept à la diversité réelle des êtres, elle doit reproduire l'unité d'ordre qui relie les êtres à leur Principe. Par là, et par là seulement, apparaît la signification réaliste et critique que revêt la théorie de l'analogie de l'être dans la philosophie de S. Thomas.

CHAPITRE III : DE SAINT THOMAS À CAJETAN

Deux cent vingt ans environ séparent la mort de S. Thomas (1274) du début de la carrière de Cajetan à Padoue (1493). Nous ne pouvons retracer ici l'histoire de cette longue période, au surplus assez mal connue. Il faut pourtant situer la pensée de Cajetan dans le contexte où elle s'est formée et qui permet d'en saisir la signification. Pour le problème qui nous occupe, le premier souci de notre thomiste est de s'opposer à la doctrine adverse de Duns Scot. Comme Scot à son tour a écrit contre Henri de Gand, les

²⁰³ « Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, invenimus in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi : unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi » (*De Pot.*, q. 3, a.6).

²⁰⁴ Aristote, *Mét.*, H, 3, 1043 b 36 - 1044 a 2 (Trad. Tricot, t. II, p. 467).

²⁰⁵ « Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest » (CG II, 15).

²⁰⁶ CG I, 43 ; *De Pot.*, q. 1, a. 2.

préoccupations qui commandent la pensée de Cajetan et parfois l'entraînent loin de S. Thomas s'éclairent en partie lorsqu'on étudie les péripéties du dialogue entre Scot et Henri, puis entre Cajetan et Scot²⁰⁷. Nous présenterons en premier lieu la situation historique et doctrinale à laquelle Cajetan a dû faire face, puis nous exposerons la théorie de Cajetan telle qu'on la voit se développer et se renforcer de justifications à mesure que les œuvres se succèdent. Nous serons alors en mesure de nous demander à quel point la doctrine du Commentateur est fidèle et conforme à celle de S. Thomas.

* * *

I. La position d'Henri de Gand et celle de Jean Duns Scot

Henri de Gand

Apparemment la solution d'Henri de Gand²⁰⁸ est toute proche de celle de S. Thomas. Pour Henri, il y a bien entre le créé et Dieu une certaine communauté fondée sur la présence d'une forme. Non point une communauté de ressemblance (*convenientia similitudinis*) supposant la possession d'une forme de même nature, comme celle qui rapproche deux êtres blancs ou deux hommes, mais une communauté d'imitation (*convenientia imitationis*) reposant sur deux formes distinctes, celle du modèle et celle de la copie, ou encore celle de la cause et celle de l'effet²⁰⁹. Entre le créé et Dieu, il faut écarter toute ressemblance réciproque qui poserait une forme commune univoque. En revanche, la causalité créatrice de Dieu fonde un rapport d'imitation entre la forme du créé et celle du créateur. Ainsi l'on écarte à la fois l'équivocité puisque l'être n'appartient pas au créé et à Dieu de façon disparate, et l'univocité puisque la forme d'être du créé et celle de Dieu ne se confondent pas. L'analogie traduit le rapport de subordination et d'imitation qui relie la première à la seconde. La notion analogiquement commune représente deux réalités possédant chacune une forme distincte et reliées entre elles par une relation de dépendance causale. Dès lors la notion ne s'applique pas à elles de façon égale, mais elle convient principalement à la cause et de manière subordonnée à l'effet. Cette analogie se vérifie déjà, à un degré inférieur, de la communauté d'être entre accident et substance et, de manière plus parfaite, pour l'unité de l'être créé avec l'être divin. L'être n'est donc pas une forme réellement commune au créé et au créateur, mais les créatures imitent Dieu et ce rapport suffit à sauvegarder un minimum d'unité. Ainsi tout danger d'univocité se trouve écarté, tandis que le rapport d'imitation exclut le risque d'équivocité.

Cependant, à y regarder de plus près, la solution précédente laisse quelque inquiétude métaphysique et l'on peut se demander si elle échappe effectivement aux deux écueils qu'elle prétend éviter. En effet, Henri se réclame d'Avicenne et admet comme lui la priorité de l'idée d'être²¹⁰. « Si l'idée d'être se présente à l'intellect avant qu'elle se diversifie en idée de Dieu ou en idée de la créature, il faut bien que nous trouvions dans la notion initiale un certain contenu irréductible dont s'accommoderont les suivantes. Et telle est l'exacte portée de la théorie de l'univocité, entrevue à tout le moins par Avicenne, et développée explicitement par Duns Scot »²¹¹. Les êtres diffèrent les uns des autres, soit, mais comment l'idée d'être pourrait-elle les embrasser tous sans comporter un noyau commun, un

²⁰⁷ Voir, par exemple, J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Rome 1958, qui rapproche la théorie du concept d'être qu'on trouve chez Cajetan de celle que propose Henri de Gand, pp. 191-192.

²⁰⁸ Pour étudier les positions d'Henri de Gand et les comparer à celles de Duns Scot sur la question de l'analogie, le meilleur instrument de travail est fourni par les notes dont les éditeurs de la Commission scotiste ont enrichi la nouvelle édition de Scot, *Ordinatio I*, tome III, distinction 3, et tome IV, distinction 8. Pour la Somme d'Henri, *Summae Quaestionum Ordinarium*, nous utilisons l'édition de 1520, reproduite dans la collection: *Franciscan Institute Publications*, Text series n° 5, New York 1953. Nous avons recouru aux ouvrages de J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique*, Paris 1938, et de J. GÓMEZ CAFFARENA, cité note précédente.

²⁰⁹ *Summae*, art. 21, q.2: *Utrum Deus in esse communicat cum creaturis*, f° 123 E - 125 U.

²¹⁰ f° 124 G.

²¹¹ J. PAULUS, *op. cit.*, p. 55.

contenu univoque ? Si Henri refuse d'en venir là, c'est que, pour lui, l'idée d'être ne désigne pas une détermination antérieure à l'être créé ou à l'être divin: il n'y a pas de concept simple commun à Dieu et au créé, qui soit distinct du concept propre de l'un ou de l'autre. L'idée d'être représente nécessairement soit l'être par essence, soit l'être par participation et, dans ce dernier cas, ou bien la substance ou bien l'accident. L'être n'a pas d'autre réalité que celle de ces objets entièrement différents. Comment ceux-ci peuvent-ils alors être saisis dans l'unité d'une même représentation ? A condition qu'ils soient comme confondus sous la même idée. L'être, c'est toujours l'être divin ou l'être créé, l'être substantiel ou l'être accidentel, mais la représentation que je m'en fais est indéterminée, elle peut convenir à des réalités distinctes parce qu'elle ne représente pas de façon déterminée tel ou tel objet. Une fois déterminée, elle ne peut plus s'appliquer à tous, elle représente l'un d'eux et lui seul. Bien plus, cette indétermination de l'idée d'être n'est pas identique, car, pour Dieu, elle exclut toute autre détermination, alors que pour le créé elle en exige: l'être divin est indéterminé par manière d'exclusion, l'être créé par manière de privation²¹². Ces deux espèces d'indétermination ne sont donc pas identiques; pourtant elles sont si proches l'une de l'autre que l'esprit, incapable de les discerner, les confond dans une représentation unique. *Natura enim est intellectus non potens distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum econceptum*²¹³.

L'unité de l'idée d'être indéterminé, obtenue au prix d'une telle confusion, ne dissimule-t-elle pas la dualité radicale des notions abusivement confondues ? Il semble que la pensée de l'être oscille dangereusement entre la dualité du contenu et l'unité de l'englobant. Pour sauvegarder l'unité, tout en se préservant des conséquences extrêmes auxquelles conduit Avicenne, Henri de Gand fait appel à la théorie augustinienne de la connaissance: l'idée de Dieu est antérieure à l'idée du créé et la fonde, il y a bien deux notions distinctes, mais elles sont reliées sur le plan noétique par un rapport de causalité parallèle au rapport de dépendance ontologique: l'idée de Dieu est en nous la source de toute autre idée comme l'être de Dieu est la cause de tous les autres êtres²¹⁴. Si bien que l'on peut résumer, comme le fait J. Paulus, la pensée d'Henri sur ce point en deux conclusions: « 1° La notion générale de l'être n'est point véritablement *un* concept, mais *deux* confondus à tort; 2° Ces deux concepts s'évoquent ou s'engendrent l'un l'autre, d'où la confusion qui en résulte »²¹⁵.

Il reste à se demander si une telle solution écarte l'équivocité, et c'est sur ce point que s'exercera la critique de Duns Scot. De fait, la communauté analogique entre l'essence de Dieu et l'essence créée est des plus réduites. L'analogie, telle que la conçoit Henri, « résulte de l'imprécision de nos idées qui confondent arbitrairement - parce que l'un engendre l'autre - des objets que la totalité de leurs natures force à séparer; elle s'exclut d'une pensée devenue distincte et vraie. Équivocité radicale du créateur et de la créature, sur le terrain du connaître aussi bien que de l'être, tel serait donc le dernier mot d'Henri X²¹⁶.

Au terme de cette analyse, si nous comparons la doctrine d'Henri de Gand à celle de S. Thomas, il apparaît que le problème de l'analogie de l'être selon toutes ses dimensions s'est déplacé de l'unité réelle de l'être à l'unité de l'idée d'être. Pour S. Thomas, l'être précède le connaître: si les êtres se rassemblent sous une représentation commune, c'est parce qu'ils se relient les uns aux autres par des rapports ontologiques de causalité. Pour Henri, l'unité du concept analogique repose sur la causalité noétique en vertu de laquelle l'idée du créé est engendrée en nous par l'idée de Dieu, premier objet atteint par notre connaissance. L'analyse passe ainsi du plan de l'être à celui du connaître. La réflexion se trouve dès lors engagée dans une voie au terme de laquelle la logique prendra le relais de la métaphysique.

²¹² F° 124 P (ad 3 m)

²¹³ f°. 125 S.

²¹⁴ "...Ut sic (Deus) sit principium et finis omnium rerum in esse cognitivo, sicut est principium et finis earum in esse naturae". Art. 24, q. 7, f° 144 H.

²¹⁵ J. PAULUS, *op. cit.*, p. 59.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

I. La position d'Henri de Gand et celle de Jean Duns Scot

Jean Duns Scot

L'univocité préconisée par Duns Scot s'oppose directement à l'analogie d'Henri de Gand²¹⁷. Lorsqu'on sait que ce dernier est le principal interlocuteur du maître franciscain, on comprend pourquoi Scot se soucie de sauvegarder l'unité du concept d'être formellement neutre à l'égard du créé et de l'incréd, tout en concédant la diversité radicale des réalités auxquelles il s'applique²¹⁸. Le débat demeure sur le terrain du concept. Or la solution d'Henri recèle un dualisme qui ne permet en aucune façon de sauvegarder la connaissance de Dieu²¹⁹. Pour connaître Dieu, il ne suffit pas de le concevoir dans un concept analogue au concept de la créature, mais distinct de celui-ci; il faut un concept univoque au créé et à Dieu. Qu'est-ce à dire ? Est univoque tout concept suffisamment un, pour qu'il soit contradictoire de l'affirmer ou de le nier de la même chose, ou encore, si on le prend comme moyen terme d'un syllogisme, pour que les deux autres termes soient reliés par lui sans équivoque sophistique²²⁰. En d'autres termes, nous ne connaissons véritablement Dieu que si l'idée d'être conserve une signification identique lorsque nous l'attribuons au créé ou au créateur. Les arguments de Scot en faveur de l'univocité se résument en une opposition de principe à la solution proposée par Henri: l'axiome suivant lequel toute multiplicité doit se réduire à l'unité vaut également pour les concepts²²¹. Il ne suffit donc pas de dire que deux concepts différents se confondent en vertu de leur proximité analogique, car l'unité ainsi obtenue est illusoire²²².

On saisira la signification et la portée de la théorie de l'univocité en parcourant les raisons que Scot oppose à Henri²²³. Selon la première, un concept certain est distinct d'un concept douteux. Or nous pouvons, dans notre condition présente, concevoir l'être et l'appliquer à Dieu sans être certain que l'être soit fini ou infini, créé ou incréd. Le concept d'être est donc distinct de l'un et de l'autre, il n'est de soi ni l'un ni l'autre, il est neutre à l'égard de ces modes. Son contenu propre est univoque; il embrasse tout ce qui est, y compris l'être incréd²²⁴.

La seconde raison fait état des exigences de notre connaissance de Dieu. Si, pour connaître Dieu, nous devons former un second concept (celui de l'être divin) analogue au premier (celui de l'être créé), nous nous heurterions à une condition irréalisable, puisque tous nos concepts proviennent des phantasmes et de l'intellect agent. Comment pourrions-nous produire un concept qui, selon l'hypothèse envisagée, devrait n'être pas univoque à nos représentations sensibles ? Autant avouer que nous ne pourrions avoir de Dieu aucun concept, ce qui est inacceptable. Il reste que notre concept d'être soit unique et, par conséquent, univoque²²⁵. Ou bien nous connaissons Dieu par le moyen d'un seul concept nécessairement univoque, ou bien il faut, comme le prétend Henri, deux concepts en rapport d'analogie, et Dieu demeure inaccessible²²⁶.

²¹⁷ Voir É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952. Ch. I, III. L'être commun, pp. 84-115. Comme E. Gilson se préoccupe de situer Scot vis-à-vis de S. Thomas, son point de vue est assez différent du nôtre. « Duns Scot a dialogué avec plusieurs autres théologiens, entre lesquels on peut dire qu'Henri de Gand est son interlocuteur de prédilection. Pour lui, Henri était plus important que Thomas; pour nous, et en soi, le contraire est vrai... Notre Duns Scot, dont l'interlocuteur principal est Thomas d'Aquin, n'est pas une réalité historique » (p. 20).

On trouvera le bilan des recherches d'histoire doctrinale sur le sujet de l'univocité scotiste dans l'article du P. BALIC, *Circa positiones fundamentales Joannis Duns Scoti*. 3. De univocatione entis. Ant 28 (1953) 278-285.

²¹⁸ *Ordinatio I*, dist. 8, pars 1, q.3, no 81-82; t. IV, p. 190.

²¹⁹ La théorie d'Henri est exactement résumée par Scot dans *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 1-2, n° 20, 22; t. III, p. 12 et 14.

²²⁰ *Ibid.*, n° 26, p. 18.

²²¹ N° 44, p. 29.

²²² N° 30, p. 20.

²²³ Cf. T. BARTH, *De univocationis entis scotisticae intentione principale necnon valore critico*. Ant 28 (1953) 72-110.

²²⁴ T. III, n° 27-29, pp. 18-19.

²²⁵ N° 35, pp. 21-24.

²²⁶ « Objectum autem creatum non continet increatum essentialiter vel virtualiter, et hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut 'posterius essentialiter' attribuitur 'priori essentialiter', - quia contra rationem 'posterius

Le quatrième argument (ou le troisième, si l'on ne tient pas compte de l'argument ajouté après coup par Scot n° 36-37) s'appuie sur le fait que nous attribuons à Dieu des < perfections simples > comme sagesse ou bonté. On peut alors envisager trois hypothèses: ou bien de tels concepts impliquent une perfection commune à Dieu et au créé, ou bien ils représentent exclusivement une perfection créée, ou bien ils désignent la perfection divine. Les deux dernières solutions sont à écarter puisque, par définition, dans l'un et l'autre cas on ne pourrait attribuer à Dieu aucun concept de cette sorte. Reste que le concept soit univoque²²⁷. La façon dont nous formons les concepts des perfections simples confirme cette manière de voir. « Toute enquête métaphysique sur Dieu procède de la manière suivante: on considère la raison formelle de quelque chose, on ôte de cette raison formelle l'imperfection qu'elle aurait dans les créatures, on pose cette raison formelle à part en lui attribuant la perfection absolument suprême, et on l'attribue à Dieu sous cette forme. Soit par exemple la raison formelle de sagesse (d'intelligence) ou de volonté: considérée en elle-même et pour elle-même elle n'inclut ni imperfection ni limitation; une fois écartées les imperfections qui l'accompagnent dans les créatures, on l'attribue à Dieu en la portant au suprême degré de perfection. Toute enquête sur Dieu suppose donc que l'intellect y ait le même concept univoque, qu'il tire des créatures »²²⁸.

Bref, nous ne pouvons connaître Dieu que si le concept d'être est univoque au créé et à l'incrété; pour cela il doit déjà être univoque à la substance et à l'accident²²⁹. Scot n'ignore pas les difficultés qu'on peut opposer à l'univocité de l'être au nom d'Aristote, en invoquant les textes relatifs à la pluralité des sens de l'être et à la division des catégories, au IV^e livre de la Métaphysique et au I^{er} livre des Physiques²³⁰. A quoi il répond que, chez Aristote, l'unité d'ordre par rapport à un premier se rencontre entre les espèces d'un même genre sans nuire à l'unité du concept générique²³¹; quant à l'argument contre Parménide, il demeure concluant même si l'on admet l'univocité et l'on ne peut identifier sans sophisme la multiplicité des sens de l'être avec la non univocité de l'être²³².

Henri de Gand avançait un autre argument contre l'univocité: là où il ne peut y avoir qu'une unité d'ordre (*unitas attributionis*), il n'y a pas de place pour l'univocité. Or l'unité d'être entre le créé et Dieu est de ce type²³³. La raison proposée est tout à fait conforme à la doctrine aristotélicienne traditionnelle, par rapport à laquelle Scot va devoir se prononcer. L'unité de rapport, concède-t-il, est moindre que l'unité univoque. Mais si du moins on ne peut inférer le plus, il ne s'ensuit pas que le moins exclue le plus. De l'unité de rapport on ne peut conclure à l'unité univoque, mais cette dernière n'est pas nécessairement incompatible avec celle-là. Retenons cette déclaration expresse: *concedo quod unitas attributionis non ponit unitatem univocctionis, et tamen cum ista unitate attributionis stat unitas univocationis*²³⁴. Or telle est bien l'unité de l'être. Il s'agit d'une unité de rapport, mais dont les termes référés comportent une unité plus étroite qui permet de les comparer entre eux selon le plus et le moins, selon l'avant et l'après; bref, il y a une forme commune diversifiée et graduée, sur laquelle reposent inséparablement l'unité de rapport et l'unité univoque. Il n'y aurait pas d'unité dans l'être si rien ne rapprochait les êtres les uns des autres, et ce qui permet de les réunir en dépit de leur diversité réelle, c'est l'univocité de l'idée d'être²³⁵. La doctrine de l'unité analogique par référence à un premier est compatible, pour Scot, avec l'univocité du concept²³⁶.

essentialiter est includere virtualiter suum prius, et patet quod objectum creatum non essentialiter continet increatum secundum aliquid omnino sibi proprium et non commune; ergo non facit conceptum simplicem et proprium enti increato », n° 35, pp. 23-24.

²²⁷ N° 38, pp. 25-26.

²²⁸ N° 39, pp. 26-27; traduit par É. Gilson, *op. cit.*, p. 103.

²²⁹ N° 139, pp. 86-87.

²³⁰ N° 153, p. 94 et n° 156, p. 95.

²³¹ N° 162, p. 100.

²³² N° 166, p. 103.

²³³ Ordinatio I, dist. 8, pars 1, q.3, n° 48; t. IV, p. 172.

²³⁴ T. IV, n° 83, p. 191.

²³⁵ N° 83, pp. 191-192.

²³⁶ « Si autem aliqui proterviant unum esse conceptum entis et tamen nullum esse univocum isti et illi, - istud non est ad intentionem istius quaestionis, quia quantumcumque illud quod concipitur sit secundum attributionem

Dans son grand ouvrage sur Scot, E. Gilson tente de dissiper - ou tout au moins d'expliquer - le malentendu fondamental qui brouille les discussions entre scotistes et thomistes au sujet de l'univocité de l'être. Leurs controverses semblent présupposer que les interlocuteurs parlent du même « être ». Si, comme il semble bien, cette hypothèse n'est pas exacte, < il se peut que l'un soit analogue et que l'autre soit univoque, parce que l'un est celui d'Aristote approfondi par Thomas d'Aquin et l'autre celui d'Avicenne »²³⁷. L'univocité scotiste ne concerne pas la diversité des êtres concrets, elle désigne le concept d'être pur de toute détermination existentielle, et l'être ainsi entendu n'est de soi ni fini ni infini. En revanche l'être de S. Thomas, défini par rapport à l'exister, est inséparable de ses modes réels; à ce plan, il n'y a pas d'unité qui ne soit diversifiée. Cette observation, que Gilson justifie longuement, permet de conclure que « l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste ».²³⁸ Dès lors, suffira-t-il de s'opposer à Scot pour retrouver la pensée de S. Thomas ? Rien n'est moins sûr, comme le montrera la suite de cette histoire.

Les polémiques antiscotistes ne conduisaient pourtant pas de façon inéluctable aux théories développées par Cajetan. En fait deux orientations se sont rapidement dessinées parmi les thomistes dominicains, représentées l'une par Thomas de Sutton, ainsi que par Thomas de Claxton, et l'autre par Jean Capreolus. Les premiers, tout en se référant à S. Thomas, s'écartent de lui et adoptent l'analogie de proportion; à ce titre ils font figure de précurseurs de Cajetan²³⁹. Le second oppose à Scot l'analogie de rapport, pourvu qu'on l'entende au plan de l'être et non à celui du concept; pour ramener la discussion sur le terrain métaphysique qui est le sien chez S. Thomas, Capreolus introduit une distinction qui fera fortune par la suite, celle du concept objectif et du concept formel. Notre

vel ordinem in diversis, si tamen conceptus de se unus est ita quod non habet aliam rationem secundum quam dicitur de hoc et de illo, ille conceptus est univocus » , n° 88, p. 195.

²³⁷ É. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 88.

²³⁸ *Ibid.*, p. 89. Plus loin, É. Gilson caractérise le thomisme comme une doctrine du *jugement* d'analogie et la théorie de Duns Scot comme une analogie du *concept* (p. 101). Peut-être la divergence ainsi remarquée se ramène-t-elle tout bonnement à ceci: chez S. Thomas l'analogie est une structure de l'être réel; Scot, en revanche, se préoccupe avant tout de l'unité du concept d'être. L'un se place au plan de la réalité, l'autre à celui de la pensée.

²³⁹ Le texte des *Questions disputées* de Thomas de Sutton a été publié par M. SCHMAUS, *Zur Diskussion über das Problem der Univocität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*. Munich 1957. Voir également J. J. PRZEZDZIECKI, *Thomas of Sutton's Critique on the Doctrine of Univocity*, dans *An Etienne Gilson Tribute*. Milwaukee 1959, pp. 189-208.

Thomas de Sutton, qui écrit au début du XIVe siècle, connaît l'analogie *unius ad alterum*, mais il l'écarte pour une raison qui intéresse directement notre propos: c'est qu'une telle analogie concerne la structure réelle de l'être et non pas la signification des noms. En d'autres termes, elle ne s'applique pas au plan des concepts où se tient toute la polémique antiscotiste. « Et illud (dici analogice secundum respectum unius ad alterum) bene dictum est considerando ad res, de quibus dicuntur haec nomina. Omnes enim res creatae habent ordinem ad Deum sicut ad suam causam. Sed considerando ad significationem nominis, secundum quam principaliter attenditur analogia, non isto modo dicuntur nomina de Deo et rebus aliis » (édit. SCHMAUS, pp. 76-77). En effet, poursuit-il, les noms divins sont empruntés d'abord aux créatures puis attribués à Dieu. La seule explication acceptable doit recourir à l'analogie de proportion (pp. 77-80). Bien plus, ce dernier mode d'attribution est préférable parce qu'il ne repose pas sur un simple rapport, qui serait extrinsèque semble-t-il. « Aliter est de analogis quae dicuntur ad unum, et aliter de analogis ex proportione, quae propriissime dicuntur analogae... Sed analogum ex proportione dicitur absolute absque tali habitudine... et isto modo dicuntur nomina de Deo et aliis » (Ad 6m, p. 82).

Chez Thomas de Claxton, environ un siècle après, qui écrit lui aussi contre Scot, on trouve deux théories juxtaposées, puisqu'après avoir rapporté la distinction entre *proportio* et *proportionalitas* tirée du *De Veritate*, il fait ensuite appel à l'analogie *duorum ad tertium* et *unius ad alterum* de la *Ia Pars*, sans se soucier ni de les accorder ni de montrer quelque préférence pour l'une ou pour l'autre. Retenons pourtant chez cet auteur la double identification entre analogie de rapport et analogie extrinsèque d'une part, analogie de proportion et analogie intrinsèque d'autre part. Théorie esquissée par Sutton et que Cajetan développera. « Quod est analogum primo modo (secundum proportionem) non dicitur formaliter de bis quae habent attributionem ad aliud, sed solum de illo ad quod alia habent attributionem. Sed illud quod est analogum secundo modo (secundum proportionalitatem) potest dici formaliter de omnibus suis analogatis ». Texte édité par M. GRABMANN, *Thomae de Claxton OP (ca. 1400), Quaestiones de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis*. APARSTA 8 (1943) 92-153. - Le texte ci-dessus figure p. 139.

Cajetan a-t-il connu ces auteurs et lu ces textes ? On peut en douter car leurs noms ne figurent jamais dans ses écrits.

représentation de l'être est unique, et elle est commune au créé et à Dieu, comme à l'accident et à la substance. Mais que recouvre cette unité dans la réalité ? L'être n'est pas une forme commune participée par les créatures et par Dieu à la façon d'une forme générique participée dans les espèces; mais l'être comporte de l'unité parce que l'être créé imite l'être divin et se rapporte à lui, tout comme l'être accidentel par rapport à l'être substantiel²⁴⁰. On est difficilement plus fidèle à la lettre de S. Thomas²⁴¹. Or Cajetan devait engager l'école thomiste dans une toute autre direction. Nous allons voir comment.

II. La position de Cajetan

La doctrine de Cajetan sur l'analogie est-elle conforme à celle de S. Thomas ? Voilà une question sur laquelle l'accord est loin de se faire. Les réponses se ramènent à trois.

Pour les uns l'accord du disciple avec le maître n'est pas contestable. Cajetan a simplement voulu faire la théorie de l'analogie dont S. Thomas s'est servi de façon constante sans jamais expliquer comment il l'entendait. Le commentateur complète de façon cohérente et homogène la doctrine thomiste sur un point qui appelait une élaboration destinée à suppléer au silence de S. Thomas. Le successeur développe ce que son prédécesseur avait laissé dans l'ombre. (Ainsi 112. T. L. Penido qui, en vertu de l'accord présupposé, expose la doctrine de S. Thomas dans les cadres cajétaniens, ou, à l'inverse, A. Goergen, qui veut montrer comment la pensée de Cajetan est de tout point conforme à celle de S. Thomas.)

D'autres pensent que la pratique de S. Thomas n'est pas conforme à la théorie de Cajetan. Celle-ci n'a donc pas de titre à se présenter comme un développement homogène du thomisme authentique, mais comment être assuré de retrouver la pensée de Thomas d'Aquin, alors que celui-ci n'a jamais exposé pour elle-même la doctrine de l'analogie ? Il faudrait alors vérifier dans l'usage la théorie que celui-ci suppose, mais cette recherche nous l'entreprendrions à nos risques et périls, sans jamais être assurés au terme de n'avoir pas prêté à l'auteur des pensées qui ne furent jamais les siennes.

Quant à nous, nous pensons qu'il y a chez S. Thomas une véritable doctrine de l'analogie, assez explicite pour que la signification en puisse être déterminée sur la base des textes, et bien différente de celle de Cajetan. Reste alors à savoir pourquoi ce dernier, si soucieux de fidélité thomiste, a pu s'écarter notablement de la théorie de son maître alors même qu'il prétendait exposer sa pensée. Au vrai, le nom de « commentateur » convient assez mal à Cajetan: qu'il soit thomiste de conviction et d'intention ne l'empêche pas d'être un penseur personnel. Comment le lui reprocher ? Mais c'est là un fait dont il vaut mieux reconnaître les conséquences. De plus, cette pensée est située dans le temps et dans l'espace; à vouloir en faire un absolu intemporel, on court le risque d'en laisser échapper le sens.

Jacques de Vio est né à Gaëte, dans le royaume de Naples, en 1469. En 1484 il entre chez les Prêcheurs de Gaëte sous le nom de frère Thomas. Il commence ses études de philosophie à Bologne,

²⁴⁰ Capreolus est contemporain de Thomas de Claxton; son *Commentaire des Sentences* est daté de 1408-1411. On peut le ranger parmi les thomistes les plus fidèles. Voici le passage essentiel de sa discussion contre Scot.

« Ad omnes ejus probationes (scil. Scoti), dicitur generaliter quod utique bene probant quod ens habeat unum conceptum communem Deo et creaturis et decem praedicamentis, sumendo conceptum pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens. - Si autem loquamur de conceptu objectali, qui non est aliud quam intelligibile quod objicitur intellectui formanti dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus objectalis illius intellectionis qua intelligitur homo in quantum hujusmodi, tunc distinguendum est de unitate. - Quia, vel potest intelligi de unitate attributionis, eo modo quo multa habentia attributionem ad unum, dicuntur unum attributive; vel potest dici de unitate quae attenditur penes aliquam formam vel naturam quae participatur a multis, qualis est unitas generis vel speciei... Si loquamur de primo modo unitatis, sic conceditur quod ens habet unum conceptum communem Deo et creaturis objectalem: unum quidem, non per indivisionem alicujus formae in eis participatae, sed unum per attributionem, quia creaturae dicuntur entia ex imitatione et attributione ad Deum; et ulterius accidens, ex imitatione substantiae et attributione ad illam. Et ideo ille conceptus objectalis non est unus tanta unitate quanta conceptus objectalis generis dicitur unus, vel conceptus speciei, sed multo minore » (In *I Sent.*, d. 2, q. 1, 4; édit. PABAN-PÈGUES, t. I, p. 141).

²⁴¹ C'est pourtant le langage formaliste des *Sentences* qui est sous-jacent à l'explication précédente. L'intuition métaphysique la plus personnelle de S. Thomas ne se retrouve guère chez les disciples même les plus fidèles.

mais doit les interrompre rapidement, arrêté par la maladie. En 1491 il est envoyé au *Studium generale* de Padoue pour y achever les études. C'est là qu'il commencera sa carrière de professeur. Le 21 janvier 1493, il est nommé par le Maître général à la chaire conventuelle de théologie, et le 19 mars il est promu bachelier de l'Université. L'année scolaire 1493-94, il est nommé à la chaire de Métaphysique. De ce moment date le *Commentaire sur le De ente et essentia*. En 1497, il est nommé à une chaire de théologie de l'Université de Pavie et il y demeure jusqu'à la fin de l'année 1499. Le *De nominum analogia* a été achevé le 1^o septembre 1498, mais il se rattache, comme nous le verrons, au *Commentaire sur le De ente* et il relève du contexte historique et doctrinal de l'Université de Padoue²⁴².

A Padoue deux courants marquent la vie intellectuelle: l'aristotélisme averroïste, dont le P. Laurent s'est occupé afin de situer le *De Anima* de Cajetan, et le scotisme des Mineurs et des Augustins. La figure marquante est celle du mineur Antoine Trombetta, professeur public de Métaphysique probablement à partir de 1475 ; son oeuvre la plus accessible est constituée par des questions sur la Métaphysique d'Aristote, dont le titre indique l'intention polémique: *Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in thomistas discussum*. Un de ces thomistes qu'il combat est personnellement désigné: *Questiones metaphysicales... edite, lecte et disputate ad concurrentiam M. Fratris Neritonensis O.P.*²⁴³. Chez les Prêcheurs, nous trouvons François de Nardi (~ 1489), contre qui sont dirigées les Questions de Trombetta, puis Valentin de Camerino (ou de Pérouse) professeur de Métaphysique à partir de Septembre 1489, maître et prédécesseur immédiat de Cajetan. Nous ne connaissons pas les oeuvres de ces deux professeurs qui ont sans doute été perdues²⁴⁴.

La rivalité des représentants du scotisme et du thomisme se manifeste en philosophie et en théologie. A la faculté de théologie, la chaire de Scot est confiée à un frère mineur; à partir de 1490, un frère prêcheur est chargé d'enseigner le thomisme. « Ce fait donne toute sa valeur au choix de Cajetan pour enseigner officiellement la théologie selon l'orientation de S. Thomas (trois ans après la création de cette chaire) ; il nous aide aussi à comprendre l'orientation particulière des écrits de Cajetan. A Padoue, soit en philosophie, soit en théologie, on pense nécessairement contre quelqu'un. Il faut prendre position dans la bataille averroïste et, de plus, opter pour S. Thomas contre Scot ou pour Scot contre S. Thomas »²⁴⁵. Les premiers écrits de Cajetan, ceux qui intéressent nos recherches, sont dirigés contre Scot et contre Trombetta. Ce contexte permet de mieux saisir la genèse de la doctrine cajétanienne de l'analogie, telle que nous allons la retracer.

Le commentaire sur le *De Ente et Essentia* (1494)

La première passe d'armes de Cajetan avec Scot se rencontre au ch. I, question 2: Comment l'être s'applique-t-il aux catégories, de façon immédiate ou médiate ?²⁴⁶. Sous ce libellé on peut reconnaître une question que nous avons rencontrée chez Scot: l'être a-t-il un contenu propre, distinct de l'être accidentel et de l'être substantiel, qu'on puisse abstraire séparément ?

²⁴² Les renseignements historiques nécessaires figurent dans les ouvrages suivants: J.-G. BROTTTO et G. ZONTA, *La Facoltà teologica dell'Università di Padova*. Parte I, Padoue 1922. - M: J. CONGAR, *Bio-bibliographie de Cajetan*. Numéro spécial de la Revue Thomiste consacré à Cajetan, RT 39 (1934-35) 3-49. - M.-H. LAURENT, *Introduction au De Anima de Cajetan*. Rome 1938. « Si l'on veut saisir la réalité vivante de l'oeuvre de Cajetan, écrit ce dernier, si l'on veut percevoir sa profonde originalité, il est nécessaire de la considérer non pas en elle-même, sans attache avec son milieu, mais il est indispensable de la replonger dans ce siècle en présence duquel elle a été élaborée... Une première recherche s'impose donc: examiner sommairement les systèmes philosophiques que Cajetan a pu connaître et qui, soit par leur doctrine, soit par leur méthode, ont pu avoir une influence sur l'élaboration de son travail» (pp. VIII-IX).

²⁴³ Ce sont les deux titres que porte l'édition de 1502, f^o 1 r et f^o 2 ra.

²⁴⁴ Leurs *Commentaires sur la Métaphysique* sont mentionnés dans QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O.P.*, t. I, p. 857 pour François de Nardi, et t. II, p. 32, pour Valentin de Camerino.

²⁴⁵ M. J. CONGAR, *Bio-bibliographie de Cajetan*, p. 5.

²⁴⁶ *Thomae de Vio Caietani, In de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, édition M. H. LAURENT, Turin 1934, pp. 23-29, n^o 11-14.

Cajetan répond en distinguant représentation mentale et fondement réel ou, pour reprendre les termes reçus par les scotistes et les thomistes, concept formel et concept objectif. Nous avons un seul concept formel d'être pour représenter la substance et l'accident, Dieu et le créé. En effet, les êtres qui présentent une

ressemblance réelle, même simplement analogique, peuvent être représentés par un unique concept exprimant ce qui les rapproche. Or l'être créé ressemble à l'être divin, et l'être accidentel à l'être substantiel, en vertu du rapport de causalité qui relie chaque fois le premier terme au second (relation d'exemplarité pour le créé, d'émanation pour l'accident)²⁴⁷.

Si nous envisageons maintenant le fondement réel de cette unique représentation, il faut poser deux conclusions complémentaires.

1. L'être - le concept objectif, dit Cajetan - est plus universel que les catégories, puisque celles-ci constituent les déterminations partielles de l'être exclusives les unes des autres. 2. Pourtant l'être n'est pas un degré supérieur aux catégories, à la façon d'un genre suprême divisé par des différences, car l'être est inclus dans chaque prédicament. *Conceptus objectalis ends sunt naturae genericae et specificae ut habentes esse*²⁴⁸.

L'être embrasse immédiatement les catégories au lieu de se superposer à elles, puisqu'elles sont les différentes manières concrètes d'exister. A ce titre, en tant que la détermination formelle de chacune fonde un certain mode d'exister, elles comportent une ressemblance analogique qui permet de les rassembler sous une représentation unique. Chaque être concret peut donc être désigné soit par la détermination formelle qui le distingue de tous les autres soit par la perfection transcendante qui le rapproche des autres. Or celle-ci ne s'ajoute pas après coup à l'essence supposée déjà constituée. L'être ne peut donc s'abstraire des catégories comme on abstrait le genre des espèces. Dès lors, l'être s'applique à la substance et à l'accident de façon immédiate et ne peut désigner un contenu autre. Par là se trouve écartée, affirme Cajetan, la théorie scotiste de l'abstraction de l'être, mais encore faut-il dire ce qu'est la ressemblance analogique dont on vient de parler.

Cajetan s'y emploie au ch. 2, question 3: L'être est-il attribué à la substance et à l'accident de façon univoque, ou bien selon une gradation *per prius et posterius* ?²⁴⁹

Il convient d'abord de préciser le sens de la question afin d'écartier un malentendu qui favoriserait Scot. Les espèces d'un même genre sont inégales entre elles, pourtant la notion générique n'en est pas moins univoque, puisqu'elle leur convient à égalité. Cela on peut bien le concéder à Scot. Mais l'analogie commence avec l'inégalité du contenu formel, lorsque le prédicat appartient à un premier terme de façon absolue (c'est-à-dire non relative) et à un second terme par relation au premier: ainsi l'exemple aristotélicien de la santé. La question à résoudre revient à ceci: l'être appartient-il à la substance de façon absolue, et à l'accident en vertu de la relation qu'il soutient avec la substance ? Du point de vue de l'être, la substance se définit-elle en elle-même et l'accident par rapport à la substance ?

Cajetan fait alors appel au *De Veritate*: il y a deux sortes d'analogie, l'une qui résulte d'un rapport déterminé entre deux réalités et qui comporte une unité d'ordre par référence à un premier, l'autre qui s'exprime sous la forme d'une proportion mathématique. Pour la première, la diversité vient du rapport différent que chacun des analogués soutient avec le premier. Pour la seconde (l'unité de proportion), la diversité tient à la nature propre de chaque être engagé dans un rapport différent mais proportionnellement semblable. Suivent deux conclusions : l'analogie de l'être au niveau des catégories est double, à la fois de rapport et de proportion; en revanche, l'analogie entre le créé et Dieu est de proportion seulement. Nous examinerons successivement ces deux propositions de Cajetan.

Tout d'abord l'analogie entre accident et substance est à la fois de rapport et de proportion, ainsi que l'enseigne Aristote au IV^e livre de la Métaphysique, t. 2, pour l'unité d'ordre, et au XII^e livre t. 28, pour l'unité de proportion. Cependant l'une est plus fondamentale que l'autre, et c'est sur la

²⁴⁷ « Cum enim esse creaturae assimiletur esse divino a quo exemplatum est, et esse accidentale assimiletur esse substantiali a quo emanat, similitudo producta in intellectu ab esse substantiali sive accidentali in quantum assimilantur, erit omnium repraesentativa imago, et cum conceptus non requiratur ad intellectionem nisi ut objectaliter repraesentet rem, unico conceptu intellectus in Deum et creaturam in eo quod ens fertur, et similiter in substantiam et accidens » (Ed. cit., p. 26, n° 14).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 28, n° 14.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 32-40, n° 17-22.

proportion que Cajetan va insister contre Scot. Si en effet l'unité d'ordre est compatible avec l'univocité, il n'en va plus de même pour l'unité de proportion. *Illa non sunt univoca, quae nullam identitatem habent nisi proportionis*²⁵⁰. Par définition la ressemblance proportionnelle suppose des rapports dont les termes sont chaque fois différents. Si donc l'unité entre les catégories est exclusivement celle de la proportion, par là tout risque d'univocité se trouve écarté. Or c'est bien ainsi qu'Aristote conçoit l'unité des principes entre les diverses catégories²⁵¹.

En somme Cajetan fait la part du feu et concède tacitement à Scot que l'unité d'ordre n'exclut pas l'univocité. Comment alors défendre l'analogie de rapport ? Tenant cette dernière position pour perdue, Cajetan se replie sur une seconde solution qu'il juge inexpugnable: s'il n'y a pas d'autre unité que celle de la proportion, l'univocité est aussitôt écartée. Ce repli stratégique met-il le commentateur à l'abri de toute difficulté ? Il ne semble pas. Tout d'abord il devrait prouver que l'unité proportionnelle est toujours incompatible avec l'univocité, ce qu'il suppose évident, se dispensant ainsi de le démontrer: *Major est nota ex terminis: si enim nullam aliam identitatem habent nisi proportionis, oportet quod careant unitate univoca*²⁵². Affirmation si peu évidente que l'inverse semble également vrai: dans les emplois qu'en fait Aristote en biologie, l'analogie structurale ou fonctionnelle des organes, sur quoi se fondent l'anatomie et la physiologie comparées, repose sur l'univocité; de même les proportions mathématiques, d'où sont tirés les exemples les plus fréquents, sont, selon la théorie aristotélicienne, des espèces d'un genre univoque. Le présupposé fondamental est donc loin d'être incontestable.

La mineure du raisonnement n'est pas moins discutable. Cajetan affirme que la seule unité entre les principes des catégories est celle de proportion. Pour cela il se réclame d'Aristote et d'Averroès. Or ce dernier, dans le passage en question, rattache l'unité proportionnelle des principes à l'unité d'ordre qui relie les accidents à la substance, et S. Thomas reprend cette théorie dans son *De principiis naturae* ainsi que dans le *Commentaire de la Métaphysique*. Nous nous trouvons donc en présence d'une divergence sérieuse, puisque Cajetan subordonne tout à l'unité de proportion, tandis que pour S. Thomas l'unité de rapport est plus fondamentale. A la limite, la démonstration de Cajetan contredirait l'énoncé de la conclusion: s'il n'y a pas d'autre unité non univoque hormis celle de proportion, comment maintenir que l'analogie prédicamentale de l'être est aussi une analogie de rapport ? Puisque l'être n'est pas univoque, il ne devrait y avoir, semble-t-il, d'autre analogie prédicamentale que l'analogie de proportion.

On peut donc se demander si les raisons polémiques pour lesquelles Cajetan préfère la proportion au rapport ne l'ont pas entraîné trop loin. Or, dans la suite, il sera amené à justifier par des raisons doctrinales l'option qu'il a adoptée pour combattre Scot.

La seconde conclusion prolonge la première: entre le créé et Dieu, pas d'autre unité que celle de la proportion. Le rapport que Dieu soutient avec son être est semblable à celui que le créé entretient avec le sien: *Sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum*²⁵³. Comment justifier cette dernière affirmation ? Cajetan se propose, écrit-il, de traiter ultérieurement cette question pour elle-même et de façon plus développée, promesse qu'il tient au *De nominum analogia*. En attendant, il se contente d'en appeler à l'autorité du *De Veritate*, où S. Thomas écarte l'analogie par référence à un premier et ne retient entre le créé et Dieu que la seule analogie de proportion.

A partir de ces brèves remarques, poursuit Cajetan, on peut comprendre ce qu'il en est de l'unité du concept d'être. Si l'on parle du concept formel, celui-ci est unique et représente de façon inégale la substance et l'accident, Dieu et le créé. S'il s'agit du concept objectif, son unité provient soit du terme unique auquel les autres se réfèrent, soit de l'identité proportionnelle que les rapports soutiennent entre eux.

Cette seconde conclusion ne fait que prolonger l'option commandant la première. Si, en effet, pour combattre l'univocité scotiste, l'unité d'ordre ne semble pas suffisante, il reste à choisir celui des

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 38, n° 21.

²⁵¹ "Et haec auctoritas est notanda contra Scotistas quia, si concedant ens habere identitatem analogam, dicunt cum hoc quod habet etiam identitatem univocam. - Cujus oppositum Aristoteles dicit, solam identitatem proportionis inter principia praedicamentorum sumens" (*Ibid.*, p. 38). On voit combien cette interprétation d'Aristote est éloignée de celle que S. Thomas en avait proposée.

²⁵² *Ibid.*, p. 38.

²⁵³ *Ibid.*, p. 38.

textes de S. Thomas où l'analogie de proportion est préférée à celle de rapport. Mais lorsqu'on fait appel à l'autorité des textes, pourquoi, en dehors de toute polémique avec Scot, préférer le *De Veritate* à la série: *Contra Gentiles - De Potentia - la Pars ?* Ce choix va amener Cajetan à interpréter les textes de la seconde série en fonction du *De Veritate* et à réduire, en définitive, toute la théorie thomiste de l'analogie à l'unité de proportion. Ce sera l'œuvre du *De nominum analogia*²⁵⁴.

Le De Nominum: Analogies (1498)

L'opuscule *De nominum analogies* contient l'exposé théorique promis dans le *Commentaire du De ente*; il présente une théorie très systématique, destinée à identifier l'analogie avec l'unité de proportion²⁵⁵. Ce parti pris se dessine dès les premières lignes de l'ouvrage, lorsque l'auteur entreprend de définir le terme *analogia* en revenant au sens du mot grec correspondant, lequel désigne la proportion mathématique, c'est-à-dire l'égalité de deux rapports. Une fois posée cette première définition nominale, les débats obscurcis par la confusion qui régnait jusque là doivent se clarifier, affirme Cajetan, et l'on peut classer les différents emplois du terme depuis les acceptions les plus vagues jusqu'aux plus strictes²⁵⁶. D'où la hiérarchie des différentes sortes d'analogie: 1. l'analogie d'inégalité; 2. l'analogie d'attribution (que nous avons appelée de rapport) ; 3. l'analogie de proportionnalité (que nous avons appelée de proportion). Ainsi dès le début, au nom d'une définition rigoureuse et du sens étymologique, la première décision de Cajetan va à rebours de ce qu'on a pu observer chez S. Thomas. Ce dernier est soucieux de subordonner l'unité de proportion à l'unité de rapport. On peut, bien entendu, regretter que le dici *multipliciter per respectum ad unum* ait reçu le

²⁵⁴ Quant à l'unité du concept formel, dont il vient d'être question, si elle représente ensemble, quoique de façon inégale, l'être de la substance et celui de l'accident, l'être de Dieu et celui de la créature, elle fait figure de représentation univoque, et on peut se demander si par là Cajetan ne réintroduit pas l'analogie *duorum ad tertium* que S. Thomas avait tant pris soin d'écartier.

Les mêmes ambiguïtés se retrouvent dans la façon dont Cajetan discute les arguments de Scot, qu'il résume littéralement pp. 33-34, n° 19, et auxquels il réplique pp. 39-40, n° 21 a. Voici un résumé de cette discussion.

Premier argument de Scot. Le concept d'être est univoque parce qu'il a un contenu distinct de celui d'être infini et d'être fini et qu'il est antérieur à toute détermination. - Réponse de Cajetan: Cet argument prouve une seule chose, que je forme un autre concept, mais non que ce concept différent soit univoque. Scot prouve que l'être est un troisième concept, et c'est tout. On peut donc concéder à Scot son argument, puisqu'il ne conclut pas que le concept d'être soit univoque. Cajetan semble donc admettre qu'il y a un concept d'être distinct du fini et de l'infini, et par là réintroduire l'analogie *duorum ad tertium*.

Deuxième argument de Scot. Si l'être n'est pas univoque, Dieu est inconnaissable par le moyen d'un concept simple. Or comment, à partir d'un concept d'être tiré du sensible, pourrait-on former un tout autre concept de l'être, analogue au premier, et qui s'appliquerait à Dieu ? - Réponse de Cajetan: L'inférence de Scot est fautive; autrement dit, si l'être n'est pas univoque, il ne s'ensuit nullement que Dieu soit inconnaissable. Pour prouver cette dernière proposition, Cajetan va montrer que le concept d'être divin est inclus dans celui d'être créé abstrait des phantasmes. Puisque tout effet participe l'efficacité de la cause qui le produit, les créatures contiennent virtuellement Dieu *participative*; or il n'est pas nécessaire que ce qui est contenu ainsi soit antérieur, bien su contraire. -La solution proposée est-elle efficace ou ambiguë ? Au plan de l'être, on recourt à la participation de l'effet à la cause, et c'est fort bien. Mais le débat est sur le terrain des concepts et des représentations. Là, pour que la solution renverse l'argument de Scot, il faudrait que la représentation de l'être créé soit produite par celle de l'être incréé, bref il faudrait accepter la position augustinienne d'Henri de Gand. De plus, il faudrait que ma représentation de l'être créé soit une représentation (de quelque façon) de l'être divin.

Les réponses de Cajetan au troisième et au cinquième arguments de Scot confirment l'impression que nous laissent les solutions précédentes: le commentateur admet l'existence d'une unique raison formelle commune au fini et à l'infini, pourvu qu'on la déclare non univoque. Tout en se défendant de Scot, Cajetan est amené à lui faire des concessions qui l'entraînent fort loin de S. Thomas.

²⁵⁵ Nous citons le *De nominum analogia* d'après l'édition P. N. ZAMMIT. Rome 1934. Il existe une traduction de l'opuscule en langue anglaise, accompagnée de notes utiles, par E. A. BUSHINSKI et H. J. KOREN, 2e édition, Pittsburgh 1959. Les deux éditions ont un système identique de numérotation des paragraphes et ceux-ci sont suffisamment courts pour que nous puissions citer simplement les numéros du texte.

²⁵⁶ "A minus proprie analogis ad vere analogia procedamus".

nom d'*analogia*, et juger fâcheux cet usage devenu courant. Mais le retour pur et simple au sens originel du terme *analogia* considéré comme fondamental a pour résultat inévitable de subordonner l'unité de rapport à l'unité de proportion, puisque cette dernière seule a le droit strict d'être appelée analogie *secundum veram vocabuli proprietate*).

La triple division de l'analogie, qui forme le plan de l'opuscule, est inspirée de celle qu'on rencontre chez S. Thomas au Ier livre des *Sentences*²⁵⁷. Cajetan identifie l'analogie *secundum esse et non secundum intentionem* à l'analogie d'inégalité²⁵⁸, l'analogie *secundum intentionem tantum et non secundum esse* à l'attribution, l'analogie *secundum intentionem et secundum esse* à la proportionnalité. Or dans le texte dont Cajetan se réclame, S. Thomas envisage uniquement l'analogie par référence à un premier et sépare le cas de la santé de celui de l'être. L'analogie *secundum intentionem tantum et non secundum esse* est extrinsèque, l'analogie *secundum intentionem et secundum esse* est intrinsèque. En d'autres termes, pour S. Thomas l'analogie par référence à un premier n'est pas fondée exclusivement sur des rapports extrinsèques, elle peut comporter aussi des rapports intrinsèques et se fonder sur une perfection commune inégalement participée. Cajetan reprend la division thomiste de l'analogie extrinsèque et intrinsèque, non plus comme deux formes d'analogie de rapport, mais en identifiant la première à l'unité d'ordre et la seconde à l'unité de proportion. De là les caractères reconnus par Cajetan à l'une et à l'autre analogie. Pour l'analogie d'attribution, le prédicat est commun à plusieurs par dénomination extrinsèque. Seul le premier analogué possède formellement la perfection désignée, et le prédicat lui convient en propre, tandis que les autres reçoivent le nom du premier en vertu des relations qu'ils entretiennent avec lui²⁵⁹. Dès lors l'analogie de proportionnalité l'emporte à tous égards sur l'analogie d'attribution, non seulement parce que le nom d'analogie lui convient en propre, mais surtout parce qu'elle seule est intrinsèque. En définitive, l'unité d'ordre n'est appelée analogie que par un abus de langage, tout comme l'analogie d'inégalité. Bien plus, S. Thomas, dans son *Commentaire de l'Ethique de Nicomaque*, l'oppose à l'analogie proprement dite²⁶⁰. Bref, il n'y a de vraie analogie que celle de proportionnalité.

Pourtant Cajetan n'ignore pas qu'on rencontre chez S. Thomas une théorie de l'analogie de l'être et du bien suivant laquelle on peut affirmer en même temps que les analogués possèdent intrinsèquement la perfection commune et qu'ils la reçoivent du premier. Comment rendre raison de ce fait une fois qu'on a défini l'analogie par référence à un premier comme nécessairement extrinsèque ? Pour se tirer d'embarras sans rien changer aux définitions qu'il vient de poser, Cajetan introduit une distinction bien révélatrice de son propos de traiter l'analogie comme une pure structure logique dont les lois feraient abstraction de tout contenu. Lorsqu'il s'agit de l'être ou du bien, explique-t-il, autre est le rapport extrinsèque que les analogués soutiennent avec le premier en vertu de la structure formelle de l'analogie, autre la participation intrinsèque qui les relie en vertu du contenu ontologique de l'analogie. En d'autres termes, l'analogie peut être envisagée soit du point de vue de sa structure logique - et à cet égard le rapport est toujours extrinsèque -, soit du point de vue de son contenu matériel, et à cet égard tantôt les analogués possèdent intrinsèquement la nature commune, ainsi la perfection d'être, tantôt la perfection désignée est propre au premier et ne se communique pas aux autres. Si donc l'analogie de l'être et du bien est intrinsèque, ce n'est pas parce qu'il s'agit de l'analogie d'attribution, mais parce qu'on se trouve en présence d'une « analogie mixte », l'attribution marquant la dépendance vis-à-vis du premier, la proportionnalité traduisant l'appartenance intrinsèque. Toute cette construction repose sur une base bien étroite et bien fragile, car elle s'appuie uniquement sur la double définition de l'analogie d'attribution comme extrinsèque et de l'analogie de proportionnalité comme intrinsèque. Contester cette double définition, c'est remettre en question tout l'édifice. S'il y a place pour une analogie de rapport qui soit intrinsèque, on voit aussitôt que la préférence accordée à l'analogie de proportionnalité ne se justifie plus. En revanche la division de l'analogie de rapport en *duorum ad tertium* et *unius ad alterum*, qui tient une place si importante dans

²⁵⁷ I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

²⁵⁸ L'analogie d'inégalité est traitée dédaigneusement par Cajetan. C'est un abus de parler d'analogie, explique-t-il, pour désigner l'inégalité réelle entre les espèces d'un genre, puisque la notion générique est attribuée de façon égale aux espèces. Cajetan en profite pour nier au passage l'équivalence entre *dici analogice* et *dici per prius et posterius*.

²⁵⁹ « Primum analogatorum tantum est tale formaliter, caetera autem denominantur talia extrinsece ».

²⁶⁰ « Hujusmodi nomina contra analogia distinguuntur ».

la doctrine de S. Thomas, est traitée comme une simple différence logique entre l'analogie des analogués secondaires entre eux et celle d'un analogué secondaire quelconque au premier, mais elle ne joue plus un rôle métaphysique fondamental.

Examinons maintenant la façon dont Cajetan conçoit l'analogie de proportionnalité, la définition qu'il en donne et les caractères qu'il lui attribue. Nous verrons ainsi se développer les conséquences des options initiales de son système. L'analogie de proportionnalité, explique-t-il, désigne originellement la ressemblance de deux rapports numériques, mais on l'entend ensuite au sens large de n'importe quelle ressemblance proportionnelle, ce qui autorise à en faire usage en philosophie. Elle est soit métaphorique, si le signifié se dit d'un des analogués au sens propre et de l'autre au sens figuré, soit propre lorsque le signifié convient rigoureusement à chaque analogué. L'analogie de proportionnalité propre est la seule analogie intrinsèque, c'est pourquoi elle permet de connaître les perfections d'être, de bien, de vérité, etc... formellement possédées par les différentes réalités. Parmi les nombreux caractères qui appartiennent à cette analogie, nous retiendrons les plus significatifs : 1. L'unité analogique ; 2. l'abstraction du concept analogue ; 3. l'attribution du concept analogue aux analogués ; 4. l'inégalité inhérente à l'analogie.

1. L'unité analogique doit être envisagée du point de vue de son fondement réel et ensuite du point de vue de son expression conceptuelle. Il faut examiner successivement l'unité réelle et l'unité conceptuelle. Dans la réalité, les essences sont diverses et irréductibles (*diversarum rationum sunt simpliciter*), mais elles se ressemblent en ceci que chacune reçoit *l'esse* à sa façon. L'unité de l'être n'est donc pas celle d'une nature commune, elle est uniquement celle d'une proportion : les êtres sont directement incommensurables et la diversité des essences ne se réduit à l'unité qu'indirectement, en vertu du rapport proportionnellement semblable de chaque essence à son propre acte d'être²⁶¹. L'unité conceptuelle reflète la ressemblance réelle : grâce à la similitude proportionnelle qui relie les êtres, on peut former un concept commun imparfait qui convient à tous les analogués. Représentant l'un, il peut aussi représenter les autres²⁶², quoique de manière imparfaite, car chacun ne peut être parfaitement représenté que par son concept propre et, en ce sens, il faut plusieurs concepts. En résumé, le concept objectif, c'est-à-dire le contenu réel de la représentation, n'a pas d'autre unité que celle de la proportion : les quiddités sont différentes les unes des autres, mais elles sont semblables par le rapport que chacune entretient avec son propre acte d'être²⁶³. Le concept mental, c'est-à-dire la représentation, reproduit dans la pensée une unité conforme à celle qui se découvre dans la réalité ; c'est pourquoi on ne peut pas le détacher parfaitement des analogués, mais la représentation imparfaite de l'un peut s'appliquer à l'autre qui lui ressemble proportionnellement. L'unité proportionnelle de la représentation répond exactement à l'unité proportionnelle de la réalité.

2. Puisque l'être n'a pas d'autre unité que celle de la proportion, pour abstraire l'idée d'être il faut dégager de ses différentes réalisations le rapport direct, immédiat et commun des essences à leur *esse*. Dans quelle mesure peut-on dégager un concept analogue qui représente de façon confuse et globale²⁶⁴ la ressemblance proportionnelle des êtres ? Si ce concept se détache des divers êtres et des différentes manières d'être, son unité sera simple et parfaite, mais ce sera celle de l'univoque. Si, en revanche, il est inséparable du créé et de Dieu, de la substance et de l'accident, quelle unité garderait-il encore ? On voit les deux exigences opposées d'unité et de diversité que le concept analogue d'être doit

²⁶¹ “Et quia cum hoc quod non solum eorum quidditates sunt diversae, sed etiam primo diversae, retinent similitudinem in hoc quod unumquodque eorum secundum suam proportionem habet esse, ideo et in rerum natura non secundum aliquam ejusdem rationis in extremis, sed secundum proprias quidditates ut commensuratas his propriis esse, fundant analogam id est proportionalem similitudinem”.

²⁶² “Quia enim unum analogorum ut sic simile est alteri, consequens est quod conceptus repraesentans unum repraesentet alterum, juxta illam maximam : Quidquid assimilatur simili ut sic, assimilatur illi cui illud tale est simile”.

²⁶³ « Ens autem significat ambas quidditates, ut similes secundum proportionem ad sua esse ; et hoc est dicere ut eandem proportionaliter ».

²⁶⁴ « Sicque non sola significationum in voce confusio analogo convenit, sed confusio quaedam conceptuum seu rationum fit in identitate eorum proportionali, sic tamen ut non tamen conceptus quam eorum diversitas confundatur ».

concilier. Tout d'abord, puisque l'idée d'être ne signifie pas une nature commune à la substance et à l'accident, mais un rapport semblable à *l'esse* chez l'une et chez l'autre, elle ne peut faire abstraction de ses inférieurs, mais elle représente leur ressemblance proportionnelle. A ce titre, elle implique bien une diversité, sans toutefois que celle-ci entraîne l'équivocité, car ce n'est pas une diversité explicite et distincte. En effet, le rapport commun des essences à *l'esse* suppose des quiddités distinctes, mais on n'envisage pas explicitement leur diversité, on ne retient que l'unité proportionnelle des rapports. Ainsi la diversité des essences est-elle réduite à l'unité de l'idée d'être, sans que l'unité de cette dernière soit comparable à celle d'un concept univoque. Pourtant l'unité n'est pas moins réelle : le concept d'être n'est celui d'aucun des êtres particuliers, il a un contenu propre qui n'est explicitement ni celui de la substance ou de l'accident, ni celui du créé ou de Dieu, et qui se borne à leur ressemblance proportionnelle²⁶⁵. « S'il déborde les concepts particuliers, il s'étend à tous et n'est en propre aucun d'eux. Il a donc, pourrait-on dire, son autonomie, son individualité comme concept. Pour être lui-même, il faut bien qu'il soit autre que les autres, donc s'en distingue, en fasse en quelque sorte abstraction. Mais justement parce qu'il les déborde, il les enveloppe aussi et les contient. Donc encore, pour être lui-même, il doit inclure leur diversité, n'en pas faire complètement abstraction »²⁶⁶. L'idée d'être implique nécessairement et inséparablement la diversité des essences et l'unité proportionnelle des rapports. Son unité n'est pas telle qu'on puisse l'abstraire de toute diversité, ni sa diversité telle qu'elle fasse éclater l'unité²⁶⁷. Ces caractères particuliers, qui éloignent l'idée d'être autant de l'univocité que de l'équivocité, lui permettent d'embrasser tous les êtres²⁶⁸, comme nous allons le voir.

3. Cajetan examine une question logique, d'apparence purement technique, mais qui va se révéler de grande conséquence pour l'analogie de l'être : le concept analogue est-il un prédicat supérieur aux analogués et plus commun qu'eux, c'est-à-dire englobe-t-il les analogués comme ses inférieurs ? Plus concrètement, le concept d'être s'applique-t-il directement à l'accident et à la substance, au créé et à Dieu, ou bien est-il l'englobant supérieur qui embrasse dans son unité les différents êtres ? La question ainsi posée revient très exactement à demander si l'analogie de l'être est du type *duorum ad tertium ou unius ad alterum*. La réponse de Cajetan découle de la théorie qu'il vient de faire pour expliquer l'unité et l'abstraction du concept analogue. Puisque celui-ci est proportionnellement commun aux analogués, cela suffit pour en faire un concept supérieur. Le concept supérieur, en effet, est commun à plusieurs qui sont ses inférieurs, et il représente en chacun d'eux une seule et même perfection (à défaut de cette dernière condition, on n'aurait plus qu'un simple nom commun, et ce serait l'équivocité). Si cette perfection est purement et simplement identique, le concept supérieur est univoque ; si elle est proportionnellement commune, le concept supérieur est analogue. Bref, il suffit que le concept soit un, même proportionnellement, pour qu'il jouisse des propriétés logiques d'universalité et d'antériorité, pour qu'il soit plus général, plus étendu et plus élevé que ses inférieurs. Le concept analogue, en ce qu'il a d'unité, bien que cette unité ne soit pas parfaite ni simple, domine les analogués et les englobe comme un terme plus général. Ainsi l'idée d'être est-elle plus commune que celle de substance ou d'accident, elle englobe les divers êtres et ceux-ci sont inclus en elle, elle les dépasse et les déborde, exactement comme l'idée d'homme inclut et domine Pierre et Paul, ou celle d'animal l'homme et le cheval. Par cette propriété logique, le concept analogue rejoint l'univoque, puisque la supériorité logique d'un concept est une conséquence directe de son unité.

²⁶⁵ « Non quia quamdam rationem eis communem dicat, quia hoc est fatuum ; nec quia illae rationes sint omnino eadem, aut eas omnino uniat : quia sic non esset analogum sed univocum ; sed quia eas proportionaliter adunans, et ut easdem proportionaliter significans, ut easdem considerandas offert, annexa inseparabiliter, diversitate quasi seclusa ; et identitate proportionali unit et confundit quodammodo diversitatem rationum ».

²⁶⁶ A. MARC, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure* (Archives de Philosophie, X, 1), p. 62.

²⁶⁷ « Haec enim non solum compossibilit, sed necessario sibi simul vindicat identitas proportionalis ; quoniam et extrema uniri omnino non patiens, ab eis abstrahi omnino non permittit ; et extrema aliquid indivisa et eadem ponens, ut eadem ea considerabilia et reduplicabilia exigit ».

²⁶⁸ « Unde nihil aliud est dicere ens abstractum a naturis praedicamentorum abstractione formali, quam dicere naturas praedicamentales proportionales ad sua esse ut sic praecise ; a specialibus autem seu singulis analogiae rationibus extremis, non tertio conceptu simplici, sed voce communi et identitate proportionali earumdem, quodammodo abstrahit ».

Cajetan prend soin d'indiquer lui-même les conséquences que cette doctrine entraîne pour l'analogie de l'être. Puisque le concept d'être a un contenu véritablement un, ainsi qu'on l'a établi plus haut, on ne peut pas dire qu'il désigne immédiatement l'accident ou la substance, le créé ou Dieu ; on ne peut pas non plus affirmer qu'il exprime un contenu unique inégalement participé ; on ne peut pas prétendre enfin que son unité soit une unité d'ordre²⁶⁹. La notion analogique d'être est un concept et un prédicat proportionnellement un, à la façon dont les concepts et les prédicats univoques sont communs, c'est-à-dire en embrassant les inférieurs dans son extension. Quand je dis que l'homme, ou la blancheur, ou n'importe quelle réalité est de l'être, je ne veux pas dire que l'objet en question soit une substance ou un accident, j'affirme simplement qu'il se rapporte à son acte d'être comme le font les autres réalités²⁷⁰.

Les textes de S. Thomas paraissent malaisément conciliables avec la théorie qu'on vient d'exposer, Cajetan s'en est bien rendu compte. Parfois, en effet, ils semblent mettre trop d'unité entre les analogués et présenter la notion analogiquement commune comme si on pouvait la détacher par abstraction des analogués²⁷¹. Parfois, en revanche, ils ne mettent pas assez d'unité : ce sont les textes dans lesquels S. Thomas affirme que l'être n'est pas antérieur au premier analogué et où il souligne la diversité des analogués²⁷². Or il faut expliquer pourquoi on trouve chez S. Thomas des points de vue aussi opposés entre eux et aussi différents de la théorie de Cajetan. Notre commentateur n'envisage pas que la pensée de S. Thomas ait pu évoluer au cours du temps, ce qui est probablement le cas, mais il fait appel à des justifications doctrinales. Les premiers textes, déclare-t-il, soulignent l'unité des analogués dans la notion analogiquement commune²⁷³. Les seconds, au contraire, concernent la notion propre à chaque analogué : de cette façon, l'être de l'accident n'appartient qu'à l'accident, celui de la substance qu'à la substance. Il est exact de dire qu'il n'y a pas alors de concept plus général ni plus abstrait, et que rien n'est antérieur au premier analogué (à la substance ou à Dieu, suivant qu'il s'agit de l'analogie prédicamentale ou transcendantale)²⁷⁴. Cependant, poursuit Cajetan, on peut maintenir que la notion proportionnellement commune aux analogués leur est, du point de vue logique, supérieure et antérieure. Il pense pouvoir accorder sa propre doctrine avec celle de S. Thomas moyennant une distinction surprenante : réellement (*physice loquendo*) rien n'est antérieur au premier

²⁶⁹ « Ex praedictis autem manifeste patet quod analogum non conceptum disiunctum, nec unum praecisum inaequaliter participatum, nec unum ordine, sed conceptum unum proportionem dicit et praedicat ». Dès les premières lignes de l'opuscule, Cajetan s'en était pris à ceux qui, par ignorance ou par erreur, tiennent une telle théorie de l'analogie : « Quod si ullo usquam tempore accidit, hac aetate id evenire clara luce videmus, dura analogiam, vel indisiunctionis, vel ordinis, vel conceptus praecisi unitate cum inaequalis participatione constituunt ». Bien qu'aucune édition ancienne de l'opuscule ne garantisse cette conjecture, sans doute faut-il lire *disiunctionis* au lieu de *indisiunctionis*.

²⁷⁰ « Unde cum dicitur de homine, aut albedine, aut quocumque alio, quod est ens, non est sensus quod sit substantia vel accidens, sed sic se habens ad esse ».

²⁷¹ « S. Thomas quoque pluries dicit, in ratione alicujus analogi, puta paternitatis communis divinae et humanae paternitati, omnia contenta esse indivisa et indistincta ; et quod paternitas, verbi gratia, astrahit a paternitate humana et divina, quia utitur analogo ex parte identitatis ». A quels textes de S. Thomas Cajetan fait-il allusion ? Les éditions modernes citent une seule référence : la, q.33, a.3, mais celle-ci n'est pas appropriée. Les éditions anciennes que nous avons pu consulter ne contiennent aucune indication. Nous pensons que l'auteur fait allusion d'une part aux textes relatifs à une *ratio* commune : I, d.7, q. 1, a.3 (*potentia generandi, potentia creandi*) ; d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2 (*paternitas in Deo et creaturis*) ; d. 29, q. 1, a. 2 (*principium divinae personae et creaturae*), et d'autre part aux textes qui présentent la *ratio* commune comme abstraite de ses modes : I, d.24, q.2, a. 1, ad 3 (*unitas personalis et essentialis*) ; d. 25, q. 1, a. 2, ad 5 (*persona in divinis, angelis et hominibus*).

²⁷² « S. Thomas etiam ens prius non esse primo analogato, nihilque Deo prius secundum intellectum esse, dicit pluries, utens analogo ex parte diversitatis rationum ejus ». Les textes dont il s'agit sont ceux dans lesquels S. Thomas refuse l'analogie *duorum ad tertium*.

²⁷³ « Nec tamen falsae sunt aut abusivae praedictae locutiones et similes ; sed amplae potius et largae... Salvatur siquidem in analogis identitas nominis et rationis, in qua non solum analogata, sed etiam singulae analogi rationes uniuntur, et quodammodo confunduntur, utpote abstrahentes aliquantulum ab earum diversitate ».

²⁷⁴ « Quaelibet siquidem ejus ratio secundum se, quia proprium analogatum in se claudit, et in sui abstractione illud secum trahens, cum illo convertitur, ut supra diximus ; ideo prior secundum consequentiam, aut abstractior suo analogato negatur. Ac per hoc, primo analogato et Deo nihil est prius, quia ejus ratio secundum analogi nomen, quae ipso prior secundum se non est, sed convertitur, caeteris prior est rationibus ».

analogué, mais conceptuellement (*logice loquendo*) la notion analogique embrasse tous les analogués²⁷⁵.

Malgré les difficultés bien réelles qui proviennent des textes de S. Thomas, dont la doctrine est manifestement différente de la sienne, Cajetan n'hésite pas à maintenir ses positions et à les déclarer compatibles avec celles de son maître. Pourtant la conciliation à laquelle il parvient est toute de surface. Il recourt à une scission entre l'ordre conceptuel et l'ordre réel d'autant plus surprenante qu'il avait mis plus de soin à établir une correspondance entre l'unité proportionnelle du réel et celle du concept. Cette séparation est d'ailleurs bien révélatrice d'une théorie qui transfère l'analogie de l'ontologie à la logique, puisque la propriété d'embrasser ses inférieurs, à laquelle Cajetan tient tellement (et qui est, en définitive, une propriété des concepts univoques), n'appartient qu'à notre représentation. L'englobant suprême dans lequel s'unifient et sous lequel se ressemblent tous les êtres n'est autre que l'idée d'être. L'unité de l'être est celle d'un concept.

4. Cajetan se heurte à une dernière difficulté, qui tient aux rapports d'inégalité sans lesquels il n'y a pas d'analogie²⁷⁶. En effet, pour S. Thomas, puisque l'analogie comporte essentiellement un ordre et une gradation, elle exige un principe de cet ordre, un premier de cette gradation. Il n'y a pas d'analogie sans une hiérarchie rattachée à un analogué principal. Or, de soi, la proportion dit bien unité dans la diversité et même, si l'on veut, inégalité des analogués (sans quoi il n'y aurait pas de diversité), mais elle n'exige nullement une gradation ni un premier, elle ne comporte pas de dépendance vis-à-vis d'un analogué principal. Comment peut-on alors reconnaître qu'un analogué est plus parfait que l'autre, que la substance est plus parfaitement être que l'accident, ou encore que Dieu est un être plus parfait que l'être créé ? Scot, lui, a bien compris cette exigence de comparaison, mais il en conclut qu'il faut réduire tous les êtres à une mesure commune qui est nécessairement un concept univoque.

Cajetan veut montrer qu'il n'y a pas de comparaison s'il n'y a pas de concept unique (il affirme même qu'il est abusif de reconnaître une telle comparaison dans l'analogie d'attribution)²⁷⁷ mais que ce concept unique n'est pas nécessairement univoque : on peut fonder les rapports d'inégalité, pense-t-il, sur l'unité proportionnelle de l'analogie tout autant que sur l'unité simple de l'univoque. En d'autres termes, partant de l'unité proportionnelle, il faut prouver que celle-ci comporte de l'inégalité *secundum magis et minus*, un ordre *secundum prius et posterius* et la présence d'un premier.

Pour qu'on puisse comparer deux réalités distinctes et déclarer l'une plus parfaite que l'autre, il est nécessaire qu'elles aient un élément commun de comparaison présent en chacune, suivant lequel s'établit entre elles un rapport de supériorité, d'égalité ou d'infériorité. Or il suffit que l'élément commun ait une unité proportionnelle, et la comparaison se fait alors dans l'élément proportionnel. Une fois posée cette condition, on peut montrer, en rapprochant l'analogie de proportionnalité de l'analogie d'inégalité, qu'une certaine gradation *secundum magis et minus* se vérifie des concepts univoques et des concepts analogues. En effet, la nature animale est présente chez le bœuf et chez l'homme, mais, bien que la notion soit rigoureusement identique, la nature commune existe plus parfaitement chez l'un que chez l'autre, car l'homme est un animal plus parfait. De la même manière, le concept commun d'être (avoir rapport à *l'esse*) s'applique proportionnellement à la substance comme à l'accident, bien que l'être appartienne plus parfaitement à la première qu'au second, puisque la substance est un être plus parfait ; de même Dieu est un être plus parfait que le créé. Les deux applications que l'on vient de rapprocher ne doivent cependant pas être confondues, car elles présentent de notables différences. Les

²⁷⁵ « Cum his tamen stat quod ratio illa in Deo ut eadem est proportionaliter alteri rationi, secundum idem nomen superior, et secundum consequentiam prior logice loquendo sit, ut ex dictis patet. Dico autem logice, quia physice loquendo, analogum non est prius secundum consequentiam omnibus analogatis (quia ab eorum propriis abstrahere non potest, quamvis ut salvatur in uno sit prius altero), nec potest esse sine primo analogato, ubi analogata consequenter se habent ».

²⁷⁶ « Difficultas etiam non parva, quae multos invasit ac superavit, de comparatione in analogo, dilucidanda est. Creditum enim est a quibusdam, quod non posset, analogia posita, sermo ille nisi extorte exponi, quo unum analogatum magis aut perfectius tale secundum analogi nomen diceretur. Verbi gratia : substantia est magis aut perfectius ens quam quantitas ».

²⁷⁷ La remarque est d'ailleurs parfaitement exacte dès qu'on envisage l'analogie d'attribution comme toujours extrinsèque.

inférieurs de l'univoque peuvent être inégalement parfaits, mais la notion sous laquelle ils sont réunis leur est attribuée à égalité, elle n'est pas hiérarchisée, sinon elle ne serait pas univoque. En revanche, les inférieurs de l'analogie présentent une hiérarchie non seulement dans la réalité, mais aussi du point de vue de la notion analogue, puisque la notion elle-même s'applique plus parfaitement à l'un qu'à l'autre. La notion analogue se vérifie des analogués de manière ordonnée *secundum prius et posterius* : la notion d'être convient plus parfaitement à la substance qu'à l'accident, à Dieu qu'au créé²⁷⁸. Elle appartient au premier *simpliciter* et aux autres *secundum quid*²⁷⁹. C'est manifeste pour l'analogie prédicamentale, puisque l'accident n'a d'être qu'en dépendance de la substance. C'est non moins vrai pour l'analogie transcendantale car, bien que le créé soit en lui-même de l'être purement et simplement, par rapport à Dieu il est de l'être diminué et presque du non-être²⁸⁰. En résumé, la notion d'être convient à la substance *per prius*, à l'accident *per posterius*, à Dieu *per prius* et au créé *per posterius*. Dès lors il faut conclure que la notion analogique exprime à la fois l'unité proportionnelle des analogués et leur ordre d'inégalité à l'égard de la notion du premier d'entre eux²⁸¹.

* * *

Au terme d'un long détour, Cajetan serait-il parvenu à rejoindre S. Thomas, tout en donnant satisfaction à Scot sans pourtant lui concéder l'univocité ? On peut en douter. Les analyses précédentes ont manifesté que la signification de la théorie cajétanienne se joue sur la doctrine de l'unité proportionnelle du concept analogue. Toutes les autres propriétés de l'analogie sont une simple conséquence de cette première position. En effet, dès que l'on accorde qu'il y a un concept analogue véritablement un, même si l'unité de celui-ci est imparfaite et proportionnelle, on est inévitablement entraîné à lui attribuer des propriétés qui sont celles du concept univoque. Suivant Cajetan, on peut abstraire un concept analogue doté d'un contenu propre, différent de celui des analogués, bien qu'il ne soit pas parfaitement séparable de ceux-ci ; ce concept les embrasse et les domine, il les inclut en lui de telle sorte qu'il est antérieur et supérieur aux divisions premières de l'être ; ce concept unifie la multiplicité du réel dans l'unité de l'idée d'être, et c'est à partir de l'unité de l'idée qu'on doit retrouver l'inégalité et la hiérarchie des analogués ainsi que la fonction du premier d'entre eux. Bref, même cette dernière propriété, reconnue à la fois par S. Thomas et par Cajetan, n'a pas la même signification chez l'un et chez l'autre. Pour le second, on va de l'unité du concept analogue à l'inégalité des analogués ; suivant le premier, on va de la diversité hiérarchisée des êtres à l'unité réelle du premier. Pour l'un la hiérarchie est une conséquence, pour l'autre un point de départ. Il semble donc que toute conciliation des deux théories soit vouée à l'échec et que, depuis les options initiales, les divergences aillent croissant. Celles-ci ne pourraient disparaître qu'en remettant en cause le point de départ choisi par Cajetan, c'est-à-dire le primat de l'analogie de proportionnalité²⁸².

²⁷⁸ « Analogata vero, quae analogia divisione constituuntur, non solum secundum se, sed etiam in ipsius analogi quod dividitur ratione, ordinem habent, et aliud prius, aliud posterius est ; adeo ut in uno eorum tota ratio divisi salvari dicatur, in alio autem imperfecte et secundum quid ».

²⁷⁹ « Quod non est sic intelligendum quasi analogum habeat unam rationem quae tota salvetur in uno, et pars ejus salvetur in alio. Sed cum totum idem sit quod perfectum, et analogo nomine multae importentur rationes, quarum una simpliciter et perfecte constituit tale secundum illud nomen, et aliae imperfecte et secundum quid, ideo dicitur quod analogum sic dividitur quod non tota ratio ejus in omnibus analogatis salvatur, nec aequaliter participant analogi rationem, sed secundum prius et posterius ».

²⁸⁰ « Cum grano tamen salis accipiendum est analogum simpliciter salvari in uno et secundum quid in alio. Sufficit enim hoc verificari : vel *absolute*, ut patet in divisione entis in substantiam et accidens (illa enim absolute loquendo dicitur ens simpliciter, hoc solum ens secundum quid) ; vel *in respectu*, ut patet in divisione entis in Deum et creaturam. Utrumque enim, licet ens simpliciter sit et dicatur, absolute loquendo, creatura tamen in respectu ad Deum ens secundum quid et quasi non ens est et dicitur ».

²⁸¹ « Cum illa analogi ratio ex multis constituatur rationibus, ordinem inter se et proportionalem similitudinem habentibus... Ordinem enim ad primam nulla (ratio analogati) subterfugere potest ».

²⁸² Il y aurait lieu de rechercher si Cajetan a, par la suite, maintenu rigoureusement et intégralement la théorie qu'il défend au *De nominum analogia*. Il semble y avoir apporté deux modifications importantes, tout en maintenant intact l'essentiel de sa position. 1. Dans la lettre à François de Ferrare publiée sous le titre *De conceptu entis* et qui date de 1509, il semble admettre deux concepts analogues, l'un formé immédiatement sur l'un des analogués qu'il représente directement et qui, de ce fait, représente implicitement les autres (en vertu de

III. Cajetan en face de Scot et S. Thomas

Au terme des analyses précédentes, il est temps de faire le point du débat entre Cajetan et Scot, puis d'examiner si la position cajétanienne peut s'autoriser d'une des solutions proposées par S. Thomas ; pour finir nous nous interrogerons sur la conception de l'être que présuppose le système cajétanien.

Pour Scot, s'il n'y avait pas de concept commun à tous les êtres et à toutes les catégories de l'être, il n'y aurait pas de science de l'être en tant qu'être ni de connaissance de Dieu à partir des créatures, et ce concept ne peut être qu'univoque. Il n'y a pas, en effet, d'intermédiaire entre l'univocité et l'équivocité, et toute tentative d'introduire un troisième terme qui serait l'analogie ne résiste pas à l'examen. Si l'analogie a une ratio véritablement commune à ses inférieurs et qui s'applique *per prius* à la substance, *per posterius* aux accidents, le concept d'être est univoque. Si, au contraire, la ratio n'appartient formellement qu'à l'un et ne se dit de l'autre qu'en vertu d'une certaine ressemblance proportionnelle (c'est-à-dire, en définitive, au sens figuré), le concept d'être est équivoque. Ainsi l'univoque et l'équivoque s'opposent contradictoirement, sans qu'il y ait de milieu. Or il est impossible que l'être soit équivoque, ce serait la ruine de la métaphysique ; il est donc univoque à la créature et à Dieu, à l'accident et à la substance. Dès lors, il y a un concept objectif d'être, commun à tous ses inférieurs, distinct du concept de chacun d'eux puisqu'il n'est identique à aucun, contracté par des différences (fini et infini, accidentel et substantiel) ou, plus exactement, par des modes intrinsèques, car l'être n'est pas un genre et n'a pas de différences proprement dites. En résumé, les arguments de Scot tendent à prouver qu'il faut un concept commun et unique et que ce concept est nécessairement univoque, puisque l'univocité répond seule à l'ensemble *des conditions posées*.

A cette argumentation, Cajetan réplique en soutenant qu'il faut bien un concept commun et distinct, mais en niant qu'on puisse inférer de là l'univocité de ce concept. Que le concept soit distinct, qu'il y ait une *ratio* commune, c'est là, pense-t-il, une propriété appartenant aux univoques et aux analogues ; pourtant une différence les oppose les uns aux autres, qui interdit de les confondre : les concepts univoques sont distincts de leurs inférieurs parce qu'ils sont séparés d'eux, tandis que les concepts analogues les incluent et n'en sont pas séparables. Il reste néanmoins qu'il y a une *ratio entis* commune à tous les prédicaments et à tous les êtres, mais son unité est simplement proportionnelle²⁸³. Ainsi ramenée à l'essentiel, la position de Cajetan, il faut le reconnaître, n'est pas exempte de toute ambiguïté, car ce concept commun, qu'on admet avec Scot, oscille entre l'univocité du contenu distinct et l'équivocité des proportions diverses. Nous serons, dès lors, moins surpris de voir un scotiste comme Jean de Rada traiter avec quelque ironie Cajetan d'allié involontaire de Scot, puisque, déclare Rada, le commentateur dominicain, vaincu par l'argument vigoureux de son adversaire, concède le principal, à savoir l'existence d'un concept abstrait, bien qu'il nie l'univocité de ce

leur ressemblance proportionnelle), l'autre qui dominerait les analogués et qui correspondrait à ce que les disciples contemporains de Cajetan nomment l'analogie transcendental. Pour l'être, on a ainsi deux concepts, l'un qui est celui de l'être matériel, c'est-à-dire de la substance matérielle, et qui représente indirectement les autres prédicaments et les autres substances qui sont aussi de l'être ; l'autre, purement nominal, représente de façon tout à fait générale « ce qui est » et il est obtenu par abstraction à partir du premier. Or si je puis former le premier, à quoi bon le second ? (Voir les réflexions du P. J. ISAAC sur ce sujet dans BT 8 (1947-53) n° 2674). 2. Dans le Commentaire de la Somme, Cajetan accepte l'idée que l'analogie de rapport ne soit pas nécessairement et toujours extrinsèque : *In Iam*, q.6, s.,4, VIII ; q. 13, a. 5, XIV ; q. 13, a. 6, IV. « Inter Deum et creaturam est similitudo formalis imitativa... inter animal vero sanum et urinam non est similitudo, sed relatio significationis. Et propterea ibi est analogia, communitas secundum praedicationem formalem ; hic autem proprie est communitas attributionis ad unum secundum praedicationem quamcumque, sive extrinsece sive intrinsece, etc... (*In Iam*, q.13, s.,5, XIV). - Ces deux concessions pourraient entraîner une remise en question des principes sur lesquels repose le système cajétanien. Mais, en fait, rien de tel ne se produit, et Cajetan maintient sans réserve sa préférence pour l'analogie de proportionnalité.

²⁸³ Voir un résumé des arguments de Scot et la réponse de Cajetan, dans le Commentaire de la Somme, *In Iam*, q. 13, a. 5, IX et X. « Cum enim dicitur Deus est perfectius ens creatura, comparatio fit *in ratione entis* una secundum analogiam, et sic communi utrique ».

concept²⁸⁴. Assurément, Jean de Rada, dans son empressement à rallier Cajetan au scotisme, ne tient pas compte d'une divergence profonde (Cajetan refuse, contre Scot, que le concept analogue soit séparé de ses inférieurs), mais pourtant sa réflexion n'en est pas moins révélatrice, car ce que Cajetan enlève à Scot d'une main, il le lui restitue de l'autre. En recourant à l'unité proportionnelle, il affirme trop ou trop peu, il penche tantôt vers l'équivocité des réalités diverses que la proportion rapproche, tantôt vers l'univocité du concept qui exprime la ressemblance proportionnelle. Bref, on a consenti à Scot de dangereuses concessions.

La théorie de Cajetan est-elle, pour autant, conforme à celle de S. Thomas, non pas à celle des dernières oeuvres, ce qui est manifestement impossible, mais à celle du *De Veritate*, dont elle se réclame ? Il n'en est rien, car un langage semblable, celui de la proportionnalité, cache des préoccupations assez différentes. Le *De Veritate*, en effet, admet qu'il y ait une unité d'ordre entre l'être de l'accident et celui de la substance, et ne refuse cette forme d'analogie qu'entre l'être créé et l'être divin. L'analogie transcendantale s'oppose à l'analogie prédicamentale parce qu'il y a un rapport déterminé de l'accident à la substance tandis qu'il n'y en a aucun du créé à Dieu. La transcendance divine, la disproportion du fini à l'égard de l'infini, la distance illimitée qui sépare le créé de Dieu, font écarter l'unité d'ordre et l'analogie de rapport. Il reste pourtant entre les êtres et Dieu un minimum de ressemblance, celui que traduit la proportion. S. Thomas se sert de l'analogie de proportion pour accentuer la distance sans cependant aller jusqu'à l'équivocité.

La solution de Cajetan repose au contraire sur deux présupposés étrangers à S. Thomas. L'analogie fondamentale de l'être n'est pas celle d'attribution d'abord parce que cette dernière est toujours extrinsèque²⁸⁵, ensuite parce qu'elle ne comporte pas de *ratio* commune²⁸⁶. Pour ces deux raisons, Cajetan lui préfère l'analogie de proportionnalité qui, elle, est nécessairement intrinsèque et se résume en un concept embrassant tous les analogués. Alors que S. Thomas, au *De Veritate*, disjoint l'analogie transcendantale de l'analogie prédicamentale afin de mettre en valeur la fonction séparante de la première, Cajetan les réunit en une seule²⁸⁷, l'analogie de proportionnalité propre, à laquelle il attribue une fonction unissante plus proche, tout compte fait, de l'univocité de Scot que de l'analogie de S. Thomas. En définitive, même si, par impossible, on voulait rattacher la théorie cajétanienne à la solution thomiste du *De Veritate* et la présenter comme un simple prolongement de celle-ci, la conformité de la doctrine du commentateur à celle de son maître ne cesserait pas pour autant de faire question, puisque la pensée achevée de S. Thomas doit être cherchée dans les oeuvres postérieures au *De Veritate*. Mieux vaut reconnaître que nous nous trouvons en présence de deux théories qui ne peuvent se ramener l'une à l'autre et qui traduisent deux conceptions de l'être et de l'unité du réel.

Les circonstances historiques de la polémique qui a opposé Cajetan à Scot ont joué un rôle non négligeable dans la genèse de la théorie cajétanienne. Pourtant elles n'expliquent pas tout. Une doctrine philosophique ne se laisse jamais entièrement réduire aux conditions dans lesquelles elle est

²⁸⁴ « Argumentum Scoti probat conceptum entis esse unum objectivum conceptum et communem omnibus entibus, distinctum a quocumque conceptu inferioris. Quod melius percepit Caietanus, et ideo concessit vi argumenti victus quod ens dicitur conceptum praecisum a conceptu substantiae et accidentis, Dei et creaturae ; sed decipitur cum ait ex hoc non sequi quod talis conceptus sit univocus. Nam si ille est conceptus obiectivus unicus, praescindens a conceptu Dei et creaturae, substantiae et accidentis, et in ipsis inclusus intrinsece et quidditative, ergo est univocus : quia talis conceptus vere per se et formaliter inest substantiae et accidenti secundum nomen et rationem ejus. Praeterea, quia de ratione univoci est et sufficit quod dicat unam rationem communem suis inferioribus, in quibus vere reperiatur, ergo si ens hujusmodi rationem unicam importat erit univocum » (Jean DE RADA, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quartos Sententiarum libros*, Prima Pars, Venise 1618, p. 431). Le P. J. Isaac, dans les remarques déjà citées note 111 (BT 8 (1947-53) n° 2674), admet, lui aussi, que le concept commun dont parle Cajetan est en réalité univoque. Néanmoins, pour rendre justice à Cajetan, il faut remarquer que ce dernier refuse que le concept analogue prescinde de toute détermination, contrairement à l'affirmation de Jean de Rada ; par là il pense échapper à l'univocité.

²⁸⁵ Pour cela Cajetan s'appuie sur le texte de S. Thomas dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, I, leçon 7, que nous avons examiné p. 41, note 36, et qui ne nous semble pas probant parce qu'il résout une simple question d'exégèse aristotélicienne. Cajetan en fait un usage fréquent : n° 28, n° 54, n° 74, n° 92, et par manière d'allusion n° 109.

²⁸⁶ *De nominum analogia*, n° 15, 51, 52, 54.

²⁸⁷ Contrairement à ce que prétend J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*, p. 139.

apparue. Les options intellectuelles ont une influence qui est, en dernier ressort, plus déterminante. Les grandes théories métaphysiques, comme celle de l'analogie, permettent de vérifier ces remarques. On n'en saisit pleinement la signification qu'en mettant en lumière la conception de l'être qui les commande et dont elles sont la conséquence. Or la doctrine cajétanienne de l'analogie a donné lieu aux interprétations métaphysiques les plus opposées, pour ne pas dire contradictoires. Suivant les uns, en effet, toute la question de l'analogie se trouverait reportée dans le domaine de l'essence²⁸⁸ ; l'un des disciples les plus fervents et les plus fidèles de Cajetan déclare expressément que l'analogie d'attribution est celle de l'existence, alors que l'analogie de proportionnalité convient à l'essence²⁸⁹. D'où l'on peut conclure que le rôle privilégié accordé à cette dernière résulte d'une conception de l'être suivant laquelle l'essence est première. Pour d'autres, au contraire, il n'y aurait pas de proportionnalité si l'on n'envisageait le rapport de chaque essence à son acte d'être ; toute la théorie de l'analogie reposerait alors sur la distinction d'essence et d'existence conçue comme celle de la puissance et de l'acte²⁹⁰. Dès lors, *l'esse* tiendrait la première place, celle qui lui revient comme acte, et l'essence lui serait subordonnée. Faut-il ajouter que pour le P. Descoqs, qui a proposé cette interprétation, pareille conception de l'être n'aurait rien de commun avec la pensée de S. Thomas ? Bref, pour les uns la thèse de la proportionnalité est l'indice d'une métaphysique de l'essence, pour les autres, le résultat d'une métaphysique de l'existence. Mais la conception de l'être qu'elle traduit serait, en toute hypothèse, étrangère à celle de S. Thomas. Or à supposer qu'on doive, pour être fidèle à S. Thomas, concevoir l'être comme acte, faut-il rejeter l'analogie de proportionnalité parce qu'elle serait entachée d'essentialisme, ou l'adopter parce qu'elle serait exigée par une métaphysique existentielle ? Le débat ainsi engagé repose, croyons-nous, sur un malentendu et soulève un faux problème. On ne peut pas rendre raison de la théorie cajétanienne en s'engageant dans l'opposition factice entre philosophie de l'essence et philosophie de l'exister. C'est, au contraire, nous semble-t-il, le rôle de l'essence dans la constitution de l'étant qui est avant tout en cause, et sur ce point précis apparaissent de sérieuses divergences entre Cajetan et S. Thomas. Pour Cajetan, les essences sont véritablement incommensurables entre elles, leur diversité est absolue et irréductible ; elles ne s'unifient qu'indirectement, en vertu des rapports de puissance à acte que chacune entretient avec son propre *esse*, puisque chacune reçoit l'acte d'être à titre de puissance. Dans cette perspective, l'essence se définit comme ce dont *l'esse* est l'acte et non plus comme ce par quoi l'étant possède *l'esse*²⁹¹. Si l'essence est ainsi de l'ordre de la potentialité et de la limite, l'être ne peut plus se définir à la fois et inséparablement par sa détermination formelle et par son actualité terminale²⁹², mais il est alors

²⁸⁸ J. HEGYI, *op. cit.*, p. 140.

²⁸⁹ M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, pp. 50-51 : « Il ne faut pas perdre de vue, en ce qui concerne l'analogie de l'être, qu'elle se présente à nous sous un double aspect : l'être-essence et l'être-existence. L'ordre des existences étant éminemment relatif, contingent, on est obligé de remonter à un premier existant qui est l'être subsistant, *omnibus causa essendi* (CG 11, 15). Le théologien affirme donc, et avec raison... un terme unique (*unum numero*) auquel tout se rapporte dans cette ligne de l'être-existence. Mais il y a encore l'être-essence du métaphysicien, lequel se divise en dix catégories. Nous y reconnaissons bien une analogie d'attribution entre cet accident et sa substance, cet autre et la sienne, bref, d'une manière générale, entre l'accident et la substance, celle-ci faisant fonction de terme unique ; cependant *ce n'est pas tout* : la substance et l'accident se rapportent à l'être, mais de quelle manière ? Est-ce comme à un terme unique, comme tantôt l'être créé au Premier Existant, et l'accident à la substance ? Non pas, car l'être convient selon une participation intrinsèque à l'accident et à la substance, ce qui veut dire que la substance est en rapport, non plus avec l'être *unum numero*, mais avec *son* être, et l'accident avec le *sien* : l'être ici n'est plus strictement un, - terme unique - il est *unum proportione*, l'être de la substance n'étant pas celui de l'accident ». (Les soulignés sont de l'auteur.)

²⁹⁰ P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, p. 809 : « Son levier propre (celui de la proportionnalité) est la distinction d'essence et d'existence dans la créature qui, seule, assure la diversité de celle-ci d'avec le créateur. On comprend donc que l'esse y ait la première place, mais au sens le plus systématique non pas de perfection en général, mais d'acte d'une perfection considérée comme puissance, faute de quoi les rapports qui entrent dans le schème proportionnel n'ont plus aucun sens ».

²⁹¹ « *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* » (*De ente et essentia*, éd. R : G., p. 4, 15-16). Pour S. Thomas cette définition de l'essence s'applique aussi bien à Dieu qu'aux substances créées, elle a une portée transcendante.

²⁹² « *Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen a ens* »,

réservé à *l'esse* au détriment de l'essence. Telle nous paraît être l'option de Cajetan, lorsque d'un mot célèbre il tranche la question de savoir si l'être doit s'entendre au sens nominal, comme l'essence en acte, ou au sens verbal, comme l'acte de l'essence²⁹³ : *Mihi autem aliter dicendum occurrit. Dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens, divisum in deum predicamenta*²⁹⁴. Une fois l'être ainsi défini, l'unité n'est plus celle des degrés mesurés par la détermination formelle des essences, elle est simplement celle de la proportion unique reliant les rapports indéfiniment variés de chaque puissance à l'égard de son acte. Dès lors l'analogie proportionnelle de l'être découle de la composition d'essence et d'esse qui doit fournir les couples de rapports sans lesquels il n'y aurait pas d'analogie. Selon l'ordre des raisons, l'analogie de l'être vient alors aussitôt après la distinction réelle et se conclut de celle-ci.

La primauté que Cajetan reconnaît à l'analogie de proportion, le rôle qu'il fait jouer à la composition réelle se rattachent, en dernière analyse, à sa conception de l'être comme acte de l'essence, de ce qu'il nomme *l'ens participialiter*²⁹⁵. Sur chacun de ces points, la pensée du commentateur ne s'accorde pas avec celle de S. Thomas. Pour ce dernier, comme nous l'avons montré, la théorie des degrés d'être, de leur unité par rapport à un premier réel et unique, de l'analogie par référence à un principe, dépend d'une doctrine de l'être qui fait une tout autre place à l'essence et qui envisage l'être comme l'essence en acte ou l'essence comme la mesure et le degré de l'être²⁹⁶. Pour Cajetan, l'analogie dérive directement de la distinction réelle, pour S. Thomas elle se fonde immédiatement sur les degrés d'être : deux conceptions de l'être commandent deux perspectives métaphysiques. Comme les éléments de l'une et de l'autre sont le plus souvent identiques, on pourrait être tenté de réconcilier à peu de frais le disciple avec son maître, pourtant l'ordre des raisons ne coïncide pas, les conclusions s'opposent parfois, et ce sont là des indices sûrs d'une divergence profonde dans la conception même de l'être. Du désaccord entre la doctrine cajétanienne et la théorie thomiste de l'analogie, il faut remonter au présupposé ultime de l'une et de l'autre qui se situe au point de départ de la métaphysique.

quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia » (*Met.*, IV, leçon 2, n° 558). Cf. *supra*, p. 107.

²⁹³ Il serait inexact de prétendre que, chez les thomistes, l'être au sens nominal s'identifie à l'essence et l'être au sens verbal à *l'esse*. On ne peut, en effet, réduire l'être à l'essence ni à *l'esse*. Qu'on l'entende au sens nominal ou au sens verbal, l'être se définit à la fois par le principe de détermination formelle et par celui d'actualité terminale. Pourtant il est légitime de chercher le rôle qui revient à chacun des deux principes pour constituer l'étant. Les deux solutions conçoivent de façon différente la fonction de l'essence. Au sens nominal, l'être c'est ce qui est en acte d'être, c'est l'essence en acte, exerçant et mesurant *l'esse* ; au sens verbal, en revanche, l'être c'est l'acte reçu par l'essence comme dans une puissance. Le caractère ultime et perfectif de l'acte d'être n'est pas en cause, mais *l'esse* est envisagé avant tout par les uns comme exercé par l'essence, et par les autres comme reçu par elle. Quelle que soit la solution adoptée, les uns et les autres reconnaissent que le rapport de *l'esse* à l'essence est celui de l'acte à la puissance, mais la distinction réelle ne tient pas la même place et ne se situe pas au même endroit dans l'ordre des raisons suivant qu'on entend l'être au sens nominal ou au sens verbal. La différence entre les deux positions se manifeste surtout au sujet de la limitation de l'être : pour ceux qui entendent l'être au sens verbal, la composition réelle est la raison ultime de la limitation ; pour ceux qui adoptent l'être au sens nominal, la composition est la condition nécessaire de la limitation, elle n'en est pas la raison suffisante. Mêmes conséquences pour la doctrine de l'analogie : suivant les premiers, l'analogie est une conséquence directe de la distinction réelle, suivant les seconds, l'analogie se fonde directement sur la hiérarchie des degrés et, par là, indirectement, sur la composition, celle-ci étant une des conditions préalables de l'existence des degrés. La différence entre les deux positions est loin d'être superficielle, elle ne se laisse pas ramener à celle de deux points de vue qui ne coïncideraient pas toujours, elle est l'indice, comme nous le montrerons dans la conclusion, de deux métaphysiques thomistes, cohérentes chacune dans sa propre ligne et opposées par leurs options majeures.

²⁹⁴ *In De ente et essentia*, éd. LAURENT, p. 88, n° 56.

²⁹⁵ Par là Cajetan, loin de mériter le reproche d'essentialisme qu'on lui prodigue aujourd'hui, serait bien plutôt un précurseur de l'interprétation « existentielle » de la pensée thomiste propagée par É. Gilson.

²⁹⁶ Le Ferrarais, en défendant *l'ens nominaliter*, nous paraît plus proche de la pensée authentique de S. Thomas. Voir notre compte-rendu du livre de J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins*, dans RSPT 44 (1960) 368-369.

ANNEXE I

Les sources littéraires et doctrinales du « De principiis naturae »

Il nous a paru intéressant de chercher quel texte de la *Métaphysique* d'Aristote S. Thomas avait sous les yeux en composant son premier exposé de la théorie de l'analogie. L'enquête permet de montrer qu'il lisait la version arabo-latine et qu'il se servait du Commentaire d'Averroès, auquel il emprunte quelques traits spécialement importants.

Nous citons la *Metaphysica Media* d'après le manuscrit suivant : Paris, *B. N. lat. 6325 (Aristoteles latines, n° 572)* et la *Metaphysica Nova* ainsi que le Commentaire d'Averroès d'après l'édition suivante : *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome*, Venetiis apud Juntas 1562.

* * *

L'exposé de l'analogie qu'on rencontre dans le *De principiis naturae* systématise trois thèmes empruntés à la *Métaphysique* d'Aristote : unité et diversité des principes ontologiques, différents types d'unité, diversité ordonnée des sens multiples de l'être. Pour chacun des trois thèmes, nous donnerons le texte de S. Thomas suivant l'édition PAUSON, puis nous comparerons les deux versions des passages correspondants de la *Métaphysique* d'Aristote, enfin nous examinerons le Commentaire d'Averroès.

Premier thème : l'unité et la diversité des principes

Voici tout d'abord le texte de S. Thomas

Eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio, differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa caeterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum (éd. PAUSON, p. 104, 12-19).-

Voici maintenant les deux versions des textes d'Aristote qui se rapportent à la question de l'unité des principes :

- *Aristote A .4, 1070 a 31-36. Textes 19*

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Causae et principia aliqua aliorum sunt ; hi sent ut si quis dicat universaliter secundum proportionem idem omnium. Dubitabit autem aliquis si eadem sint principia et elementa substantiarum et eorum quae sunt ad aliquid, et aliarum categoriarum similiter. Sed impossibile si ea omnium (f° 217 vb).	Et principia sunt rerum diversa rem et causae, et sunt sicut homo debet dicere universaliter omnia eadem proportionaliter. Et debet homo dubitare, utrum materia et elementa substantiarum et relationum, et omnium praedicamentorum sint similiter eadem. Sed est inconveniens, si principia sint eadem (f° 143 vb, 52-60).

- *Aristote, 1070 b 26 - 1071 a 2. Textus 25.*

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Quoniam sunt haec separabilia et illa inseparabilia, substantiae illae sunt et per omnia causae haec, quia sine substantiis non sunt passiones et motus (f° 218 ra).	Et quia quaedam res sent abstractae et quaedam non abstractae, illae sunt substantiae, et propter hoc inveniuntur istae causae : quia extra substantias non inveniuntur passiones eorum

	neque motus (f° 145 va, 60-64).
--	---------------------------------

- Aristote, 1071 a 4-5. Textus 26.

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Amplius alio modo quidem proportionaliter sunt principia eadem ut actus et potentia (f° 218 ra).	Et etiam alio modo principia proportionaliter sunt eadem, ut potentia et actus (f° 146 va, 15-16).

- Aristote, 1071 a 29-35. Textus 28.

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Quaerere vero quae (sunt) principia aut elementa substantiarum et ad aliquid et qualitatum, utrum eadem aut diversa, palam quia multipliciter dictorum sunt singula. Diversorum vero, non eadem sed diversa nisi sic Et omnium siquidem eadem inquantum proportionaliter, quia materia, species, privatio, movens. Et sic substantiarum causae ut causae omnium, quia destruuntur destructis (f° 218 rb).	Quoniam autem quaestio nostra, quae sunt principia et elementa substantiae, relationis et quantitatis, utrum sint eadem aut diversa, manifestum est quod sunt quae dicuntur multis modis in quolibet, et cum dividatur, non sunt eadem sed diversa, praeter hoc quod sunt omnium etiam. Sic autem sunt eadem secundum aequalitatem comparationis forma, movens ; et sic etiam causae substantiarum, sicut similia eorum omnium, quae auferuntur cum illa auferuntur (f° 146 vb, 34-45).

La comparaison des deux versions n'est nullement décisive, et S. Thomas ne cite pas littéralement la version qu'il emploie. Le seul mot propre à la *Metaphysica nova* est *comparatio* (t. 28), qu'on trouve dans l'opuscule : *ea quae conveniunt secundum analogiam, idest in proportione vel COMPARATIONE vel convenientia* (éd. Pauson, p. 103, 7-8). Ce seul argument serait trop faible pour décider que S. Thomas a la *Nova* sous les yeux²⁹⁷. Le Commentaire d'Averroès fournit une meilleure base de comparaison. Voici tout d'abord le *Co.* 19 :

« Est quaestio utrum principia et elementa decem praedicamentorum sint eadem aut diversa. Et primo ponit quod sunt eadem, et dicit quod causae et principia praedicamentorum, quamvis sint rerum diversarum, bene potest homo ponere ea eadem secundum proportionem. Et quia hoc non apparet, nisi cum declaratum fuerit quod non sunt eadem simpliciter, neque diversa simpliciter, incepit declarare hoc... Et sunt eadem secundum proportionalitatem et non secundum definitionem » (f° 144 ra, 1-11).

Plus intéressant est le rapprochement à faire avec le *Co.* 25 :

« Cum declaravit quod possibile est dicere causas praedicamentorum esse easdem proportionaliter, vult declarare quod substantia aliquo modo est causa omnium. Materia enim quae est in substantia est materia omnium praedicamentorum, et causa eorum ; contraria enim similiter quae sunt in substantia sunt causae contrariorum aliorum praedicamentorum... Et intendit per abstracta substantias quae sunt subjecta novem praedicamentorum, et per non abstracta novem praedicamenta... Abstracta sunt substantiae, et non abstracta accidentia substantiae... Declaratum est quod substantia accipitur in definitione eorum, et non e converso : unde substantia videtur causa eorum » (f° 145 va, 25 - b, 15).

Voici pour finir le *Co.* 28, qui permet la comparaison la plus précise avec le texte de S. Thomas

« Cum quaesivit principia praedicamentorum an sint eadem aut diversa, et declaravit modum quo sunt

²⁹⁷ Le terme pourrait provenir de la *Métaphysique* d'Avicenne, où le dernier degré de l'énumération des types d'unité (numérique, spécifique, générique, proportionnelle) est désigné comme *unum comparatione* (*Met.*, tract. III, c.2 ; éd. 1508, f° 78 vb).

eadem et quo sunt diversa : amplius et quod *principia substantiae sunt aliquantiter sicut principia aliorum praedicamentorum*, vult colligere haec dicendo : Quaestio autem nostra utrum principia substantiae sint eadem aut diversa, manifestum est quod sunt diversa, cum multipliciter dicatur hoc nomen principium de unoquoque istorum ; sed tamen *non est intelligendum ex hoc, quod secundum aequivocationem puram dicatur*, et hoc intendebat cum dicit : multis modis (*pollachos*) (f° 146 vb, 53-64). Et quia non perfecte differunt, scilicet quia *non para aequivocatione dicuntur* haec principia de eis, dicit « praeter hoc quod sunt omnium, etc. », id est, praeter hoc quod videntur eadem *secundum comparationem et respectum* : verbi gratia, quod *respectus formae substantiae ad substantiam est sicut respectus formae qualitatis ad qualitatem, et quantitatis ad quantitatem*, quamvis non idem significet forma in unoquoque eorum, et similiter de privatione et materia et motore ; ista igitur principia de eis dicuntur in respectu (f° 147 ra, 6-16). Deinde dicit e et sic etiam causae substantiarum etc. », id est, et etiam causae substantiarum videntur esse causae causarum aliorum praedicamentorum similium causis substantiarum ; et signum ejus est quod cum causae substantiarum auferentur, auferentur causae aliorum praedicamentorum ; materia igitur est causa materiae caeterorum praedicamentorum, et similiter de forma et privatione, quae est in substantia et in movente » (f° 147 ra, 18-26).

Que conclure touchant le premier thème ? La comparaison *du* texte de l'opuscule avec les deux versions de la *Métaphysique* ne fournit aucun argument décisif en faveur de l'emploi de l'une ou de l'autre. Mais la comparaison avec le Commentaire d'Averroès permet de montrer que S. Thomas le résume librement, lui empruntant un développement qui ne figure pas dans le passage correspondant d'Aristote, sans que pour autant il s'agisse d'une citation littérale du Commentateur

<p>conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem.</p> <p>Sicut tamen materia substantiae est causa caeterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum (p. 104, 15-19).</p>	<p>videntur secundum comparationem et respectum : verbi gratia, quod respectus formae substantiae ad substantiam est sicut respectus formae qualitatis ad qualitatem, et quantitatis ad quantitatem (f° 147 ra, 9-13).</p> <p>...et etiam causae substantiarum videntur esse causae causarum aliorum praedicamentorum similium causis substantiarum. _Materia igitur est causa materiae caeterorum praedicamentorum, et similiter de forma et privatione (P 147 ra, 19-21, 24-25).</p>
--	--

* * *

Deuxième thème : les différents types d'unité

Voici le texte de S. Thomas

Quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates et hic homo, demonstrato Socrate. Quaedam sunt diversa numero, sed idem in specie, sicut Socrates et Plato qui, licet conveniant in specie humana, differunt tamen numero. Quaedam autem differunt specie, sed sunt idem genere ; sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis. Quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam ; sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam (p. 101, 15-102, 6).

Voici les deux versions du texte *d'Aristote* : *Delta* 6, 1016 b 31 -1017 a 2. Textus 12.

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Amplius autem alia secundum numerum sunt	Et etiam istorum quoddam est unum numero et

<p>unum, alia secundum speciem, alia secundum genus, alia <i>secundum analogiam</i>. Numero quidem, quorum materia est una. Specie quorum ratio una.</p> <p>Genere quorum eadem figura praedicationis secundum proportionem, quaecumque se habent quasi aliud ad aliud (f° 196 vb).</p>	<p>quoddam unum forma, et quoddam unum secundum aequalitatem, et quoddam unum secundum genus. Et illa quae sunt unum numero, sunt illa quorum materia est una. Et illa quae sunt unum secundum formam, sunt illa quorum totalitas est unum. Et quae sunt unum genere, sunt illa quorum figura praedicamenti est una. Et illa quae sunt unum secundum aequalitatem, sunt quorum proportio est una, sicut proportio alicujus rei ad aliam rem (f° 54 rb, 37-48).</p>
---	--

Comme S. Thomas emploie simultanément analogia et proportio, et que le second terme est purement et simplement la traduction du premier, on ne saurait arguer de la présence du premier pour conclure à l'utilisation de la *Media*. De plus, dans la *Media*, le terme analogia désigne l'unité de proportion et ne s'applique nullement à l'unité d'ordre. Le Commentaire d'Averroès ne fournit pas la moindre indication, car il ne contient rien de caractéristique. Citons seulement ce qu'il dit de la dernière sorte d'unité - celle de proportion - qu'il ne rapproche pas de l'unité d'ordre : Deinde dicit : « Et illa quae sunt secundum aequalitatem, etc... », id est, et illa dicuntur unum, quae sunt unum secundum proportionalitatem, sicut dicitur quod proportio rectoris ad civitatem, et gubernatoris ad navem est una (f° 54 va, 66-70)²⁹⁸.

Sur ce point nous ne pouvons rien conclure, sinon que le rapprochement fait par le *De principiis* entre l'unité de proportion et l'unité d'ordre ne se fonde ni sur le texte d'Aristote, ni sur quelque suggestion du Commentaire d'Averroès.

* * *

Troisième thème : la diversité ordonnée des sens de l'être

Ce thème est emprunté à *Met. Gamma* 2, 1003 a 33 - b 16. Livre IV, textus 2. La comparaison des deux versions est pleine d'intérêt

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
<p>Ens auctor multis quidem modis dicitur, sed <i>ad unum et aliquam unam naturam</i>, et non aequivoce, sed quemadmodum salubre omne <i>ad sanitatem</i>. Hoc quidem in conservatione, illud vero in actione, aliud quia est signum sanitatis, hoc auctor quia illius est susceptibile. Et medicinale <i>ad medicinam</i> : hoc enim habendo medicinam dicitur medicinale, illud vero existendo susceptibile a deo, et aliud per actus existentium medicinae. Similiter autem alia sumemus hiis dieta. Ita et ens multipliciter dicitur quidem, sed omne <i>ad unum principium</i> : hoc enim quia substantiae entia dicuntur, illa vero quia</p>	<p>Et ens dicitur multis modis, et non dicitur aequivoce, sed <i>attribuitur uni rei et uni naturae</i>, sicut omne sanans <i>attribuitur</i> sanitati. Quoddam enim dicitur sanum, quia conservat sanitatem ; quoddam autem sic, quia facit sanitatem ; et quoddam quia significat ; et quoddam quia recipit. Et similiter <i>attribuitur</i> esse medicum medicinae : quoddam enim dicitur medicum, quia acquirit medicinam ; et quoddam quia convenit medicinae ; et quoddam quia facit actionem medicinae. Et secundum hunc modum possibile est nobis invenire res, quae <i>tribuuntur uni rei</i>, sicut ista quae diximus. Et similiter etiam ens</p>

²⁹⁸ La métaphore qui assimile l'Etat à un navire et le chef de la cité à un pilote se trouve fréquemment chez Platon. Voir Pierre Louis, *Les Métaphores de Platon*, Paris 1945, pp. 155-156 et note 19. Cf. Aristote. *Rhet.* II, 20, 1393 b 3 - 8 ; Boèce, *De differentiis topicis*, 1. II, PL. 64, col. 1191 B ; Abélard, *Dialectica*, tr.III, 1. II, éd. De Rijk, pp. 442-443 ; Avicenne, *Metaphysica*, tr.III, c.2, éd. 1508, f° 78 vb ; Gundissalinus (sous le nom de Boèce), *De unitate et uno*, éd. Alonso, Pen 12 (1956), p. 75, 1. 128-130. Ces quelques citations montrent que l'image est devenue un cliché scolaire qu'on trouvera reproduit partout. Pour S. Thomas, voir : I, d.25, q. 1, a. 3 ; I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2m ; *De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 9m.

<p>passiones substantiae</p> <p>Quemadmodum ergo et salubrium omnium una est scientia, ita haec et in aliis. Non enim circa unum dictorem unies est scientiae speculari, sed et <i>ad unam dietorum naturam</i> (f° 190 va).</p>	<p>dicitur multis modis, sed omnes illi modi <i>attribuuntur uni primo</i> : quaedam enim dicuntur entia quia sunt substantiae, et quaedam etiam quia sunt passiones</p> <p>Quemadmodum igitur scientia sanorum est una, sic scientia aliorum similium. Quoniam non est unius consideratio de rebus quae dicuntur de uno tantum, sed etiam consideratio de rebus, quae <i>attribuuntur uni naturae</i> (f° 31 ra, 58 - rb 9, 18-23).</p>
--	--

Il n'est pas nécessaire de citer *plus* longtemps les deux versions. L'emploi des termes *attributio* et *attribuere* pour traduire la préposition grecque « pros », qui indique simplement la relation, est tout à fait caractéristique de la *Nova* et ne figure pas dans les passages correspondants de la *Media*. De plus, il ne s'agit pas d'un terme employé fortuitement : dans le *textus* 2, il figure six fois (f° 31 ra, 59, 60, 64 ; rb, 2, 5, 23), dans le *textus* 3, une fois (f° 32 ra, 19), dans le *textus* 4, quatre fois (f° 32 vb, 28, 31, 35, 36), dans le *textus* 6, sept fois (f° 34 ra, 14, 15, 24, 25, 36, 37, 41).

Le second texte important auquel se réfère notre opusculum est celui de *Met. Z* 4, 1030 a 32 - b 3. Livre VII, text. 15.

<i>Media.</i>	<i>Nova.</i>
Oportet enim aut aequivoce dicere ea entia aut addentes et auferentes, ut non scibile et scibile. Quoniam rectum est neque aequivoce dicere, neque simpliciter, sed quemadmodum medicinale ad <i>idem quidem et unum</i> , non idem vero et unum. Non tamen aequivoce. Non enim medicinale corpus et opus et vas dicitur, nec aequivoce nec secundum unum, sed <i>ad unum</i> (fo 203 va).	Oportet igitur ut non dicantur entia eodem modo aequivocationis, sed secundum magis et minus, sicut illud quod est notum et verum, etiam de noto et ignoto. Sermo enim verus, qui non est modo aequivoco, sed secundum similitudinem ; sicut medicina, <i>attribuitur</i> alicui, ita quod sit idem, non quia est idem cum eis unum, neque modo aequivoco etiam. Non enim dicitur corpus medicinale et actio medicinalis aequivoce, nec uno modo, sed <i>respecta unius</i> (f° 77 vb, 48-60).

Dans la *Versio Nova*, il faut aussi remarquer l'expression « *secundum magis et minus* », que la *Media* rend par « *aut addentes et auferentes* » (ou, selon une glose interlinéaire du mss. B.N. lat. 6325, *addentibus et auferentibus*), traduction plus conforme au texte grec. Or l'expression utilisée ici par la *Nova* deviendra un des vocables de l'analogie (cf. Commentaire d'Averroès sur ce passage, f° 78 ra, 20-24).

Comparons maintenant le texte de S. Thomas avec la *Nova* et le Commentaire d'Averroès aux endroits indiqués.

Tout d'abord au commencement du *Co.* 2 du livre IV, le Commentateur situe la théorie des sens multiples entre les deux classes de prédicats équivoques et univoques :

<i>De principiis naturae.</i>	<i>Averroès.</i>
Tripliciter aliquid praedicatur de pluribus : univoce, aequivoce et analogice. <i>Univoce...</i> sicut animal praedicatur de homine et asino. Aequivoce... sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti. Analogice... quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt, sed <i>attribuuntur alicui uni eidem</i> (p. 102, 8 - 103, 2).	Hoc nomen « ens » non est aequivocum... Nomen ens dicitur multis modis et non <i>aequivoce</i> , sicut canis dicitur de latrabili et marino. Neque <i>univoce</i> ut animal de homine et asino. Sed est de nominibus quae dicuntur <i>de rebus attributis eidem</i> , et sunt media inter univoca et aequivoca (f° 31 rb, 44-50).

Vient ensuite la définition de l'analogie, accompagnée de l'exemple de la santé, qui provient du texte même d'Aristote, comme le montre la comparaison suivante :

<i>De principiis naturae.</i>	<i>Metaphysica Nova.</i>
Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt, sed attribuuntur alicui uni eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de <i>corpore</i> ut de subjecto, de <i>potione</i> ut de causa... (p. 103, 1-6).	Et ens dicitur multis modis, et non dicitur aequivoce, sed attribuitur uni rei et uni naturae, sicut omne sanans attribuitur sanitati. Quoddam enim dicitur sanum, quia conservat sanitatem ; quoddam autem sic, quia facit sanitatem ; et quoddam quia significat ; et quoddam qui recipit (f° 31 ra, 58-64).

Mais les précisions qu'ajoute le *De principiis (de corpore, de potione)* ne figurent pas dans Aristote, tandis qu'on les trouve dans le Commentaire d'Averroès :

<i>De principiis naturae.</i>	<i>Averroès</i>
	Quaedam enim dicuntur sana quia attribuuntur sanitati hoc modo, scilicet quia conservant sanitatem, sicut dicimus quod exercitium est sanum quia conservat sanitatem, et quaedam
...sed tamen omnes istae rationes attribuuntur <i>uni fini</i> , scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam... attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo (ibid., 6-9).	tribuuntur sanitati, quia faciunt sanitatem, sicut dicimus quod <i>potio</i> accepta est sana ; et similiter dicimus sanum signum quod nuntiat sanitatem, sicut dicimus de criticis laudabilibus ; et similiter dicimus sanum illud quod cito recipit sanitatem, sicut <i>corpus</i> mundum ab humoribus.
Aliquando <i>uni agenti</i> , sicut medicus dicitur : et de eo qui operatur per artem, et de eo qui operatur sine arte, ut <i>vetula</i> , et etiam de <i>instrumentis</i> , sed per attributionem <i>ad unum agens</i> , qui est medicina (ibid., 9-12).	Et cum adduxit ea quae attribuuntur uni fini, induxit exemplum etiam de rebus quae attribuuntur <i>uni agenti</i> . Et intendebat per hoc declarare quod quae attribuuntur eidem, aut attribuuntur <i><>eidem fini</i> , aut <i>eidem agenti</i> , aut <i>eidem subjecto</i> , sicut novem praedicamenta substantiae.
	Quoddam enim dicitur medicum, quia acquirit artem medicinae, v.g. homo medicus... et quoddam quia facit actionem medicinae, licet non sit medicus, <i>vetula</i> enim quae medicabat cum illa herba, sicut dicitur, agebat actionem medicinalem, licet non erat medica (f° 31 rb, 62 va, 16). Cum dicimus herba medicinalis et <i>instrumentum</i> medicinale, attribuuntur eidem, id est medicinae, sed non est eadem intentio medicinae in instrumento, sicut in herba... (f° 78 ra, 42-45 ; co. 15 du livre VII).
Aliquando per attributionem <i>ad unum subjectum</i> , sicut ens dicitur de substantia et de quantitate et de qualitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia ; sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuuntur substantiae, quae quidem est <i>subjectum</i> aliorum (ibid., 12-17).	Et similiter hoc nomen ens, licet dicatur multis modis, tamen in omnibus dicitur ens, quia attribuitur Arimo enti substantiae ; et istae attributiones in unoquoque eorum sunt diversae. Praedicamenta enim attribuuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per illam, et <i>subjectum</i> est eorum ; et universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis (f° 31 va, 18-24).

Nous avons cité longuement les textes pour fournir les éléments d'une comparaison fondée : il apparaît que le *De principiis* emprunte au Commentaire d'Averroès une partie des exemples dont celui-ci se

sert et qui ne figurent pas dans la Métaphysique : ainsi pour la santé : *potio, corpus*, et pour la médecine : *vetula, instrumentum* (dont il n'est fait mention ni dans *Met.* IV, t. 2, ni dans *Met.* VII, t. 15). Ce n'est pourtant pas le trait le plus caractéristique. Plus décisif est l'argument fourni par la manière dont Averroès explique le rapport au premier, qui définit l'unité d'ordre. La Métaphysique dit seulement : *attribuitur uni rei et omni naturae*. Pour Averroès, ce rapport dit toujours une causalité du premier : *quae attribuuntur eidem, aut attribuuntur eidem fini, aut eidem agenti, aut eidem subjecto* (f° 31 va, 7-8), texte corrigé sur B.N. lat. 6300, f° 49 r). La même énumération se retrouve un peu plus loin dans le Commentaire : *Res enim quae habent unam scientiam, non tantum sunt quarum subjectum est unum genere aut specie dicto univoce, sed quarum esse attribuitur uni fini, aut agenti, aut uni subjecto* (ibid., 53-57).

On retrouve encore cette insistance sur la causalité du premier dans le *Co.* 15 du livre VII.

Pour ce thème, tout à fait essentiel, il faut donc conclure que le vocabulaire dont se sert S. Thomas provient de la version arabo-latine, et que la théorie des acceptions multiples, sous la forme où elle est développée par lui dans notre opuscule, est inspirée par le Commentaire d'Averroès, dont elle est un résumé presque littéral. Par là s'explique, en particulier, la manière dont est décrit le rôle du premier auquel les autres analogues sont référés selon un rapport causal.

Table de concordance des arguments contre l'équivocité des noms divins

1. La ressemblance des êtres à Dieu.		Ver., 2, 11, arg. 1 et ad 1.	CG I, 33, 2°. <i>Pot.</i> , 7, 7, sed c. 3 et 4 ; c.
2. Ressemblance de la perfection divine à la perfection des autres êtres dont elle est le modèle (cf. 6e arg. contre l'univocité).		Ver., 2, 11, sed. c. 1 et c. (cf. q. 2, a. 4, ad 2 ; a. 12, sed c. 5 ; q. 7, a. 1, ad 11.	
3. Bien que l'esse soit incommunicable, l'effet ressemble à la cause (cf. 1er argument contre l'univocité).			<i>Pot.</i> , 7, 7, sed c. 6 et ad 6 c. ; c.
4. Ordo aut respectus unius ad alterum.		Ver., 2, 11, c., ad 2, ad 4, ad 6.	CG I, 33, 1°. <i>Ia</i> , 13, 5, c. <i>Pot.</i> , 7, 7, c.
5. Il faut pouvoir connaître Dieu à partir des êtres créés.	I, d. 35, 1, 4, c.	Ver., 2, 11, c.	CG I, 33, 3°, 4°, 5°. <i>Ia</i> , 13, 5, c. <i>Pot.</i> , 7, 7, c.
6. La distance.		Ver., 2, 11, arg. 4 et ad 4 ; arg. 5 et ad 5.	<i>Ia</i> , 13, 5, sed c. 2 (cf. <i>Pot.</i> , 7, 7, arg. 4 et ad 4).
7. Rien de commun à l'éphémère et à l'éternel	I, d. 35, 1, 4, arg. 5 et ad 5.		<i>Pot.</i> , 7, 7, sed c. 1 et ad 1 c.
8. Le savoir-qualité et le savoir-substance.	I, d. 35, 1, 4, arg. 7 et ad 7.	<i>Ver.</i> , 2, 11, arg. 7 et ad 7.	<i>Ia</i> , 13, 5, sed c. 1. <i>Pot.</i> , 7, 7, sed c. 2 et ad 2 c. sed c. 5 et ad 5 c. sed c. 7 et ad 7 c.
9. Là où une forme est			<i>Pot.</i> , 7, 7, sed c. 8 et ad

commune à deux êtres, il peut y avoir changement de l'un à l'autre.			8 c.
10. <i>Nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce.</i>		<i>Ver.</i> , 2, 11, arg. 8 et ad 8.	Cf. Ia, 13, 10, sed c. 1 et ad 4.

Les arguments 1 à 5 ont une valeur positive contre l'équivocité ; si nous rangeons à leur suite les arguments 6 à 10, qui paraissent plutôt en faveur de l'équivocité, c'est parce qu'en les réfutant S. Thomas refuse précisément l'équivocité à laquelle ils semblent conduire.

CONCLUSION

La théorie de l'analogie permet de saisir au niveau du système métaphysique constitué la répercussion des options fondamentales sur lesquelles celui-ci repose, et avant tout la conception de l'être qu'il implique. Les deux doctrines de l'analogie dont nous avons montré l'agencement, celle de S. Thomas et celle de Cajetan, manifestent que la philosophie de l'être peut se développer selon deux directions rigoureusement parallèles et se construire sous la forme de deux thématiques dont les solutions ne sont ni interchangeables ni convergentes. Il reste à mieux cerner la structure et l'inspiration propre à chacune de ces deux thématiques thomistes, en observant la logique interne suivant laquelle elles se déploient²⁹⁹ ?

1. La première divergence se manifeste dès qu'on cherche comment est connu l'être, objet de la métaphysique : est-ce par l'abstraction formelle d'un concept, ou par un jugement négatif de séparation ?³⁰⁰ Y a-t-il une « intuition » de l'être, ou saisissons-nous l'être au terme d'une induction ?³⁰¹

2. L'être objet de la métaphysique, c'est *ce qui est* ; il comporte à la fois un aspect formel et un aspect existentiel, un principe de détermination et un principe de réalisation. Quel est leur rôle respectif ? Faut-il concevoir l'être comme l'acte de l'essence ou comme l'essence en acte ? Comme *ens ut participium* ou comme *ens ut nomen* ?³⁰²

3. L'essence et l'exister des êtres que nous connaissons ne s'identifient pas ; hormis Dieu, aucun être n'existe en vertu de son essence, et chacun n'a qu'une perfection d'être limitée par la capacité de son essence. Autrement dit, tout être limité est composé. Mais la limitation s'explique-t-elle en dernier

²⁹⁹ On pourrait représenter l'opposition des deux thématiques par le tableau suivant :

Abstraction formelle ou « intuition » de l'être.	- 1 -	Séparation ou induction de l'être.
<i>L'ens ut participium.</i>	- 2 -	<i>L'ens ut nomen.</i>
La limitation par composition.	- 3 -	La limitation par hiérarchie formelle.
La <i>perfectio essendi</i> identifiée à <i>l'esse</i>	- 4 -	La <i>perfectio essendi</i> inclut l'essence, <i>l'esse</i> et le sujet.
La métaphysique comme théologie.	- 5 -	La métaphysique comme ontologie.
L'unité de l'idée d'être.	- 6 -	L'unité des degrés d'être.
L'analogie de proportion.	- 7 -	L'analogie de rapport.

³⁰⁰ La théorie de l'abstraction formelle est celle des grands commentateurs, Cajetan et Jean de Saint-Thomé ; elle a été reprise par les thomistes modernes qui invoquent la théorie des trois degrés d'abstraction. On trouvera un résumé de cette position classique chez M. V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, RT 48 (1948) 236-327, et l'étude annexe du même auteur à la suite de l'article précédent : *Abstractio et separatio d'après un texte controversé de S. Thomas*, Ibid., pp. 328-339. - Pour la doctrine de la séparation, voir L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, RSPT 31 (1947) 3-40 ; R. W. SCHMIDT, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, RPL 58 (1960) 373-393.

³⁰¹ La connaissance de l'objet de la métaphysique est présentée comme une intuition de l'être par J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, 3e leçon, pp. 51-70. Cette intuition est présentée tantôt comme une expérience métaphysique privilégiée et presque comme une grâce mystique (pp. 54, 56, 71), tantôt comme l'abstraction formelle du troisième degré (pp. 66-70, 88-96). Voir également du même auteur : *Court traité de l'existence et de l'existant*, pp. 37-60 (spécialement p. 51, note 1, sur les trois degrés d'abstraction). - Nous proposons d'appeler induction de l'être la démarche nécessaire pour fonder le jugement négatif de séparation, afin de la bien distinguer de l'« intuition ».

³⁰² La théorie de *l'ens participialiter* est celle que défend Cajetan dans son *Commentaire du De ente et essentia* ; elle est combattue par le Ferrarais dans son *Commentaire du Contra Gentiles* (CG I, 25, VI-XII). Cf. p. 158, note 125.

ressort par la composition, ou la composition est-elle seulement la condition nécessaire de la limitation sans en être la raison suffisante ? La limitation de l'étant est-elle le résultat de la composition d'acte et de puissance, ou de la hiérarchie formelle des essences ?³⁰³

4. La *perfectio essendi* est-elle identique à *l'esse*, lequel serait limité et diminué par l'adjonction de l'essence, ou n'inclut-elle pas à la fois l'essence comme détermination formelle, *l'esse* comme acte ultime et le sujet qui exerce l'acte ?³⁰⁴

5. La métaphysique, puisqu'elle s'attache à la *perfectio essendi*, va-t-elle être polarisée par *l'esse divinum* ou ne rejoint-elle Dieu qu'à titre de cause de *l'esse commune* ? Est-elle principalement théologie ou ontologie ?³⁰⁵

6. La métaphysique entreprend de réduire la multiplicité du réel à l'unité de l'être. Mais l'unité de l'être est-elle celle du concept d'être, fondé sur les rapports de chaque essence à son acte d'être, commun à tout ce qui est, embrassant les différences prédicamentales et transcendantales ? Ou bien cette unité est-elle celle des degrés d'être constitués par la mesure formelle de chaque essence en acte d'être, hiérarchisés par rapport au premier de qui ils dépendent intrinsèquement ?

7. L'analogie, qui concerne la correspondance entre l'unité conceptuelle et l'unité réelle de l'être, doit-elle être conçue comme la proportion qui réunit les couples de rapports formés par les essences recevant leur acte d'être, ou bien comme l'ordre qui relie les degrés au premier par des relations de causalité et de participation ?³⁰⁶

Chacune des grandes questions posées par une philosophie de l'être peut ainsi recevoir deux réponses entre lesquelles les thomistes se partagent. Mais les divergences qu'on rencontre à chaque fois ne sont ni fortuites ni dispersées, elles relèvent de la logique interne d'un système, quels que soient les noms des protagonistes³⁰⁷. Elles provoquent une interrogation à laquelle on ne peut se dérober : y a-t-il deux

³⁰³ Les deux théories de la limitation sont présentées par L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Livre premier, Les deux systèmes de la participation, I, La participation par composition, pp. 77-217 ; II, La participation par similitude, pp. 223-307. Les positions du P. Geiger touchant les rapports entre limitation et composition ont été critiquées par C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, pp. 63-73. Le P. Fabro reproche au P. Geiger de faire passer la simple similitude avant la composition réelle, de reléguer la composition d'*essentia* et d'*esse* au second plan et d'admettre que l'essence puisse être limitée autrement que par composition en vertu de la participation par similitude ; la raison ultime des positions de G. tiendrait, selon F., à une méconnaissance de *l'esse*. La discussion entre les deux thomistes, sur laquelle nous n'avons pas à nous prononcer pour l'instant, montre la connexion des thèses incriminées et met en lumière un des points critiques sur lesquels s'opposent les deux thématiques de l'être que nous essayons de dégager.

³⁰⁴ É. GILSON défend la première position de façon particulièrement nette dans son *Introduction à la philosophie chrétienne*. « L'étant (*ens*), déclare-t-il, est toujours un acte d'exister déterminé et limité par une essence » (p. 61) . « L'essence est un amoindrissement, une distension et comme un éparpillement de l'être (p. 173). Elle est « une sorte de menue monnaie de l'Être » , « un sous-produit de l'Être ; elle est la condition de la possibilité d'êtres qui ne soient pas l'acte pur d'exister » (p. 192) . Voir notre compte-rendu de ce livre dans RSPT 45 (1961), pp. 719-720. - C. Fabro défend une position voisine de celle de Gilson dans *Participation et causalité*, pp. 74-83 (« Originalité de *l'esse* thomiste. *Esse in actu, esse ut actua* »).

³⁰⁵ On trouvera un résumé des théories des thomistes anciens et contemporains dans l'ouvrage de T.C. O'BRIEN, *Metaphysics and the Existence of God. A Reflexion on the Question of God's Existence in the Contemporary Thomistic Metaphysics*, pp. 19-95. O'Brien montre la connexion entre la théorie de l'abstraction formelle de l'être et celle qui inclut Dieu dans le sujet de la métaphysique ("The position that God is included in the subject of metaphysics would seem to conceive of being as so produced by a process of abstracting that it could embrace God", pp. 171-172), ainsi qu'entre la définition de l'être par *l'esse* et l'identification de l'être en tant qu'être à l'être divin (« Thus, to show the primacy of existence as realized by S. Thomas through the assistance of revelation, he (Gilson) notes that when left to himself, S. Thomas defines metaphysics as the science of *Being as Reing*, not of being as being » p. 173) . Il conclut de la façon suivante : « For S. Thomas, then, metaphysics is not the science of *Being as Being* ; it is the human science which considers being in common, separated precisely, as its proper subject ; which consequently attains God solely and exclusively as principle of this subject » (pp. 175-176).

³⁰⁶ Pour les questions 6 et 7, nous avons montré pp. 93-114, le lien entre l'analogie de rapport et l'unité des degrés d'être, et pp. 150-158, celui entre l'analogie de proportion et l'unité de l'idée d'être.

³⁰⁷ Si l'on se reporte au tableau qui figure note 1, les thèses de la colonne de droite, commandées par la « séparation » de l'être, forment un ensemble cohérent et traduisent les positions majeures de S. Thomas (parfois, il est vrai, dans un autre langage que le sien, comme pour les thèses 2 et 6). Les thèses de la colonne de gauche,

manières d'être thomiste ? et même : y a-t-il deux métaphysiques thomistes ? La pensée de S. Thomas présente une cohérence assez remarquable, or sur les points décisifs elle a subi des interprétations qui relèvent d'une tout autre perspective métaphysique et qui sont, tout compte fait, difficilement conciliables avec les solutions authentiquement thomistes. C'est en ce sens qu'on peut parler de deux métaphysiques. Or les recherches au sujet de l'analogie permettent de déceler le principe autour duquel s'articule chacun des deux systèmes et la raison pour laquelle ils s'opposent. Car en métaphysique, une fois écartés le monisme absolu et le pluralisme radical qui escamotent un des termes du problème, on cherche à ramener la diversité des êtres à l'unité de l'être. Pour cela deux voies se présentent, l'une consiste à découvrir l'unité des êtres dans les rapports de causalité qui les relient au premier d'entre eux, l'autre tente de réduire le multiple à l'un par voie conceptuelle, dans l'unité de l'idée d'être. Ces deux solutions, nous les appellerons respectivement *métaphysique des degrés d'être* et *métaphysique de l'idée d'être*. Pour la première, l'unité est donnée *a parte rei* dans la diversité même du réel ; pour l'autre, l'unité se construit au plan de la représentation, tandis que le réel demeure divers.

Il reste à montrer la logique interne des deux positions. Commençons par la seconde.

Comment rapprocher les êtres les uns des autres et les rassembler dans l'unité ? Si nous considérons leur essence réelle - je veux dire si nous les regardons autrement qu'on ne le fait du point de vue logique qui est celui de l'arbre de Porphyre, où l'on rassemble sous l'univocité d'une notion générique de plus en plus étendue les êtres les plus divers -, on découvre une diversité absolue, non seulement celle des genres premiers, c'est-à-dire celle de la substance et des accidents, mais aussi et plus encore celle de la hiérarchie formelle des substances elles-mêmes. L'essence, puisqu'elle est principe de diversité, ne permet pas de réduire le multiple à l'un. Pourtant la diversité n'est pas insurmontable, pourvu qu'on cesse de considérer les essences absolument et de les comparer entre elles sur le plan de la détermination, mais à condition de les rapporter à l'acte d'être. L'unité qu'on découvre alors est celle d'une proportion : entre deux êtres dont l'essence est formellement différente, il s'établit une ressemblance proportionnelle, puisqu'il y a un rapport semblable à *l'esse* chez l'une et chez l'autre. Bref, il y a diversité absolue des essences, mais ressemblance proportionnelle des rapports.

La proportion exige des rapports entre deux ou plusieurs couples de termes et elle traduit la ressemblance de ces rapports. Si l'être ne comportait pas une structure particulière, disons une dualité indéfiniment répétée, tout en demeurant identique à travers des êtres, il serait impossible d'y découvrir une unité d'analogie ; on serait en présence d'une multiplicité irréductible. Heureusement l'être est réellement composé de puissance et d'acte. Dès lors essence et acte d'être vont fournir les couples dont nous avons besoin pour établir l'unité proportionnelle. Celle-ci répond exactement aux conditions requises pour unifier l'être : puisque la proportion repose sur un rapport entre deux termes, elle admet une certaine invariabilité du rapport lui-même dans la variation des termes. Ainsi les exigences de l'analogie conduisent à accentuer le rôle que joue la composition et à introduire une nouvelle définition de l'être : l'être, c'est ce qui est composé de puissance et d'acte, ce qui a *l'esse* pour acte (ou ce dont l'acte est *l'esse*), d'un mot, ce que la scolastique a nommé *l'ens ut participium*. L'être est constitué par le rapport de l'essence à *l'esse* ; la fonction de l'essence se borne à recevoir l'acte d'être et à le limiter. Apparemment on valorise *l'esse* en parlant ainsi, mais au détriment de l'essence, qui cesse d'être un transcendantal, et on risque de concevoir l'actuation de l'essence par *l'esse* sur le modèle de la causalité extrinsèque (comme une actuation par manière de terme et non par manière de forme, ainsi que

commandées par l' « abstraction » de l'être, prises une à une, s'opposent à celles que défend S. Thomas. Présentent-elles une cohérence analogue ? Pas un thomiste, à notre connaissance, ne les tient toutes ensemble et l'on peut se demander jusqu'à quel point elles sont compatibles entre elles, car le système qu'elles forment est entraîné vers un certain platonisme du concept par les thèses 1, 6 et 7 (dont E. Gilson s'est soigneusement gardé), ou vers une exagération de la fonction de *l'esse* au détriment de l'essence par les thèses 2, 3, 4 et 5. Le P. Descoqs avait déjà observé que la prédominance reconnue à la proportionnalité relève de la mentalité platonicienne qui s'intéresse principalement à la causalité exemplaire (*Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, p. 807) et en même temps qu'elle repose sur une conception de *l'esse* comme acte d'une puissance (*Ibid.*, p. 809). Or comment cette seconde position s'accorde-t-elle avec la première ? Jean de Saint-Thomas ne serait-il pas le représentant le plus logique de cette école lorsqu'il en arrive à conclure que *l'esse* est moins parfait que l'essence ? (*Cursus Theol.*, In Iam, disp. 4, a. 4, n° 23 ; éd. Solesmes, t. I, p. 471) . Il est regrettable que le P. Hegyi n'ait pas prolongé son enquête jusque là et que l'étude systématique de la conception de l'être chez Jean de Saint-Thomas n'ait encore tenté personne. Les résultats de cette recherche ne seraient pourtant pas sans intérêt.

l'affirme Jean de Saint-Thomas³⁰⁸. La composition d'essence et *d'esse fait* alors figure de caractère principal de l'être. Dans cette perspective, il semble difficile de rattacher la théorie de l'analogie de proportion à ce qu'on appelle l'« essentialisme » de Cajetan ; la véritable raison de cette doctrine doit bien plutôt être cherchée dans le rôle négatif qu'on attribue à l'essence.

Pour l'analogie de proportion, quelle que soit la diversité des termes, le rapport demeure invariable. Dès lors, il suffit de concevoir le rapport de *l'esse* à l'essence en un seul être pour le connaître en tous, puisqu'il est semblable en tous. L'abstraction formelle permet de saisir ce que les êtres ont de commun dans un concept qui concilie l'extension la plus vaste avec la compréhension la plus riche. Par l'abstraction formelle, on peut, d'une certaine façon, surmonter la diversité des êtres et, à partir de n'importe lequel d'entre eux, parcourir le champ de l'être tout entier. Jean de Saint-Thomas prétend même que dégager l'être de la matière et de la puissance, c'est arriver à l'Acte Pur : *abstractio entis formalis est actus purus*, - pour ajouter aussitôt cette restriction prudente que notre abstraction de l'être n'est pas une abstraction formelle³⁰⁹. En vérité, on ne pourrait justifier pareille assertion qu'en admettant l'axiome platonicien : *quanto abstractius et universalius, tanto prius et formalius*³¹⁰. Bien que tous les thomistes n'aillent pas si loin, ce que certains d'entre eux nomment l'abstraction de l'analogie transcendantal relève de la même orientation métaphysique. Tout se passe comme si, par voie d'abstraction, sans recourir à l'inférence, nous pouvions dépasser l'objet premier de notre intelligence et entrer comme de plain-pied dans l'ordre transcendantal.

La métaphysique des degrés d'être procède tout autrement. Reprenons-en la démarche à son point de départ.

Les essences peuvent être envisagées de deux points de vue. Le premier, le point de vue prédicamental, est celui de la détermination quidditative : à cet égard, chaque être est ce qu'il est et n'est que ce qu'il est ; il s'oppose à tous les autres êtres. Le second, le point de vue transcendantal, considère les essences à titre de degrés et de modes de la perfection d'être, c'est-à-dire comme les différentes participations de l'être, l'essence étant alors inséparable de *l'esse*. A cet égard, il faut dire que *l'esse* n'est pas seulement reçu par l'essence, mais qu'il est aussi spécifié par elle, bref qu'il y a une causalité réciproque des deux principes de *yens*. L'essence n'est plus définie en premier lieu comme la puissance et la limite de l'acte d'être, elle en est d'abord la mesure formelle, et cela jusques et y compris en Dieu³¹¹. Dès lors, il est impossible d'accorder toute la perfection à *l'esse* et de réserver toute l'imperfection à l'essence, comme si l'essence était « la condition de la possibilité même de l'existence d'êtres finis »³¹². L'être est indivisiblement *esse* et essence, chaque étant réalisé à sa manière la perfection d'être ; et si l'étant est fini, il l'est à la fois quant à son essence et quant à son acte d'être. Telle est la conception de l'être que le Ferrarais nomme *l'ens ut nomen*. Il n'y a là nul « essentialisme », puisque l'essence n'exerce sa fonction que sous l'actuation ultime de *l'esse*, mais ce n'est pas non plus l'interprétation « existentielle » qui réserve la perfection d'être à *l'esse*.

Chaque étant porte en lui le principe de sa ressemblance et de sa différence avec les autres. Ressemblance en ceci qu'on peut envisager la perfection d'être comme réalisée par degrés, différence par les essences considérées comme *modi essendi*, c'est-à-dire comme les diverses mesures formelles de l'être. L'unité de la perfection tient, en définitive, à la participation (et, en dehors de la participation, on ne trouvera pas d'autre unité que celle de la proportion) : les êtres finis reçoivent *per participationem* ce que l'être infini est *per essentiam*. L'unité d'ordre qui rassemble les êtres se fonde à la fois sur l'unité réelle du parfait, qui est *l'Ipsium esse*, et sur la communication intrinsèque de sa perfection aux participants. La composition réelle de ces derniers n'est pas exclue, puisqu'il n'y a pas

³⁰⁸ *Cursus theol.*, In Iam, disp. 4, a. 3, n° 22 ; éd. Solesmes, t. I, p. 457 ; a.4, n° 25, p. 472.

³⁰⁹ *Cursus philos.*, Log., II, q. 13, a. 5 ; éd. Reiser, t. I, p. 500. « Formalis abstractio fit per segregationem potentialitatis et materiae, et quanto universalior, tanto purior et perfectior, sicque abstractio entis formalis est actus purus, si in tota universalitate abstrahat. Sed abstractio entis in communi ut analogum est confusissima, et licet actu includat omnia confuse, ideo potius non est abstractio formalis, quia non fit per segregationem imperfecti, sed per inclusionem omnium sub quadam confusione et caligine ».

³¹⁰ Cf. Ia, q. 82, a. 3 ; R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 183, texte 3.

³¹¹ « Quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse : convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens ; esse quid inquantum est essentia ; et esse in actu, ratione ipsius esse » (CG IV, 11).

³¹² É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, p. 95.

de limitation sans composition, mais elle est subordonnée, puisque la composition est la condition nécessaire de la limitation sans en être la condition suffisante. Les êtres créés ressemblent à l'être divin en vertu des rapports de causalité efficiente et formelle dont l'ensemble constitue la participation. Il n'est donc plus nécessaire de fonder la ressemblance sur de simples rapports proportionnels.

Cette solution respecte à la fois l'exigence d'unité et celle de transcendance, car il est bien évidemment exclu qu'à partir des êtres finis on puisse abstraire une représentation de l'être infini, ou du moins une représentation commune au fini et à l'infini. Pourtant la représentation que nous formons n'est pas non plus équivoque, puisque la perfection de l'effet est contenue

de façon éminente dans la cause. Mais nous ne pouvons nous représenter la perfection divine qu'à partir de la ressemblance déficiente qu'en présentent les êtres créés et grâce à une inférence appuyée sur la causalité.

L'unité ainsi découverte est peut-être moindre que celle que propose la première théorie, mais elle est plus fondée en réalité et elle ne repose pas uniquement sur l'unité de notre représentation de l'être. Pour tout dire, la métaphysique de l'idée d'être paraît plus proche du rationalisme et moins soucieuse de critiquer la portée réelle de nos concepts que la métaphysique des degrés d'être. La théorie de l'analogie, avons-nous observé, s'est déplacée de la métaphysique vers la logique ; le sens de ce glissement ne fait pas de doute, une philosophie des concepts s'est substituée à une philosophie du réel. Telle nous semble être l'inspiration la plus secrète et la plus efficace des deux métaphysiques thomistes que l'analyse des doctrines de l'analogie nous a permis de découvrir. Il faut une véritable conversion au réel, afin de retrouver dans les êtres leur unité qui est l'effet de celle de leur Principe. La fidélité à la pensée authentique de S. Thomas est à ce prix.

TABLES

Bibliographie : I. Textes

- ARISTOTE, *Metaphysica Mediae translationis*. Paris B.N. lat. 6325 (*Aristoteles latinus*, n° 572) .
ID., *Metaphysica Nova*. Dans l'édition d'Averroès qui suit.
- AVERROËS, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eodem Commentariis et Epitome*. Venetiis apud Juntas 1562.
- S. ALBERTUS MAGNUS, *Commentaria in 1 Sententiarum*. Ed. Borgnet, t. 25 et 26, Paris 1893.
ID., *De divinis nominibus*. Rome Vat. lat. 712. Edition partielle dans F. RUELLO, *La Divinorum Nominum reseratio selon Robert Grosseteste et Albert le Grand*. Appendice 7, AHDLMA 26 (1959) 186-193.
S. THOMAS AQUINAS, *De principiis naturae*. Ed. Pauson, Fribourg 1950.
ID., *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*. Ed. Roland-Gosselin, Le Saulchoir 1926.
ID., *Scriptum super Sententiis*. Ed. Piana, Rome 1570. Pour les livres III et IV (dist. 1-21), éd. Moos, Paris 1933 et 1947.
ID., *Quaestiones quodlibetales*. Ed. Spiazzi, Turin 1949.
ID., *Quaestiones disputatae. De Veritate*. Ed. Spiazzi. *De Potentia*. Ed. Pession. *De Malo*. Ed. Bazzi-Pession, Turin 1949.
ID., *Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Ed. Decker, Leyde 1955.
ID., *Expositio primae decretalis. Expositio super secundam decretalem*. Ed. Verardo, dans *Opuscula theologica*, t. I, Turin 1954.
ID., *Summa Contra Gentiles*. Ed. Léonine, Rome 1918-1930.
ID., *Compendium theologiae*. Ed. Verardo, dans *Opuscula theologica*, t. I, Turin 1954.
ID., *Summa theologiae*. Ed. Léonine, Rome 1888-1903.
ID., *Expositio in Dionysium De divinis nominibus*. Ed. Pera, Turin 1950.
ID., *In libros De anima expositio*. Ed. Pirotta, Turin 1948.
ID., *In libros Perihermeneias expositio*. Ed. Léonine, Rome 1882.
ID., *Sententia libri Ethicorum*. Ed. Gauthier (à paraître).
ID., *De substantiis separatis*. Ed. Perrier, dans *Opuscula omnia*, t. I, Paris 1949.
ID., *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*. Ed. Cathala-Spiazzi, Turin 1950.
ID., *In libros De caelo et mundo expositio*. Ed. Léonine, Rome 1886.
- HENRICUS A GANDAVO, *Summae Quaestionum Ordinarium*. Paris 1529. Reproduction photomécanique, New York (The Franciscan Institute S. Bonaventure) 1953.
- JOANNES DUNS SCoTus, *Ordinatio. Liber primus*. Ed. Commission scotiste, t. II-IV, Rome 1950-1956.
- THOMAS DE SUTTON, *Quaestiones ordinariae* 32, 33, 34, dans M. SCHMAUS, *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*. Munich 1957.
- THOMAS DE CLAXTON, *Quaestiones de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis*. Ed. Grabmann, dans APARSTA 8 (1943) 92-153.
- JOANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologicae*. Ed. Paban-Pègues, Tours 1900-1908.
- THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*. Ed. Laurent, Turin 1934.
ID., *De noininum analogia. De coneceptu entis*. Ed. Zammit, Rome 1934.
ID., *The Analogy of Nantes and the Concept of Being*. Literaly Translated and Annotated by E. A. BUSHINSKI in Collaboration with H. J. KOREN. 2e éd., Pittsburgh 1959.
ID., *Commentaria in Summam Theologiae Aquinatis*. Ed. Léonine, Rome 1888-1903.
- FRANCISCUS DE SILVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentaria in Summam contra Gentiles S. Thomae Aquinatis*. Ed. Léonine, Rome 1918-1930.
- JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*. Ed. Reiser, t. I, Turin 1930.
ID., *Cursus theologicus*. Ed. Solesmes, t. I, Paris 1931.

Bibliographie : II. Études générales

- ALBERTSON J. S., *The Esse of Accidents according to S. Thomas*. MS 30 (1952-53) 265-278.
- BAUER R., *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Cajetan*. Regensburg 1955.
- BERRY K. K., *The Relation of the Aristotelian Categories to the Logic and Metaphysics*. NS 14 (1940) 406-411.
- BLANCHE F. A., *Les mots signifiant la relation dans la langue de S. Thomas d'Aquin*. RP 32 (1925) 363-388.
- BOUYGES M., *La Métaphysique d'Aristote chez les latins au XIIIe siècle. Le Sermo de Ante et Post*. RMAL 5 (1949) 127-131.
- BRUCKBERGER R., *L'être, valeur révélatrice de Dieu*. RT 43 (1937) 201-226.
- Cajetan*. Numéro spécial de la Revue Thomiste 39 (1934-35) 1-503.
- CLARKE W. N., *The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism ?* NS 26 (1952) 167-194.
- CONNOLLY T. W., *The Attributes of God in the Sentences of S. Thomas*. PS 4 (1954) 18-50.
- CORTABARRIA A., *Las Obras y la Filosofía de Alfarabi en los escritos de san Alberto Magno*. CT 77 (1950) 362-387.
- COUESNONGLE (DE) V., *La causalité du maximum. 1/ L'utilisation par S. Thomas d'un passage d'Aristote. 2/ Pourquoi S. Thomas a-t-il mal cité Aristote ?* RSPT 38 (1954) 433-444, 658-680.
- ID., *Mesure et causalité dans la « quarta via »*. RT 58 (1958) 55-75, 244-284.
- DANDER F., *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*. ZKT 53 (1929) 1-40.
- DELVIGNE T., *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas*. BT 3 (1930-1933), Notes et communications, pp. 119*-122*.
- DE RAEYMAEKER L., *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*. Louvain 1946.
- DE RIJK L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*. Assen 1952.
- DESCOQS P., *Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'ontologie. T. I., Introductio et metaphysica de ente in communi*. Paris 1925.
- ID., *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée. T. II, De Dei cognoscibilitate*. Paris 1935.
- DI NAPOLI G., *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*. RFNS 39 (1947) 159-237.
- ID., *La concezione dell'essere nella filosofia greca*. Milan 1953.
- DUCHARME L., *Esse chez S. Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits*. RUO 22 (1957) 209*-252*.
- DUCOIN G., *Saint Thomas commentateur d'Aristote*. AP 20 (1957) 78-117, 240-271, 392-445.
- DUIN J. J., *Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam de S. Thomas*. RPL 53 (1955) 511-524.
- FA13RO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 2e éd., Turin 1950.
- ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Turin 1960.
- ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain 1961.
- FESTUGIÈRE A., *Notes sur les sources du Commentaire de S. Thomas au Livre XII des Métaphysiques*. I Primauté de la substance. II Division des substances et objet propre de la métaphysique. RSPT 18 (1929) 282-290, 657-663.
- FINANCE (DE) J., *Etre et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas*. 2e éd., Rome 1960.
- FRANCELLA O., *Descenso logico-metafisico del ente transcendente al individuo*. Sap. 2 (1947) 153-176.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Dieu, son existence, sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. 5e éd., Paris 1928.
- GAUTHIER R. A., JOLIF J. Y., *Aristote. L'Ethique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Louvain 1958-1959.
- GAUTHIER R. A., *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles. Livre premier. Introduction historique*. Paris 1961.
- GEIGER L. B., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*. RSPT 31 (1947) 3-40.
- ID., *De l'unité de l'être*. RSPT 33 (1949) 3-14.

ID., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 2e éd., Paris 1953.

GIACON C., *La seconda scolastica*. I. *I grandi commentatori di San Tommaso*. Milan 1944.

GIARDINI F., *Similitudine e principio di assimilazione*. Ang 35 (1958) 325-374.

ID., *Gradi di causalità e di similitudine*. Ang 36 (1959) 26-50.

ID., *La struttura dell'ordine cosmico*. Ang 37 (1960) 19-52.

ID., *Le specie dell'ordine cosmico a confronto*. Ang 37 (1960) 307-335.

GILSON E., *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1924.

ID., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952.

ID., *Cajetan et l'existence*. TP 15 (1953) 267-286.

ID., *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*. RevSR 32 (1958) 168-190.

ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris 1960.

GIRARDI G., *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino*. Sal 16 (1954) 3-38, 191-217, 483-523. Publié en un volume, Turin 1954.

GÓMEZ CAFFARENA J., *Ser participado p ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante*. Rome 1958.

GÓMEZ NODALES S., *Horizonte de la metafisica aristotélica*. Madrid 1955.

HAYEN A., *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*. Bruxelles 1942.

ID., *L'intentionnel selon saint Thomas*. 2e éd. revue et corrigée, Bruxelles 1954.

ID., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. I La métaphysique d'un théologien. II L'ordre philosophique de saint Thomas. Paris 1957-1959.

HEGYI J., *Die Bedeutung des Seins bei den Klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas van Aquin: Capreolus - Silvester van Ferrara - Cajetan*. Munich 1959.

HENLE R. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plata and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. La Haye 1956.

HORGAN J., *L'abstraction de l'être* RNP 42 (1939) 161-181.

Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. RFNS 27 (1935) Suppl., Milan 1935.

KLUBERTANZ G. P., *Esse and Existere in St Bonaventure*. MSt 8 (1946) 169-188.

KWANT R., *De gradibus entis*. Amsterdam 1946. (Cet ouvrage a provoqué une discussion entre l'auteur et le P. Fabro: C. FABRO, dans BT (1943-46) n° 640; DTP 24 (1947) 126-129; DTP 25 (1948) 152-154. -R. KWANT, dans DTP 25 (1948) 146-151; DTP 26 (1949) 383-387.)

LAURENT M. H., *Le Commentaire de Cajetan sur le De Anima*. Préface à l'édition du Commentaire par J. COQUELLE, Rome 1938.

LEROY M. V., *Abstractio et separatio d'après un texte controversé de saint Thomas*. RT 48 (1948) 328-339.

LYTTKENS H., *Nythomistisk filosofi*. Sårtryck ur Ny Kyrklig Tidskrift, häfte 1, 1960.

MANSER G. M., *Des Wesen des Thomismus*. 2e éd., Fribourg 1949.

MARC A., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*. (Archives de Philosophie X, 1) Paris 1933.

MARITAIN J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 4e éd., Paris 1947.

ID., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. (1932-1933). Paris s.d.

ID., *Sur la doctrine de l'Aséité Divine*. MSt 5 (1943) 39-50.

ID., *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris 1947.

MAURER A., *Form and Essence in the Philosophy of S. Thomas*. MSt 13 (1951) 165-176.

MCMAHON F. et ALBERTSON J. S., *The Esse of Accidents: A Discussion*. MS 31 (1954) 125-132.

MORAUX P., MANSION S., CALLUS D. A., GEIGER L.-B., VON IVANKA E., THIRY A., *Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Journées d'études internationales. Louvain 1957.

MORÉ-PONTGIBAUD (DE) C., *Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de de la connaissance de Dieu*. Paris 1957.

MUNIZ F., *La « quarta via » de Santo Tomàs para. demostrar la existencia de Dios*. RevF 3 (1944) 385-433; 4 (1945) 49-103.

O'BRIEN T. C., *Metaphysics and the Existence of God. A Reflexion on the Question of God's Existence in Contemporary Thomistic Metaphysics*. Washington 1960.

OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto 1951.

- PATTERSON R. L., *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*. Londres 1933.
- PAULUS J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris 1938.
- PRZYWARA E., *Analoga entis. Metaphysik*. Munich 1932.
- ROBIN L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris 1908.
- ROSSI A., *Similitudo Dei in creaturis*. DTP 5 (1928) 417-448.
- SCHEU M., *The Categories of Being in Aristotle and S. Thomas*. Washington 1944.
- SCHMIDT R. W., *L'emploi de la séparation en métaphysique*. RPL 58 (1960) 373-393.
- SILVA-TAROUCA (DE) A., *L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas*. RNP 40 (1937) 341-384.
- SLADEK F. P., *Gott und Welt naeh dent Sentenzenkommentar des heiligen Thomas von Aquin*. Würzburg 1941.
- SPARKS T. M., *De divisione causae exemplaris apud S. Thomam*. Somerset, Ohio s.d. (1936).
- TONQUÉDEC (DE) J., *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*. Paris 1950.
- VALENSIN A., *A travers la Métaphysique*. Paris 1925.
- VAN DEN HOUT A., *Pensée de saint Bernard sur l'être*. Citeaux in de Nederlanden 6 (1955) 233-240.
- VERBEKE G., *La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote*. RPL 50 (1952) 471-478.
- WINANCE E., *L'essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de S. Thomas*. RPL 55 (1957) 171-215.

Bibliographie : III. Études concernant l'analogie

- AALDERS W. J., *De analogia entis in het geding*. Amsterdam 1937.
- ABRANCHES C., *Ser e analogia*. Pen 15 (1959) 33-45).
- ALVAREZ S., *De diversitate et identitate analogica juxta Cajetanum*. CT 49 (1934) 310-329; 50 (1935) 5-14.
- ANDERSON J. F., *Mathematical and Metaphysical Analogy in St Thomas*. Thomist 3 (1941) 564-579.
- ID., *The Bound of Being. An Essay on Analogy and Existence*. St Louis 1949.
- ID., *Analogy in Plato*. RM 4 (1950) 111-130.
- ANDERSON J. F., Busch G. B., ROBINSON R., OWENS J., *Some Basic Propositions concerning Metaphysical Analogy*. RM 5 (1952) 465-472.
- ANDERSON J. F., *Is God's Knowledge Scientific ? A study in Thomism*. dans *An Etienne Gilson Tribute*. Milwaukee 1959, pp. 1-19.
- ANGENIEUX A., *Analogie*. Catholicisme 1 (1947) col. 503-505.
- ANTONELLI M. T., *Univoeità seotistica e problema di adeguamento tra logica e metafisica*. RSF 1 (1949) 48-55.
- BALIC C., *Circa positiones fundamentales Joannis Duns Seoti*. Ant 28 (1953) 261-306.
- BALTHASAR N., *L'être et les principes métaphysiques*. Louvain 1914.
- ID., *L'abstraction et l'analogie de l'être*. EsF 34 (1924) 166-216.
- ID., *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*. Louvain 1935.
- BARION J., *Ueber die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik*. PJ 49 (1936) 30-48.
- BARTH T., *Die Stellung der Univoeatio im Verlauf der Gotteserkenntnis naeh der Lehre des Duns Skotus*. WWeish 5 (1938) 235-254.
- ID., *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Seotum*. Ant 14 (1939) 181-206, 277-298, 373-392.
- ID., *Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verstdndniss ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boethius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus*. PJ 55 (1942) 300-321. Voir également Sophia 10 (1942) 11-30.
- ID., *De argumentis et univocationis entis natura apud Joannem Duns Scotum*. CF 14 (1944) 5-56.
- ID., *De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico*. Ant 28 (1953) 72-110.
- ID., *Zur Geschichte der Analogie*. FraS 37 (1955) 81-97.

- ID., *Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus*. WWeish 21 (1958) 95-108.
- BELLEFIORIO L., *Univocità dell'essere e analogia dell'ente*. RFNS 33 (1941) 222-228.
- ID., *Le basi gnoseo-metafisiche dell'univocità e delle analogie*. RFNS 34 (1942) 191-211.
- BELLERATE B., *Principais contributos de Frei João de São Tomas a doutrina da analogia do cardeal Caetano*. RPF 11 (1955) 344-351.
- BELMOND S., *Analogie et univocité d'après J. Duns Scot.* EF n.s. 2 (1951) 173-186.
- BERG L., *Die Analogielehre des heiligen Bonaventura*. SG 8 (1955) 662-670.
- BETTONI E., *Analogia e univocità sono inconciliabili ? Actes du XIe congrès int. de Phil.*, III, 121-123.
- ID., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scotus)*. Padoue 1950.
- ID., *Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità*, dans *Scholastica ratione historicophilosophica instauranda (Acta congressus scolastici internationalis)*. Rome 1951, pp. 517-539.
- BLANCHE F. A., *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas d'Aquin*. RSPT 10 (1921) 52-59.
- ID., *La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas*. RSPT 10 (1921) 169-193.
- ID., *L'analogie*. RP 23 (1923) 248-271.
- ID., *Une théorie de l'analogie. Eclaircissements et développements*. RP 32 (1932) 37-78.
- BOBIK J., *A note on the question: "Is being a genus ?"*. PS 7 (1967) 117-122.
- BOCHENSKI I. M., *On Analogy*. Thomist 11 (1948) 424-447.
- BOHNER P., *Scotus' Teaching according to Ockham*. Franciscan 6 (1946) 100-107, 362-375.
- BOYLE R. R., *The Nature of Metaphor*. MS 31 (1964) 257-280.
- ID., *The Nature of Metaphor: Further Considerations*. MS 34 (1957) 283-298.
- BRANDENSTEIN (VON) B., *Ueber die dreifache Analogie des Seins*. ZPF 9 (1955) 296-301.
- BRENTAND F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862.
- BRUSOTTI V., *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio*. RFNS 27 (1935) 31-66.
- CAIROLA G., *Teologia e metafisica nel pensiero di Duns Scotus*. RCSF 7 (1952) 447-458; 8 (1953) 36-62.
- CANALELLA F., *Analogia e causalità nel problema dell'essere*. Ed 5 (1954) 226-235.
- CERIANI G., *Teologia e dottrina dell'analogia nel Tomismo*. RFNS 28 (1936) suppl., 55-65.
- CHOLLET A., art. *Analogie*, dans DTC I, col. 1142-1154.
- CLARK F., *Pantheism and Analogy*. ITQ 20 (1953) 24-38.
- CORETH E., *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*. Sch 26 (1951) 57-86.
- CREAVEN J. A., *Aspects of Analogy*. (I) Catholic Survey 11 (1955) 39-70; (II) PS 8 (1958) 71-88. ,
- DEBAISIEUX M., *Analogie et symbolisme*. Paris 1921.
- DECKERS H., *La double analogie*. RIMSE 1 (s.d.) 23-38.
- DE MUNNYNK M., *L'analogie métaphysique*. RNP 25 (1923) 129-155.
- DE RAEYMAEKER L., *Metaphysica generalis*. t. II: Notae historicae, caput II: Analogia, pp. 297-307. Louvain 1953.
- DERISI O. N., *Esencia y significado de la analogia metafisica*. CT 76 (1949) 298-312.
- DESBUTS B., *La notion d'analogie d'après Saint Thomas d'Aquin*. Annales de philosophie chrétienne 151 (1906) 377-386.
- DE WITTE A., *Analogie*. Roermond 1946.
- EGGENSPIELER A., *Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être*. Paris 1933.
- EMMET D., *The Use of Analogy in Metaphysics*. PAS 41 (1940-41) 27-46.
- ESDAILE B. W., *The Analogy of Being*. NS 16 (1942) 331-364.
- FARBER A. M., *The extension of St Thomas' Doctrine of Knowledge by Analogy to Modern Philosophical Problems*. DR 65 (1947) 21-31.
- FECKES K., *Die Analogie in unseren Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung*, dans *Problem des Gotteserkenntnis*. (Veröff. d. Kath. Inst. f. Phil. z. Köln, II, 3) . Münster 1928, pp. 132-184.
- FINANCE (DE) J., *Être et Agir dans la philosophie de S. Thomas*. Paris 1945.

- FLANIGAN T. M., *The Use of Analogy in the Summa contra Gentiles*. MS 85 (1957) 21-37.
- FOOTE E. T., *Anatomy of Analogy*. MS 18 (1940) 21-37.
- GARCIA ASENSIO P., *Antinomia del conocimiento humano y analogia*. Pen 12 (1956) 5-24, 203-214.
- GARCIA LOPEZ J., *La analogia del ser*. CT 76 (1949) 607-625.
- GAZZANA A., *L'analogia in S. Tommaso e nel Gaetano. Nota critica*. Greg 24 (1943) 367-883.
- GIGON A. C., *De analogia*. Fribourg 1949.
- GOERGEN A., *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*. Pilger 1938.
- GOMEZ CAFFARENA J., « *Analogia del ser* » y dialéctica en la afirmación humana de Dios. Pen 16 (1960) 143-174.
- GRENET P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris 1948.
- HABELL J., *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Th. von Aquin*. Regensburg 1928.
- HAYNER P. C., *Analogical predication*. JP 55 (1958) 855-862.
- HEINTEL E., *Kant und die „Analogia entis“*. Wissensch. Weltbild, Oester. (1954), n. 3-4, 107-111.
- HELLIN J., *La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid 1947.
- HIRSCHBERGER J., *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*. PJ 68 (1960) 191-203.
- HORGAN J., *Aspects of Cajetan's Theory of Analogy*. IER 71 (1953) 113-135.
- JACQUES J., *Abstraction et Analogie*. RNP 38 (1935) 530-535.
- JOHNSON W. O., *Analogy and the Problem of God's Personality*. Parkville (Missouri) 1956.
- KELLY B., *The Metaphysical Background of Analogy*. Londres 1958.
- KLUBERTANZ G. P., *The Problem of the Analogy of Being*. RM 10 (1956-57) 553-579.
- ID., *St Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Chicago 1960.
- KOCH J., *Zur Analogielehre Meister Eckharta*, dans *Mélanges offerts d Etienne Gilson*. Paris 1959, pp. 327-350.
- KONRAD H., *Etudes sur la métaphore*. Paris 1958.
- LANDRY B., *La notion d'analogie chez S. Bonaventure*. RNP 24 (1922) 137169.
- ID., *L'analogie de proportion chez S. Thomas*. RNP 24 (1922) 257-280.
- ID., *L'analogie de proportionnalité chez S. Thomas*. RNP 24 (1922) 454-464.
- LAURENT E., *Quelques réflexions sur l'analogie*. APARSTA 5 (1938) 169184.
- LEFÈVRE L. J., *Analogie et analogie*. PC 13 (1950) 7-25.
- LEIST P., *Analogia entis*. SG 8 (1955) 671-678.
- LE ROHELLEC J., *Problèmes philosophiques*. ch. IV, De fundamento meta physico analogiae. Paris 1932.
- LOPEZ G., *La analogia del ser*. CT 76 (1949) 607-625.
- LOSSKY V., *La notion des « analogies » chez le Pseudo-Aréopagite*. AHDLMA 5 (1930) 279-309.
- LOUIS P., *Les métaphores de Platon*. Paris 1945.
- LYTTKENS H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*. Uppsala 1952.
- MAC DONALD M., *The Philosopher's Use of Analogy*. dans *Logic and Language*. Londres 1950, pp. 80-100.
- MAC INTYRE A., *Analogy in Metaphysics*. DR 69 (1950) 45-61.
- MACQUART F. X., *Faut-il réviser les jugements des thomistes concernant la doctrine de Scot ?* RP 34 (1934) 400-435.
- MANSER G., *Nochmals die Analogie des Frans Suarez. Antwort an P. Santeler sj*. DTFr 9 (1931) 223-231.
- MARC A., *L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité*. RNP 35 (1933) 157-189.
- MARTINEZ GÓMEZ L., *La existencial en la analogia de Suárez*. Pen 4 (1948) 215*-243*.
- MASCALL E. L., *Existence and Analogy. A Sequel to « He who is »*. Londres 1949.
- MASIELLO R. J., *The Analogy of Proportion according to the Metaphysics of St Thomas*. MS 35 (1957-58) 91-105.
- MATOS (DE) A., *João Duns Escoto e a analogia do ser*. Estudos (Porto Alegre) 18 (1958) 67-79.
- MAURER A., *Henry of Harclay's Question on the Univocity of Being*. MSt 16 (1954) 1-18.
- ID., *St Thomas and the Analogy of Genus*. NS 29 (1955) 127-144.

MCCABE H., *Categories*. DS 7 (1954) 147-179.

MCINERNEY R. M., *The Logic of Analogy*. NS 31 (1957) 149-171.

ID., *The Logic of Analogy. An interpretation of St Thomas*. La Haye 1961.

MCINTYRE J., *L'analogie*. RTP 8 (1958) 81-99.

MCLEAN G., *Symbol and Analogy: Tillich and Thomas*. RUO 28 (1958) 193*-233*.

MEISSNER W. W., *Some notes on a Figure in St Thomas*. NS 31 (1957) 68-84.

MENGES M., *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham*. Louvain 1952.

MENNE A., *Was ist Analogie?* PJ 67 (1959) 389-395.

MICHEL A., art. *Noms divins*, dans DTC XI/1, col. 1784-1794.

MÖLLER J., *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*. TQ 137 (1957) 129-159.

MONAHAN A., *Quaestiones in Metaphysicam Petri de Alvernia*, dans *Nine medieval thinkers*. (Studies and texts, 1). Toronto 1955, pp. 145-181.

MONDIN B., *Triplice analisi dell'analogia e suo uso in teologia*. DTP 60 (1957) 411-421.

ID., *Il principio « omne agens agit simile sibi » e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*. DTP 63 (1960) 335-348.

MOORE S., *Analogy and the Free Mind*. DR 76 (1958) 1-28.

ID., *Analogy. A Retraction and a Challenge*. DR 76 (1958) 125-148.

MORARD M. S., *Pour repenser la question de l'analogie*. FZPT 6 (1959) 145-162.

MORÉ-PONTGIBAUD (DE) C., *Sur l'analogie des noms divins*. RSR 19 (1929) 481-512; 20 (1930) 193-222.

MUELLER G. E., *Analogia entis and dialectic*. Sophia 24 (1956) 29-36.

MUSKENS G. L., *De vocis 'analogias' significatione ac usu apud Aristotelem*. Groningue 1943.

NEMETZ A., *The Meaning of Analogy*. Francs 15 (1955) 209-223.

NIELSEN N. C., *Analogy in Christian Philosophy*. Anglican Theological Rev. 35 (1953) 180-188.

O'BRIEN I., *Analogy and Our Knowledge of God*. PS 6 (1956) 91-104.

ODDONE A., *La dottrina dell'analogia nell'opuscolo « De nominu-in analogia » del eard. Gaetano*. RFNS 27 (1935) suppl., 5-16.

PATAZZI G. M., *Univocità od analogia*. RFNS 4 (1912) 31-61.

PENIDO M. T. L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris 1931.

ID., *Cajetan et notre connaissance analogique de Dieu*. RT 39 (1934-35) 149-192.

PETRIN J., *Univocité et analogie dans les lois de la logique*. Ang 26 (1949) 233-249.

PHELAN G. B., *Saint Thomas and Analogy*. Milwaukee 1941.

PIGNOLINI E., *L'analogia nel problema della conoscenza*. Città di Vita 10 (1955) 568-579.

PITA E. B., *El encuentro con Dios por la analogia*. CF 9 (1935) 7-18.

PLATZECK E., *De conceptu analogiae respectu univocationis*. Ant. 23 (1948) 71-132.

ID., *Das Unendliche affirmativer und negativer Theologie im Rahmen der Seinsanalogie*. FraS 32 (1950) 316-346.

ID., *El problema del « nomen commune analogum »*. VV 33 (1951) 5-26.

ID., *De infinito secundum metaphysicam theologiam affirmativam necnon negativam respectu analogiae entis*. Ant 28 (1953) 111-130.

ID., *Von der Analogie zum Syllogismus. Ein Systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles* (im Anschluss an Metaphysik M 4, 1078 b 17-32). Paderborn 1954.

ID., *Adnotationes ad historiam conceptus analogue*. Ant 30 (1955) 503-514.

PRZEZDZIECKI J. J., *Thomas of Sutton's Critique on the Doctrine of Univocity*, dans *An Etienne Gilson Tribute*. Milwaukee 1959, pp. 189-208.

RAMIREZ J., *De Analogia secundum doctrinam aristotelieo-thomistam*. CT 13 (1921) 20-40, 195-214, 337-357; 14 (1922) 17-38; 15 (1923) 405-411; 16 (1924) 397.

ID., *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogia*. Sap 8 (1953) 166-192.

REESE W. L., *Analogy, Symbolism, and Linguistic Analysis*. RM 13 (1960) 447-468.

RESTREPO A. B., *Analogia del ente*. Rev. de la Fac. de Filos. y Letras (Medellin) 2 (1958) 106-113.

RHODE S. E., *Is Existence a Univocal or a Multivocal Expression?* Theoria 14 (1948) 238-264.

RIESCO TERRERO J., *El objeto de la metafísica y la analogia del ente según Escoto*. Sap 11 (1956) 331-347.

- ROSS J. F., *Analogy as a Rule of Meaning for Religions Language*. IPQ 1 (1961) 468-502.
- RUBERT Y CANDAU J. M., *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubio: la univocidad del ser; Dios, el mundo*. VV 10 (1952) 285-328.
- RYAN C., *God and Analogy*. Blackfriars 25 (1944) 137-143.
- ID., *The Reach of Analogical Argument*. DS 4 (1951) 102-118.
- SANTELER J., *Die Lehre von der Analogie des Seins*. ZKT 55 (1931) 1-43.
- ID., *Nochmals zur Lehre von der Analogie des Seins*. ZKT 56 (1932) 83-91.
- SCHELTENS G., *De analogieeeler van sint Thomas*. TP 20 (1958) 459-509.
- SCHIRCEL C. L., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scot*. Washington 1942.
- SCHLENKER E., *Die Lehre von den Göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Hales*. Freiburg 1938.
- SCHWARTZ H. T., *Plato, Aristotle, St Thomas and Univocity*. NS 27 (1953) 373-403.
- ID., *Analogy in St Thomas and Cajetan*. NS 28 (1954) 127-144.
- SCIVOLETTO A., *Il discorso analogico*. (Nuovi Studi, 4). Florence 1958.
- SIMON Y. R., *On order in Analogical Sets*. NS 34 (1960) 1-42.
- SLATTERY M. P., *Metaphor and Metaphysics*. PS 5 (1955) 89-99.
- ID., *Is Being a Genus ?* PS 6 (1956) 123-125; 8 (1958) 89-104.
- ID., *Concerning Two Recent Studies in Analogy*. (A. Maurer et M. Schwartz) NS 31 (1957) 237-246.
- SÖHNGEN G., *Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der Participatio und Analogia Entis*. SG 8 (1955) 649-662.
- SOLAGES (DE) B., *Dialogue sur l'analogie à la Société toulousaine de philosophie*. Paris 1946.
- SOLERI G., *La conoscibilità di Dio nella scuola francescana*. Sapz 4 (1951) 325-353.
- SONTAG F., *Perfection, Infinity and Univocity*. RM 6 (1952) 219-232.
- SPECHT E. K., *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne 1952.
- TAUBES J., *Dialectic and Analogy*. JR 34 (1954) 111-119.
- VALENSIN A., *Une théorie de l'analogie*. Rev. Apol. 33 (1921) 276-287, 321-342.
- VAN LEEUWEN A., *L'analogie de l'être. Genèse et contenu du concept analogique*. RNP 39 (1936) 293-320.
- ID., *L'analogie de l'être. Précisions sur la nature de cette analogie*. RNP 39 (1936) 469-496.
- VARANGOT O. A., *Analogia de atribucion intrinseca en Santo Tomás*. CF 13 (1957) 293-319, 467-485.
- ID., *El analogado principal*. CF 14 (1958) 237-253
- VEAUTHIER W., *Analogie des Seins und ontologische Differenz*. Symp 4 (1955) 1-89.
- VERHAEGE M., *De metafysische waarde der analogie bij Cajetanus*. StC 26 (1951) 1-21.
- WAGNER H., *Existenz, Analogie und Dialectik. Religio para seu transcantalis*. Basel 1953.
- WALGRAVE J. H., *Analogie en Metaph-ysiek*. TP 13 (1951) 79-110.
- WATSON S. Y., *Univocity and Analogy of Being in the Philosophy of Duns Scotus*. PACPA 32 (1958) 189-206.
- WOLFSON H. A., *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*. HTR 31 (1938) 151-173.
- ID., *St Thomas on Divine Attributes*, dans *Mélanges offerts à Etienne Gilson*. Paris 1959, pp. 673-700.
- ZARAGÜETA J., *La analogia del ser a través del lenguaje*. RevF 3 (1944) 199-220; 4 (1945) 9-49.

Table des sigles

- AHDLMA : Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Paris.
- Ang : *Angelicum*. Roma.
- Ant : *Antonianum*. Roma.
- AP : *Archives de Philosophie*. Paris.
- APARSTA : *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatia et Religionis Catholicae*. Romae.
- Blackfriars : *Blackfriars*. Oxford.

BT : *Bulletin Thomiste*. Le Saulchoir.
 CF : *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.
 CT: *La Ciencia Tomista*. Salamanca.
 DR : *The Downside Review*. Bath.
 DS : *Dominican Studies*. Oxford.
 DTC : *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris.
 DTFr : *Divus Thomas*. Fribourg.
 DTP: *Divus Thomas*. Piacenza.
 Ed : *Educare*. Messina.
 EF : *Etudes Franciscaines*. Paris.
 EsF : *Estudios Franciscanos*. Barcelona.
 Estudos : *Estudos*. Porto Alegre.
 FraS : *Franziskanische Studien*. Paderborn. Werl i. W.
 FranS : *Franciscan Studies*. St. Bonaventure.
 FZPT : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Freiburg (Schw.)
 Greg : *Gregorianum*. Roma.
 HTR : *The Harvard Theological Review*. Cambridge. ~'
 IER : *Irish Ecclesiastical Record*.
 IPQ : *International Philosophical Quarterly*. Heverlee-Louvain.
 ITQ : *The Irish Theological Quarterly*. Maynooth.
 JP : *The Journal of Philosophy*. New York.
 JR : *The Journal of Religion*. Chicago.
 MS: *The Modern Schoolman*. St. Louis, Missouri.
 MSt : *Mediaeval Studies*. Toronto.
 NS: *The New Scholasticism*. Washington.
 PACPA : *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Washington.
 PAS : *Proceedings of the Aristotelian Society*. London.
 PC : *La Pensée Catholique*. Paris.
 Pen : *Pensamiento*. Madrid.
 PJ : *Philosophisches Jahrbuch*. Fulda.
 PS : *Philosophical Studies*. Maynooth.
 RCSF : *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. Milano.
 Rev Apol : *Revue Apologétique*. Paris.
 RevF : *Revista de Filosofia*. Madrid.
 RevSR : *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg.
 RFNS : *RivWa di Filosofia Neo-Scolastica*. Milano.
 RIMSE : *Revue internationale de métaphysique, de sociologie et d'économie*. Anvers.
 RM: *Review of Metaphysics*. New Haven (Conn.).
 RMAL : *Revue du Moyen Age Latin*. Strasbourg.
 RNP : *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*. Louvain.
 RP: *Revue de Philosophie*. Paris.
 RPF : *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga.
 RPL : *Revue Philosophique*. Louvain.
 RSF : *Rassegna di Scienze Filosofiche*. Roma.
 RSPT : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Le Saulchoir.
 RSR : *Recherches de Sciences Religieuses*. Paris.
 RT : *Revue Thomiste*. Toulouse.
 RUO : *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa.
 Sal : *Salesianum*. Torino.
 Sap : *Sapientia*. Buenos Aires.
 Sapz : *Sapienza*. Roma.
 Sch : *Scholastic*. Freiburg i. B.
 SG : *Studium Generale*. Berlin.
 Sophia : *Sophia*. Padova.
 StC : *Studia Catholica*. Nijmegen.

Symp : *Symposion*. Jahrbuch für Philosophie. Freiburg/Br.
Theoria : *Theoria*. Lund-Copenhagen-G&teborg.
Thomist : *The Thomist*. Washington.
TP : *Tijdschrift voor Philosophie*. Leuven.
TQ : *Theologische Quartalschrift*. Linz.
VV : *Verdad y Vida*. Madrid.
ZKT : *Zeitschrift für Katholische Theologie*. Wien.
ZPF : *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Meisenheim.
WWeish : *Wissenschaft und Weisheit*. Düsseldorf.