

ARISTOTE ET L'ANALOGIE*

(textes fondamentaux)

Yvan Pelletier
Faculté de Philosophie
Université Laval
Québec

DANS TOUTE RECHERCHE PHILOSOPHIQUE, on se trouve sans cesse aux prises avec l'analogie, on bute sans arrêt sur des difficultés à distinguer si on parle strictement de ce que l'on nomme ou avec quelle extension on le fait. Saint Thomas parle d'analogie et Aristote de *diction multiple* (λέγεσθαι πολλαχῶς), et on pourrait douter qu'ils s'adressent à la même relation logique. Au point qu'il s'est trouvé des auteurs pour nier qu'Aristote ait eu quelque doctrine précise de l'analogie et réserver celle-ci à l'originalité scolastique. Pour en avoir le cœur net, il faudrait disposer des textes où Aristote y fait allusion, et ceux-ci sont éparpillés à travers son œuvre. Aristote ne traite jamais systématiquement de l'analogie, qu'il appelle d'ailleurs plutôt *homonymie*, mais il en donne quelque aspect en passant, selon le besoin requis par le traité de telle ou telle notion : *bien, amitié, justice, principe, science, être, puissance*, etc. C'est pour contribuer à rendre possible cet examen de la doctrine aristotélicienne de l'analogie que j'énumère ci-après, sans prétention de totale exhaustivité, mais en croyant bien avoir relevé le principal, les textes fondamentaux d'Aristote sur ce problème. Pour faciliter la confrontation avec ce que la conception de l'analogie devient avec saint Thomas, je joins les

*Article publié dans la revue de la Société d'Études Aristotéliciennes : *Περιπατητικός*, #2 (1995), pp. 15-44. — Note : Les polices de caractères OdysseaU, utilisées pour l'impression de ce document, sont disponibles auprès de : Linguist's Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020 0580 USA, tél. (425) 775 1130, ou à l'adresse suivante : www.linguistsoftware.com.

Yvan Pelletier

principaux textes où saint Thomas en parle, spécialement quand c'est en commentant la lettre même d'Aristote.

Dans l'*Organon*

On dit homonymes ceux dont le nom seul est commun, tandis que la définition de l'essence visée par ce nom diffère ; c'est ainsi que l'animal est à la fois l'homme et son image peinte, car leur nom seul est commun, tandis que la définition de l'essence visée par ce nom diffère ; si, en effet, on exprime ce que c'est pour chacun d'eux d'être animal, on donnera de chacun une définition propre. — Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶω εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει. (*Attributions*, 1, 1a1-6)

* * *

Ce n'est pas toute puissance qui est susceptible des opposés, pas même toutes celles qui se disent d'après la même conception (ὅσαι λέγονται κατὰ τὸ αὐτὸ εἶδος). Par ailleurs, certaines puissances sont homonymes (ὁμώνυμοι), car le possible ne se dit pas de manière absolue (οὐχ ἀπλῶς λέγεται), mais l'un parce qu'il est vrai comme se trouvant déjà en acte, par exemple, ce qui peut marcher parce qu'il marche, et en général ce qui est possible parce que ce que l'on dit possible est déjà en acte, et l'autre parce qu'il pourrait être en acte, par exemple, ce qui peut marcher parce qu'il pourrait marcher. (*De l'interprétation*, 13, 23a7)

#335. — Son intention est de manifester comment les puissances que l'on dit homonymes se comportent face aux opposés. À ce sujet, il fait deux considérations : en premier, il manifeste la nature de pareille puissance...

Pour en avoir l'évidence, on doit être averti qu'Aristote divise la puissance en puissances que l'on dit puissances selon la même définition (*eadem ratione*) et en puissances qui n'ont pas le nom de *puissances* avec la même définition que les précédentes, mais selon une autre. Il appelle celles-ci des puissances par homonymie (*aequivoce*). Sous le premier membre sont comprises toutes les puissances actives et passives, ration-

Aristote et l'analogie

nelles et irrationnelles. Toutes celles, en effet, que l'on dit pouvoir par une puissance active ou passive qu'elles ont sont des puissance suivant la même définition, à savoir, qu'il y a en elles une force au principe de quelque transformation active ou passive. Et sous le second membre, sont comprises les puissances mathématiques et logiques. La puissance mathématique, c'est celle par laquelle nous disons qu'une ligne peut [se transformer] en carré, et cela du fait qu'en revenant sur elle-même elle constitue le carré. La puissance logique est celle par laquelle deux termes peuvent être composés sans contradiction dans une énonciation. Est aussi contenue sous la puissance logique celle que l'on dit puissance pour cette raison qu'elle est. C'est à juste titre que l'on dit ces puissances par homonymie à partir des premières, puisqu'elles n'attribuent aucune capacité active ou passive ; et qu'on dit possible, sous ces modalités, non pas pour cette définition qu'on appelle possible du fait qu'on aurait une capacité à faire ou subir telle chose, comme dans les puissances premières. Aussi, comme les puissances susceptibles des opposés sont actives ou passives, celles que l'on dit puissances homonymes ne sont pas susceptibles des opposés...

#336. — Ensuite, manifestant comment est cette puissance, dite par homonymie, il ajoute la division que l'on utilise du possible par laquelle on sait cela, en disant : le possible, en effet, ne se dit pas d'une seule manière, mais de deux. D'une manière, bien sûr, on dit possible du fait qu'on soit vrai et en acte, c'est-à-dire, qu'on est actuellement ; par exemple, comme il est possible de marcher quand on marche déjà ; et c'est tout à fait le cas, c'est-à-dire, il lui est universellement possible d'être, puisque est déjà en acte ce dont on dit que c'est possible. De la seconde manière, par ailleurs, on dit possible une chose non pour cette définition qu'elle est actuellement, mais qu'elle serait éventuellement en acte, c'est-à-dire, qu'elle pourrait être en acte, comme il est possible de marcher, puisqu'on marchera. Là, on doit être averti qu'à partir de la division en deux membres présentée plus haut il a manifesté la puissance *a posteriori*. *Possible*, en effet, se dit à partir de *puissance* : sous le premier membre du possible, il a signalé les puissances par homonymie ; sous le second, par ailleurs, les puissances par synonymie, à savoir, actives et passives. Son idée était donc que, puisque le possible se dit de deux manières, de même aussi la puissance est double. Or il a manifesté les puissances par homonymie à partir de l'un seulement de leurs

Yvan Pelletier

membres, à savoir, à partir de ce qui se dit possible parce qu'il est, parce que cela était suffisant pour son propos. (*In 'De interpretatione'*, leçon 12)

* * *

Nous disons, par homonymie, que le nécessaire peut arriver (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεται λέγομεν). (*Premiers Analytiques*, A, 13, 32a20)

* * *

Les homonymies (αἱ ὁμωνυμῖαι) échappent davantage à l'attention dans les [genres] universels que dans les [espèces] indifférenciées. Or, comme dans les démonstrations doit exister l'inférence, de même aussi dans les définitions la clarté. Et il y en aura si ... on s'avance ainsi vers le commun (οὕτως ἐπὶ τὸ κοινὸν βαδίζειν), en prenant garde de ne pas tomber dans l'homonymie (εὐλαβούμενον μὴ ὁμωνυμῖα ἐντύχη). Si l'on ne doit pas discuter avec des métaphores (εἰ δὲ μὴ διαλέγεσθαι δεῖ μεταφοραῖς), il est évident que l'on ne doit pas non plus définir avec des métaphores ou en usant de quoi que ce soit qui se dise par métaphore, sinon il faudra aussi discuter par métaphores (οὐδ' ὀρίζεσθαι οὔτε μεταφοραῖς οὔτε ὅσα λέγεται μεταφοραῖς· διαλέγεσθαι γὰρ ἀνάγκη ἔσται μεταφοραῖς). (*Seconds Analytiques*, B, 13, 97b30-39)

* * *

Les instruments par lesquels nous abonderons en raisonnements sont quatre... En second, de pouvoir distinguer de combien de manières chaque chose s'attribue (τὸ ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται δύνασθαι διελεῖν)...

Si une chose s'attribue de plusieurs manières ou d'une seule, quant à la notion à laquelle on renvoie (πότερον δὲ πολλαχῶς ἢ μοναχῶς τῷ εἶδει ἐάν τε τῷ ὀνόματι διαφωνῇ), on doit le considérer par les lieux suivants. En premier, regarder, pour le contraire, s'il s'attribue de plusieurs manières, qu'il diverge de notion ou de nom (ἐάν τε τῷ εἶδει ἐάν τε τῷ ὀνόματι διαφωνῇ)... Il en va pareillement pour le beau : pour celui qui s'applique à l'animal, [le contraire est] le laid, tandis que pour celui qui s'applique à la maison, c'est le délabré, de sorte que le beau est homonyme... Aussi, pour aimer avec l'esprit, il y a un contraire : haïr,

Aristote et l'analogie

tandis qu'avec le corps, il n'y en a aucun ; il est donc évident qu'aimer est homonyme... Le clair et l'obscur, dans la couleur, ont un intermédiaire, le gris, tandis que dans la voix ils n'en ont aucun, ou s'ils en ont un, c'est le rauque, comme certains prétendent qu'une voix rauque est un intermédiaire. Il en résulte que le clair est homonyme, ainsi que l'obscur... Regarder aussi les genres des attributions auxquelles renvoie le nom (τὰ γένη τῶν κατὰ τοῦνομα κατηγοριῶν), s'ils sont les mêmes pour toutes ; car s'ils ne sont pas les mêmes, il est évident que ce que l'on attribue est homonyme. Par exemple, le bien en matière d'aliment, c'est l'agent de plaisir, et en médecine, l'agent de santé, mais pour l'âme, c'est qu'elle soit qualifiée, par exemple, prudente ou courageuse ou juste, et il en va pareillement aussi pour l'homme ; parfois encore, c'est le temps : par exemple, ce qui arrive au bon moment est bon, car on dit bon ce qui arrive au bon moment ; souvent encore, c'est la quantité, par exemple, dans ce qui est mesuré, car on dit aussi bon le mesuré. En conséquence, le bien est homonyme... Il est utile aussi de regarder à la définition que l'on fait du composé, par exemple du corps clair et de la voix clair ; une fois enlevé le propre, en effet, il doit rester la même définition. Mais cela n'arrive pas pour les homonymes, comme pour ceux que l'on vient de mentionner : car l'un sera un corps de telle couleur et l'autre une voix facile à entendre ; une fois enlevé, donc, le corps et la voix, ce qui restera en chaque cas ne sera pas la même chose ; or ce devait l'être, si le blanc était synonyme, attribué à chacun. Souvent aussi, c'est dans les définitions mêmes que se glisse à l'improviste l'homonyme ; aussi doit-on regarder encore aux définitions... Ensuite, regarder s'ils ne sont pas comparables selon le degré ou la manière. Par exemple, une voix claire et un manteau clair, et un liquide aigre et une voix aigre : car on n'attribue à ces choses d'être claires ou aigres ni de la même manière, ni plus à l'une qu'à l'autre. En conséquence, le clair et l'aigre sont homonymes. En effet, tout synonyme est comparable, car on leur attribuera toujours de même manière ou à l'un plus qu'à l'autre. Comme, ensuite, pour différents genres non subordonnés les différences aussi différent de notion, par exemple, pour l'animal et la science — ce sont en effet d'autres différences pour eux —, regarder si les attributs rangés sous le même nom sont des différences de genres différents non subordonnés, par exemple l'aigu de la voix et du solide ; en effet, une voix diffère d'une voix parce qu'elle est aiguë, et pareillement un solide d'un solide. En conséquence,

Yvan Pelletier

l'aigu est homonyme, car il constitue des différences de genres différents non subordonnés. En outre, regarder si, pour les attributs mêmes rangés sous le même nom (τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ ὄνομα), les différences sont différentes, par exemple, pour la couleur dans les corps et dans les mélodies. En effet, pour la couleur dans les corps, c'est de dilater ou de contracter la vue, tandis que pour les mélodies, ce ne sont pas les mêmes différences. En conséquence, la couleur est homonyme, car pour les mêmes choses, ce sont les mêmes différences. (*Topiques*, A, 13, 105a21ss. et 15, 106a9ss.)

* * *

Πάλιν ὅσα μὴ καθ' ὁμωνυμίαν λέγεται πολλαχῶς ἀλλὰ κατ' ἄλλον τρόπον, οἷον ἐπιστήμη μία πλειόνων ἢ ὡς τοῦ τέλους καὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος. — Regarder, en outre, à tout ce qui s'attribue de plusieurs manières non par homonymie, mais d'une autre façon, comme la science unique de plusieurs objets soit comme de la fin ou des moyens. (*Topiques*, B, 3, 110b16-18)

* * *

On doit regarder aussi si l'espèce est homonyme au genre (εἰ ὁμώνυμον τὸ εἶδος τῷ γένει), en utilisant les éléments fournis pour découvrir l'homonyme ; en effet, le genre et l'espèce sont synonymes... Regarder aussi si on a donné comme genre ce qui s'attribue par métaphore (τὸ μεταφορᾶ λεγόμενον), comme la tempérance une symphonie. En effet, tout genre s'attribue proprement aux espèces, tandis que la symphonie ne s'attribue pas proprement mais par métaphore (οὐ κυρίως ἀλλὰ μεταφορᾶ) à la tempérance, car toute symphonie réside dans des sons. (*Topiques*, Δ, 3, 123a27-29.33-37)

* * *

Un lieu, donc, de ce que l'on donne avec obscurité comme définition, c'est de regarder si ce que l'on a dit est homonyme avec autre chose (εἰ ὁμώνυμόν ἐστὶ τινὶ τὸ εἰρημένον). Par exemple : “la génération est passage à la substance” ou “la santé est équilibre du chaud et du froid”. Car le passage et l'équilibre sont homonymes. Ce n'est donc pas évident, laquelle on veut dire des choses exprimées par ce qui se dit de plusieurs

Aristote et l'analogie

façons. De même aussi si, alors que ce que l'on définit se dit de plusieurs façons, on a parlé sans faire de distinction (εἰ τοῦ ὀρίζομένου πλεοναχῶς λεγομένου μὴ διελῶν εἶπεν); car ce n'est pas évident, duquel on a donné la définition, et il convient de dénoncer la définition comme ne s'appliquant pas à tout ce dont on a donné définition. Il convient surtout de le faire si l'homonymie est cachée (λανθανούσης τῆς ὁμωνυμίας)... Un autre lieu, c'est si on a parlé par métaphore (εἰ κατὰ μεταφορὰν εἶρηκεν). Par exemple, si on a donné la science comme inébranlable, ou la terre comme nourrice, ou la tempérance comme symphonie. Car tout ce qui se dit par métaphore est obscur (πᾶν γὰρ ἄσαφές τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον). Il convient d'ailleurs aussi de dénoncer celui qui parle par métaphore comme s'il la disait proprement. La définition dite, en effet, ne s'appliquera pas, par exemple, à la tempérance, car toute symphonie consiste en sons. En outre, si la symphonie est le genre de la tempérance, la même chose sera dans deux genres qui ne se comprennent pas réciproquement; en effet, ni la symphonie ne comprend la vertu, ni la vertu la symphonie... Il y a des choses que l'on n'attribue ni par homonymie, ni par métaphore, ni proprement (ἔνια δ' οὔτε καθ' ὁμωνυμίαν οὔτε κατὰ μεταφορὰν οὔτε κυρίως εἶρηται), comme que la loi serait mesure ou image du juste par nature. Pareilles choses sont pires que la métaphore (χείρω τῆς μεταφορᾶς). La métaphore, en effet, fait connaître de quelque façon ce qu'elle signifie, en raison de la ressemblance [qui l'inspire], car chaque fois que l'on effectue une métaphore, c'est toujours d'après quelque ressemblance (ἢ μὲν γὰρ μεταφορὰ ποιεῖ πως γνώριμον τὸ σημαίνόμενον διὰ τὴν ὁμοιότητα, πάντες γὰρ οἱ μεταφέροντες κατὰ τινα ὁμοιότητα μεταφέρουσιν), tandis que le type de choses dont on parle ne fait pas connaître: il n'existe pas de ressemblance, en effet, d'après laquelle la loi serait mesure ou image, et cela n'a pas coutume de lui être attribué. Par conséquent, si l'on dit proprement que la loi est mesure ou image, on se trompe; une image, en effet, c'est quelque chose dont la production se fait par imitation, ce qui n'appartient pas à la loi; et si on ne le dit pas proprement, il est évident qu'on a parlé obscurément (ἄσαφῶς εἶρηκε) et bien pire que tout ce qui s'attribue par métaphore. (*Topiques*, Z, 2, 139b19-140a17)

* * *

Yvan Pelletier

De plus, il faut voir si, pour les termes employés par homonymie, on a donné une seule définition commune à tous les sens. En effet, ce sont les termes synonymes qui n'ont qu'une seule définition pour leur commune dénomination ; par suite, la définition donnée n'est propre à aucune des choses contenues sous le terme homonyme, puisqu'elle s'applique de la même manière à tout ce qui est contenu sous ce terme. Or tel est le vice de la définition que Denys a donnée de la vie, quand il dit qu'elle est un mouvement d'un genre d'êtres nourrissable, congénitalement présent : ce caractère n'appartient pas plus aux animaux qu'aux plantes, tandis que la vie, semble-t-il, ne signifie pas une seule espèce de chose, mais elle est autre dans les animaux et autre dans les plantes. Il peut donc se faire qu'on veuille délibérément donner la définition de cette façon-là, en considérant que la vie est un terme synonyme et toujours employé pour signifier une seule espèce de choses ; mais il peut arriver aussi que, tout en apercevant l'homonymie et en ne voulant donner que la définition d'un seul des deux sens du terme, on ne se rende pas compte qu'on a donné une définition qui n'est pas propre au sens qu'on se proposait de définir, mais qui est commune aux deux sens. Il n'en est pas moins vrai que, quelle que soit la façon de procéder, on commet une erreur. — Et puisque les termes homonymes échappent parfois à l'attention, il faut que celui qui interroge s'en serve comme s'ils étaient synonymes (car la définition de l'un des sens ne s'appliquera pas à l'autre, de sorte que celui qui répond ne paraîtra pas l'avoir défini comme il convient, puisque le terme synonyme doit s'appliquer à tout ce qui est contenu sous lui), tandis que celui qui répond doit, au contraire, distinguer les différents sens du terme. — En outre, comme certains de ceux qui répondent, d'une part appellent homonyme ce qui est en réalité synonyme, quand la définition donnée ne s'applique pas à tout ce qui est compris sous le défini, et, d'autre part, appellent synonyme ce qui est en réalité homonyme, quand la définition donnée s'applique aux deux sens du terme, dans ces conditions, il faut au préalable s'accorder avec l'adversaire sur ces points-là, ou sinon prouver auparavant que le terme est homonyme ou synonyme, suivant le cas : car l'entente se fait plus aisément, quand on ne prévoit pas quelle sera la conséquence. Mais si, aucun accord n'étant intervenu, on prétend que ce qui est réellement synonyme est homonyme du fait que la définition donnée ne s'applique pas au second sens, il faut examiner si la définition de ce second sens

Aristote et l'analogie

s'applique aussi aux sens restants : car, s'il en est ainsi, il est évident que ce sens doit être synonyme avec les termes restants, sinon il y aurait plusieurs définitions de ces sens restants, puisqu'on leur applique deux définitions distinctes dans l'explication du terme, à savoir celle qui a été donnée en premier lieu, et celle qui l'a été en dernier. — D'autre part, si, devant définir un terme pris en plusieurs acceptions, et si sa définition ne s'applique pas à elles toutes, l'adversaire prétendait non pas que le terme est homonyme, mais que le nom ne s'applique pas proprement à toutes parce qu'elle-même sa définition ne s'y applique pas non plus, alors il faudrait rétorquer à un tel adversaire que, bien que dans certains cas on ne doive pas s'exprimer comme le vulgaire, on est obligé pourtant de se servir de la terminologie traditionnelle et généralement suivie, et de ne pas procéder à de pareils bouleversements. (*Topiques*, Z, 10, 148a23-b23, trad. Tricot)

* * *

Quant à ceux qui font des objections à une proposition universelle, en faisant porter l'objection non pas sur la chose elle-même, mais sur un homonyme, et qui soutiennent, par exemple, qu'on peut avoir une couleur, ou un pied, ou une main, qui n'est pas à soi (puisque le peintre peut avoir une couleur qui n'est pas la sienne, et le cuisinier un pied qui n'est pas le sien), on doit d'abord, dans des cas de ce genre, ne poser sa question qu'une fois la distinction faite : car aussi longtemps que l'homonymie demeure cachée, l'objection à la proposition paraîtra valide. — Mais si l'objection, portant non plus sur un homonyme mais sur la chose même, met en échec l'interrogation, celui qui interroge doit retrancher la partie atteinte par l'objection et proposer le reste en le rendant universel, jusqu'à ce qu'il fasse admettre ce qui lui est utile. (*Topiques*, Θ, 2, 157b3-11, trad. Tricot)

* * *

De toutes les définitions, les plus difficiles à attaquer sont celles qui se servent de termes dont, tout d'abord, on ne sait pas bien s'ils sont pris en un sens simple ou en plusieurs sens, ou dont, en outre, on ne sait pas non plus s'ils sont pris au sens propre ou par métaphore par celui qui définit. Et c'est en raison de leur obscurité qu'il n'est pas possible d'argumenter contre ces termes ; et du fait qu'on ignore si leur obscurité

Yvan Pelletier

est due à leur caractère métaphorique, il est impossible de les réfuter. En résumé, toutes les fois qu'un problème est difficile à attaquer, on doit supposer qu'il a besoin d'une définition ; ou bien qu'il rentre dans ces choses qui ont plusieurs sens ou un sens métaphorique ; ou encore qu'il n'est pas éloigné des principes. (*Topiques*, Θ, 3, 158b5-18, trad. Tricot)

* * *

Le raisonnement, c'est, une fois prises des positions, en venir nécessairement à affirmer autre chose que ce qu'on a posé, [mais] en raison de ce qu'on a posé, tandis que la réfutation, c'est un raisonnement avec contradiction de la conclusion. Cela, il y en a qui ne le font pas, et qui en donnent seulement l'impression, pour de nombreuses raisons, entre lesquelles on trouve un lieu très naturel et très populaire, le [lieu] par les noms. En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous nous servons des noms comme symboles, nous croyons que ce qui arrive avec les noms arrive aussi avec les choses, comme [on le fait] avec les cailloux en comptant. Or ce n'est pas pareil : les noms et la multitude des conceptions sont limités, tandis que les choses sont infinies en nombre. Nécessairement, donc, c'est plusieurs [choses] que la même conception et le nom unique signifient. De même, donc, que là, ceux [qui ne sont] pas habiles à manipuler les cailloux se font tromper par ceux qui savent [s'en servir], de la même manière encore, pour les conceptions, ceux qui sont sans expérience devant la puissance des noms se prennent dans des paralogismes, tant en discutant eux-mêmes, qu'en en écoutant d'autres. (*Réfutations sophistiques*, 1, 165a1-17)

* * *

Sont [causés] par l'homonymie les raisonnements de la sorte, par exemple, que *ce sont ceux qui savent qui apprennent, car nos leçons, ce sont les grammairiens qui [nous] les apprennent*. C'est qu'apprendre est chose homonyme : c'est à la fois faire connaître et acquérir la science. Et encore : que *les maux sont des biens, car ce qui [nous] est nécessaire, ce sont des biens ; or les maux sont nécessaires*. C'est que le nécessaire est double : [il y a] l'inévitable, qui convient souvent aussi aux maux, car tel mal est inévitable, et les biens aussi, nous disons qu'ils sont nécessaires. Et aussi : *C'est le même qui est assis et qui est debout, et qui est malade*

Aristote et l'analogie

et qui est en santé ; car c'est celui qui s'est levé qui est debout, et celui qui a guéri, qui est en santé ; or c'est l'homme assis qui s'est levé, et c'est le malade qui a guéri. C'est que, que le malade fasse ou subisse quelque chose ne signifie pas une chose unique, mais il s'agit tantôt de celui qui est malade ou assis maintenant, tantôt de celui qui a été malade auparavant. De sorte que celui qui a guéri, c'est, tout en étant malade, le malade même, tandis que celui qui est en santé, ce n'est pas tout en étant malade, mais c'est le malade non pas de maintenant, mais d'avant.

Sont [causés] par l'amphibolie les [raisonnements] de la sorte : *Vouloir la capture des ennemis. Et : Est-ce que cela que l'on connaît, il y en a connaissance ? C'est qu'avec cette phrase, il est également possible de signifier que le [sujet] connaissant et que l'[objet] connu connaît. Et : Est-ce que ce que l'on voit, il y en a vue ? Mais on voit cette colonne ; par conséquent, cette colonne a la vue. Et : Est-ce que ce que tu dis être, cela tu le dis être ? Or une pierre, tu la dis être ; donc tu dis être une pierre. Et : Est-il possible de nommer quelqu'un en silence ? C'est que ce sont deux choses encore nommer quelqu'un en silence : c'est que celui qui nomme et que celui qu'il nomme gardent le silence.*

Il y a trois voies des réfutations par l'homonymie et par l'amphibolie. L'une, c'est quand la phrase ou le nom signifie proprement plusieurs choses ; par exemple : *aigle*¹ et *chien*². Une autre, c'est quand on a coutume de parler ainsi. La troisième, c'est quand le composé [de plusieurs mots] signifie plusieurs choses, tandis que chacun, séparément, n'en signifie qu'une seule. Par exemple : *la connaissance des lettres*. S'il se trouve, en effet, chacun, *la connaissance* et *les lettres*, ne signifie qu'une seule chose ; mais les deux ensemble en signifient plusieurs : soit que les lettres mêmes ont la science, soit qu'un autre a celle des lettres. C'est donc par ces voies que procèdent l'amphibolie et l'homonymie. (*Réfutations sophistiques*, 4, 165b30-166a21)

* * *

¹ἄετὸς nomme un oiseau, une raie et le fronton d'un édifice. *Aigle* nomme un oiseau, un homme à la vue perçante et un homme très intelligent.

²Κύων nomme l'animal qui jappe, le philosophe cynique, la constellation. *Chien* nomme le même animal, certains requins, une pièce d'arme à feu, de la rancune.

Yvan Pelletier

Parmi les [raisonnements apparents] verbaux, certains procèdent par l'ambiguïté (παρὰ τὸ διττόν), comme l'homonymie et la phrase et la similitude de forme (οἶον ἢ τε ὁμωνυμία καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ὁμοιοσημοσύνη). Il est de coutume, en effet, de prendre tout comme signifiant telle chose déterminément. (*Réfutations sophistiques*, 6, 168a23-26)

* * *

L'erreur se produit, pour les paralogismes par l'homonymie et la phrase, du fait de ne pas pouvoir diviser ce qui se dit de plusieurs manières (τῷ μὴ δύνασθαι διαιρεῖν τὸ πολλαχῶς λεγόμενον). Car il y a des cas qui ne sont pas faciles à diviser, comme l'un, et l'être, et le même. (*Réfutations sophistiques*, 7, 169a22-25)

* * *

La métaphore est l'imposition du nom d'autre chose (μεταφορὰ δ' ἐστὶν ὀνόματος ἄλλοτρίου ἐπιφορὰ), soit [celui] du genre à l'espèce, ou [celui] de l'espèce au genre, ou [celui] de l'espèce à l'espèce, ou d'après ce qui a un rapport analogue (ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος, ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος, ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον). [Par le nom] du genre [imposé] à l'espèce, je veux dire, par exemple : « Voici mon navire arrêté », car être ancré, c'est une façon d'être arrêté. De l'espèce au genre : « Certes, Ulysse a accompli des milliers d'exploits », car *des milliers*, c'est beaucoup et c'est au sens de beaucoup qu'on l'emploie ici. De l'espèce à l'espèce : « Après avoir, de son bronze, puisé son âme » et « après avoir, de son impérissable bronze, tranché... », car ici *puiser*, c'est *trancher* et *trancher*, c'est *puiser* ; et tous deux sont des manières d'enlever. Avec *ce qui a un rapport analogue*, je veux dire quand c'est pareil le second en rapport au premier et le quatrième en rapport au troisième, car on dira le quatrième au lieu du second et le second au lieu du quatrième ; parfois aussi, on ajoute ce à quoi se rapporte ce qu'on remplace. Je veux dire, par exemple, que c'est pareil la coupe pour Dionysos et le bouclier pour Arès ; on appellera donc la coupe *le bouclier de Dionysos* et le bouclier *la coupe d'Arès*. C'est encore pareil la veillesse pour la vie et le soir pour le jour ; on appellera donc le soir, avec Empédocle, *la veillesse du jour*, et la veillesse *le soir de la vie* ou *le couchant de la vie*. Parfois, il n'y a pas de nom

Aristote et l'analogie

existant pour ce avec quoi une chose a un rapport analogue, mais on n'en renoncera pas pour autant à s'exprimer pareillement ; par exemple, lancer la graine, c'est *semer*, mais lancer sa lumière, pour le soleil, c'est sans nom ; mais cela reste la même chose pour la lumière du soleil que semer pour la graine ; c'est pourquoi on a dit *semant une lumière divine*. On peut encore se servir autrement de ce tour de la métaphore : après avoir désigné une chose par le nom d'une autre, nier quelque chose de ce qui lui est propre, par exemple, appeler le bouclier *coupe* non pas *d'Arès*, mais *sans vin*. (*Poétique*, 21, 1457b7ss.)

Traité naturels

L'être s'attribue de plusieurs manières (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς), mais en rapport à une seule réalité et à quelque nature unique (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), et non de manière homonyme (οὐχ ὁμωνύμως). Plutôt, il en va comme du sain, tout entier en rapport à la santé (ἅπαν πρὸς ὑγίειαν), qu'il s'agisse de la conserver, ou de la produire, ou d'en être signe, ou d'être susceptible de la santé même ; et comme du médical, en rapport avec la médecine (πρὸς ἰατρικήν) : on est dit médical du fait de posséder la médecine, ou d'y être bien disposé, ou d'être une opération de la médecine ; de la même manière, on obtiendra d'autres attributs comportant ces rapports [à une seule réalité]. C'est de même aussi que l'être se dit de plusieurs manières, mais toujours en rapport à un principe unique (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν). On dit certaines choses des êtres parce que ce sont des substances, d'autres parce que ce sont des affections de la substance, d'autres parce qu'elles sont comme une route vers la substance, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, ou des agents, ou des générateurs de la substance ou de ce que l'on attribue en rapport à la substance, ou des négations de l'une de ces choses ou de la substance. C'est pourquoi on dit même que le non-être est non-être. (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003a33-b10)

#535. On compose un attribut à plusieurs sujets de plusieurs manières : *parfois*, certes, selon une définition tout à fait identique ; alors, on dit des sujets que l'attribut se compose univoquement avec eux, comme l'animal avec le cheval et le bœuf. — *Parfois*, par ailleurs, selon des définitions tout à fait différentes ; on dit alors qu'il s'attribue à eux

Yvan Pelletier

équivoquement, comme le chien à la constellation et à l'animal. — *Parfois*, enfin, selon des définitions partiellement différentes et partiellement non différentes : différentes en ce qu'elles impliquent des relations différentes, mais unes en ce que ces relations différentes renvoient à un seul et même quelque chose ; on dit alors que « l'attribut se compose analogiquement », c'est-à-dire, proportionnellement, dans la mesure où chaque sujet en reçoit l'attribution selon sa relation à ce quelque chose d'unique.

#536. — On doit encore savoir que ce quelque chose d'unique auquel renvoient différentes relations dans les [attributs] analogiques est un numériquement, et non pas un seulement de raison, comme est un ce que l'on désigne avec un nom univoque. Aussi dit-il que l'être, même s'il s'attribue de manière multiple, ne s'attribue cependant pas équivoquement, mais en rapport à quelque chose d'unique ; non pas, bien sûr, à quelque chose d'un qui soit un seulement de raison, mais qui est un comme une certaine nature. Et cela appert dans les exemples présentés plus loin.

#537. — En effet, il présente en premier un exemple, où plusieurs attributs se comparent à un seul et unique comme à leur fin, comme il appert du nom *sain* ou *salutaire*. Car la définition du *sain*, pour autant qu'on l'attribue à la diète, consiste à conserver la santé. Pour autant, ensuite, qu'on l'attribue à la médecine, à produire la santé. Puis, pour autant qu'on l'attribue à l'urine, le *sain* est signe de santé. Pour autant, enfin, qu'on l'attribue à l'animal, sa définition est qu'il réceptif ou susceptible de santé. Ainsi donc, tout salutaire ou *sain* s'attribue en rapport à une même et unique santé. C'est en effet la même santé que l'animal reçoit, l'urine signifie, la médecine produit et la diète conserve.

#538. — En second, il présente un exemple où plusieurs attributs se comparent à un seul et unique comme à leur principe efficient. En effet, on dit un sujet médical en ce qu'il détient l'art de la médecine, comme le médecin expérimenté. Un autre sujet, parce qu'il est bien apte à détenir l'art de la médecine, comme les gens qui sont disposés à acquérir facilement l'art de la médecine. D'où il arrive que par leur inspiration propre ils exécutent certains actes médicaux. Enfin, on dit autre chose médical ou médicinal, du fait de son utilité pour la médecine, comme les instruments dont les médecins se servent peuvent se dire médicaux, et

Aristote et l'analogie

aussi les médecines dont les médecins se servent pour soigner. De pareille manière, on peut trouver d'autres attributs qui se composent de multiple manière, comme ceux-là.

#539. — Comme il en va des attributs mentionnés, de même aussi l'être s'attribue de multiple manière. Cependant, tout être s'attribue en rapport à un attribut premier unique. Toutefois, ce premier n'est ni fin ni agent, comme dans les exemples précédents, mais sujet. En effet, on attribue l'être à certains sujets parce qu'ils ont par soi l'être, comme les substances, auxquelles on attribue l'être principalement et en premier. À d'autres sujets, ensuite, parce que ce sont des affections ou des propriétés de la substance, comme aux accidents par soi de chaque substance. On attribue aussi l'être à d'autres sujets, parce que ce sont les corruptions de la substance. Car la corruption est une voie au non-être, comme la génération une voie à la substance. Et comme la corruption se termine à la privation, de même que la génération à la forme, on attribue encore l'être avec convenance aux privations mêmes des formes substantielles. En outre, on attribue l'être à quelques qualités ou accidents, qui agissent ou engendrent la substance, ou cela qui, selon l'une des relations mentionnées, ou n'importe quelque autre, s'attribue en rapport à la substance. En outre, on attribue l'être aux négations de ce qui a rapport à la substance, ou à celles de la substance même. Ainsi disons-nous que le non-être *est* non-être, ce que l'on ne dirait pas, si l'être ne convenait pas de quelque manière à la négation.

#540. — On doit cependant savoir que les modalités précédentes de l'être peuvent se ramener à quatre... (*In IV Metaphysicorum*, leçon 1)

* * *

Il faut leur attribuer l'être (à la Substance et aux autres attributions), soit par homonymie (ἡ ὁμωνύμως), soit en ajoutant ou en retranchant [quelque chose] (ἡ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας), comme aussi nous disons le non-connaissable connaissable. La chose correcte, toutefois, c'est de n'attribuer l'être ni par homonymie, ni par identité (μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως), mais, comme [on attribue] le *médical*, du fait d'un rapport à un seul et même [sujet] (τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν), non [du fait d'être] une seule et même [chose] (οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἓν), ni néanmoins par homonymie (οὐδὲ ὁμωνύμως) : *médical*, en effet, ne

Yvan Pelletier

s'attribue à un patient, une opération et un instrument ni par homonymie, ni d'après une [notion] unique, mais en rapport à un [sujet] unique (οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἓν). (*Métaphysique*, Z, 4, 1030a32-1030b3)

#1335. — Ensuite, il montre comment l'essence et la définition s'attribue (*praedicetur*) à ce que l'on trouve dans les substances et dans les accidents, et il dit que, du fait que la définition et l'essence se trouve de quelque manière dans les accidents et dans la substance, il faut donc chercher à voir comment il faut dire, c'est-à-dire, attribuer (*dicere, idest praedicare*), la définition en rapport à chaque chose ; ce ne doit toutefois pas dépasser leur réalité, de manière à ne pas dire que s'attribuent univoquement des choses qui n'ont pas une définition unique dans leur réalité (*non ea dicamus univoce praedicari quorum non est una ratio in essendo*).

#1336. — À ce rapport, ce que l'on a dit de la définition et de l'essence dans la substance et dans les accidents est manifeste, à savoir, que l'essence appartient en premier et absolument à la substance, et par suite aux autres, non pas, certes, de sorte qu'il y ait dans les autres une essence absolument, mais « une essence sous tel ou tel rapport », à savoir, de quantité ou de qualité. Il est manifeste, en effet, qu'il faut que la définition et l'essence s'attribue à la substance et aux accidents ou bien par homonymie, ou bien *en ajoutant ou retranchant plus ou moins, ou selon un ordre d'antériorité (addentes et auferentes secundum magis et minus, sive secundum prius et posterius)*, comme l'être s'attribue à la substance et à l'accident. Et à la manière dont nous disons que « le non connaissable est connaissable », c'est-à-dire, par extension (*idest per posterius*), parce que nous pouvons savoir, du non-connaissable, qu'il n'est pas connu ; il en va ainsi aussi du non-être, parce qu'il n'est pas.

#1337. — En effet, il n'est pas correct que l'essence et la définition s'attribue à la substance et aux accidents soit par homonymie, soit absolument de la même manière (*simpliciter et eodem modo*), c'est-à-dire, univoquement. Mais à la manière dont *médical* s'attribue à différents sujets particuliers en rapport à un seul et unique sujet (*per respectum ad unum et idem*), sans signifier une seule et même essence pour tous les sujets auxquels il s'attribue, ni non plus s'y attribuer par homonymie. Car on attribue *médical* au corps, parce qu'il est sujet de la médecine, et à l'action, parce qu'elle est produite par la médecine, comme la purgation,

Aristote et l'analogie

et au vaisseau, parce qu'il est utilisé par la médecine, comme la seringue. Ainsi appert-il que *médical* ne s'attribue pas tout à fait par homonymie à ces trois sujets, puisque, chez les homonymes, il n'y a pas de rapport à quelque chose d'unique (*in aequivocis non habeatur respectus ad aliquod unum*). Mais il ne s'attribue pas non plus selon une définition unique. Ce n'est pas, en effet, selon la même définition que l'on dit médical ce dont se sert la médecine et ce que produit la médecine. Mais cela s'attribue par analogie en rapport à un seul sujet, à savoir, en rapport à la médecine. Il en va pareillement pour l'essence et la définition, qui ne s'attribue ni par homonymie ni univoquement à la substance et à l'accident, mais en rapport à un sujet unique. Elle s'attribue en effet à l'accident en rapport à la substance.

#1338. — Comme il avait présenté deux solutions, il ajoute qu'il n'y a pas de différence, que l'on veuille s'exprimer de l'une ou l'autre façon pour la question mentionnée : que l'on dise que les accidents n'ont pas de définition, ou qu'ils en ont une, mais par extension, sous quelque rapport. Ce que l'on dit dans la première solution, cependant, que les accidents n'ont pas de définition, s'entend en premier et absolument. (*In VII Metap.*, leçon 4)

* * *

De ce que l'on a dit, il s'ensuit avec évidence que, d'une certaine façon, tout est produit à partir d'un homonyme (*πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου*), comme les choses naturelles, ou à partir d'une partie homonyme (*ἐκ μέρους ὁμωνύμου*) (comme la maison, à partir d'une maison qui est dans l'esprit, car l'art est la forme), ou de ce qui a une partie (*ἢ ἔχοντός τι μέρος ὁμώνυμον*), à moins d'être produit par accident. (*Métaphysique*, Z, 9, 1034a21-25)

#1443. — Il manifeste ce qui pourrait faire difficulté à partir de ce qui précède. Car il avait dit plus haut que tout ce qui est engendré est engendré d'un semblable en espèce. Mais cela ne se réalise pas de la même manière en toutes choses, et c'est pourquoi il entend manifester ici comment cela se réalise de différente façon dans des choses différentes.

À ce sujet, il fait deux considérations. En premier, il distingue différentes façons en lesquelles ce qui est engendré est semblable à ce qui l'engendre...

Yvan Pelletier

On doit donc savoir, sur ce premier point, que tout ce qui est engendré par autre chose ou bien l'est par soi, ou bien l'est par accident. Or ce qui est engendré par autre chose par accident n'est pas engendré par cela en tant que tel. Aussi n'est-il pas nécessaire qu'il y ait dans ce qui engendre une similitude de ce qui est engendré. Par exemple, la découverte d'un trésor n'a pas de similitude en celui qui, creusant pour planter, découvre par accident un trésor. Par contre, ce qui engendre par soi engendre en tant que tel. Aussi faut-il que dans ce qui engendre par soi il y ait de quelque manière similitude de ce qui est engendré.

1444. — Mais cela peut se produire de trois façons. D'une façon, quand la forme de ce qui est engendré précède dans ce qui l'engendre selon la même manière d'être, et avec une matière semblable. Par exemple, quand le feu engendre du feu, ou quand un homme engendre un homme. Cette génération-là est tout à fait univoque (*totaliter univoca*).

#1445. — D'une autre façon, quand la forme de ce qui est engendré précède dans ce qui l'engendre, mais non selon la même manière d'être, ni en une substance de la même définition ; par exemple, la forme de la maison précède dans son artisan, non pas selon un être matériel cependant, mais selon un être immatériel qu'elle a dans l'esprit de l'artisan, non dans les pierres et le bois. Et cette génération procède partiellement de l'univoque, quant à la forme, mais partiellement de l'homonyme, quant à l'être de la forme dans le sujet (*'partim ex univoco' quantum ad formam, 'partim ex aequivoco' quantum ad esse formae in subiecto*).

#1446. — De la troisième façon, quand toute la forme même de ce qui est engendré ne précède pas dans ce qui l'engendre, mais une partie d'elle, ou une partie d'une partie ; par exemple, dans la médecine chaude, la chaleur précède, qui est une partie de la santé, ou quelque chose qui mène à une partie de la santé. Et cette génération n'est d'aucune manière univoque (*nullo modo est univoca*).

#1447. — C'est pourquoi il dit : « Il est évident, à partir de ce que l'on a dit, que toutes choses sont produites d'une certaine manière ou bien à partir de ce qui est tout à fait univoque, comme les choses naturelles », comme le feu par le feu, et l'homme par l'homme. Ou bien à partir de ce qui est 'partiellement' univoque, quant à sa forme, et partiellement homonyme, quant à l'être de sa forme dans le sujet ; par exemple, la maison est produite à partir de la maison qu'est l'art dans l'artisan, « ou par l'esprit »,

Aristote et l'analogie

ou par l'habitus d'art. En effet, c'est l'art même de la construction qui est la forme de la maison. Ou, d'une troisième façon, certaines choses sont produites à partir d'une forme qui préexiste dans ce qui les engendre, ou bien à partir de cela même qui engendre, et qui a la partie mentionnée. En effet, on peut dire que la génération se produit ou bien à partir de la forme, ou à partir de la partie de la forme, ou bien à partir de ce qui a la forme ou une partie de la forme. Mais à partir de ce qui l'a, comme à partir de ce qui engendre ; à partir de la forme ou de la partie de la forme comme à partir de ce avec quoi ce qui engendre engendre. En effet, la forme n'engendre ni agit, mais celui qui a la forme agit par elle. Et c'est ce que je dis, qu'une chose est produite à partir d'autre chose de semblable de l'une des façons mentionnées, à moins qu'elle ne soit produite par lui par accident. Alors, en effet, il n'est pas nécessaire d'observer une similitude de la sorte. (*In VII Metap.*, leçon 8)

* * *

De l'être [tel qu'on l'attribue] en premier, l'essence³, auquel se rapportent toutes les autres attributions de l'être, on en a parlé (περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας). C'est de fait d'après la définition de l'essence que s'attribuent les autres êtres (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα), à savoir, le quantifié, le qualifié et les autres que l'on attribue ainsi ; en effet, tous auront rapport à la définition de l'essence, comme nous l'avons dit au début. On attribue l'être, cependant, tantôt à ce qu'est la chose ou comment elle est ou combien elle est, tantôt d'après sa puissance et son achèvement et d'après son acte ; aussi, déterminons de la puissance et de l'entéléchie. Et en premier de la puissance *qui s'attribue le plus proprement* (ἣ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως), même si ce n'est pas la plus utile pour ce qui nous intéresse maintenant. La puissance et l'acte, en effet, s'étendent à plus qu'à ceux qui s'attribuent seulement d'après le mouvement ; même que de parler de cette puissance-ci nous mettra à même, dans la suite de nos

³Οὐσία signifie bien sûr ici la substance. Je traduis *essence*, en lui imposant ce sens de substance, simplement pour marquer davantage l'homonymie, la parenté nominale.

Yvan Pelletier

considérations sur l'acte, de manifester aussi les autres. Que donc *l'on attribue diversement* (λέτεται πολλαχῶς) puissance et pouvoir, on en a déterminé ailleurs. Parmi ces puissances, congédions toutes celles *que l'on attribue par homonymie* (ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται) ; car il y en a *que l'on attribue par une sorte de ressemblance* (ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται), comme en géométrie, où on parle de puissance et d'impuissance du fait d'une certaine manière d'être ou de ne pas être ; et [tenons-nous-en] à toutes celles *qui se rapportent au même type* (πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος) : toutes sont des principes, et s'attribuent en rapport à une première puissance (πρὸς πρώτην μίαν λέγονται), qui est principe de changement en autre chose ou [dans la même chose mais] en tant qu'autre. L'une, en effet, est la puissance de subir, et elle est, dans le patient même, le principe du changement qu'il subit par l'action d'autre chose ou [par son action à lui mais] en tant qu'autre. Une autre est la disposition d'impassibilité face à la détérioration ou la destruction par l'action d'autre chose, ou [de soi] en tant qu'autre, comme principe de changement. De fait, dans toutes ces définitions apparaît la définition de la première puissance. Par suite, ces puissances s'attribuent encore soit à ce qui agit, soit à ce qui subit seulement, soit à ce qui le fait bien, de sorte que même dans ces définitions sont incluses de quelque façon les définitions des puissances antérieures. (*Métaphysique*, Θ, 1, 1045b27-46a19)

#1768. — Le Philosophe, après avoir traité de l'être selon sa division en dix attributions, entend ici traiter de l'être selon sa division en puissance et acte... Il dit donc, en premier, que, en ce qui précède, il a été traité *de l'être attribué en premier, auquel toutes les autres attributions de l'être renvoient* (*de ente primo, ad quod omnia alia praedicamenta entis referuntur*), à savoir, de la substance. Et que tous les autres renvoient à la substance comme à l'être premier, il le manifeste du fait que *tous les autres êtres, à savoir, la qualité, la quantité et ainsi de suite s'attribuent d'après la définition de la substance*. En effet, on attribue l'être à la quantité du fait qu'elle est la mesure de la substance, et à la qualité du fait qu'elle est comme une disposition de la substance, et pareillement dans les autres cas. Cela appert de ce que *tous les accidents retiennent la définition de la substance*, parce que, dans la définition de n'importe quel accident, il faut mettre son sujet propre, comme dans la définition du camus on met le nez...

Aristote et l'analogie

#1769. — Mais puisque l'être se divise d'une manière selon qu'on l'attribue à ce qu'est la chose, à savoir, sa substance, ou à sa quantité, ou à sa qualité, ce qui revient à diviser l'être par les dix attributions, et d'une autre manière selon qu'on le divise par la puissance et l'acte ou l'opération, dont dérive le nom d'acte..., il faut maintenant traiter de la puissance et de l'acte.

#1770. — Et en premier de la puissance qui s'attribue le plus proprement (*de potentia quae maxime dicitur proprie*)...

#1773. — On attribue puissance et pouvoir diversement. Mais cette diversité est, quant à certaines de ses modalités, une *multiplicité d'homonymie*, et, quant à d'autres, *d'analogie*. En effet, on attribue à certaines choses d'être possibles ou impossibles du fait qu'elles aient un certain principe en elles : il s'agit là de modalités selon lesquelles toutes on attribue d'être puissances non pas homonymement, mais analogiquement. Par contre, on attribue d'être possible ou d'être puissance à d'autres choses, mais non en raison de quelque principe qu'elles auraient en elles ; à elles c'est homonymement qu'on attribue la puissance.

#1774. — Il dit donc qu'on doit laisser de côté, pour le moment, ces modalités de la puissance selon lesquelles on attribue la puissance homonymement. En certaines, en effet, on attribue la puissance non pas en raison de quelque principe qu'elles auraient, mais en raison d'une certaine ressemblance, comme en géométrie. Car on dit que son carré est la puissance d'une ligne ; on dit aussi que la ligne est en puissance son carré. On peut pareillement dire, dans les nombres, que trois est en puissance neuf, qui est son carré, du fait qu'en le multipliant par lui-même il fait neuf. En effet, trois fois trois font neuf. C'est aussi de la ligne, qui est la racine du carré, multipliée par elle-même que se fait le carré. Il en va pareillement dans les nombres. De là, la racine du carré a quelque ressemblance avec la matière dont se fait une chose. Aussi, c'est en raison *d'une certaine ressemblance* qu'on la dit en puissance son carré, comme on dit que la matière est en puissance la chose.

#1775. — Pareillement, en logique, nous disons que des choses sont possibles et impossibles, non pas en raison de quelque puissance, mais du simple fait d'être ou de ne pas être de quelque manière. On attribue en effet d'être possible à ce dont il arrive aux [deux] opposés d'être vrais. Et

Yvan Pelletier

d'être impossible, à ce dont il n'arrive pas aux [deux] opposés d'être vrais. Cette diversité découle de la relation d'attribut à sujet, qui parfois répugne au sujet, comme dans les [attributs] impossibles, et parfois non, comme dans les [attributs] possibles.

#1776. — Une fois ces modalités laissées de côté, on doit regarder aux puissances qui se ramènent à une seule espèce, du fait que n'importe laquelle d'entre elles est un certain principe et que toutes les puissances attribuées de cette manière se ramènent à un principe à partir duquel toutes les autres s'attribuent. Celui-ci, c'est le principe actif, qui est principe de changement en autre chose en tant qu'autre...

#1777. — Et qu'à ce principe que l'on appelle puissance active se ramènent les autres puissance, c'est manifeste. En effet, on attribue d'une autre manière la puissance passive, qui est le principe d'après lequel on est mû par autre chose en tant qu'autre... Or cette puissance se ramène à la première puissance active, parce que la passion est causée par l'agent. En raison de cela aussi, la puissance passive se ramène à l'active.

#1778. — La puissance s'attribue encore d'une autre manière à la disposition d'impassibilité « pour ce qui est de se détériorer », c'est-à-dire, une disposition grâce à laquelle on est habilité à ne pas pouvoir subir d'altération ; il s'agit de ce qui ne peut subir de corruption de la part d'autre chose « en tant qu'autre », à savoir, de la part d'un principe de changement qui est un principe actif.

#1779. — Il est par ailleurs manifeste que l'on attribue l'une et l'autre de ces modalités par comparaison à quelque chose qui existe en nous en rapport à subir. En l'une d'elles, on est dit puissance en raison d'un principe à partir duquel on peut ne pas subir, tandis qu'en l'autre, c'est en raison d'un principe à partir duquel on peut subir. Aussi, comme la passion dépend de l'action, il faut que dans la définition de l'une et de l'autre de ces modalités on mette la définition « de la première puissance », à savoir, de la puissance active. Ainsi, ces deux modalités se ramènent à la première, à savoir, à la puissance active, comme à une puissance antérieure.

#1780. — C'est encore d'une autre manière que l'on attribue la puissance : en regard de ce qu'il s'agit non seulement de faire ou de subir, mais du bien dans l'un et l'autre. Par exemple, on dit que l'on peut marcher, non pas du fait que l'on puisse marcher de n'importe quelle

Aristote et l'analogie

manière, mais du fait que l'on puisse bien marcher. Et inversement, on dit du boiteux qu'il ne peut pas marcher. Pareillement, on attribue au bois d'être combustible, du fait qu'il puisse brûler facilement, tandis qu'on attribue d'être non combustible au bois vert, qui ne brûle pas facilement. De là, il est manifeste que, dans la définition de ces puissances, que l'on attribue en regard de bien agir ou subir, on inclut les définitions des premières puissances, auxquelles on attribuait simplement d'agir et de subir, tout comme dans le bien agir est inclu l'agir, et le subir, dans le bien subir. Aussi est-il manifeste que toutes ces modalités des puissances se ramènent à une seule première, à savoir, à la puissance active. Il en appert aussi que cette diversité ne se fait pas par homonymie, mais par analogie. (*In IX Metap.*, leçon 1)

* * *

La science du philosophe est celle de l'être en tant qu'être, universellement et non quant à l'une de ses parties. Mais l'être se dit de plusieurs manières, et non pas d'une seule façon (τὸ δ' ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον). Si donc c'est par homonymie, et d'après rien de commun (ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν), l'être ne relève pas d'une science unique, car il n'y a pas de genre unique pour pareilles choses. Par contre, si c'est d'après quelque chose de commun (κατὰ τι κοινόν), il relèvera d'une science unique. Or il semble se dire de la manière dite, de la même façon que le médical et le sain. Nous disons chacun d'eux, en effet, de plusieurs manières, et de cette façon que chacune se rapporte soit à la science médicale, soit à la santé, soit autrement, mais, en chaque cas, à la même chose (τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαι πως τὸ δὲ πρὸς ὑγίειαν τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον). On dit médical, en effet, le raisonnement et le scalpel, parce que l'un provient de la science médicale, et que l'autre lui est utile. Pareillement aussi pour le sain : tel objet, parce qu'il est le signe de la santé, et tel autre, parce qu'il la produit. Et c'est le même procédé pour le reste. C'est suivant le même procédé, alors, que tout se dit être : car chaque chose se dit être du fait de se trouver, de l'être en tant qu'être, une affection, ou un habitus, ou une disposition, ou un mouvement, ou autre chose du genre. Et puisque tout ce qui est se rapporte à quelque chose d'un et de commun (παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινὸν ὁ ἀναγωγὴ γίγνεται), chacune des contrariétés se ramènera aussi aux

Yvan Pelletier

premières différences et contrariétés de l'être. (*Métaphysique*, K, 3, 1060b31-61a13)

#2194. — Il montre qu'il est nécessaire à la présente étude d'examiner si toutes choses se ramènent de quelque façon à une seule, disant que comme la science de la philosophie porte sur l'être en tant qu'être, de manière à traiter de l'être selon une définition universelle de l'être, et non selon la définition de quelque être particulier, et comme l'être se dit de plusieurs façons et non d'une seule, si cette multiplicité était de pure homonymie, et ne se disait pas d'après quelque chose de commun, tous les êtres ne tomberaient pas sous une science unique, parce qu'ils ne se ramèneraient d'aucune façon à un genre unique. Or il faut qu'une science unique porte sur un genre unique. Cependant, si cette multiplicité a quelque chose de commun, tous les êtres peuvent être sous une science unique. Aussi, à la question posée, si cette science est unique même alors qu'elle porte sur plusieurs et diverses choses, il est nécessaire d'examiner si tous les êtres se ramènent à quelque chose d'un, ou non.

#2195. — Il montre que tous les êtres se ramènent à quelque être commun...

Il dit donc d'abord que l'être paraît se dire de la manière mentionnée, à savoir, qu'il se dit de plusieurs façons d'après quelque chose de commun. Et il le manifeste avec deux exemples, à savoir, le médical et le sain.

#2196. — L'un et l'autre d'entre eux, en effet, se dit selon différentes modalités, mais par réduction à quelque chose d'unique. Car on se dit médical de plusieurs manières, selon que telle chose se rapporte au médicament de telle façon, et telle autre autrement. Et pareillement, le sain se dit de plusieurs manières selon que telle chose se rapporte de telle manière à la santé, et telle autre autrement. Mais dans les deux cas, c'est la même chose à laquelle se fait la réduction, même si c'est sous diverses modalités. Ainsi, un discours se dit médical du fait d'être issu de la science médicale, et le couteau se dit médical du fait qu'il est utile à la même science comme instrument. Et pareillement, telle chose se dit saine parce qu'elle est signe de la santé, comme l'urine. Et telle autre parce qu'elle est efficiente de la santé, comme la potion médicinale. Et il en va pareillement dans les autres choses qui se disent de la même manière.

Aristote et l'analogie

#2197. — Il est de fait manifeste que ce qui se dit ainsi est intermédiaire entre les synonymes et les homonymes. Dans les synonymes, en effet, un nom unique s'attribue à différentes choses d'après une définition totalement identique, comme l'animal, dit du cheval comme du bœuf, signifie une substance animée sensible. Tandis que dans les homonymes, le même nom s'attribue à des choses différentes d'après une définition tout à fait différente. Comme il appert de ce nom : *chien*, pour autant qu'on le dit de la constellation et d'une espèce d'animal. Mais dans les choses qui se disent de la manière dont nous parlons, le même nom s'attribue à des choses différentes d'après une définition partiellement la même, partiellement différente. Différente, certes, quant à différentes modalités de relation. Mais la même quant à ce avec quoi a lieu la relation. Être signe, en effet, et être agent sont différents. Mais la santé est unique. Et en raison de cela, des choses du genre se disent analogiques, parce qu'elles sont proportionnées à une chose unique. Et il en va pareillement de la multiplicité de l'être. En effet, l'être absolument se dit de ce qui a l'être en soi, à savoir, la substance. Mais d'autres choses se disent des êtres, parce qu'elles sont, pour ce qui est par soi, ou son affection, ou son habitus, ou quelque chose du genre. En effet, la qualité ne se dit pas être du fait qu'elle a elle-même l'être, mais du fait que par elle on dit que la substance est disposée. Et il en va pareillement des autres accidents. Et en raison de cela, il dit qu'ils appartiennent à l'être. Ainsi appert-il que la multiplicité de l'être a quelque chose de commun, à quoi se fait la réduction. (*In XI Metap.*, leçon 3)

* * *

Aucun être inanimé ni aucune bête ni aucun enfant n'agit par hasard (*ἀπὸ τύχης*), parce qu'aucun ne choisit ; et ni chance ni malchance ne leur arrive, sinon par ressemblance (*εἰ μὴ καθ' ὁμοιότητα*), comme Protarque dit qu'elles sont chanceuses, les pierres dont on fait les autels, parce qu'on les honore. (*Physique*, II, 6, 197b7-9)

* * *

S'il faut appeler action même la passion, elle sera homonyme (*εἰ δὲ δεῖ καὶ ταύτην ποίησιν καλεῖν, ὁμώνυμος ἂν εἴη*). (*Physique*, III, 3, 202a27)

Yvan Pelletier

#310. — Mais si on dit que ce qui se trouve dans l'agent est la passion, et que ce qui se trouve dans le patient est l'action, il est manifeste que l'on parle par homonymie (*aequivoce*) : en effet, ce qui est passion, on l'appellera action, et inversement. (*In III Phys.*, leçon 5)

* * *

Ce hors quoi il y a toujours quelque chose, voilà l'infini. Un signe, en effet, c'est qu'on appelle infinis les anneaux qui n'ont pas de chaton, parce qu'ils offrent toujours une autre prise hors celle qu'on a. C'est cependant parler par ressemblance, et non proprement (*καθ' ὁμοιότητα μὲν τινα λέγοντες, οὐ μέντοι κυρίως*), car il faut cela, mais aussi qu'on n'ait jamais la même prise, tandis que dans le cercle cela ne se passe pas ainsi : c'est seulement à la suite qu'une prise en offre toujours une autre. (*Physique*, Γ, 6, 207a1-7)

* * *

Ce qui a reçu forme et arrangement, quand il est achevé, nous ne le disons pas cela dont il est issu ; par exemple, nous ne disons pas la statue *airain*, ou la pyramide *cire*, ou le lit *bois*, mais nous disons, par paronymie (*παρωνυμιάζοντες*), l'une *en airain*, l'autre *en cire* et l'autre *en bois*. Par contre, ce qui a reçu affection ou altération, nous l'appelons [ce qu'il a reçu] : car nous disons l'airain et la cire humide et chaud et dur ; bien plus, l'humide et le chaud, nous le disons même airain, donnant à la matière une appellation homonyme à l'affection (*ὁμωνύμως τῷ πάθει προσαγορεύοντες τὴν ὕλην*). Par conséquent, si on ne nomme pas d'après la figure et la forme le produit engendré dans lequel se trouve la figure, tandis qu'on le nomme d'après les affections et les altérations, il est manifeste que ces générations ne sont pas des altérations. (*Physique*, Z, 3, 245b9-a4)

#915. — Ensuite, il prouve ce qu'il avait supposé. Et en premier qu'il n'y a pas d'altération dans la quatrième espèce de la qualité... Il présente deux raisons, dont l'une se tire de la manière de parler. Là, on doit tenir compte de ce que la forme et la figure diffèrent l'une de l'autre en ce que la figure implique achèvement de la quantité — car la figure est ce qui est limité par un ou des termes —, tandis qu'on appelle forme ce qui donne

Aristote et l'analogie

son être spécifique à un produit de l'art, car les formes des produits de l'art sont des accidents.

Il dit donc que ce dont est issue la forme de la statue, nous ne le disons pas la forme ; c'est-à-dire, la matière de la statue ne s'attribue pas à la statue de manière principale et directe ; et il en va pareillement pour la figure de la pyramide ou du lit. En pareilles choses, au contraire, on attribue la matière par dénomination (*denominative*) ; nous disons, en effet, le triangle *en airain* ou *en cire* ou *en bois*, et ainsi de suite. Par contre, pour les choses qui sont altérées, nous attribuons aussi l'affection au sujet, car nous disons que l'airain est humide ou dur ou chaud ; et inversement, nous disons que l'humide ou le chaud est l'airain, en attribuant également (*aequaliter praedicantes*) la matière à l'affection et inversement ; et nous disons que l'homme est blanc, et que le blanc est l'homme. Comme donc, pour les formes et les figures, la matière ne s'attribue pas également avec la figure même, de sorte que l'un se dise de l'autre de manière principale et directe, mais qu'on attribue la matière à la figure et à la forme seulement par dénomination, tandis que, pour les choses qui sont altérées, on attribue également le sujet et l'affection l'un à l'autre, il s'ensuit que pour les formes et les figures il n'y a pas altération, mais seulement dans les qualités sensibles. (*In VI Phys.*, leçon 5)

* * *

Ce raisonnement signifie que le genre n'est pas quelque chose d'un ($\tau\acute{o} \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\chi \acute{\epsilon}\nu \tau\iota$), mais que beaucoup de choses se cachent chez lui ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$). Certaines homonymies sont très éloignées ($\tau\acute{\omega}\nu \acute{o}\mu\omega\nu\upsilon\mu\iota\omega\nu \acute{\alpha}\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{o} \acute{o}\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$), d'autres ont une certaine ressemblance ($\acute{\alpha}\iota \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota \tau\iota\nu\alpha \acute{o}\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$), et d'autres sont voisines soit de genre soit par analogie ($\grave{\eta} \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \grave{\eta} \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}$) ; c'est pourquoi elles ne donnent pas l'impression d'être des homonymies, alors qu'elles le sont de fait ($\omicron\upsilon \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \acute{o}\mu\omega\nu\upsilon\mu\iota\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota \omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$). (*Physique*, Z, 4, 249a22-25)

#947. — Ensuite, partant de ce qui précède, il présente quelque chose digne de considération, à savoir, que le genre n'est pas quelque chose d'un absolument, tandis que l'espèce, elle, est quelque chose d'un absolument. Le raisonnement qui précède le signifie, par lequel on a montré que les choses d'un genre unique ne sont pas comparables, tandis

Yvan Pelletier

que celles d'une espèce unique sont comparables ; comme, cependant, on a dit plus haut que les choses de la même nature sont comparables, il en ressort que le genre n'est pas une nature unique, tandis que l'espèce est une nature unique.

La raison en est que l'espèce se tire de la forme ultime, qui est absolument une dans la nature des choses, tandis que le genre ne se tire pas d'une forme qui soit une dans la nature des choses, mais par la raison seulement ; en effet, il n'existe pas une forme par laquelle l'homme soit animal, en dehors de celle par laquelle l'homme est homme. Tous les hommes, donc, du fait qu'ils soient d'une unique espèce, se trouvent réunis dans la forme qui constitue l'espèce, parce que n'importe lequel a l'âme rationnelle : mais il n'existe pas, dans l'homme, le cheval ou l'âne, une âme commune qui constitue l'animal, en dehors de cette âme qui constitue l'homme ou le cheval ou l'âne (s'il en existait une, le genre serait alors un et comparable, tout comme l'espèce) ; au contraire, c'est seulement dans la conception que se reçoit une forme de genre, du fait que l'intelligence fasse abstraction des différences.

Ainsi donc, l'espèce est quelque chose d'un issu d'une forme une existant dans la nature des choses (*species est unum quid a forma una in rerum natura existente*), tandis que le genre n'est pas quelque chose d'un, car, selon des formes différentes existant dans la nature des choses, des espèces différentes reçoivent l'attribution du genre (*secundum diversas formas in rerum natura existentes, diversae species generis praedicationem suscipiunt*). Et ainsi, le genre est un logiquement, mais non naturellement (*genus est unum logice, sed non physice*).

Comme donc le genre est d'une certaine manière un, mais non absolument, les genres rapprochés cachent une pluralité : c'est-à-dire, par le biais de la similitude et de la proximité à l'unité de genre, l'homonymie de beaucoup de choses nous échappe. Certaines homonymies, par ailleurs, sont très distantes, et en elles on s'attend à une simple communauté de noms, comme si l'on dit *chien* la constellation céleste, et l'animal qui jappe.

Par ailleurs, il y en a d'autres qui comportent une certaine ressemblance, comme lorsque le nom *homme* s'attribue à l'homme véritable, et à l'homme peint, en tant qu'il détient une certaine ressemblance avec l'homme véritable.

Aristote et l'analogie

D'autres homonymies, enfin, sont très proches. Ou bien en raison d'une convenance de leur genre (comme si *corps* est attribué au corps céleste et au corps corruptible, l'attribution est homonyme, à parler naturellement, parce qu'ils ne sont pas d'une matière unique. Ils sont réunis cependant dans le genre logique, et en raison de cette convenance de genre, ils paraissent ne pas être homonymes du tout). Ou bien encore, elles sont proches selon une certaine ressemblance (proportion ?), comme celui qui enseigne à l'école est dit *maître*, et pareillement celui qui commande à la maison est dit *maître* de maison, par homonymie, en raison de la ressemblance : l'un et l'autre, en effet, dirigeant, l'un l'école, l'autre la maison. Aussi, en raison de cette proximité ou de genre ou de ressemblance (proportion ?), elles ne donnent pas l'impression d'être des homonymies, alors qu'elles le sont cependant. (*In VII Phys.*, leçon 8)

* * *

Il est impossible qu'existe une main faite de n'importe quoi, par exemple de bronze ou de bois, sinon par une homonymie (πλήν ὁμωνύμωζ) comparable à celle d'un dessin représentant un médecin (ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν). Car cette main ne pourra pas remplir sa fonction, pas plus que des flûtes de pierre ou le médecin dessiné ne rempliraient la leur. (*Parties des animaux*, A, 1, 640b35-36, trad. Pierre Louis)

* * *

On doit parler des cornes... Aucun non-vivipare n'en a. Toutefois, par ressemblance et métaphore (καθ' ὁμοιότητα δε καὶ μεταφορὰν), on parle aussi des cornes d'autres animaux ; mais chez aucun elles ne font office de cornes. En effet, c'est pour la défense et l'attaque que les vivipares en ont, ce qui n'est le cas d'aucun des autres auxquels on attribue d'avoir des cornes. (*Parties des animaux*, Γ, 2, 662b23-28)

* * *

Le mâle et la femelle existent chez certains animaux, tandis que chez d'autres ils n'existent pas ; mais par quelque ressemblance (καθ' ὁμοιότητά τινα), on dit qu'ils conçoivent et enfantent. (*Histoire des animaux*, D, 11, 537b22-23)

* * *

Yvan Pelletier

#319. — La coccion s'attribue aussi d'une autre manière, métaphoriquement (*metaphorice*) : car elle s'attribue à ses sujets non pas de la même manière, univoquement (*non eodem modo univoce*), ni non plus tout à fait par homonymie (*pure aequivoce*), mais analogiquement (*analogice*), comme le rire s'attribue à l'animal et au pré verdoyant. (*In IV Meteorologicorum*, leçon 4)

Traité éthiques

Si ces réalités (prudence, vue, plaisirs et honneurs) comptent parmi les biens par soi (τῶν καθ' αὐτά [ἀγαθῶν]), il faudra que la notion de bien apparaisse en elles toutes la même, comme celle de la blancheur dans la neige et la céruse. Or les notions d'honneur, de prudence et de plaisir sont distinctes et diffèrent précisément en tant que biens (ἢ ἀγαθά). Le bien n'est donc pas quelque chose de commun selon un concept unique (κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν). Mais alors comment l'attribue-t-on (πῶς δὴ λέγεται) ? Il ne paraît quand même pas se rattacher aux homonymes *par accident* (οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις). [L'attribue-t-on] alors [à plusieurs réalités] du fait qu'elles procèdent d'un [principe] unique ou qu'elles concourent toutes à un [but] unique (τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν), ou plutôt *par analogie* (κατ' ἀναλογίαν), à la façon dont, en effet, [ce que] la vue [est] dans le corps, l'intelligence [l'est] dans l'âme, et autre chose [l'est] en autre chose ? (*Éthique à Nicomaque*, A, 4, 1096b21-29)

#95. Qu'une chose s'attribue à plusieurs selon des définitions différentes, cela se peut de deux manières. D'une manière, selon des définitions tout à fait différentes, qui ne se rapportent pas à une chose unique. Ces choses-là s'appellent des *homonymes par accident*, car c'est par accident qu'un seul nom s'est trouvé imposé à une chose par quelqu'un, et à autre chose par quelqu'un d'autre, comme on l'observe principalement chez des hommes différents qu'on nomme d'un seul nom. D'une autre manière, un seul nom [peut aussi] s'attribuer à plusieurs choses selon des définitions qui ne diffèrent pas totalement, mais se rencontrent sur un [point]. Parfois, certes, du fait qu'on les rapporte à un seul principe, comme une chose se dit militaire ou bien parce qu'elle est l'instrument du soldat, comme l'épée, ou parce qu'elle est sa protection, comme la cuirasse, ou parce qu'elle est son véhicule, comme le cheval.

Aristote et l'analogie

Parfois aussi du fait qu'on les rapporte à une seule fin, comme la médecine se dit saine du fait qu'elle est productrice de santé, et la diète du fait qu'elle est conservatrice de santé, l'urine du fait qu'elle est signe de santé. Parfois encore d'après des rapports différents avec le même sujet, comme la qualité se dit un être, parce qu'elle est la disposition de l'être par soi, c'est-à-dire, de la substance, et la quantité du fait qu'elle est sa mesure, et de même pour les autres [attributions]. Ou d'après un seul rapport avec des sujets différents, comme la vue a le même rapport avec le corps que l'intelligence avec l'âme : la manière dont la vue est la puissance d'un organe corporel, c'est la même dont l'intelligence est la puissance de l'âme sans participation du corps. — #96. Ainsi dit-il donc que le bien s'attribue à plusieurs choses, non pas d'après des définitions tout à fait différentes, comme il se trouve pour les choses qui sont homonymes par accident, mais dans la mesure où tous les biens dépendent d'un premier principe de bonté, ou en tant qu'ils sont ordonnés à une fin unique. En effet, Aristote n'a pas voulu que le bien séparé soit l'idée et la définition de tous les biens, mais leur principe et fin. Ou encore, on dit tous les biens plutôt d'après une proportion, c'est-à-dire, une identité de rapports, comme la vue est le bien du corps, et l'intelligence est le bien de l'âme. La raison pour laquelle il préfère cette troisième modalité, c'est qu'elle se prend d'après la bonté inhérente aux choses, tandis que les deux premiers modes [se prennent] d'après la bonté séparée, à partir de laquelle une chose ne se dénomme pas aussi proprement. (*In I Ethic. Nicom.*, I, leçon 7)

* * *

Qui craint l'infamie est honnête et pudique, et qui ne la craint pas impudent. Mais on le dit parfois courageux, par métaphore (*ἀνδρεῖος κατὰ μεταφοράν*), car il a quelque chose de pareil au courageux (*ἔχει γὰρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ*), le courageux étant aussi un homme sans peur. Sans doute, par ailleurs, ne faut-il pas craindre la pauvreté, ni la maladie, ni, en général, tout ce qui n'est pas issu du vice ou de soi, mais qui reste sans peur devant ces choses n'en est pas courageux, quoiqu'on le dise tel lui aussi, par ressemblance (*καθ' ὁμοιότητα*). En effet, il y a des gens qui, tout en étant lâches dans les dangers de guerre, sont libéraux, et fermes dans la perte d'argent. (*Éthique à Nicomaque*, Γ, 9, 1115a13-19)

Yvan Pelletier

#533. — Le courage ne porte pas sur la crainte de l'infamie. Le courageux, en effet, est loué du fait de ne pas craindre. Mais il y a des choses qu'il faut craindre, pour vivre bien. Et il est bon de les craindre, tellement que leur crainte même non seulement est nécessaire pour sauver son honorabilité, mais est de plus elle-même quelque chose d'honorable. Que, par ailleurs, on ne craigne pas des maux de la sorte est un mal dés-honorable. Comme il en appert de l'infamie. Car celui qui la craint est loué comme décent, c'est-à-dire, bien mis en matière de mœurs, et réservé. Mais celui qui ne craint pas pareil mal est réprimandé comme impudent. Il appert donc que le courage ne porte pas sur la crainte de tels maux. Parfois, tout de même, celui qui ne craint pas l'infamie est nommé par certains, mais métaphoriquement, courageux, car il s'assimile au courageux en tant qu'il est sans peur.

#534. — Le courage ne porte pas sur la crainte de la pauvreté. Il dit qu'il ne faut pas craindre la pauvreté comme on le disait de l'infamie ; ni la maladie, comme rien non plus de ce qui ne touche pas à la malice de l'homme, celle dont il est lui-même cause. C'est en vain, en effet, que l'on craint ce que l'on ne peut éviter. Ce que l'on doit donc craindre, à propos de telles [choses], c'est de tomber en l'une d'elles en raison de sa propre malice. Car ainsi, la crainte est utile pour les éviter, mais non autrement. Toutefois, quoiqu'il ne faille pas craindre ces [choses], celui qui est sans peur, à leur sujet, ne s'appelle pas courageux, sauf peut-être par similitude. Car ne pas craindre la pauvreté relève manifestement d'une autre vertu, la libéralité, par l'acte de laquelle on est loué, en tant qu'on ose dépenser avec audace son argent, même si, de manière absolue, on est dit pourtant lâche dans les dangers plus grands de la guerre. Ce n'est donc pas sur la crainte de la misère que porte le courage. (*In III Ethic. Nic.*, leçon 14)

* * *

La justice semble bien se dire de plusieurs manières (*πλεοναχῶς λέγεσθαι*), et l'injustice aussi, mais du fait de leur proximité, leur homonymie échappe (*διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει*) et il n'en va pas comme pour les choses distantes, où elle est plus manifeste (car la différence, quant à la conception, est alors grande), par exemple, que l'on appelle homonymement clé celle sous le cou des ani-

Aristote et l'analogie

maux et celle avec laquelle on ferme les portes. (*Éthique à Nicomaque*, E, 2, 1129a26-31)

#894. — Il montre de quelle sorte est leur multiplicité. Il dit que tant la justice que l'injustice peut se dire de plusieurs manières : mais que leur multiplicité est cachée, du fait que ceux qui font homonymie sont voisins selon une convenance réciproque. Au contraire, dans des [choses] très distantes, l'homonymie, si on leur donne le même nom, est davantage manifeste, par ceci qu'apparaissent tout de suite beaucoup de différences entre elles, quant à l'idée, c'est-à-dire, quant à la définition propre de l'espèce propre. Ainsi, le nom de *clé* se dit homonymement de l'instrument par lequel on ferme les portes, et d'un couvercle qui couvre l'artère qui se trouve dans le col des animaux. (*In V Eth. Nic.*, leçon 1)

* * *

Il ne faut pas que nous échappe que l'objet de notre enquête est à la fois le juste strictement ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$) et le juste politique, c'est-à-dire, entre gens qui partagent leur vie pour se suffire à eux-mêmes, libres et égaux, soit proportionnellement soit arithmétiquement. Par suite, pour tous ceux où il n'en va pas ainsi, il n'y a pas entre eux de justice politique, mais une sorte de justice par ressemblance ($\tau\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{o}\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$)... La justice despotique et la justice paternelle n'est pas la même chose que la justice politique, mais lui ressemble ($\omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \acute{o}\mu\omicron\iota\omicron\nu$)... Il y a plus de justice envers la femme qu'envers les enfants et les propriétés ; en effet, il s'agit de la justice domestique ; mais c'est encore autre chose ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) que la justice politique. (*Éthique à Nicomaque*, E, 10, 1134a24-30.b8-9.15-18)

#1003. — Ensuite (1134a24), il interpose des [notions] nécessaires à la solution de la question proposée. Et en premier ce qu'est strictement le juste. En second, ce qu'est un acte de justice (1135a8). Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il dit quelle est son intention. En second, il exécute son propos (1134a26). Il dit donc en premier qu'en vue de l'évidence de la question en laquelle on cherche en quelle opération, en faisant la justice ou l'injustice, on est dit juste ou injuste, il faut que ne nous échappe pas que le juste sur lequel on enquête est le juste strictement, à savoir, le juste politique.

Yvan Pelletier

#1004. — Ensuite (1134a26), il exécute son propos. Et en premier il montre ce qu'est le juste politique. En second, il le divise (1134b18). Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose ce qu'il veut, à savoir, ce qu'est le juste politique. En second, il manifeste son propos (1134a30). Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est le juste politique. En second, il conclut qu'il existe d'autres choses justes différentes de cela (1134a28). Il dit donc, en premier, que le juste politique consiste en une communauté de vie qui vise à suffire par elle-même en ce qui a trait à la vie humaine. Or c'est là la communauté de la cité, en laquelle on doit trouver toutes choses requises à la vie humaine. Mais ce juste existe entre [gens] libres et non avec des esclaves, car entre maîtres et esclaves on ne trouve pas le juste politique, mais dominatif. Tandis que le juste politique existe entre personnes égales, dont l'une n'est pas soumise à l'autre par un ordre naturel ou civil, comme l'enfant à son père, entre qui, on ne trouve pas le juste politique, mais paternel.

#1005. — Mais ce juste politique, existe ou bien selon une proportionnalité, c'est-à-dire, selon une égalité de proportion en tant que justice distributive ; ou selon le nombre, c'est-à-dire, une égalité de quantité numérale, en tant que justice commutative.

#1006. — Ensuite (1134a28), il conclut [à l'existence] d'autres [types de choses] justes, à partir de la différence qui précède ; disant que du fait que le juste politique existe entre [gens] libres et égaux, il n'existe pas de juste politique, à savoir, de juste strictement, entre ceux auxquels cela n'appartient pas, à savoir, d'être libres et égaux, mais un certain juste, c'est-à-dire, dominatif ou paternel, ce qui est [juste] sous un certain rapport, en tant que cela a une ressemblance avec le juste politique...

#1012. — Ensuite (1134b8), il manifeste ce qui a été dit plus haut de ce qui n'est pas juste strictement, mais selon une ressemblance. Et en premier quant au juste dominatif et paternel. En second, quant au juste qui intervient entre mari et femme (1134b15). Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. Et il dit que le juste dominatif, à savoir entre maître et esclave, et paternel, à savoir entre père et enfant, n'est pas la même [chose] que le juste politique ; mais il a quelque ressemblance avec, selon que de quelque manière il est envers autrui...

Aristote et l'analogie

#1015. — Ensuite (1134b15), il détermine du juste sponsal ; et il dit que comme la femme est moins sujette au mari que l'esclave au maître, ou l'enfant au père, c'est pourquoi il y a plus raison de juste entre mari et femme qu'entre père et progéniture, c'est-à-dire enfants, et maître et possessions, c'est-à-dire esclaves. En effet, le juste entre mari et femme est [le juste] économique, car le mari gouverne dans la maison comme le prince dans la cité. Toutefois, ce juste économique diffère du politique comme la maison diffère de la cité. (*In V Eth. Nic.*, leçon 11)

* * *

Par métaphore et ressemblance (*κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότη-
τα*), il y a juste non pas entre soi-même et soi-même, mais entre certaines parties de soi-même, non pas tout juste, néanmoins, mais le juste despotique ou économique. En en parlant, en effet, on a distingué la partie de l'âme ayant raison et l'irrationnelle. C'est dès lors à regarder à elles qu'on a l'impression d'une injustice envers soi-même, parce qu'il y a possibilité, en elles, d'être affecté en opposition à leurs tendances propres. Il peut donc y avoir une espèce de justice entre ces parties, comme entre chef et subordonné. (*Éthique à Nicomaque*, E, 15, 1138b5-14)

* * *

Ce qu'est la science, donc, apparaît clairement avec ce qui suit, s'il faut parler avec exactitude (*ἀκριβολογεῖσθαι*), et non pas s'attacher aux ressemblances (*μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν*). (*Éthique à Nicomaque*, Z, 3, 1139b18-19)

#1145. — Ce qu'est la science devient manifeste à partir de ce que l'on va dire, s'il faut connaître la science avec certitude (*per certitudinem scientiam cognoscere*), et non s'en tenir aux ressemblances (*sequi similitudines*) d'après lesquelles, parfois, nous disons *savoir* les sensibles dont nous sommes certains. (*In VI Eth. Nic.*, leçon 3)

* * *

Ceux qui, en rapport à ces choses-là [je veux dire, par exemple, victoire, honneur, richesse, et ce type de biens et de plaisirs], dépassent la raison droite qui les concerne, nous ne les appelons pas incontinents absolument (*ἀπλῶς μὲν οὐ λέγομεν ἀκρατεῖς*), mais en ajoutant inconti-

Yvan Pelletier

nents d'argent (προστιθέντες δὲ τὸ χρημάτων ἀκρατεῖς), et de gain, et d'honneurs, et de colère, mais pas absolument, le leur attribuant comme différents et d'après une ressemblance (ἀπλῶς δ' οὐ, ὡς ἑτέρους καὶ καθ' ὁμοιότητα λεγομένους), comme dans le cas d'*Homme*, vainqueur aux Olympiques : pour lui, en effet, la définition commune différerait peu de la propre, mais elle était tout de même différente. (*Éthique à Nicomaque*, H, 6, 1147b29-1148a2)

Ceux qui consacrent aux biens non nécessaires mentionnés des efforts excessifs, au delà de la droite raison les concernant, on ne les déclare pas incontinents absolument, mais avec une précision (*non dicuntur simpliciter incontinentes, sed cum aliqua additione*); par exemple, incontinents d'argent ou de gain, ou d'honneur ou de colère, comme si d'autres étaient incontinents absolument tandis que ceux-là seraient déclarés incontinents par ressemblance [avec eux] : ce que marque la précision. Comme quand on parle de "l'homme qui a vaincu à Olympie", la notion commune d'homme diffère peu, à propos de lui, de la [notion] propre que cette précision désigne. Cependant, elle en est différente de quelque manière. (*In VII Ethicorum*, leçon 4)

* * *

Il n'y a donc aucune perversité à leur propos, en raison de ce que nous avons dit, que chacun est éligible par soi, et que ce sont leurs excès qui sont honteux (vils) et à éviter. Pareillement, il n'y a pas non plus d'incontinence ; l'incontinence, en effet, non seulement est à éviter, mais aussi porte sur des [plaisirs] blâmables. C'est en raison de la ressemblance de leur affection (δι' ὁμοιότητα δὲ τοῦ πάθους) qu'on attribue à chaque cas l'incontinence en la précisant (προσεπιτιθέντες), comme on [dit] mauvais médecin et mauvais comédien celui qu'on ne dirait pas mauvais absolument. De même, donc, qu'en ceci, [c'est] du fait que chacune de ces [déficiences] n'est pas [strictement] malice, mais semblable, du fait de lui être analogue, de même il est manifeste qu'en cela on doit considérer comme incontinence et continence seule celle qui porte sur les mêmes [objets] que la tempérance et l'intempérance, et nous en parlons à propos de colère d'après une ressemblance (καθ' ὁμοιότητα). C'est pourquoi aussi nous l'attribuons en précisant *incontinentes de colère*,

Aristote et l'analogie

comme *d'honneur et de gain* (προστιθέντες ἀκρατῆ θυμοῦ ὥσπερ τιμῆς καὶ δέροδος). (*Éthique à Nicomaque*, H, 6, 1148b2-14)

#1366. — Ensuite (1148b2), il conclut qu'il n'existe pas de malice pour ce qui précède, étant donné que n'importe lequel, considéré en soi, est naturellement éligible, et que seulement leurs excès sont vils et à éviter. Semblablement, il n'y a pas non plus, de manière absolue, d'incontinence, à propos de ce qui précède, parce que l'incontinence est non seulement quelque chose à éviter comme faute, mais aussi quelque chose de blâmable comme honteux. C'est pourquoi, à propos des plaisirs corporels, qui sont honteux et serviles, il y a proprement incontinence. Des plaisirs de la sorte ne sont pas à convoiter, pour l'homme, sauf par nécessité.

#1367. — Ensuite (1148b6), il montre pourquoi on parle, à propos du non-nécessaire, d'incontinence avec précision (*cum additione*). Il dit que cela arrive à cause de la ressemblance de la passion [impliquée] (*propter similitudinem passionis*) : car on désire l'argent et le reste de la manière dont on désire de manière immodérée les plaisirs corporels. C'est pareil, quand nous disons qu'un homme est mauvais médecin ou comédien, c'est-à-dire acteur, sans, cependant, le dire mauvais de manière absolue. Ainsi donc, en ce qu'on dit ainsi mauvais, nous ne parlons pas de manière absolue de malice à propos de n'importe quoi, mais par ressemblance proportionnelle : en somme, le rapport qu'entretient le mauvais médecin à ce qui concerne le médecin, le mauvais homme l'entretient avec ce qui concerne l'homme. Ainsi aussi, dans le genre de la continence, nous appelons de manière absolue continence et incontinence seule celle qui porte sur les mêmes [matières] que la tempérance et l'intempérance. Mais à propos de la colère, nous disons incontinence d'après une ressemblance : c'est pourquoi nous précisons incontinence de colère, comme incontinent d'honneur et de gain. (*In VII Ethicorum*, leçon 4)

* * *

Que, donc, l'incontinence et la continence portent seulement sur les objets sur lesquels, précisément, portent l'intempérance et la tempérance, et qu'à propos d'autres objets il existe une autre espèce d'incontinence, dite par métaphore et non absolument (κατὰ μεταφορὰν καὶ οὐχ ἀπλῶς), c'est évident... C'est seulement sur ces plaisirs parmi les pre-

Yvan Pelletier

miers qu'il y a tempérance et intempérance. C'est pourquoi nous ne disons pas les bêtes ni tempérantes ni intempérantes, sauf par métaphore (κατὰ μεταφοράν) et quand, en quelque chose, d'une manière générale, une espèce l'emporte sur une autre, parmi les animaux, en insolence, en sensualité ou en voracité. (*Éthique à Nicomaque*, H, 7, 1149a21-24.b30-34)

* * *

Puisqu'on attribue beaucoup par ressemblance (καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται), c'est aussi par ressemblance (καθ' ὁμοιότητα) que la *continence du tempérant* est devenue un usage ; en effet, et le continent et le tempérant sont de disposition à ne rien faire à l'encontre de la raison à cause des plaisirs corporels. Cependant, l'un avec, l'autre sans désirs vils, et l'un incapable de jouir à l'encontre de la raison, l'autre capable de jouir mais ne s'y laissant pas amener. De même aussi l'incontinent et l'intempérant se ressemblent, tout en différant (ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατῆς καὶ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες) : les deux recherchent les plaisirs corporels, mais l'un pensant qu'il le faut, l'autre ne le pensant pas. (*Éthique à Nicomaque*, H, 11, 1151b32-b6)

#1451. — Ensuite (1151b32), il montre qu'on appelle parfois la continence tempérance, en raison de leur ressemblance (*propter similitudinem*). En premier, il compare sous ce regard la continence à la tempérance. En second (1152a4), l'incontinence à l'intempérance. Sur le premier point, il fait trois considérations. En premier, il propose son intention. Et il dit que, parce que l'on nomme beaucoup métaphoriquement, ou d'après une ressemblance (*multa nominantur metaphorice sive secundum similitudinem*), il s'ensuit que même la continence devient parfois le nom de la tempérance, pour sa ressemblance.

#1452. — En second (1151b34), il montre en quoi il y a une ressemblance. Le continent, en effet, a la capacité de ne rien faire à l'encontre de la raison pour des plaisirs corporels. Or c'est la même chose que peut faire le tempérant.

#1453. — En troisième (1152a1), il présente deux différences. La première en est que le continent a des désirs dépravés, tandis que le tempérant n'en a pas, son appétit concupiscible se trouvant ordonné par l'habitus de tempérance. Il pose ensuite la seconde différence, que le

Aristote et l'analogie

tempérant est disposé par son habitus de tempérance de manière à ne pas prendre de plaisir à l'encontre de la raison. Le continent, lui, est disposé de manière à trouver du plaisir à l'encontre de la raison, mais ce n'est pas la passion qui le mène.

#1454. — Ensuite (1152a4), il compare l'incontinence à l'intempérance. Il dit que l'incontinent et l'intempérant se ressemblent, bien qu'ils diffèrent, cependant. Aussi, de la même manière, on appelle l'incontinent intempérant, par ressemblance (*per similitudinem*). Car ils se ressemblent en ceci que l'un et l'autre poursuivent, c'est-à-dire, recherchent, des plaisirs corporels. Ils diffèrent, cependant, en cela : l'intempérant pense qu'il faut poursuivre des plaisirs de la sorte, à cause de l'habitus qui pervertit son jugement sur la fin, tandis que l'incontinent ne pense pas cela, parce que le principe est sauvé en lui. (*In VII Ethicorum*, leçon 9)

* * *

Les principes de cette nature, dont sont issus en premier les mouvements, on les dit propres (*κύριαι*), d'autant plus justement qu'à partir d'eux il ne peut pas en être autrement, et c'est sans doute ainsi que Dieu est principe. Mais ce [principe] propre (*τὸ κύριον*), on ne le trouve pas dans les principes immobiles, par exemple, dans les principes mathématiques, bien qu'on en parle, par ressemblance (*καθ' ὁμοιότητα*). (*Éthique à Eudème*, B, 6, 1222b21-25)

* * *

Il y a cinq espèces de courage que l'on attribue par ressemblance (*ἔστι δ' εἶδη ἀνδρείας πέντε λεγόμενα καθ' ὁμοιότητα*) ; ils endurent les mêmes choses, mais non pour les mêmes raisons... Cependant, aucune d'entre elles n'en est en vérité (*κατ' ἀλήθειαν δὲ οὐδεμία τούτων*). (*Éthique à Eudème*, Γ, 1, 1229a12-13.30)

* * *

Nécessairement, donc, il y a trois espèces d'amitié (*τρία φιλίας εἶδη*), sans attribuer entièrement celle-ci comme une chose unique, ni comme des espèces d'un genre unique, ni tout à fait par homonymie (*μήτε καθ' ἓν ἀπάσας μήδ' ὡς εἶδη ἑνὸς γένους μήτε πάμπαν*

Yvan Pelletier

λέγεσθαι ὁμωνύμως). En effet, elles s'attribuent en rapport à une [amitié] unique et première (πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρώτην), comme le médical : nous disons l'âme médicale, et le corps, et l'instrument, et l'opération, mais c'est le premier que nous disons tel proprement (ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον). Le premier, c'est celui dont la définition se retrouve en tous les autres (πρῶτον δ' οὗ ὁ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει) ; par exemple, l'instrument est médical du fait que le médecin en use, tandis que dans la définition du médecin, on ne trouve pas celle de l'instrument. Partout, donc, on cherche le premier, et du fait que l'universel soit premier, on assume aussi que le premier est universel ; mais cela est faux. En conséquence encore, on n'arrive pas, concernant l'amitié, à rendre compte de tous les faits observés : comme une définition unique ne s'applique pas aux autres amitiés, on pense qu'elles n'en sont pas. Or elles en sont, mais pas de la même manière (αὶ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσίν). Comme la première ne s'applique pas aux autres, étant donné qu'on pense qu'elle doit être universelle si elle est vraiment première, on dit que les autres ne sont pas des amitiés. Au contraire, il y a plusieurs espèces d'amitié. C'est déjà au nombre des choses qu'on a dites, quand on a distingué que l'amitié se dit de trois manières, dont l'une se définit par la vertu, l'autre par l'utile et l'autre par le plaisir...

La définition de toutes les amitiés comme une chose unique est impossible (καθ' ἓνα δὲ λόγον πάσας ἀδυνατόν). Il reste donc qu'ou bien la première amitié l'est comme unique, ou bien que toutes le sont, mais non pas comme homonymes et reliées purement par hasard entre elles, ni comme forme unique, mais plutôt en rapport à une forme unique (οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὅς ἔτυχεν ἔχουσαι πρὸς αὐτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἓν). (*Éthique à Eudème*, H, 2, 1236a16-33)

Traité théologiques (Thomas d'Aquin, en dehors du commentaire d'Aristote)

Ce que l'on attribue à des sujets selon un ordre d'antériorité (*secundum prius et posterius*) est certain de ne pas s'attribuer univoquement ; en effet, l'antérieur est inclu dans la définition du postérieur (*prius in diffinitione posterioris includitur*), comme la substance dans la définition de l'accident, pour autant qu'il est être. Si donc l'on attribuait univoquement l'être à la substance et à l'accident, il faudrait que la substance soit mise

Aristote et l'analogie

dans la définition de l'être selon qu'il s'attribue à la substance, et il est évident que c'est impossible. (*Contra Gentiles*, I, 32)

* * *

#290. — Tout ce qui s'attribue à Dieu et aux autres choses ne s'attribue pas par pure homonymie (*secundum puram aequivocationem dicitur*), à la manière des homonymes par hasard (*sicut ea quae sunt a casu aequivoca*).

#291. — Car entre les homonymes par hasard, on ne s'attend à aucun ordre ou rapport de l'un à l'autre (*in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum*) ; c'est au contraire tout à fait par accident qu'un unique nom y est attribué à des choses différentes : en effet, le nom imposé à l'une ne marque pas qu'elle ait un rapport à l'autre...

#292. — Où il y a pure homonymie, on ne s'attend à aucune ressemblance entre les choses, mais à une simple unité de nom (*ubi est pura aequivocatio nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis*)...

#293. — Quand une chose s'attribue à plusieurs par pure homonymie, nous ne pouvons être conduits de l'une d'elles à la connaissance de l'autre ; car *la connaissance des choses ne dépend pas des phonèmes, mais de la notion à laquelle renvoient les noms*...

#295. — C'est vainement qu'un nom est attribué à une chose, si par ce nom nous ne comprenons pas quelque chose d'elle. Or si les noms s'attribuent à Dieu et aux créatures tout à fait homonymement, nous ne comprenons par ces noms absolument rien de Dieu. (*Contra Gentiles*, I, 33)

* * *

#297. — Ainsi donc, de ce qu'on a dit, il reste que ce qui se dit de Dieu et d'autres choses ne s'attribue ni univoquement ni équivoquement, mais *analogiquement, c'est-à-dire, d'après un ordre ou un rapport à une même chose*. Or cela se peut de deux manières :

a) D'une manière, *selon que plusieurs choses ont un rapport à une même chose*. Par exemple, d'après leur rapport à une même santé, l'animal se dit *sain* comme son sujet, la médecine comme ce qui la produit, la nourriture comme ce qui la conserve, l'urine comme son signe.

Yvan Pelletier

b) D'une autre manière, *selon qu'on remarque un ordre ou un rapport de deux choses, non pas à une même autre, mais à l'une d'entre elles*. Par exemple, l'*être* se dit de la substance et de l'accident selon que l'accident a un rapport à la substance, et non que la substance et l'accident sont rapportés à une même troisième chose.

c) Des noms de la sorte se disent de Dieu et d'autres choses analogiquement non pas de la première manière — car il faudrait reconnaître quelque chose d'antérieur à Dieu —, mais de la seconde manière.

#298. — Or, dans une attribution analogique de la sorte, on remarque tantôt le même ordre pour le nom et pour la réalité, et tantôt, toutefois, pas le même. C'est que l'ordre du nom suit l'ordre de la connaissance, parce qu'il est le signe d'une conception de l'intelligence.

a) Quand, donc, ce qui vient avant pour la réalité vient aussi avant pour la connaissance, on trouvera la même chose en premier à la fois pour la conception signifiée par le nom (*ratio nominis*) et pour la nature de la réalité (*rei natura*). Par exemple, la substance est antérieure à l'accident à la fois de nature, puisque la substance est la cause de l'accident, et de connaissance, puisque la substance entre dans la définition de l'accident. C'est pourquoi l'*être* se dit de la substance avant de se dire de l'accident, à la fois pour la nature de la réalité et pour la conception signifiée par le nom.

b) Mais quand ce qui est antérieur pour la nature est postérieur pour la connaissance, on n'a pas chez les analogués, alors, le même ordre pour la chose et pour la conception signifiée par le nom. Par exemple, la vertu de guérir que l'on trouve dans ce qui guérit vient naturellement avant la santé que l'on trouve dans l'animal, comme la cause vient avant l'effet ; mais comme nous connaissons cette vertu par son effet, nous la nommons aussi à partir de son effet. Il s'ensuit que ce qui guérit vient avant, pour l'ordre de la chose, mais que c'est *animal* qui se dit d'abord *sain*, pour ce qui est de la conception signifiée par le nom.

c) Ainsi donc, comme nous parvenons à la connaissance de Dieu à partir des autres choses, la réalité visée par les noms dits de Dieu et d'autres choses est d'abord en Dieu, à sa manière, mais la conception que signifie le nom ne s'y trouve qu'en second. Aussi dit-on qu'on le nomme par ce dont il est cause. (*Contra gentiles*, I, c. 34)

* * *

Aristote et l'analogie

#344. — Rien n'empêche de nommer homonymement n'importe quelle chose avec n'importe quel nom, si l'usage courant l'admet. (*Contra Gentiles*, I, 42)

* * *

#465. — Car il est de *la nature de tout analogué* que ce à quoi il s'attribue en premier se trouvera dans la définition de tous ses sujets subséquents. Dans le cas du sain, parce qu'il s'attribue à l'animal avant de s'attribuer à l'urine ou à la médecine, la santé de l'animal est présente dans la définition de la santé des deux autres : on dit l'urine saine, en effet, pour autant qu'elle est signe de la santé de l'animal ; et pareillement, on dit la médecine saine parce qu'elle est cause de la santé de l'animal. De cette manière, comme l'être s'attribue à la substance avant de s'attribuer à l'accident, la définition de l'être de la substance entre nécessairement dans la définition de l'être de l'accident. On dit, en effet, la quantité *être* parce qu'elle est la mesure par soi de l'être, c'est-à-dire, de la substance ; et la qualité, c'est parce qu'elle est disposition par soi de l'être qu'on la dit être ; et il en va universellement ainsi dans les autres cas. (*De natura accidentis*, c. 1)

* * *

C'est de trois manières qu'on dit quelque chose par analogie (*secundum analogiam*). Ou bien *dans l'intention seulement, et non dans l'être* (*secundum intentionem tantum, et non secundum esse*) ; c'est le cas, quand une intention est rapportée à plusieurs choses dans un ordre de priorité, alors qu'elle ne se trouve qu'en une seule ; par exemple, l'intention de *santé* est rapportée à l'animal, à l'urine et à la diète de manières différentes, dans un ordre de priorité ; mais non cependant en rapport à un être différent, parce que l'être de la santé ne se trouve que dans l'animal. Ou bien *dans l'être et non dans l'intention* (*secundum esse et non secundum intentionem*) ; et cela arrive quand plusieurs choses sont rendues égales dans l'intention de quelque nature commune, alors que cette nature commune ne comporte pas en tous les cas un être susceptible d'une seule notion, à la manière dont tous les corps sont rendus égaux dans l'intention de corporéité. Ainsi, le Logicien, qui regarde seulement les intentions, dit que ce nom, *corps*, s'attribue à tous

Yvan Pelletier

les corps univoquement ; mais l'être de cette nature n'appelle pas la même notion dans les corps corruptibles et dans les incorruptibles. Aussi, pour le métaphysicien et le philosophe de la nature, qui regardent les choses d'après leur être, ni ce nom, *corps*, ni quoi que ce soit d'autre ne se dit univoquement des choses corruptibles et incorruptibles, ainsi qu'il appert, au livre X de la *Métaphysique*, à partir du Philosophe et du Commentateur. Ou bien *dans l'intention et dans l'être (secundum intentionem et secundum esse)* ; et c'est le cas, *quand on ne rend égal ni dans l'intention commune, ni dans l'être*, à la manière dont l'être se dit de la substance et de l'accident. Dans de pareils cas, il faut que la nature commune ait de l'être en chacun des sujets dont on la dit, mais avec la différence qu'on l'y conçoit sous une plus ou moins grande perfection. C'est pareillement que je dis que la vérité, et la bonté, et toutes choses de la sorte se disent analogiquement de Dieu et des créatures. Aussi faut-il qu'en leur être, toutes ces réalités se trouvent en Dieu et en les créatures, en les y concevant sous une plus ou moins grande perfection. Il s'ensuit, comme elles ne peuvent pas se trouver selon une seule façon d'être dans les deux, qu'il y a plusieurs vérités. (*Sup. I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2)

* * *

Aa lumière se trouve-t-elle proprement dans les choses spirituelles ?

IL SEMBLE QUE la lumière se trouve proprement dans les choses spirituelles.

1. D'abord par ce qui est dit en Jn 1, 9 : « Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde », ce qui se comprend de Dieu, qui est ce qu'il y a de plus spirituel. Donc, il semble que la lumière se trouve proprement dans les choses spirituelles.

2. En outre, Augustin dit, *IV Super Genes.*, c. 28 : « Le Christ ne se dit pas lumière comme il se dit pierre ; mais cela proprement, ceci figurément. » Or le Christ ne se dirait pas proprement lumière, si la lumière ne se trouvait pas proprement dans les choses spirituelles.

3. En outre, parmi les autres créatures, la substance spirituelle est plus noble, comme plus proche de Dieu. Or il serait paradoxal que l'Écriture ait omis la création divine de la créature la plus noble. Comme, donc, elle ne fait pas mention de la création des anges, il semble que ce

Aristote et l'analogie

soit, à la lettre et proprement, la création de la nature angélique qui soit à entendre par la production de la lumière.

4. En outre, il convient surtout à la lumière d'être active ; aussi attribue-t-on à la lumière d'être diffusive. Or l'action convient plus véritablement aux choses spirituelles qu'aux corporelles. Donc, la lumière aussi.

5. En outre, l'acte propre de la lumière est de manifester. Or la manifestation se fait plus proprement dans les choses spirituelles, où il y a une connaissance plus noble. Donc, il semble que la lumière aussi se trouve plus véritablement en elles.

À L'ENCONTRE, il y a ce que dit Ambroise qui, parmi les choses qui se disent métaphoriquement de Dieu, met la splendeur qu'entraîne la multiplication de la lumière. Donc, il semble que la lumière ne se trouve pas dans les choses spirituelles, sauf métaphoriquement.

En outre, Denys dit, dans *Les noms divins*, au c. 4, que Dieu se dit lumière du fait que sa ressemblance apparaît surtout dans un rayon de soleil, quant à sa causalité. Or tout nom qui se dit de Dieu par ressemblance tirée d'une créature corporelle lui convient métaphoriquement. Donc, etc.

RÉPONSE. En cela, il semble y avoir différence d'opinion entre les saints. Augustin, en effet, semble vouloir que la lumière se trouve plus véritablement dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles. Ambroise et Denys, au contraire, semblent impliquer qu'elle ne se trouve dans les choses spirituelles que métaphoriquement. Cela, certes, paraît plus vrai, car rien de par soi sensible ne convient aux choses spirituelles, sauf métaphoriquement, parce que, bien que du commun puisse se trouver analogiquement dans les choses spirituelles et corporelles, non pas cependant quelque chose de par soi sensible, comme il appert en comparant l'être et la chaleur. L'être, en effet, n'est pas par soi sensible, et il est commun au spirituel et au corporel ; mais la chaleur, qui est par soi sensible, ne se trouve pas proprement dans les choses spirituelles. Aussi, comme la lumière est une qualité visible par soi, et une espèce déterminée dans les choses sensibles, elle ne peut pas se dire dans les choses spirituelles, sauf ou homonymement ou métaphoriquement.

On doit cependant savoir que l'on peut transporter du corporel dans le spirituel en raison d'une ressemblance, une ressemblance de proportionnalité, certes ; et cette ressemblance, il faut la réduire à une communauté d'univocité ou d'analogie ; et il en va ainsi dans notre

Yvan Pelletier

propos. Car on appelle lumière, dans les choses spirituelles, ce qui entretient avec la manifestation intellectuelle la même relation que la lumière corporelle avec la manifestation sensible. Or la manifestation se fait plus véritablement dans les choses spirituelles ; et quant à cela, le dire d'Augustin est vrai, comme ci-haut, que la lumière est plus véritablement dans les choses spirituelles que dans les corporelles, non selon la notion propre de lumière, mais selon la notion de manifestation, comme il est dit dans la canonique de Jean (Ep 5, 13), que « tout ce que l'on manifeste est lumière » ; et de cette manière, tout ce qui est manifesté se dit clair, et tout ce qui est caché, obscur.

AU PREMIER argument, on doit répondre que l'on appelle Dieu lumière véritable quant à la vérité de d'où se prend la comparaison, et non quant à la nature véritable de la lumière ; de cette manière, il est aussi dit vraie vigne, en Jn 15.

AU SECOND argument, on doit répondre qu'Augustin regarde à la notion de manifestation plus qu'au nom de *lumière*. — Ou on doit répondre que ce qu'il dit là, comme lui-même en proteste, ce n'est pas sous forme d'affirmation, mais sous forme d'investigation qu'il le dit.

AU TROISIÈME argument, on doit répondre que, d'après Denys, l'Écriture divine nous propose du spirituel par comparaison à du corporel ; et c'est pourquoi elle n'a pas daigné décrire expressément la création des anges ; mais elle l'a donnée à entendre avec la production de la lumière corporelle.

AU QUATRIÈME argument, on doit répondre que n'importe quelle action ne convient pas à la nature propre de la lumière, mais une action de nature à se trouver dans les choses corporelles ; et pareillement, non pas n'importe quelle manifestation, mais celle qui concerne le sens de la vue.

Ainsi devient évidente la réponse AU CINQUIÈME argument. (*Sup. II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2)

* * *

En ce qui s'attribue selon un ordre d'antériorité à plusieurs sujets, il ne faut pas toujours que ce qui reçoit en premier l'attribution de l'attribut commun intervienne comme cause des autres ; plutôt, c'est *ce en quoi on trouve en premier la définition complète de cet attribut commun (illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur)*.

Aristote et l'analogie

Par exemple, on attribue le sain en premier à l'animal, en qui on trouve en premier la définition parfaite de la santé, même si c'est la médecine que l'on dit saine parce que productive de la santé. (*Q. D. De veritate*, q. 1, a. 2, c.)

* * *

On ne peut pas dire que quoi que ce soit qui se dit de Dieu et de la créature s'attribue de manière tout à fait équivoque (*omnino aequivoce*), parce que, s'il n'y avait pas quelque convenance entre la créature et Dieu, quant à la réalité, son essence ne serait pas similitude des créatures ; et ainsi, en connaissant son essence, il ne connaîtrait pas les créatures.

Et pareillement aussi, nous non plus ne pourrions parvenir, à partir des choses créées, à la connaissance de Dieu. Et parmi les noms qui sont ajustés pour les créatures, l'un ne serait pas davantage qu'un autre à dire de Dieu ; en effet, il n'y a pas de différence, à partir de choses équivoques, à imposer n'importe quel nom avec lequel on ne vise aucune convenance réelle.

On doit donc dire que le nom de *science* ne s'attribue ni tout à fait univoquement ni purement équivoquement (*nec omnino univoce, nec pure aequivoce*) à la science de Dieu et à la nôtre, mais *en vertu d'une analogie*, ce qui ne veut rien dire d'autre (*nihil est aliud dictu*) qu'*en vertu d'une proportion*. Maintenant, c'est de deux manières qu'il peut y avoir communauté d'attribution⁴ en vertu d'une proportion, et pour cette raison, on doit s'attendre à *deux sortes de communauté par analogie*.

En effet, une communauté d'attribution peut intervenir entre des choses à l'occasion d'une proportion entre elles-mêmes, du fait qu'il y ait entre elles une distance précise, ou une autre relation, comme deux en a une avec un, du fait qu'il en est le double⁵ ; mais on rencontre aussi parfois une communauté d'attribution entre deux choses alors qu'il n'y a pas entre elles proportion, mais plutôt *similitude de deux proportions* ; par exemple, *six reçoit la même attribution*⁶ que

⁴*Convenientia* signifie très précisément le fait d'avoir un attribut en commun.

⁵L'exemple, ici, n'en est pas un d'attribution par analogie, mais de relation déterminée. En effet, rien n'est mentionné comme s'attribuant à la fois à deux et à un.

⁶*Convenit*.

Yvan Pelletier

quatre, du fait que de même que six est double de trois, de même quatre l'est de deux.

La première communauté d'attribution, donc, en est une *par proportion*, tandis que la seconde en est une *par proportionnalité*. Aussi trouvons-nous, suivant le mode de la première communauté d'attribution, *une chose attribuée par analogie à deux sujets dont l'un entretient avec l'autre une relation*. Par exemple, l'être s'attribue à la fois à la substance et à l'accident en raison d'une relation qu'entretiennent la substance et l'accident ; et le sain s'attribue à l'urine et à l'animal en raison de ce que l'urine a rapport (*similitudo*) à la santé de l'animal.

Mais parfois, c'est suivant le second mode de communauté d'attribution qu'on attribue quelque chose par analogie. Par exemple, le nom de la *vue* s'attribue à la vue corporelle et à l'intelligence, du fait que l'intelligence est dans l'esprit comme la vue dans l'œil.

Comme, donc, *pour les choses qui s'attribuent par analogie suivant le premier mode, il faut qu'il y ait une relation précise entre les sujets pour lesquels un attribut est commun par analogie*, il est impossible, par ce mode d'analogie, d'attribuer quelque chose à la fois à Dieu et à la créature ; parce qu'aucune créature n'entretient avec Dieu une relation apte à préciser (*determinari*) la perfection divine.

Mais *dans l'autre mode de l'analogie, on ne s'attend à aucune relation précise entre les choses pour lesquelles on a un attribut commun par analogie* ; c'est pourquoi, suivant ce mode-là, rien n'empêche qu'un nom s'attribue par analogie à Dieu et à la créature.

Cela, toutefois, se peut de deux manières. Parfois, en effet, le nom implique quelque chose, de par sa signification principale, en quoi on ne peut s'attendre à une communauté d'attribution entre Dieu et la créature, même de la manière décrite ; il en va de la sorte en toutes les choses qui s'attribuent métaphoriquement (*symbolice*) à Dieu, comme quand on le dit lion, ou soleil, ou autre chose de la sorte, parce que dans la définition de ces choses intervient la matière, qui ne peut s'attribuer à Dieu. Mais parfois, le nom qui s'attribue à Dieu et à la créature n'implique rien, de par sa signification principale, en raison de quoi on ne puisse s'attendre

Aristote et l'analogie

au mode décrit de communauté d'attribution entre la créature et Dieu ; il en va ainsi de toutes les choses dont la définition ne renferme aucun défaut, et qui ne dépendent pas de la matière pour leur être, comme l'être, le bien, et d'autres choses de la sorte. (*Q. D. de veritate*, q. 2, a. 11, c.)

* * *

Ce qui se dit de Dieu et des créatures s'en dit-il univoquement ?

Il semble bien que ce qui se dit de Dieu et des créatures s'en dise univoquement.

1. En effet, *tout équivoque se réduit à un univoque, comme le multiple se réduit à l'un*. En effet, si le nom *chien* se dit équivoquement de celui qui jappe et du marin, il faut qu'il se dise de certains univoquement, à savoir, de tous ceux qui jappent. Car autrement, il y aurait processus à l'infini. Par ailleurs, on trouve des agents univoques, qui conviennent avec leurs effets en nom et en définition, comme l'homme engendre l'homme ; et des agents équivoques, comme le soleil cause la chaleur, alors qu'il n'est chaud qu'équivoquement. Il semble donc que le premier agent, auquel tous les agents se réduisent, soit un agent univoque. Et ainsi, ce qui se dit de Dieu et des créatures s'attribue univoquement.

2. En outre, à regarder des équivoques, on ne remarque pas de ressemblance. Comme, donc, de la créature à Dieu, il y a une ressemblance, d'après Gn 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il semble bien que quelque chose se dise univoquement de Dieu et des créatures.

3. En outre, la mesure est homogène avec le mesuré, comme il est dit au livre X de la *Métaphysique*. Or Dieu est la première mesure de tous les êtres, comme il est dit au même lieu. Donc, Dieu est homogène aux créatures. Et ainsi, quelque chose peut se dire univoquement de Dieu et des créatures.

À L'ENCONTRE, tout ce qui s'attribue à des choses avec le même nom mais non avec la même définition s'attribue à elles équivoquement. Or aucun nom ne convient à Dieu avec la même définition qu'il se dit de la créature. En effet, la sagesse, dans les créatures, est une qualité, mais non en Dieu ; or un genre différent change la définition, puisqu'il est une partie de la définition. Et il en va pareillement avec d'autres noms. Donc, tout ce qui se dit de Dieu et des créatures se dit équivoquement.

Yvan Pelletier

En outre, Dieu a plus de distance avec les créatures que n'importe quelles créatures entre elles. Or, en raison de la distance entre certaines créatures, il arrive que rien ne puisse s'attribuer univoquement à elles ; *comme pour les choses qui ne conviennent pas dans un genre*. Donc, une chose s'attribue univoquement encore moins à Dieu et aux créatures. Au contraire, tout s'y attribue équivoquement.

JE RÉPONDS que l'on doit dire qu'*il est impossible d'attribuer une chose à Dieu et aux créatures univoquement*. En effet, tout effet qui n'égale pas la vertu de sa cause efficiente reçoit une similitude de son agent non pas avec la même définition, mais avec quelque déficience. En conséquence, ce que l'on trouve en séparation et multiplicité dans les effets se trouve dans la cause en simplicité et unicité ; par exemple, le soleil, c'est d'après une seule vertu qu'il produit des formes multiformes et différentes dans les inférieurs. De la même manière, comme on l'a dit plus haut, toutes les perfections des choses, qui se trouvent dans les choses créées en séparation et multiplicité, préexistent en Dieu en unité. Ainsi donc, lorsqu'un nom qui concerne une perfection se dit d'une créature, il signifie cette perfection comme distincte des autres, d'après la notion qui vise sa définition. Par exemple, lorsque le nom *sage* se dit de l'homme, nous signifions une perfection distincte de l'essence de l'homme, et de sa puissance, et de son être, et d'autres choses de la sorte. Mais lorsque nous disons ce nom, nous n'entendons pas signifier quelque chose de distinct de son essence ou de sa puissance ou de son être. Et ainsi, lorsque le nom *sage* se dit de l'homme, il circonscrit d'une certaine manière et comprend la chose signifiée ; mais non lorsqu'il se dit de Dieu ; il laisse, au contraire, la chose signifiée comme incomprise et excédant la signification du nom. Aussi appert-il que ce n'est pas selon la même définition que le nom *sage* se dit de Dieu et de l'homme. Et la même raison vaut pour autre chose. Aussi, aucun nom ne s'attribue univoquement à Dieu et aux créatures.

Mais pas non plus de manière purement équivoque, comme certains l'ont dit. En effet, d'après cela, rien ne pourrait être connu ni démontré de Dieu à partir des créatures ; cela occasionnerait toujours la tromperie de l'homonymie. Et cela va autant contre les philosophes, qui prouvent démonstrativement beaucoup de choses sur Dieu, qu'aussi contre l'Apôtre, quand il dit, Rm 1, 20 : « Ce qui, de Dieu, est invisible se laisse voir et intelliger à travers les œuvres. »

Aristote et l'analogie

On doit donc dire que les noms de la sorte se disent de Dieu et des créatures par analogie, c'est-à-dire, d'après un rapport (*proportio*). Or cela se trouve de deux manières dans les noms : ou bien c'est parce que plusieurs choses entretiennent un rapport avec une même autre, comme *sain* se dit de la médecine et de l'urine, en tant que l'une et l'autre comportent un ordre et un rapport avec la santé de l'animal, dont la dernière est le signe et la première est la cause ; ou bien c'est du fait que l'une comporte un rapport avec l'autre, comme *sain* se dit de la médecine et de l'animal, en tant que la médecine est la cause de la santé qui est dans l'animal. *C'est de cette façon que des choses se disent de Dieu et des créatures par analogie*⁷, et non de manière purement équivoque, ni univoque. En effet, nous ne pouvons pas nommer Dieu sinon à partir des créatures, comme on l'a dit plus haut. Et ainsi, tout ce qui se dit de Dieu et des créatures se dit d'après un ordre qu'il y a de la créature à Dieu, comme à un principe et une cause, dans laquelle toutes les perfections des choses préexistent en excellence.

Ce mode de communauté est *intermédiaire entre la pure équivocité et la simple univocité*. En effet, dans les choses qui se disent de manière analogique, il n'y a pas une seule définition, comme il en est dans les choses univoques ; ni une définition totalement différente, comme dans les choses équivoques. Plutôt, le nom qui se dit ainsi de plusieurs façons signifie différentes proportions à quelque chose d'un ; comme *sain*, dit de l'urine, signifie le signe de la santé de l'animal, tandis que, dit de la médecine, il signifie la cause de la même santé.

⁷Comment cette affirmation n'est-elle pas en contradiction directe avec ce passage où s. Thomas refuse l'analogie de proportion pour les noms divins et limite ceux-ci à l'analogie de proportionnalité ? Comparer : « Comme, donc, *pour les choses qui se disent analogiquement de la première manière, il faut qu'il y ait une relation déterminée entre les choses pour lesquelles il y a quelque chose de commun par analogie*, il est impossible que quelque chose se dise par cette manière d'analogie de Dieu et de la créature ; parce qu'aucune créature a avec Dieu une relation telle que par elle la perfection divine puisse être déterminée. — Mais *dans l'autre manière de l'analogie, on ne trouve aucune relation déterminée entre les choses pour lesquelles il y a quelque chose de commun par analogie* ; c'est pourquoi, de cette manière-là, rien n'empêche qu'un nom se dise analogiquement de Dieu et de la créature. » (*Q.D. de Ver.*, q. 2, a. 11, c.)

Yvan Pelletier

AU PREMIER argument, on doit répondre que, bien que, dans les attributions, il faut réduire les équivoques à des univoques, cependant, dans les actions, l'agent non univoque précède nécessairement l'agent univoque. En effet, l'agent non univoque est la cause universelle de l'espèce entière, comme le soleil est cause pour la génération de tous les hommes. Tandis que l'agent univoque n'est pas la cause efficiente universelle de l'espèce entière (autrement, il serait cause de lui-même, puisqu'il est contenu sous l'espèce) ; plutôt, il est cause particulière en regard de tel individu, qu'il constitue dans la participation de l'espèce. Donc, la cause universelle de l'espèce entière n'est pas un agent univoque. Et la cause universelle est antérieure à la particulière. — Par ailleurs, cet agent universel, bien qu'il ne soit pas univoque, n'est cependant pas tout à fait équivoque, car alors il ne rendrait pas semblable à lui ; mais on peut le dire agent analogique, de la manière dont, dans les attributions, tous les univoques se réduisent à un premier non univoque, mais analogique, qui est l'être.

AU SECOND argument, on doit répondre que la similitude de la créature à Dieu est imparfaite, car elle ne représente pas même la même chose quant au genre, comme on l'a dit.

AU TROISIÈME argument, on doit répondre que Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux choses qu'il mesure. Aussi ne faut-il pas que Dieu et les créatures soient contenus sous un seul genre.

Toutefois, ce qui va en sens contraire fait conclure que ce n'est pas de manière univoque que les noms de la sorte s'attribuent à Dieu et aux créatures, mais non pas que c'est de manière équivoque. (*Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 5)

* * *

Attribue-t-on les noms d'abord aux créatures plutôt qu'à Dieu ?

Il semble bien que qu'on attribue les noms d'abord aux créatures plutôt qu'à Dieu.

1. En effet, nous nommons une chose dans la mesure où nous la connaissons, étant donné que les noms, d'après le Philosophe, sont les signes des concepts. Or nous connaissons d'abord la créature plutôt que Dieu. Donc, les noms que nous imposons conviennent d'abord aux créatures plutôt qu'à Dieu.

Aristote et l'analogie

2. En outre, d'après Denys, au livre *Des noms divins*, nous nommons Dieu à partir des créatures. Or les noms transportés des créatures à Dieu, on les dit d'abord des créatures plutôt que de Dieu ; par exemple, *lion*, *Pierre*, etc. Donc, tous les noms que l'on dit de Dieu et des créatures, on les dit d'abord des créatures plutôt que de Dieu.

3. En outre, tous les noms que l'on dit en commun de Dieu et des créatures, on les dit de Dieu comme de la cause de toutes choses, comme le dit Denys. Or ce que l'on dit de quelque chose comme cause, on l'en dit par après ; car on dit d'abord l'animal sain plutôt que la médecine, qui est cause de la santé. Donc, les noms de la sorte, on les dit d'abord des créatures plutôt que de Dieu.

À L'ENCONTRE, il y a ce qui est dit en Ep 3, 14-15 : « Je fléchis les genoux en présence du Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. » La même raison paraît valoir pour les autres noms que l'on dit de Dieu et des créatures. Donc, les noms de la sorte, on les dit d'abord de Dieu plutôt que des créatures.

RÉPONSE. Pour tous les noms que l'on dit par analogie de plusieurs [sujets], on les dit tous nécessairement en rapport à un [sujet] unique ; c'est pourquoi, aussi, il faut mettre ce [sujet] unique dans la définition de tous [les autres]. Et comme la notion que signifie le nom, c'est la définition, comme il est dit au livre IV de la *Métaphysique*, le nom se dit nécessairement d'abord de celui que l'on met dans la définition des autres, et par après des autres, dans l'ordre selon lequel ils s'approchent plus ou moins de ce premier ; par exemple, le *sain* qui se dit de l'animal tombe dans la définition du *sain* qui se dit de la médecine, laquelle se dit saine en tant qu'elle cause la santé dans l'animal, puis dans la définition du *sain* qui se dit de l'urine, laquelle se dit saine en tant qu'elle est signe de la santé de l'animal.

Ainsi donc, tous les noms qui se disent métaphoriquement de Dieu se disent d'abord des créatures plutôt que de Dieu, car, dits de Dieu, ils ne signifient rien d'autre que des ressemblances avec pareilles créatures. Par exemple, *rire*, dit du pré, ne signifie rien d'autre que le fait que le pré a la même chose, en fait de beauté, quand il est en fleur, que l'homme quand il rit, d'après une ressemblance de proportion ; de même, le nom de *lion*, dit de Dieu, ne signifie rien d'autre que le fait que Dieu met dans ses actions un courage semblable à celui du lion dans les siennes. Ainsi

Yvan Pelletier

appert-il que, pour autant qu'on les dit de Dieu, leur signification ne peut se définir que par ce que l'on dit des créatures.

La même raison vaudrait aussi, d'ailleurs, des autres noms que l'on ne dit pas métaphoriquement de Dieu, si on les disait de Dieu comme cause seulement, comme certains l'ont prétendu. Ainsi, en effet, lorsqu'on dit : *Dieu est bon*, cela n'impliquerait pas autre chose que : *Dieu est la cause de la bonté de la créature*, et ainsi, le nom *bon*, dit de Dieu, renfermerait en son intelligence la bonté de la créature. Ainsi, *bon* se dirait d'abord de la créature plutôt que de Dieu. Cependant, on a montré plus haut que des noms de la sorte ne se disent pas de Dieu seulement comme cause, mais aussi comme essence. En effet, lorsqu'on dit : *Dieu est bon*, ou *sage*, on ne signifie pas seulement qu'il est lui-même cause de la sagesse ou de la bonté, mais que celles-ci préexistent éminemment en lui. Aussi, d'après cela, on doit dire que, quant à la chose signifiée par le nom, elles se disent d'abord de Dieu plutôt que des créatures, car c'est à partir de Dieu que des perfections de la sorte demeurent dans les créatures. Mais quant à l'imposition du nom, elles sont imposées par nous d'abord aux créatures, que nous connaissons d'abord. Aussi ont-elles aussi une manière de signifier qui convient aux créatures, comme on l'a dit plus haut.

AU PREMIER argument, on doit donc répondre que cette objection procède en rapport à l'imposition du nom.

AU SECOND argument, on doit répondre que la même raison ne vaut pas pour les noms que l'on dit métaphoriquement de Dieu et pour les autres, comme on l'a dit.

AU TROISIÈME argument, on doit répondre que cette objection vaudrait, si l'on disait les noms de Dieu seulement causalement, comme *sain* de la médecine, et non essentiellement. (*Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 6)

* * *

Le nom "Dieu" se dit-il univoquement de Dieu, par participation, par nature et en opinion.

IL SEMBLE QUE le nom *Dieu* se dise univoquement de Dieu par nature, par participation et en opinion.

Aristote et l'analogie

1. En effet, où il y a signification différente, il n'y a pas de contradiction à affirmer et à nier, car l'homonymie empêche la contradiction. Or le catholique qui dit : *L'idole n'est pas Dieu* contredit le païen qui dit : *L'idole est Dieu*. Donc, *Dieu*, pris en l'un et l'autre cas, se dit univoquement.

2. En outre, de même que l'idole est Dieu en opinion et non en vérité, de même le fruit des plaisirs charnels se dit bonheur en opinion, et non en vérité. Or, le nom *bonheur* se dit univoquement du bonheur en opinion et du bonheur véritable. Donc, le nom *Dieu* aussi se dit univoquement de Dieu en vérité, et de Dieu en opinion.

3. En outre, on appelle univoques les choses dont il n'y a qu'une seule notion. Or le catholique, quand il dit qu'il y a un seul Dieu, entend, par le nom de *Dieu*, quelque chose de tout-puissant et à vénérer au-dessus de tout ; et c'est la même chose qu'entend le gentil, quand il dit qu'une idole est Dieu. Donc, le nom *Dieu* se dit univoquement dans l'un et l'autre cas.

À L'ENCONTRE, ce qu'il y a dans l'intelligence est une similitude de ce qu'il y a dans la réalité, comme on le dit au livre I du traité *De l'interprétation*. Or *animal*, dit de l'animal véritable et de l'animal peint, se dit équivoquement. Donc, le nom *Dieu*, dit du Dieu véritable et du Dieu en opinion, se dit équivoquement.

En outre, nul ne peut signifier ce qu'il ne connaît pas ; or le gentil ne connaît pas la nature divine ; donc, quand il dit : *L'idole est Dieu*, il ne signifie pas la déité véritable. Mais c'est elle que signifie le catholique qui dit qu'il y a un seul Dieu. Donc, le nom *Dieu* ne se dit pas univoquement, mais équivoquement, du Dieu véritable et du Dieu en opinion.

RÉPONSE. Le nom *Dieu*, dans les trois significations précédentes, ne se prend ni univoquement ni équivoquement, mais analogiquement. Cela appert de ce qui suit. Pour les univoques, la notion est tout à fait la même, tandis que pour les équivoques, elle est tout à fait différente ; mais dans les analogues, il faut que le nom pris selon une signification soit mis dans la définition du même nom pris selon ses autres significations. Par exemple, *être*, dit de la substance, est mis dans la définition de l'être selon qu'il se dit de l'accident ; et *sain*, dit de l'animal, est mis dans la définition de *sain* selon qu'il se dit de l'urine et de la médecine ; en effet,

Yvan Pelletier

c'est de ce sain qui est dans l'animal que l'urine est significative et la médecine productive.

Il en arrive ainsi dans notre propos. En effet, le nom *Dieu*, selon qu'on le prend pour le Dieu véritable, se prend dans la notion du Dieu selon qu'on dit Dieu en opinion ou par participation. En effet, lorsque nous nommons quelqu'un Dieu par participation, nous comprenons, avec le nom de *Dieu*, quelque chose qui a une ressemblance avec le Dieu véritable. Pareillement, lorsque nous nommons une idole Dieu, avec le nom *Dieu*, nous comprenons qu'on signifie quelque chose dont les hommes pensent que c'est Dieu. Et ainsi, il est manifeste que la signification du nom est tantôt l'une tantôt l'autre, que l'une de ces significations est renfermée dans les autres significations. Aussi est-il manifeste qu'on le dit analogiquement.

AU PREMIER argument, on doit donc répondre que la multiplicité des noms ne s'attend pas d'après l'attribution des noms, mais d'après leur signification : en effet, le nom *homme*, qu'on l'attribue à quoi que ce soit, avec vérité ou avec fausseté, se dit d'une manière. Mais on le dira de manière multiple, si avec ce nom *homme* on entend signifier des choses différentes : par exemple, si l'un entendait signifier avec le nom *homme* ce qui est vraiment un homme, et un autre entendait signifier par le même nom une pierre, ou quelque chose d'autre. Aussi appert-il que le catholique qui dit que l'idole n'est pas Dieu contredit le païen qui l'affirme ; car l'un et l'autre se sert de ce nom *Dieu* pour signifier le Dieu véritable. En effet, quand le païen dit que l'idole est Dieu, il ne se sert pas de ce nom selon qu'il signifie Dieu en opinion ; car ainsi il dirait vrai, comme même les catholiques se servent parfois de ce nom en pareille signification, comme lorsqu'on dit, au Ps 95, 5 : « Tous les dieux des nations sont des démons. »

On doit répondre pareillement AU SECOND et AU TROISIÈME argument. Car ces raisonnements procèdent d'après la différence d'attribution du nom, et non d'après la différence de signification.

AU QUATRIÈME argument, on doit répondre qu'*animal*, dit de l'animal véritable et du peint, ne se dit pas de manière purement équivoque ; mais le Philosophe entend au sens large les équivoques, pour autant qu'ils incluent en eux les analogues. Car même pour *être*, qui se dit analogue-

Aristote et l'analogie

ment, on dit parfois qu'il s'attribue équivoquement aux différentes attributions.

AU CINQUIÈME argument, on doit répondre que ni le catholique ni le païen ne connaît la nature de Dieu en elle-même ; pourtant, l'un et l'autre la connaît au moyen d'une notion de causalité, ou d'excellence, ou de distance, comme on l'a dit plus haut. D'après cela, le gentil, lorsqu'il dit : *L'idole est Dieu*, peut prendre le nom *Dieu* avec la même signification que le catholique le fait, quand il dit : *L'idole n'est pas Dieu*. Si, d'ailleurs, quelqu'un ne connaissait Dieu par aucune notion, il ne pourrait pas même le nommer, sauf peut-être comme nous proférons des noms dont nous ignorons la signification. (*Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 10)

* * *

Quand une chose est attribuée univoquement à plusieurs autres, elle se retrouve en n'importe laquelle d'entre elles selon sa définition propre, comme l'animal en n'importe quelle espèce d'animal. Mais quand une chose se dit par analogie de plusieurs autres, elle se retrouve selon sa définition propre en l'une d'elles seulement, à partir de laquelle les autres sont dénommées. Par exemple, *sain* se dit de l'animal et de l'urine et de la médecine, non pas que la santé y soit, sinon en l'animal seulement, mais à partir de la santé de l'animal on dénomme la médecine saine, en tant qu'elle est productrice de la santé, et l'urine, en tant qu'elle est significative de la santé. Bien que la santé ne soit ni dans la médecine ni dans l'urine, cependant, dans l'une et l'autre il y a quelque chose par quoi l'une produit et l'autre signifie la santé. (*Somme théologique*, Ia, q. 16, a. 6, c.)