Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 23 (1963)

Artikel: Comment dire l'être? : Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote

Autor: Muralt, André de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883352

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 19.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Comment dire l'être?

Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote

par André de Muralt

Un livre remarquable vient de paraître sur le problème de l'être chez Aristote[1]. Son auteur, Pierre Aubenque, tente d'y redécouvrir la pensée aristotélicienne, particulièrement la doctrine de l'être et de ses significations, en deçà des innombrables commentaires que les siècles lui ont consacrés. L'interprétation qui nous est proposée permettra sans aucun doute aux études aristotéliciennes de prendre encore une fois un nouvel essor. L'aristotélisme que l'auteur nous présente, offre en effet sur plusieurs points de doctrine d'étonnantes coïncidences avec les thèmes philosophiques contemporains, et révèle souvent combien la tradition scolastique aristotélicienne est restée fidèle à l'enseignement du Stagirite, mais cependant il s'écarte notablement de la pensée d'Aristote sur un point capital de son ontologie: l'analogie de l'être. Cette étude critique n'a pas d'autre but que de manifester ces divers aspects d'une interprétation neuve, extrêmement subtile, cohérente, systématique jusque dans son refus du système.

1. *Etre et langage: a) le problème de l'ontologie*

Dans une philosophie expérimentale comme celle d'Aristote, chaque science particulière prend naissance dans l'expérience immédiate de son objet propre: ainsi la physique s'élabore à partir de l'expérience du mouvement, l'éthique à partir de l'expérience des mœurs humaines. Toute science suppose une distance essentielle entre l'expérience immédiate de l'objet d'une part, et le discours, le langage scientifique, tenu sur celui-ci d'autre part. Il est donc possible de vivre une expérience concrète sans tenir le discours qui l'exprime et l'explique scienti-

[1] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 552 pages (cité par la seule pagination). Cf. du même auteur, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 192 pages.

fiquement, car toute réalité «peut être rencontrée avant d'être dite» (235), et le langage qui l'exprime ne contribue nullement à sa «constitution» (133). Bien au contraire, il n'est pas d'expérience, il n'est pas d'intuition, ni sensible, ni intellectuelle, touchant immédiatement l'être en tant qu'être (235). Un éventuel discours sur l'être, une éventuelle ontologie, ne saurait donc revendiquer, semble-t-il, la structure qui définit la démarche normale de toute science particulière: expérience, induction du principe, explicitation démonstrative des propriétés de celui-ci. D'où suit nécessairement soit que le discours sur l'être est impossible comme science, soit qu'il se constitue selon un type de connaissance original, qui ne correspond plus aux normes qu'Aristote assigne lui-même à la science dans les *Analytiques postérieurs*.

De fait, si l'être n'est donné dans aucune expérience directe, il est impliqué dans tout discours humain. Le discours humain, en effet, n'est pas un discours «direct», «transitif» (100), en qui le réel se dévoile et se révèle lui-même quasi prophétiquement (115). Le langage humain ne *dit* pas la chose, mais quelque chose *de* celle-ci, discours «oblique», qui pro-pose tel prédicat de tel sujet, et qui premièrement dit l'*être* de ce sujet. Sa structure essentielle est donc la prédication, le *κατηγορεῖν* (374). Cette conception du langage, qui suppose l'expérience vécue, l'expérience inévitable, de la «distance entre le langage et l'être» (131), est destinée à éviter le péril que faisaient courir à la philosophie les théories éléatiques et sophistiques du langage. Le langage ne fait pas un avec l'être, il n'est pas l'être-se-dévoilant, il n'est pas le vrai. Loin d'être le langage de l'être parlant à l'homme, il est le langage de l'homme parlant de l'être. Aussi bien peut-il être vrai ou faux, et manifeste-t-il l'activité cognitive du sujet humain, car «qu'aurait à faire le discoureur (*ὁ λέγων*) si les choses devaient apparaître déjà par elles-mêmes et n'avaient pas besoin du discours?» (*Poétique*, 19, 1456b 7; 116, 376). Que font en effet Parménide, Antisthènes, ou même Cratyle sinon s'ouvrir à l'être, écouter sa parole – ou s'abîmer dans l'inextricable contradiction d'un discours multiple sur un être un? Pas davantage, le langage n'est une chose sensible parmi d'autres, incapable de communiquer autre chose que soi-même. Son rôle n'est pas, comme l'art rhétorique de Gorgias ou d'Hermogène, d'imposer par un langage conçu comme pure convention, la vérité de ce qui est manifestement faux, et la fausseté de ce qui est manifestement vrai (98–106).

Si le langage n'est pas l'être, s'il n'est pas non plus un pur artifice conventionnel, c'est qu'il établit une relation spéciale avec le réel dont il est naturellement distant. Le mot ne *dit* pas seulement, il *veut dire* quelque chose (126 n.). Le son par lui-même n'est substantiellement qu'un son, mais par l'imposition volontaire (conventionnelle) d'un sens, il revêt accidentellement une signification, grâce à laquelle, à travers le mot qui est une *vox significativa ad placitum* (*φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην*, *Peri Herm.*, 1, 16 a 19, passim), le discours humain se dirige vers les choses (124). Le caractère essentiel du langage, qu'Aristote est le premier à reconnaître (99, 105 n. 4), est donc la *signification.* Cette signification se fonde cependant sur l'intention signifiante qui l'anime (123). C'est la «pensée» qui fait du son vocal un *signe* renvoyant intentionnellement à un *signifié.* C'est elle qui rend compte à la fois de la séparation et du rapport entre le langage et le réel (99, 133). C'est donc la *signification de la pensée* qui fonde la signification du langage, la similitude intentionnelle de la pensée au réel (*ὁμοίωμα*, *Peri Herm.*, 1, 16 a 5 sq.) qui fonde la relation du langage au réel.

Cette théorie du langage et de la signification permet à l'auteur de dégager sa thèse maîtresse: la «constitution» de l'être dans et par le langage. Le discours ordinaire, même le plus transparent, le plus distinct, sur l'objet le plus explicitement circonscrit, comporte nécessairement en effet comme une «zone d'ombre» indistincte. Même en signifiant explicitement une réalité distincte et distante de lui, il signifie implicitement l'être. La clarté du premier discours exige donc la clarification du second: la parfaite compréhension du discours prédicatif, c'est-à-dire du langage humain en général, exige donc un discours sur l'être, une *ontologie*, qui sera critique du langage et de la connaissance, logique et science de l'être tout à la fois (118, 151 n.). Or, c'est dans le discours seul, à défaut de toute intuition, sensible ou intellectuelle, que l'être peut «apparaître». «Médiation obligée» vers toute réalité, le discours l'est combien plus pour l'être lui-même, qui ne peut être rencontré s'il n'est dit. Le discours est «la seule occasion de son surgissement» (133), son seul «support» (235). On ne peut voir l'être «dans l'unité de sa présence», on ne peut que «parler *de* lui» (406), et par là le faire venir, si l'on peut dire, à l'être, car «l'être n'a d'existence immédiate que dans le discours» (396) [2]. Contrairement à ce qui se vérifie dans tout autre objet, le

[2] Le qualificatif *immédiat* a son importance, comme nous le verrons.

langage n'est donc pas seulement nécessaire à l'expression de l'être, mais surtout à sa «constitution» (133).

Aristote cependant ne se contente pas de montrer d'une manière générale que le discours humain implique nécessairement l'être. Il précise encore comment la réflexion sur le langage se transcende en ontologie. C'est ce que nous apprend la théorie de l'affirmation (*κατάφασις*). Le langage, comme le concept (*τὸ πάθημα τῆς ψυχῆς*), signifie la réalité, le premier grâce à une imposition conventionnelle de sens (*κατὰσυνθήκην*), le second par ressemblance en quelque manière naturelle au réel (*ὁμοίωμα*), puisque l'âme est d'une certaine manière toute chose (*De An.*, III, 8,431 b 21; 105 n., 106–7). Cette ressemblance n'est ni vraie ni fausse, elle est ou elle n'est pas (*Peri Herm.*, I, 16 a 10; *De An.*, III, 6, 430 a 26). Le vrai et le faux sont le propre de l'affirmation, acte qui est l'âme de la proposition ou composition du sujet et du prédicat. Cette affirmation elle aussi est «semblable aux choses» (*Peri Herm.*, 9, 19 a 33; 109 sq.). Alors que la première ressemblance – passive, inconsciente, 117 – est l'*identité* intentionnelle de l'intelligence et de l'intelligible dans et par le concept, *πάθημα τῆς ψυχῆς* (107 n.), il s'agit dans le second cas de l'*adéquation* intentionnelle de l'intelligence à l'exister réel de la chose dans et par l'affirmation ou jugement (110). Or, d'une part, l'essentiel de la proposition ne consiste pas dans les termes à composer, mais dans l'acte de composer (112) — il faudrait même dire dans l'acte d'affirmer l'être de cette composition, 111. D'autre part, le discours ne peut être l'expression, c'est-à-dire le *σύμβολον* (*Peri Herm.*, 1, 16 a 4), que des termes à composer, non de l'acte même de composition, encore moins de l'acte d'affirmer la composition. L'affirmation, c'est-à-dire le jugement qui atteint l'être même par adéquation vitale de l'intelligence, n'appartient donc plus au discours proprement dit, il est une *fonction de l'âme* immédiatement, c'est-à-dire elle aussi un *πάθημα* de l'âme. Non pas que le discours disparaisse pour autant: il se dépasse lui-même, cesse d'être discours purement signifiant, pour atteindre dans une affirmation d'existence ce qu'il ne peut, au niveau du concept et de la composition énontiative conceptuelle, que signifier (112). Au sein même du discours, dont la signification n'a pas de portée «existentielle» par elle-même (110), l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, tente de devenir pensée immédiate de la chose (112), au-delà des termes composés, dans et par l'affirmation judicative de l'unité de leur être, ou de l'être de leur unité. – Déjà ici apparaît la fameuse convertibilité

des transcendantaux être et un, 122 n., 160, 161, 204 n. — Le langage indique donc «où sont les choses», il ne va jamais jusqu'à elles (114): la pensée seule, l'intelligence dans l'acte de l'affirmation, *κατάφασις*, achève l'intentionnalité propre à la signification conceptuelle, en «touchant», si l'on peut dire, l'être même du signifié; la pensée seule, dans la proposition, est vraie ou fausse, le discours n'étant que signification en elle-même ni vraie ni fausse.

Si donc il est vrai que «l'ontologie ne peut se constituer qu'à travers le discours humain» (158), il faut bien préciser qu'il s'agit ici du discours en tant qu'il se dépasse lui-même et «cesse d'être discours purement signifiant, pour devenir pensée de la chose» (112), en tant que dans la proposition, il «sort en quelque manière de lui-même, c'est-à-dire de la simple visée signifiante pour tenter de ressaisir les choses elles-mêmes dans leur liaison réciproque et par là dans leur existence» (111). De même donc que le discours se dépasse en affirmation de l'être, de même la réflexion sur le langage se transcende en ontologie.

2. *Etre et langage: b) résonnances contemporaines et traditionnelles*

Il est aisé de prévoir l'écho que cette remarquable présentation de la philosophie aristotélicienne du langage rencontrera dans le monde contemporain. La philosophie d'aujourd'hui, et particulièrement la philosophie du langage – en un certain sens l'ontologie – se trouve dans la même situation que la philosophie pré-aristotélicienne au début du IVe siècle avant J.-C. Elle oscille, elle aussi, entre une conception éléatique de l'Etre-Logos, de l'Etre-Vérité, réduisant la connaissance métaphysique à une contemplation silencieuse, quasi esthétique ou mystique, capable tout au plus de balbutier le langage de l'être, et une conception sophistique d'un langage à instituer de toutes pièces, capable de dire adéquatement le réel ineffable pour le discours humain ordinaire, naturellement abstractif[3]. La solution qu'apporte Aristote aux problèmes de son temps, la voie qu'il fraie en particulier entre le langage purement naturel des Eléates et le langage purement conventionnel des Sophistes, peut donc féconder le débat philosophique contemporain et lui rouvrir le chemin d'une authen-

---

[3] Un livre particulièrement révélateur à cet égard est celui de J.-Claude Piguet, *De l'esthétique à la métaphysique*, Nijhoff, La Haye, 1959.

tique ontologie. Car il importe de bien comprendre la pensée de l'auteur. De ce que l'être se «constitue» dans le langage (133), il ne suit pas qu'il soit un être de raison, simplement nécessaire à la prédication, pur instrument de la pensée logique. Son *esse* n'est pas son *cognosci*, selon la définition que donne la tradition scolastique aristotélicienne des êtres de raison, spécialement des intentions secondes nécessaires à l'exercice logique de la pensée rationnelle[4]. L'être au contraire est une entité réelle qui «déborde infiniment» le discours tenu sur lui, comme le dit l'auteur à propos de l'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* (194). Dire qu'il se «constitue» dans le discours, c'est donc dire qu'il ne peut nous «apparaître», exister «immédiatement» (cf. 396) et prendre un sens pour nous, que dans la pensée prédicative qui l'implique et le thématise, fût-ce confusément. Le thème du «surgissement» de l'être dans le discours est donc «étrangement moderne», ainsi que l'écrit l'auteur à propos de l'éthique d'Aristote[5], et il institue, vingt-cinq siècles avant la phénoménologie, un style de pensée soucieuse de montrer, au delà de la fallacieuse opposition entre réalisme et idéalisme, *ce qu'est* l'être *pour moi, comment il m'apparaît dans la multiplicité de ses sens*[6].

Or ce thème est aussi éminemment traditionnel. La tradition scolastique aristotélicienne, comme l'auteur le dit d'Aristote, refuse l'intuition de l'être, quelle qu'elle soit: l'être n'est pas un objet d'expérience immédiate, mais il est impliqué nécessairement dans toute connaissance qui vise même un objet autre que lui, et il «apparaît» plus particulièrement au cours des abstractions et séparations qui le dégagent au moins confusément, en et pour lui-même. La tradition scolastique aristotélicienne cependant remonte à une source plus originelle encore que celle du discours prédicatif explicite, seul indiqué par l'auteur. Sur une indication de *Physiques*, I, 1, 184 a 16 sq., qu'Aubenque commente également (209), elle a élaboré la doctrine extrêmement moderne du «surgissement» de la notion d'être, aussi bien celle de l'exister (esse) que celle de l'étant (ens), dans la première

---

[4] Cf. Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, II, q, 2, a. 5, 307 a 44, 310 a 44; q. 4, a. 2, 352 a 14.

[5] *La prudence chez Aristote*, PUF, 1962, p. 91.

[6] Car tout reçu est dans le recevant selon la mesure du recevant (saint Thomas, *Summ. theol.*, I, q. 84, a. 1): le sujet connaissant est mesure du mode de sa connaissance. Il est possible de concevoir en perspective aristotélicienne un humanisme de la connaissance qui n'aboutisse pas nécessairement à un subjectivisme. – On reconnaît ici l'intention même de la phénoménologie contemporaine.

perception enfantine[7]. Car la perception implique, très confusément il est vrai, un jugement affirmant l'objectivité du perçu ressenti passivement par l'organe sensible, et ce jugement lui-même implique une appréhension, encore plus confuse s'il est possible, de ce perçu comme d'un *étant*, de *quelque chose qui est*. Avant donc que le discours prédicatif ne soit explicitement exercé par l'intelligence dans le langage, il est donc présent dès la première perception enfantine, dans l'affirmation, embryonnaire et confuse, de l'exister du perçu. C'est pourquoi la critique scolastique aristotélicienne de la connaissance insiste si fort, après Aristote, sur les distinctions entre langage et pensée d'une part, entre discours prédicatif simplement *énoncé* et discours prédicatif *affirmé* ou *jugé* d'autre part.

Le minutieux commentaire que l'auteur donne du *Peri Hermeneias*, tout en montrant la modernité de la philosophie aristotélicienne du langage, permet donc également de comprendre la remarquable continuité de la tradition aristotélicienne, puisqu'il rejoint les principales positions critiques de celle-ci, telles qu'elles sont exprimées en particulier par son dernier grand représentant, le portugais *Jean de Saint Thomas* (1589–1644). Aristote considère en effet la signification du langage comme le résultat de l'imposition conventionnelle d'un sens sur un son: c'est que pour lui la signification du langage se fonde sur la signification de la pensée. La tradition scolastique aristotélicienne explicite parfaitement ce point en montrant que le langage est un être réel qui revêt sa signification comme un accident de raison imposé par convention[8], et que l'intelligence signifie son objet en en «concevant» et «engendrant» spirituellement une similitude intentionnelle, c'est-à-dire un signe, qui, par opposition aux signes ordinaires, est non une chose signifiante, mais un *signe pur*, une *pure signification spirituelle*. La définition par Jean de Saint Thomas du concept comme *signe formel* explicite donc exactement la doctrine aristotélicienne de l'*ὁμοίωμα* [9]. La tradition scolastique peut donc, sans cesser d'être aristotélicienne, déduire de cette définition d'une part

---

[7] Cf. SAINT THOMAS, *In 1 Phys.*, lect. 1, n° 2 sq.; *In Post. An.*, 1, lect. 4, n° 43; *Summ. theol.*, I, q. 85, a. 3; CAJETAN, *In de Ente et essentia*, q. 1; JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, I, q. 1, a. 3; MURALT, *La genèse de la métaphysique, La primauté de l'être en perspective aristotélicienne, Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1963, III.

[8] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, I, q. 1, a. 4; q. 4, a. 1.

[9] *Ibid.*, II, q. 21 et 22, le très beau et très original *traité du signe*, commentaire du *Peri Herm.* Cf. *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 1 sq., et SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 4, a. 1 ad 7; q. 9, a. 4 ad 4; *Quodl.*, 4, q. 9, a. 17.

l'identité intentionnelle de l'intelligence et de l'objet[10], et d'autre part la distinction de concept formel et concept objectif, laquelle fonde à son tour la distinction entre la signification comme relation prédicamentale et la représentation comme relation transcendantale à l'objet[11].

La connaissance d'Aristote ne s'épuise pas cependant dans le concept, intellection des indivisibles (*De An.*, III, 6). Elle s'achève dans l'*affirmation*, qui seule est vraie ou fausse. Le discours proprement dit n'exprime que la *φάσις*, l'énontiation purement signifiante, que celle-ci soit simple ou complexe, sous la forme du concept ou de la composition simplement énoncée du sujet et du prédicat. L'affirmation ou jugement échappe donc à l'expression du discours, étant, comme l'auteur le dit excellement, une «fonction immédiate de l'âme», et la pensée n'est pas liée nécessairement au langage: elle peut le précéder, comme le montre la doctrine mentionnée plus haut, et d'une manière générale, elle le transcende dans l'affirmation (*κατάφασις*), acte d'assentir à la proposition (*ἀπόφανσις*). La vérité ou la fausseté n'appartient donc pas essentiellement à celle-ci, mais au jugement ou à l'affirmation proprement dite. Ici aussi, la tradition scolastique aristotélicienne a bien compris le Stagirite et parfaitement explicité sa doctrine. La distinction de l'*énontiation appréhendée*, qui réduit de fait la composition prédicative à l'appréhension d'une relation purement signifiée entre deux concepts, et de l'*énontiation jugée* ou *affirmée*, qui montre comment l'assentiment (assensus) «tombe» sur la proposition énoncée, reprend purement et simplement la doctrine aristotélicienne de la *κατάφασις*[12]. Elle permet de préciser que, par rapport au contenu actuel de l'énontiation, la vérité et la fausseté ne sont que des relations de raison[13]. Cette doctrine suppose évidemment la distinction entre être réel et être de raison, être d'intention première et être d'intention seconde, distinction que l'auteur laisse affleurer parfois sans l'expliciter (174, 194, 235), mais qui est exigée par la thèse de la «constitution» de l'être dans le langage, comme par la division logique de la substance en substance première et substance seconde (cf. 141), et par la définition de la logique comme organon distinct de la philosophie (285).

---

[10] Forma intellectus est res intellecta (SAINT THOMAS, *De Pot.*, q. 8, a. 1).
[11] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 21, a. 1, 649 a 3.
[12] *Ars logica*, I, q. 5, a. 1; *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 3, 369 b 19 sq.
[13] *Ars logica*, I, q. 5, a. 1, 146 b 3.

3. *La pluralité des significations de l'être*

Ce qui précède montre assez que le problème de l'être est intimement lié au problème de l'unité. Le discours, affirmant la composition de deux termes, affirme à la fois leur être et leur unité. Il signifie donc dans la mesure où il porte sur un *être un*, ou encore s'il comporte une *unité de signification*. Or, la communication entre humains par la parole suffit à montrer que le discours possède une signification pour nous; il ne s'agit donc pas tant de rendre compte de la signification du discours, que de savoir comment comprendre l'unité de cette signification.

La pratique la plus élementaire du langage révèle que les mots du langage humain peuvent porter sur plusieurs réalités individuelles. Cette première forme d'«équivocité», naturelle et inévitable, n'est autre que l'universalité (119): elle est la loi, la pauvreté nécessaire de la parole humaine, qui, à propos du réel singulier ne peut user que de termes généraux (116). Pour comprendre combien Aristote est éloigné du conceptualisme sommaire et verbal dont il est parfois accusé (117 n.), il suffit de savoir que, loin d'être un idéal, l'universalité est une «infirmité obligée» du discours, une imperfection naturelle due à la finitude de l'intellect humain. Mais il est une autre forme d'équivocité, celle qui règne par exemple entre le chien dans sa niche et le Chien dans le ciel: elle est définie dans les *Catégories*, 1, 1 a 1, comme le caractère des choses qui n'ont entre elles d'autre communauté que le nom (homonymie) (173). Cette deuxième équivocité, seule véritable, ne permet plus la communication humaine. Elle disperse le sens d'un terme en une pluralité de significations. Non seulement, un terme équivoque porte sur une *pluralité de signifiés*, ce qui est le propre de tout terme universel, mais il comporte encore une *pluralité de significations*, ce qui rend impossible un discours distinct et un à son sujet.

De ces considérations, l'auteur tire une conclusion très importante, dont les conséquences ne vont cesser de se répercuter sur l'ensemble de son interprétation d'Aristote. «Si donc l'analyse du langage nous a mis en garde contre l'équivocité inévitable des mots, la réalité de la communication nous amène au contraire à voir dans l'univocité la règle, puisque sans elle toute compréhension serait à la rigueur impossible» (119). *L'univocité* – c'est-à-dire l'identité de deux choses selon le nom et la définition essentielle, *Cat.*, 1, 1 a 1; 174 – *est définie*

de prime abord comme la règle et la norme de toute signification (119, 176), car un mot n'a pas de sens s'il n'a pas un seul sens (131, 143, 163), dût sa pluralité de sens se ramener à l'infini à l'univocité (189)! De fait, les équivoques par accident (*ἀπὸ τυχῆς*, a casu) se laissent aisément réduire à l'univocité par une simple imposition de mots différents sur chaque signification distincte (175): ainsi le français ne connaît pas l'équivoque grecque du mot *κλεῖς*, la *clé* et la *clavicule*. Mais cette réduction n'est possible que si les significations multiples du terme équivoque sont en nombre fini. Dans le cas contraire, l'équivocité est injustifiable et tout discours s'abolit (175–6).

Or, si le discours ordinaire porte explicitement sur des notions pour la plupart univoques, qui assurent l'unité idéale de sa signification, qu'en est-il de l'ontologie, le discours sur l'être? L'être est-il univoque ou équivoque? a-t-il une ou plusieurs significations? par conséquent y a-t-il ou n'y a-t-il pas *une* science de l'être en tant qu'être?

Pour répondre à cette question, dont dépend toute l'ontologie d'Aristote, il faut revenir à la critique du langage: comment le langage signifie-t-il l'être? La prédication n'est cependant d'aucun secours, tant qu'elle est seulement considérée dans sa forme logique *S est p* (141). Il faut remonter à l'exercice concret du discours et examiner les deux types de jugements possibles, le premier où le prédicat ne fait pas partie du sujet, jugement «synthétique» attribuant accidentellement une qualité à un sujet, le second où le prédicat fait partie du sujet, jugement «analytique», explicitant l'essence du sujet (142). Dans l'un et l'autre cas, l'être n'est manifestement pas signifié de la même manière, même si le nom qui l'exprime demeure identique: dans le premier cas, le verbe «est» signifie un *être par accident*, dans le second, un *être par soi* (142). Cette division, dans le sens strictement aristotélicien de la distinction des sens (301), et non dans le sens univoque de la division d'un genre par ses espèces (180–1), se double encore d'une autre qui lui est «analogue»: celle de l'*être en puissance* et de l'*être en acte*. Car la prédication accidentelle signifie ce que le sujet *peut être* au delà de son essence, donc la *potentialité* du sujet, et la prédication essentielle signifie ce que le sujet *est*, indépendamment de tout accident, donc l'*actualité* du sujet (161). La plus simple des réflexions sur le langage révèle donc que *l'être se dit de multiples façons* et qu'il se dit au moins selon quatre grands modes de signification: être par soi ou en acte, être par accident ou en puissance (163). Le mot *être* est donc un mot homonyme, équivoque, puisqu'il ne s'étend pas seulement à

plusieurs signifiés, mais comporte également plusieurs significations. Il est un *πολλαχῶς λεγόμενον* (*Mét.*, Z, 1, 1028 a 10; E, 4, 1028 a 5).

Cette première multiplicité des sens de l'être, Aristote l'a découverte à l'occasion de la polémique contre la *dialectique sophistique* (134–140) et les *apories éléatiques, mégariques et platoniciennes* (145–159).

En prétendant qu'une même proposition peut être vraie ou fausse indifféremment, les Sophistes affirment l'universelle équivocité du discours. *Tout est vrai*; puisque tout mot peut signifier aussi bien son signifié direct que toute autre chose, il est aussi vrai de dire de Socrate qu'il est homme et non-homme. Or, ces deux affirmations ne se contredisent pas, si *homme* est un accident parmi d'autres et non la désignation de l'essence de Socrate. L'universelle équivocité du discours suppose donc d'une part une métaphysique pour laquelle *l'être est l'accident* exclusivement, et d'autre part un discours qui s'épuise à attribuer sans fin l'accident à l'accident. Il n'est pas de substance une, sujet premier des prédications possibles, ou ce qui revient au même, il n'y a qu'une substance dénommée à l'infini: *tout est un.* Contre les Sophistes, il faut donc montrer que l'être n'est pas que l'accident, qu'une prédication accidentelle se détruit elle-même si elle ne repose pas sur ce sujet premier qu'est l'*οὐσία*, la substance, ou essence.

Les Eléates, les Mégariques et les Cyniques au contraire refusent tout être à l'accident et jugent impossible toute prédication sinon tautologique, ou du moins essentielle. Car *l'être est l'essence* exclusivement, et de l'être ne peut être dit que ce qu'il est, c'est-à-dire son essence, sous peine de contradiction. Il ne s'agit plus d'un discours prédicatif qui dit quelque chose de l'être, mais d'un discours qui dit l'être immédiatement et qui, n'ayant qu'une signification, est parfaitement univoque. Si *tout est un*, puisque l'être est l'essence, il n'en reste pas moins qu'en dehors de la tautologie *rien n'est vrai*, selon la juste critique de Platon dans le *Sophiste*. Contre les Eléates et leurs élèves, il faut donc montrer que l'accident est aussi un être quoique imparfait, et que la prédication accidentelle est possible dans la mesure où elle exprime la potentialité du sujet.

Il convient cependant de remarquer que l'universelle équivocité des Sophistes équivaut à l'exclusive univocité des Eléates: dire que l'être est l'accident exclusivement ou que l'être est l'essence exclusivement, c'est dire deux espèces du même genre, deux espèces de l'univocité de l'être. La critique d'Aristote consiste à relever la

contrariété des positions éléatiques et sophistiques, et à découvrir leur *contradictoire*. Cette contradictoire, sera-ce donc la *dialectique des cinq genres* du *Sophiste* de Platon, et plus précisément la doctrine platonicienne du *non-être*? La prédication qui permet que l'être ne soit pas ce qu'il est, est justifiée en effet par Platon par la participation de toute Idée au cinquième genre, le non-être. Celui-ci fonde donc la multiplicité effective de ce qui est. Or, c'est là «s'embarrasser dans des difficultés archaïques» (*Mét.*, N, 2, 1088 b 35 sq.; 152). Selon Aristote, Platon, concluant de l'*unité du mot* «être» à l'*univocité de sa signification* (157), se voit obligé d'introduire le non-être pour garantir la multiplicité effective de l'être, et par conséquent la prédication elle-même. Il ne suffit pas de dire que ce non-être n'est pas le non-être absolu, mais le non-être relatif, l'*autre* (*Sophiste*, 257 bc) (154): *que l'on introduise l'autre ou le non-être pour fonder la multiplicité effective de ce qui est, il n'empêche que c'est une conception univoque de l'être qui pousse Platon à poser «à côté» de l'être le principe de sa diversité.* De ce que l'être est et le non-être n'est pas, il ne suit pas, comme le veut Parménide, que tout soit un et la prédication impossible, comme le veulent les Cyniques. Non seulement il n'est pas nécessaire d'affirmer l'être du non-être pour garantir la multiplicité de l'être et la possibilité de la prédication, mais il ne suffit pas de poser l'*autre* pour pallier l'univocité de l'être qui ruine la prédication. De ce point de vue, Platon fait manifestement figure d'Eléate ou même de physicien cherchant les «éléments» plutôt que les significations de l'être (134, 158). Pour sortir de l'impasse, il faut en effet montrer que l'*autre que l'être* est un *autre être*, c'est-à-dire un être pris en un autre sens: «le fondement de la multiplicité n'est pas à chercher hors de l'être,... mais au sein même de l'être dans la pluralité de ses significations», ainsi que conclut excellemment Aubenque (153–4).

Or, sous la pression des problèmes posés par la sophistique et l'éléatisme, Aristote ne se contente de polémiquer, mais tente aussitôt d'élaborer positivement sa propre doctrine. Les distinctions entre l'acte et la puissance, l'être par soi et l'être par accident, n'expriment en effet que la *possibilité* de la prédication. La *réalité* de la prédication montre encore qu'aux divers modes de l'attribution, du *κατηγορεῖν*, correspondent autant de sens de la copule dans la proposition (163, 170): les *catégories* se définissent donc comme les diverses significations de l'être. De même que, d'une manière générale, l'être se constitue dans le discours, de même les significations diverses de l'être se consti-

tuent dans les divers modes de la prédication, *τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* (*Mét.*, *Δ*, 7, 1017 a 22; 170). La théorie des significations de l'être se réduit à la théorie des catégories (172), laquelle représente le «chapitre essentiel, sinon unique» de l'ontologie d'Aristote (374).

A l'univocité des Eléates et de Platon, à l'univocité contraire des Sophistes, Aristote oppose donc non seulement la multiplicité de l'*être par soi* et de l'*être par accident*, mais encore la multiplicité de la *substance* et des *accidents*[14].

4. *L'homonymie de l'être: a) impossibilité de l'ontologie*

Cette conclusion fait rebondir le débat. Car la multiplicité ici n'est pas celle du mot *être*, qui manifestement reste un, mais de ses significations, et par conséquent du concept formel de l'être. Aristote l'assure lui-même: «autant de fois il est dit, autant de fois l'être (*τὸ εἶναι*) signifie (*σημαίνει*)» (*Mét.*, *Δ*, 7, 1017 a 23). Or, si la multiplicité de l'être en puissance et en acte, par accident et par soi, était aisément justifiable, on voit mal encore que la multiplicité des catégories soit une multiplicité définie. Dès lors, comment éviter l'équivoque? comment fonder un discours un sur l'être?

La multiplicité des sens de l'être, c'est-à-dire la pluralité des catégories, pourrait, semble-t-il, se concevoir comme la pluralité des espèces dans le genre. Ainsi fondées dans une unité objective qu'elles diviseraient comme les espèces divisent le genre, les catégories pourraient constituer un *système* cohérent et fini, une hiérarchie répartissant les significations de l'être du genre suprême aux espèces infimes. L'homonymie de l'être serait cependant dans ce cas celle de tout terme universel univoque: la multiplicité des sens de l'être s'évanouirait au profit de l'unité générique des êtres, l'être communiquant à ses inférieurs, avec son nom, sa définition essentielle même (*λόγος*). En un mot, Aristote en reviendrait à l'univocité des Eléates. Plutôt donc que cette conception «réaliste» des catégories et de la division de l'être, qu'Aristote semble accréditer en parlant de *διαίρεσις* (*To-*

[14] Il faut veiller à l'équivoque du terme *par soi*. Aristote dit aussi bien: *l'homme est par soi un animal*, que: *l'accident est un être par soi*. L'accident, possédant une quiddité déterminée, un τί ἐστιν (*Mét.*, Z, 4, 1030 a 18 sq.), n'est donc pas un *être par accident*, comme par ex. l'*homme musicien*, qui est un tout accidentel concret (*Mét.*, Δ, 7, 1017 a 7 sq.). L'auteur, soulignant ces difficultés (171 n., 187 n., 197 n.) a raison de critiquer l'interprétation de Brentano, mais tort de dire que les accidents ne divisent pas l'«accidentalité», conception qui relève de son interprétation de l'analogie.

piques), de γενῆ et d'εἴδη de l'être (*Mét.*, *Γ*) [15], il faut choisir la conception «sémantique», «significative» des catégories, définies comme autant de sens de l'être, plutôt que comme autant de divisions de l'être. La multiplicité des significations de l'être ne peut plus dans ce cas se fonder dans l'unité «substantive» de l'être. L'unité des êtres n'est plus «dominable par le discours», car l'être n'est plus un genre divisible en espèces. Sans fondement objectif univoque, la multiplicité des sens de l'être ne peut se ramener à l'unité. Les catégories ne peuvent constituer une table définie, un système cohérent; elles sont au contraire en nombre infini. L'homonymie de l'être n'est donc pas accidentelle, aisément réductible par un discours plus délié: elle est incorrigible, et rend impossible tout discours un sur l'être (179–188). De même que l'être se disperse dans une multiplicité indéfinie de catégories, de même l'ontologie s'évanouit dans une multiplicité indéfinie de sciences particulières.

Celui-là même qui affirmait hautement qu'*il y a* une science de l'être en tant qu'être (*Mét.*, *Γ*, 1, 1003 a 21), celui-là même montre donc paradoxalement l'impossibilité de cette «science à laquelle il a attaché son nom» (221). Cette aporie apparemment sans issue (ἀ-πορία) est minutieusement explicitée par l'auteur qui montre d'une part qu'une science universelle des principes est impossible (206–222) et que d'autre part, toute science étant nécessairement science d'un genre (222–226), et l'être n'étant pas un genre (226–229), il n'y a pas de science de l'être.

Cette longue démonstration suppose évidemment la définition univoque de la science, telle qu'elle est donnée dans les *Postérieurs Analytiques*. Seule celle-ci permet de montrer qu'une science universelle des principes de toutes choses est impossible, puisque par définition les principes sont indémontrables et que la science peut seulement démontrer syllogistiquement les propriétés d'un sujet en établissant la définition de celui-ci comme moyen des termes extrêmes. De ce premier point de vue, l'ontologie, prétendant manifestement

---

[15] Il ne faut pas cependant prendre ces termes à la lettre, c'est-à-dire univoquement. Le langage ne peut exprimer parfaitement que l'univoque, certes, mais il peut y avoir une division autre qu'univoque, celle que les scolastiques appelleront la division analogique, comme il peut y avoir une «science» qui ne soit pas la science au sens strict des *Post. An.* L'auteur lui-même est obligé de parler des divisions de l'être (371), bien qu'il précise sans cesse qu'il ne s'agit pas là d'une division univoque (316). La puissance du langage cependant est telle qu'elle porte toujours à penser qu'à un mot un correspond nécessairement une signification univoque.

être la science des principes les plus universels, est donc impossible. – Ce qui n'entraîne nullement l'impossibilité de toute *connaissance* des principes, par le moyen de l'*induction*, ou de la *réfutation* indirecte, deux procédés rangés pareillement par l'auteur dans la dialectique (300–1). – De même, l'impossibilité de l'ontologie comme science de l'être découle de l'impossibilité pour l'être d'être un genre. Etant le plus universel des termes en effet, l'être peut être dit de ses différences, alors qu'un genre, divisible par des différences qui lui sont nécessairement étrangères (229) ne peut être dit de celles-ci (*Mét.*, B, 3, 998 b 22; 229).

Mais de ce que l'être n'est pas un genre, de ce qu'il est cependant le prédicat le plus universel, le plus étendu (227) et ne peut donc être défini, contrairement à toute essence (228), il ne suit pas qu'il ne soit rien, selon l'interprétation négative de Hegel (234). L'impossibilité de ramener l'être à un genre prouve seulement une «certaine impuissance du discours, particulièrement radicale dans le cas de l'être» (228). Car si l'être n'est pas *un* genre, c'est qu'il est immédiatement *plusieurs* genres (236): «l'être se trouve avoir immédiatement (εὐθύς, sans différences extrinsèques) des genres» (*Mét.*, *Γ*, 2, 1004 a 4; 239); «chaque catégorie est immédiatement (εὐθύς) être et une» (*Mét.*, H, 6, 1045 b 5; 190). Or, comme ces genres ne sont pas réductibles à un genre supérieur, ils sont incommunicables; leur unité n'est pas fondée objectivement dans l'être, car l'être n'a pas de réalité en dehors d'eux, et corrélativement n'a d'unité que dans le mot un qui l'exprime. L'impossibilité pour l'être d'être un genre exprime donc négativement la dispersion absolue de l'être dans les catégories et elle ruine la possibilité d'un discours un sur l'être (236). La conclusion est radicale: non seulement la *science* de l'être est impossible, mais encore toute *affirmation* à son sujet qui prétendrait avoir *une* signification (227). L'être, que la tradition scolastique aristotélicienne considérait comme le *principe* de toute intelligibilité, est interprété ici tout au contraire comme la *limite* de l'intelligibilité humaine: il n'a pas de contenu intelligible (227), il est vide et n'ajoute rien à ce à quoi il peut être attribué (232). Sa seule unité est celle d'un mot qui, paradoxalement, devrait ne comporter aucune signification, puisqu'il n'en comporte pas une seule et unique (cf. 131, 143, 163).

Il semble donc plus sage de supprimer le mot *être* une fois pour toutes et de ne plus parler que de la pluralité des catégories (189). Mais l'être ne se laisse pas si aisément éliminer. Non seulement il apparaît sans cesse dans le discours, mais il «est toujours au delà de ses significations: s'il se disperse en elles, il ne s'épuise pas en elles et, si chacune des catégories est immédiatement être, toutes les catégories réunies ne seront jamais l'être tout entier. Il faut donc conserver le mot *être* pour désigner cet au-delà des catégories, sans lequel elles ne seraient pas, et qui ne se laissent pas ramener à elles» (190). Une telle description de l'être – qui est effectivement aristotélicienne, mais contredit, notons-le en passant, ce qui vient d'être dit par l'auteur – exprime manifestement la doctrine de l'analogie de l'être. Elles montrent que le mot *être* a évidemment *une signification*, une d'une certaine manière, et que son signifié est doué d'une certaine *transcendance* à l'égard des catégories, sans cependant se réduire à l'unité univoque d'un genre. Mais l'auteur, pour des raisons qui apparaîtront clairement plus bas, ne s'engage pas dans cette voie, qui sera pourtant celle même d'Aristote et de ses interprètes scolastiques. Il se borne à constater que les catégories sont ordonnées les unes par rapport aux autres. «Telles choses, dit en effet Aristote, sont dites êtres parce qu'elles sont des *οὐσίαι*, telles autres, parce qu'elles sont des affections de l'*οὐσία*, parce qu'elles sont des acheminements vers l'*οὐσία*, des privations, des qualités... ou des négations de l'*οὐσία*» (*Mét.*, *Γ*, 2, 1003 b 6 sq.; 192). Ainsi l'ordre des catégories à l'*οὐσία*, substance ou éventuellement essence, permet qu'elles soient dites étant (*ὄντα*): l'être, bien que dit de plusieurs manières, est dit cependant par rapport à un unique (*πρὸς ἕν*) et à une nature unique (*πρὸς μίαν φύσιν*). Il n'est pas pur homonyme (*Mét.*, *Γ*, 2, 1003 a 33). Alors que l'univocité et l'équivocité appartiennent aux choses en tant qu'elles sont nommées (174), l'unité d'être ici découverte est l'expression de la relation réelle des catégories à la substance. Elle n'est plus imputable au langage (192)[16]. L'ontologie trouve donc ici une unité objective,

[16] Tous ces passages impliquent la distinction entre intention première et intention seconde, ainsi que le prouvera plus nettement encore la page 194. D'après ces indications, il faut distinguer l'être selon qu'il est en lui-même, par exemple l'inhérence réelle des accidents dans la substance, et l'être selon qu'il est dit, c'est-à-dire signifié dans les concepts formels de l'intelligence, par exemple l'unité de l'être πρὸς ἕν λεγόμενον. L'être réel en première intention fonde donc nécessairement l'être de raison en seconde intention.

réelle, sur qui se fonder: unité non absolue, mais relative; non univocité, mais unité d'ordre pensé par rapport à un premier, par conséquent, ainsi qu'Aristote le note à propos de l'exemple classique de la santé, unité d'ordre pensé par rapport à un principe (*πρὸς μίαν ἀρχήν*) (*Mét.*, *Γ*, 2, 1003 a 34 – b 6). Le principe d'être des catégories accidentelles est donc la substance; tout est par rapport à la substance (192–3). L'ontologie, désespérant d'être science de l'être en tant qu'être, sera donc principalement science de la substance (*οὐσία*), principe des étants, et secondairement science des autres catégories. Ne pouvant être science première parce qu'universelle, elle se réduit à être science universelle parce que première (cf. *Mét.*, E, 1, 1026 a 30; 32, 242), protologie plutôt qu'ontologie (242). Elle peut désormais parler de l'être sans tomber dans la pure homonymie, mais en signifiant intentionnellement (*ἀπὸ διανοίας*, secundum intentionem) une unité objective réelle qui ne se réduit pas à la communauté d'un genre (191); car ce n'est pas la pluralité des significations d'un terme qui rend impossible une science une de celui-ci, mais le fait qu'il n'est dit ni *καθ' ἕν* (intrinsèquement) ni *πρὸς ἕν* (*Mét.*, *Γ*, 2, 1004 a 24; 241).

A l'examen pourtant, cette unité relative de l'être paraît bien problématique, bien que selon l'auteur la doctrine de l'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον*, sous le nom d'analogie d'attribution, ait permis à l'aristotélisme de se «constituer aux yeux de la postérité comme système» (243). Car si le principe de l'unité est indiqué (c'est la substance), ni la relation entre la substance et les catégories accidentelles ni la raison de fondement spécifiant la substance ne sont clairement manifestés (192–3). La relation entre substance et catégories est en effet elle-même multiple, puisqu'il y a autant de relations que de termes corrélatifs. L'ambiguïté fondamentale de l'être, qui semblait réduite par la doctrine de l'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον*, se reporte sur le *πρός* du *πρὸς ἕν*: ce n'est plus l'être, mais l'ordre de l'être à un terme premier qui est désormais équivoque (197, 246). Inversement, «il y a pour l'essence autant de façons de fonder que de catégories», si bien que l'ambiguïté de l'être se reporte encore une fois ailleurs, soit «dans l'ambiguïté du rôle fondateur de l'essence» (247). L'espoir d'une ontologie comme protologie s'évanouit également.

Comme il apparaîtra plus bas, l'auteur méconnaît cependant cette doctrine qu'il utilise sans cesse.

Ici pourtant, l'auteur ne parvient pas à expliciter pleinement la position d'Aristote. En montrant que les catégories sont relatives à la substance, il soupçonne la pluralité des significations du terme «relation» (πρός τι), mais se contente d'indiquer que les catégories en tant que relatives à la substance appartiennent elles-mêmes à la catégorie «relation», et ainsi en revient à l'univocité du genre «relation» (195). Il est certain pourtant d'une part que les catégories accidentelles sont relatives à la substance, et d'autre part que cette relation ne peut faire partie de la catégorie «relation», car la catégorie «relation» ne signifie que des *relations accidentelles*, alors que la relation des catégories accidentelles à la substance est une *relation essentielle*. La tradition scolastique aristotélicienne a explicité cette homonymie de la relation (qui de fait est une unité κατ' ἀναλογίαν) en distinguant la *relation prédicamentale* (l'accident «relation») de la *relation transcendantale* (la relation «essentielle»). Cette distinction est fondée en particulier sur un passage des *Physiques*, II, 2, 194 b 8[17], où il est dit que la matière (ὕλη) est un certain relatif (πρός τι). Or la matière n'est pas accidentellement relative à la forme, mais essentiellement relative à la forme, car cette relation n'advient pas à son être, mais est entièrement «imbibée» en lui, au point que tout l'être de la matière est d'être relation[18]. Il apparaît donc que la catégorie «relation» est elle-même, comme le veut l'auteur, univoque, mais que la notion de relation comme telle est une selon l'analogie, et que c'est seulement sur la relation transcendantale des catégories à la substance que retombe l'ambiguïté que l'auteur attribue au πρός du πρὸς ἕν.

---

[17] Texte sur lequel bute même un TRENDELENBURG, qui avoue ne pas pouvoir réduire la relation de la matière à la forme, à la catégorie «relation», *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Verlag Bethge, 1846, p. 127, 187.

[18] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 17, a. 2, 578 b 19 sq., montre clairement le caractère transcendantal de la relation essentielle, puisqu'elle est «vagans per diversa genera», ce qui convient parfaitement à la relation des divers genres (catégories) à l'οὐσία. Cette doctrine purement aristotélicienne fut rejetée par Duns Scot, Suarez, Descartes, et il en résulta paradoxalement deux interprétations contraires, qui coïncident dans la même affirmation de l'actualité par soi de la puissance. Une fois méconnu l'ordre transcendantal de la matière à la forme, on aboutit soit au dualisme métaphysique de la matière et de la forme, dualisme supposant d'une part une actualité entitative de cette puissance pure qu'est la matière première, et compensé d'autre part par un mode d'union substantiel surajouté comme un *medium* (Durand, Duns Scot, Suarez – le problème cartésien, spinoziste, leibnizien, de la communication des substances est un prolongement de ce problème proprement scolastique), soit à l'identité formelle de la puissance et de l'acte, comme chez Suarez qui refuse de voir une distinction *a parte rei* dans la distinction essence-

L'auteur tient de même un raisonnement analogue à propos de l'*οὐσία*. Toutes les catégories ont en effet une essence, et par conséquent toutes font partie de la catégorie «essence» (195). Au sens strict, cette affirmation n'a aucun sens, car appartenir à la catégorie *οὐσία*, c'est être univoquement une *οὐσία*, et manifestement les catégories autres que l'*οὐσία* ne sont pas *οὐσία*, mais accidents. Il n'empêche qu'elles ont une essence (un *τί ἐστι*)[19]. Si donc l'*οὐσία* peut signifier à la fois la substance au sens du *ceci-là*, seul existant à proprement parler, et le *τί ἐστι*, le *τὸ τί ἦν εἶναι*, au sens de quiddité, ou éventuellement d'essence, c'est que la notion d'*οὐσία* comporte une pluralité de significations et qu'elle n'est pas non plus univoque, même s'il est une catégorie univoque *οὐσία*. L'auteur ici aussi soupçonne cette nouvelle homonymie, mais le parti qu'il prend de traduire *οὐσία* exclusivement par essence (136 n.) le ramène à l'univocité[20].

6. *Réflexions critiques: un Aristote husserlien*

L'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* se dissout donc selon P. Aubenque dans la double ambiguïté du *πρός* et du *ἓν* du *πρὸς ἓν*. L'impossibilité d'une protologie semble donc suffisamment établie. L'auteur prend pourtant le soin de préciser encore que la relation de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* ne peut d'aucune façon s'exprimer dans le discours scientifique. En effet, si l'*οὐσία* est principe des catégories, elle l'est bien du point de vue de l'être, puisqu'elle est le sujet des accidents, mais nullement du point de vue de la connaissance (cf. *Mét.*, *Δ*, 1, 1013 a 17; 193). Elle n'est ni l'essence ni le genre des autres catégories et ne peut donc être dite d'elles (193). Inversement «les catégories autres que l'essence ne parlent pas *de* (*κατὰ*) l'essence; elles ne disent pas que l'essence est ceci ou cela; elles disent seule-

existence. Toutes ces doctrines résultent de la méconnaissance de *Mét.*, H, 6, 1045 b 7 sqq., où Aristote affirme aussi bien l'*identité réelle* que la *distinction formelle* (en un sens non-scotiste) *de la puissance et de l'acte*. Affirmation capitale qui, par delà Duns Scot et Suarez (cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, I, q. 3, a. 3; q. 6, a. 3), par delà Descartes (cf. SAINT THOMAS, *In 8 Metaph.*, lect. 5, nº 1766), devrait vaincre les scrupules de toutes les philosophies, qui sous prétexte de l'identité existentielle, réelle, de ce qui est, hésitent à discerner en lui une pluralité de raisons formelles.

[19] Cf. note 14.

[20] On peut discuter sur l'opportunité du mot substance pour traduire le mot *οὐσία*, surtout en raison du suffixe sub-, qui dirige l'esprit vers les notions de sujet ou de substrat. Mais il est incontestable que l'utilisation exclusive de la traduction *essence* pour le grec *οὐσία* entraîne de bien plus graves inconvénients, comme en témoignent encore les lignes 22–3 de la page 227.

ment un *rapport* à (πρὸς) l'essence; et ce rapport, bien qu'il ne se dévoile que dans le discours, n'est pas pour autant un rapport purement *logique*, en ce sens qu'il ne naît pas du discours, comme c'est le cas pour le rapport d'attribution, mais signifie seulement en lui et, par là, le déborde infiniment» (194). D'où l'auteur conclut que les accidents ne peuvent non plus être dits de la substance. Le rapport πρὸς ἓν n'est donc pas le rapport d'attribution d'un prédicat accidentel à la substance, mais le «déborde infiniment». De même, la définition de la substance n'implique nullement la définition des accidents, même si la définition des accidents implique celle de la substance (cf. 248 n.). «De l'*οὐσία* on ne peut donc déduire les autres catégories» (193, 246, 248, 401, cf. 335, 390).

Il reste donc qu'aucune démarche du discours scientifique, ni attribution ni déduction, ne trouve à s'appliquer dans le cas de l'être (249). Non seulement l'être en tant qu'être n'est jamais sujet d'attribution (227), mais encore il n'y a attribution possible ni de l'essence aux accidents ni des accidents à l'essence, pas plus qu'il n'y a de déduction des catégories à partir de la substance.

De toute cette argumentation il est vrai, seule la démonstration de l'impossible déduction des catégories à partir de la substance peut légitimement servir au propos de l'auteur. Car seule elle contribue à montrer que l'unité de l'être πρὸς ἓν λεγόμενον n'est pas univoque.

L'impossibilité de l'attribution de la substance aux accidents n'est pas un véritable argument, car elle exprime simplement la diversité des catégories qui ne peuvent pas avoir de genre commun. Et enfin il est manifestement faux de prétendre que l'unité de l'être πρὸς ἓν λεγόμενον n'a «rien à voir avec un rapport d'attribution» (194). De ce que le rapport objectif, réel, des accidents à la substance «déborde infiniment» le rapport d'attribution des catégories à la substance première, il ne suit pas en effet que le premier n'ait rien à voir avec le second, mais que le premier fonde le second, comme l'objet réel connu en intention première fonde les formes logiques d'intention seconde dans lesquelles il est pensé. L'inhérence réelle des accidents dans la substance est en effet pensée *conceptuellement* comme l'unité de l'être πρὸς ἓν λεγόμενον (c'est-à-dire comme une analogie d'attribution) et exprimée *prédicativement* dans l'attribution effective des accidents à la substance. L'analogie d'attribution est donc l'intention seconde utilisée par l'intelligence pour penser *conceptuellement* l'unité d'être qui règne entre les accidents et la substance du fait du rapport

des premiers à la seconde, comme les formes de sujet et de prédictat, par exemple, sont les intentions secondes qui permettent l'attribution effective des accidents à la substance. Si l'on peut assimiler sans autre l'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* à l'analogie d'attribution (202 n., 242 n. 4), il ne faut donc pas oublier ni la signification de ce terme ni son origine: l'analogie d'attribution est la forme logique, la relation de raison nécessaire pour *concevoir* l'ordre réel des accidents à la substance, unité d'ordre que le jugement articule prédicativement[21]. Il faut donc dire certes que l'analogie d'attribution n'est pas la relation d'attribution logique à proprement parler, mais préciser cependant que, fondée sur l'ordre réel des accidents à la substance, elle est *exercée* par la relation d'attribution effective, comme le concept est exercé par le jugement. La distinction entre intention première et intention seconde, et même la conception de l'analogie d'attribution comme intention seconde, qui affleurent nettement ici, mériteraient donc d'être explicitées, sous peine de laisser croire à une conception «idéaliste» des catégories comme purs modes de la prédication logique, modes dont l'*esse* serait le *cognosci*.

A la vérité, il semble que l'idéal d'univocité qui est celui de l'auteur porte ici déjà ses conséquences en l'amenant à rejeter toute prédication autre qu'univoque, ainsi qu'en témoigne la citation suivante: la relation de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* «n'est pas un simple rapport d'espèce à genre ni d'attibut à sujet, sans quoi on retomberait dans le cas de la synonymie» (194). On comprend par conséquent que l'idéal univoque de la science exclut la prédication accidentelle, puisque toute science est science de l'universel et du nécessaire; on comprend en particulier que l'attribution des accidents à la substance soit exclue de la protologie, car, si elle nous permet de parler de la substance, elle ne nous permet pas de dire *ce qu'*elle est, mais seulement

[21] L'unité de l'être πρὸς ἓν λεγόμενον, c'est-à-dire l'analogie d'attribution, comme l'analogie de proportionnalité propre que l'auteur accepte, sauf pour le cas de l'être lui-même, est donc une *forme d'universalité logique* dans laquelle l'intelligence pense une certaine unité réelle, existentiellement individuelle. L'analogie, comme toute forme d'universalité, manifeste donc la pauvreté de l'intelligence humaine obligée de penser en termes généraux une réalité singulière (cf. 116–7). Elle est, en tant que forme logique, semblable aux autres formes logiques de genre, d'espèce, de différence, de sujet, de prédicat, de grand terme, de petit terme, de moyen terme, etc., dont les relations mutuelles sont codifiées dans ce qui est appelé la *logique formelle*. Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 14, a. 3; 512 b 42: analogia, sicut univocatio et aequivocatio, formaliter est intentio secunda, sicut genus formaliter est secunda intentio; pertinet enim ad modum praedicabilitatis et universalitatis et convenit (enti seu cuilibet transcendentali) media abstractione intellectus.

quelle elle est. On comprend aussi que de ce point de vue univoque la prédication analogique, où l'être est sujet d'attribution, soit réputée impossible (227). Car la prédication accidentelle et la prédication analogique ont ceci de commun qu'elles sont l'une et l'autre non quidditatives, non univoques, ce qui ne signifie cependant pas qu'elles soient purement homonymes. On comprend moins en revanche que l'auteur ne fasse pas allusion à l'impossibilité d'une science de l'accident, thème fréquent de son livre[22], pour montrer ici que la relation de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον* n'est pas une relation d'attribution, et l'on peut s'étonner de voir l'auteur nier si absolument l'attribution de tout prédicat à l'être (227), alors qu'il admet les transcendantaux et leur convertibilité avec l'être (203–4) : il devrait donc également admettre la possibilité de dire quelque chose *de* l'être, par exemple qu'il est *un*, *bon*[23], sans que ces transcendantaux n'en soient conçus pour autant comme des genres de l'être ni la connaissance qui en résulte comme une science au strict sens des *Postérieurs Analytiques*.

Il n'empêche que, dans la perspective univoque où il se place, la conclusion de l'auteur est la seule possible. Ainsi donc, l'homonymie de l'être comme l'homonymie de la relation des catégories à la substance demeurent irréductibles et ruinent tout espoir d'établir scientifiquement la rationalité de l'être: l'homonymie est à la fois irrationnelle et inévitable (198). Par conséquent l'ontologie est impossible comme la protologie. Ainsi apparaît l'ultime paradoxe de l'ontologie: de même que l'homonymie est à la fois irrationnelle et inévitable, de même la recherche de la rationalité, c'est-à-dire de l'unité, de l'être est à la fois nécessaire et impossible. «Il y a pour Aristote comme pour Pascal un tragique de la connaissance qu'on pourrait résumer dans la formule paradoxale de l'impossibilité (du moins de l'impossibilité humaine) du nécessaire» (219 n.).

L'apparente contradiction d'un nécessaire impossible se résoud cependant dans la notion d'*idéal*. Si l'analyse du langage aboutit irréfutablement à l'impossibilité d'une science une de l'être (240–1), du moins l'idée d'une science une de l'être peut-elle subsister, comme

---

[22] Il faut préciser ici: au sens strict, il peut y avoir une science de l'*accident*, puisque tout accident a une quiddité, mais il n'y a pas de science de l'*être accidentel* (cf. note 14).

[23] Ici se manifeste l'impropriété de la traduction du grec τὸ ὄν par le mot français, trop abstrait et équivoque, *être*. Toute la métaphysique d'Aristote prend une résonnance plus pleine, plus directe, plus concrète, si l'on traduit τὸ ὄν par *ce qui est*. Il y a une science de *ce qui est en tant qu'il est*...

un *souhait* (21, 240), comme une *exigence* toujours présente (249). Car quelque divers que soient les êtres dans leur réalité existante, il n'empêche que le mot *être* demeure un *mot un:* «la dispersion irréductible du discours sur l'être n'empêche pas que l'être soit un dans sa dénomination, et qu'il nous invite dès lors à rechercher le sens de sa problématique unité» (249). Or le «sens de cette problématique unité» est précisément d'être un *idéal*, à la fois *nécessaire* pour «empêcher la recherche de s'abîmer dans ses échecs», et *impossible*, du moins humainement, à réaliser, car la recherche d'un idéal ne peut être qu'infinie (249). Une fin en effet termine le mouvement qui tend vers elle, et marque son arrêt définitif, le propre de la finalité étant de se détruire en s'accomplissant (367, 389, 455)[24]. Seul un idéal peut par conséquent exercer sa finalité à l'infini, en raison de son idéalité même[25]. L'idéal de la science une de l'être est donc l'idéal d'une science «recherchée» et sans doute «éternellement recherchée» (cf. *Mét.*, Z, 1, 1028 b 2; 250). L'embarras où l'être plonge le métaphysicien est sans issue: «so bleibt *Metaphysik* der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin»[26]; l'aporie de l'ontologie est essentielle (14, 15, 184, 186, 198, 489, 497).

Essentielle, elle n'est cependant pas désespérée ni désespérante: «l'espoir d'un discours un sur l'être subsiste au moment même où la recherche de l'unité se heurte à l'expérience fondamentale de la dispersion» (249). L'homonymie de l'être marque l'échec de l'ontologie comme elle en prescrit *a contrario* l'idéal.[27] C'est ici que la thèse fondamentale de l'auteur prend toute son importance. Si l'univocité est la norme de toute signification, c'est sur elle que se mesure tout discours à signification une. Dans le cas de l'être, l'univocité reste un idéal, à la fois nécessaire et impossible: car l'homonymie de l'être est irréductible et «doit être réduite, mais elle ne peut l'être que par une recherche indéfinie, et cette infinité de la recherche traduit à la fois l'exigence de l'univocité et l'impossibilité de la rejoindre» (189).

---

[24] Ce qui est vrai du mouvement physique, mais non du mouvement volontaire, par exemple de l'amour, où la fruition de la fin, loin de détruire la finalité de la fin, c'est-à-dire son appétibilité, son amabilité, l'exalte encore davantage. Ici particulièrement est vraie cette affirmation de JEAN DE SAINT THOMAS: non tollitur potentia per actum, sed perficitur (*Phil. nat.*, I, q. 3, a. 4, 77 a 21; cf. q. 7, a. 4, 132 b 6).

[25] Ce que l'auteur établit à propos de la finalité exercée sur le monde par le premier moteur immobile (387).

[26] HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 18, cité 21.

[27] Le terme de pré-scription est pris au sens husserlien de *Vor-zeichnung*.

D'où suit que «l'unité actuelle du discours sur l'être n'est pas l'unité d'un savoir, mais celle d'une recherche indéfinie» (250). Il ne suffit donc pas de distinguer le dessein d'Aristote et la réalité de sa démarche, ses déclarations programmatiques et ses analyses effectives, en un mot un Aristote de droit et un Aristote de fait (62, 64, 65, 189, 240, 243, 281, 301, 495, 505), il ne suffit pas de distinguer l'idéal d'intelligibilité absolue qui meut Aristote (482) et l'échec de son ontologie, il faut encore montrer que, de même que «le mouvement, de par son infinité, supplée à la finitude des êtres en mouvement» (492), de même «la visée du discours un sur l'être sera tout entière l'effort proprement humain pour suppléer, par une recherche nécessairement infinie, à l'homonymie de l'être», c'est-à-dire à l'échec de l'ontologie (198). Pourtant, en raison même de l'infinité de la recherche, cette solution ne peut être qu'un *artifice verbal*: l'unité du mot *être* deviendra le substitut de l'unité de l'être, la parole le substitut du savoir (295), la dialectique le substitut de l'ontologie (295, 300, 302, 496). Le discours humain sur l'être pourra donc procéder *comme si* l'être était un, ainsi que l'auteur le laisse entendre en montrant que le philosophe peut légitimement considérer le monde comme s'il était un tout bien ordonné, «comme si toutes choses pouvaient être ramenées aux premières d'entre elles, c'est-à-dire aux essences, et à la première des Essences, comme à leur Principe» (401). Ainsi on peut considérer l'univocité de l'être en tant qu'être, l'unité de la relation des catégories à la substance, et par conséquent l'universalité de l'ontologie, la primauté de la protologie, la prédication de l'être, la déduction des catégories, *comme si* elles étaient réalisées, c'est-à-dire à la fois comme actuellement visées et idéalement réalisées. En un mot, l'unité de l'être peut être considérée comme l'objet d'une intuition infinie. Ainsi se clôt à l'infini la recherche dialectique qui tend vers elle comme une médiation infinie (497).

Cette interprétation assurément a une résonnance étonnamment moderne. Elle montre dans la théorie aristotélicienne de l'unité de l'être, une problématique qui est celle même de la doctrine husserlienne de l'idée. Ici et là, la multiplicité tend intentionnellement vers l'unité. De même que les significations multiples et vides d'un même objet tendent à se remplir de la présence même de celui-ci[28],

[28] Husserl, *Erfahrung und Urteil*, pp. 291, 342, 346, 355-6. Claassen Verlag, Hamburg, 1954.

de même que la multiplicité des sciences historiques, vivifiées par le motif transcendantal de l'unité de la science définitive, réalise comme à tâtons dans la téléologie concrète de l'histoire, l'idée de la phénoménologie[29], de même l'homonymie de l'être, animée par l'idéal d'un discours parfaitement un, tend dialectiquement à l'unité univoque. Mais ici et là, aussi, la recherche est régie par la «structure eidétique de l'*etc.*»[30]. L'intentionnalité qui permettrait à la signification de se remplir de l'ipséité du réel est en fait une idée «au sens kantien», terme d'une approximation sans fin[31], comme la téléologie constitutive des sciences historiques, et la recherche de l'être s'épuise dans une dialectique infinie. De part et d'autre, la dialectique, qui n'a de sens que comme une médiation vers une intuition retrouvée, et vise à l'infini sa propre suppression (497), se transcende idéalement en thématisant son terme (télos) *comme si* il était actuellement réalisé, et se voit par conséquent obligée de se rabattre sur un simple substitut de l'idéal ainsi anticipé: de même que la connaissance qui visait à s'accomplir en un pur «face à face», en reste de fait à des intermédiaires conceptuels, les eidos, qui correspondent à autant d'*expériences-comme-si*[32] de la possibilité de l'objet; de même que la phénoménologie qui prétend par elle-même être phénoménologie universelle de la constitution de tout objet en tout sens possible, se réduit de fait à une logique transcendantale définie comme phénoménologie eidétique des formes transcendantales de la possibilité de cette constitution[33], de même le discours humain sur l'être s'abîme dans l'irréductible homonymie de l'être, mais prétend survivre à son échec de fait en se proposant l'univocité de l'être comme l'idéal, à la fois nécessaire et impossible, d'une ontologie enfin constituée.

«Amer triomphe de la dialectique», que celui de cette substitution de la parole au savoir (294–5): la seule unité qui appartienne à l'être

---

[29] *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de *Ideen*, I, par P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, p. 203; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, La Haye, 1954, §§ 15 sq.; cf. aussi *Formale und transzendentale Logik*, Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., 1929, § 100.

[30] *Form. und transz. Logik*, p. 167.

[31] *Idées...*, §§ 83, 142–3.

[32] *Form. und transz. Logik*, p. 183; cf. *Méditations cartésiennes*, trad. fr., Vrin, Paris, 1953, § 25; *Idées...*, § 114; et le livre curieux de VAIHINGER, *Die Philosophie des Als-ob*, Reuther und Reichhard, Berlin, 1911.

[33] Cf. MURALT, *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, PUF, Paris, 1958. – Pour la *dialectique* husserlienne, cf. l'article *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*, Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1960, IV.

est celle du nom qui l'exprime (249)! Revanche inopinée de la sophistique! De fait, à définir l'univocité comme la norme idéale de la signification, l'auteur aboutit à réduire l'aristotélisme à une sophistique qui viserait à l'infini l'éléatisme platonicien. La doctrine aristotélicienne de l'être n'est-elle donc que la «médiation dialectique» entre la pure homonymie des sophistes d'une part et le refus éléatique de toute homonymie, l'univocité de l'être platonicien d'autre part? Sophiste de fait dans son affirmation de l'homonymie injustifiable de l'être, platonicien de droit par son idéal d'univocité, l'Aristote de Pierre Aubenque n'est pas l'Aristote de Stagire; il ne peut prétendre établir la contradictoire à ces deux contraires, et il interprète effectivement, mais contre les propres affirmations de l'auteur (160), la non-contradiction, comme un dépassement dialectique, une «Aufhebung» hégélienne des contradictoires, une affirmation simultanée des contraires, indépendamment de l'essence (cf. *Mét.*, M, 4, 1078 b 23; 293–4).

7. *Deux applications de l'idéal d'univocité:*

a) la dialectique comme réalité de l'ontologie

Ainsi s'achève l'interprétation que propose l'auteur de la doctrine aristotélicienne des sens multiples de l'être. Comme cependant l'idéal de signification univoque qui anime cette interprétation commande également la conception de la dialectique et de la théologie aristotéliciennes, telles que les comprend l'auteur, il vaut la peine d'examiner ces deux applications, en n'en retenant que ce qui touche directement au problème de l'être et de ses significations.

Puisque donc l'idéal d'une ontologie une est impossible, il ne faut pas s'étonner qu'Aristote s'en détourne de fait (cf. 410) et définisse désormais la dialectique comme la seule *réalité* de l'ontologie (302), car «l'échec de l'intuition (de l'être) est la réalité de la dialectique» (497). Même si en droit les intentions de l'ontologie et de la dialectique divergent, l'ontologie visant la connaissance et la dialectique visant la critique, même si par conséquent la dialectique n'a pas en elle-même sa propre fin et manifeste par là, une fois encore, l'impossibilité d'une ontologie comme science de l'être, il n'en reste pas moins que dialectique et ontologie ont même domaine (301–2) et se recouvrent donc de fait. Comme l'ontologie en effet, la dialectique ne porte sur aucun genre particulier et peut prétendre à une universalité

absolue, bien que non dominable par le discours scientifique (257). Elle possède de fait une fonction critique, «peirastique», universelle qui lui permet de rendre ultimement raison des premiers principes de toute démonstration, en particulier du principe de non-contradiction. Dire donc que l'ontologie se réduit de fait à la dialectique, c'est dire qu'elle se réduit de fait à la *critique des conditions de possibilité du langage humain.* Puisque l'être se disperse en une multiplicité immédiate de genres, qu'il n'a pas d'«être» propre, il ne saurait être «analysé»[34], et l'ontologie devient une simple critique des conditions «qui permettent aux hommes de communiquer par le langage», critique qui rend raison des «axiomes communs» de tout discours, et principalement du principe de non-contradiction, et se définit donc enfin comme une *axiomatique de la communication* (132). Et c'est cette définition de la dialectique comme instrument universel de critique que l'auteur considère comme la découverte propre d'Aristote (289).

Cette fonction critique n'est universelle cependant que parce qu'elle ne suppose pas un savoir, ni une science (287). La dialectique ne décide pas de la vérité ou de la fausseté des propositions de la science: elle ne *sait* pas le *vrai:* elle condamne ceux qui refusent d'admettre les premiers principes de tout discours vrai (283). Elle n'est pas science, mais défense des principes, non démonstration, mais réfutation *ad hominem;* elle ne porte pas sur l'être, mais sur la signification du discours, ainsi que le montre clairement la réfutation du principe de non-contradiction (*Mét.*, *Γ*; 124 sq.). Elle n'est pas positive, mais négative. C'est pourquoi elle peut parler négativement de l'être, qui est au-dessus des genres (302). Il est bon de mettre en évidence ici la formule négative du principe de non-contradiction (288 n.), et de rappeler que l'être, en tant qu'il déborde les genres, ne peut être sujet d'attribution, et que par conséquent le discours à son sujet ne peut que négation de ce qui appartient à un genre (287–8): de l'être en effet rien ne peut être dit (227) sinon par négation de ce qui est d'un genre (371).

Chez Aristote, cette négativité reste encore pure négativité, et n'exprime que l'impossibilité d'un discours cohérent sur l'être: tout

---

[34] De fait, si l'unité de l'être est celle de la simple analogie d'attribution, l'être ne peut être «analysé», car l'analogie d'attribution ne suppose pas nécessairement la présence immédiate de l'être dans tout ce qui est dit être par rapport à un premier. Au contraire, l'unité de l'être selon l'analogie de proportionnalité permet une certaine analyse, car elle suppose la présence immédiate de l'être dans tout ce qui est dit être de cette façon, cf. n. 57.

discours qui se meut au delà des genres est nécessairement «verbal et vide, autrement dit n'accroît en rien notre savoir des essences» (290). Mais les platoniciens développeront ces thèses d'Aristote (cf. 331 n. 3), et concevront la négativité non plus comme l'impossibilité d'un discours un sur l'être, mais comme la médiation nécessaire vers l'unité (289), comme le seul accès à la «merveilleuse transcendance» de l'être. Pour un Plotin, par exemple, l'impossibilité de parler positivement de l'être n'exprime pas tant l'homonymie irréductible de l'être que sa perfection inaccessible au discours humain (234 et n.). La négation devient ainsi «ouverture sur la totalité» de l'être (289), possibilité d'accès à l'«au-delà» de l'essence (290), possibilité de la théologie même, ce discours humain sur Dieu, légitime dans la mesure où il est négatif, c'est-à-dire nie de Dieu tout ce qui est vrai de notre expérience terrestre (363). La dialectique, de négation de l'ontologie qu'elle était chez Aristote, devient ontologie et théologie négatives dans le néo-platonisme (cf. 488–9), mouvement philosophique qui mériterait d'ailleurs plutôt le nom de néo-aristotélisme, s'il est vrai, comme le prétend l'auteur, qu'il termine une «filiation totalement étrangère au platonisme» (288).

Il est facile de comprendre comment cette intéressante conception de la dialectique relève, elle aussi, de l'idéal univoque de l'auteur. C'est en effet parce que la norme de la signification est l'univocité, que l'être ne peut être que sujet d'attribution négative – en dépit de la doctrine des transcendantaux, comme nous l'avons vu –; c'est parce que la connaissance est exclusivement conçue comme une déduction univoque, que la connaissance des premiers principes ne peut être l'objet que d'une réfutation dialectique, «inférieure à toute démonstration», intervenant cependant «chaque fois que la démonstration est impossible» (259, 496). C'est enfin parce que la certitude est celle de la seule science, que le premier principe de tout discours vrai est rangé parmi les «propositions probables» de la dialectique (258, 263 n.). Mais, s'il est vrai qu'Aristote définit la dialectique comme une certaine science du probable, il n'en reste pas moins qu'il conçoit le principe de non-contradiction comme le principe le plus ferme de tous, celui au sujet duquel il n'est pas possible de se tromper (*Mét.*, *Γ*, 3, 1005 b 10). De même, de ce que le principe de non-contradiction, et d'une manière générale le principe de toute science, ne peut pas être connu scientifiquement, il ne suit pas – sauf dans la perspective de l'auteur – qu'il ne puisse être l'objet d'aucune connaissance sinon

négative: car il est l'objet d'une *induction*, confortée elle-même par une disposition (ἕξις) appropriée de l'intelligence dianoétique, le νοῦς, qui nous permet de connaître plus aisément les principes et mérite de ce fait le titre de *principe des principes*, selon les *Postérieurs Analytiques*, II, 19, 100 b 15[35]. Et comme, selon Aristote lui-même, l'acte du νοῦς est tout aussi vrai que celui de la science, il est évident que, pour le Stagirite, les principes de la science ne sont pas connus de manière moins exacte ni moins vraie que les objets de la science (*Post. An.*, II, 19, 100 b 11). A plus forte raison, le principe de non-contradiction, le «plus ferme de tous», ne peut-il être considéré comme une proposition dialectique probable, comme une opinion sur laquelle les sages peuvent tomber d'accord, et qui serait «infiniment plus qu'une hypothèse» (258). Tout principe au contraire, en tant qu'objet d'induction, peut être connu *positivement* et *philosophiquement*, car l'induction n'appartient pas à la dialectique, fût-elle dite pré-scientifique, mais à la philosophie elle-même; elle connaît rigoureusement, quoique selon une rigueur autre que celle de la science déductive (cf. *Mét.*, *α*, 995 a 10 sq.). Il faut même dire, d'après *Post. An.*, II, 19, 100 b 11, que *l'induction du principe est plus vraie que la déduction des propriétés du principe*, car l'induction établit le *principe* de la science, étant «le principe de l'universel, tandis que le syllogisme procède à partir des universels» (*Ethique à Nic.*, VI, 3, 1139 b 28).

Le principe de non-contradiction n'est donc par par soi objet de dialectique: il est au contraire par soi objet d'une induction, qui contrairement aux inductions ordinaires, est un acte si primitif, si originel, de l'intelligence enfantine, que son objet en paraît quasi non acquis, quasi naturel ou inné. Le principe de non-contradiction peut donc précéder, comme la notion d'être qu'il implique nécessairement selon *Mét.*, *Γ*, tout autre acte de connaissance intellectuelle explicite, et constituer, fût-ce confusément, ce «commencement du savoir», que l'auteur recherche dans son ouvrage pour le déclarer finalement impossible et problématique (56, 291 n.)[36]. Mais il arrive que certains philosophes nient le principe de non-contradiction: il s'agit dès lors

---

[35] La vertu dianoétique de νοῦς est traduite malheureusement en français par *intuition*, ce qui n'exprime que son caractère d'acte et non pas son caractère de disposition instrumentale acquise. De toute façon, il ne faut pas le confondre avec le νοῦς, partie éminente et divine de l'âme, comme 56–8.

[36] Cf. SAINT THOMAS, In 4 Metaph., lect. 6, n° 599; CAJETAN, op. cit., q. 1, p. 11; JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil, nat.*, I, q. 1, a. 3, et *Ars logica*, II, q. 13; art. cité *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1963, III.

de le défendre et de mettre ces négateurs en contradiction avec eux-mêmes en les faisant parler, c'est-à-dire exercer eux-mêmes le principe même qu'ils nient. Le principe de non-contradiction, par soi objet d'induction originaire, est donc accidentellement objet de réfutation dialectique et d'argumentation polémique (cf. 288, n.).

8. *Deux applications de l'idéal d'univocité:*

b) l'impossibilité de la théologie

De même que l'ontologie naît d'une réflexion sur le discours prédicatif, suscitée par les paradoxes sophistiques, de même la théologie aristotélicienne s'enracine dans la tradition parménidienne et platonicienne (305). Elle admet de fait une Etre transcendant, séparé, qui, ainsi que le laissait déjà craindre le dialogue du *Parménide* (133 cd), n'a aucun rapport avec notre monde, pas plus que celui-ci n'a de rapport avec lui (59, 314, 330 sq., 410, 487). Ainsi, par exemple, l'Etre divin ne connaît que lui-même et la connaissance qu'il a de lui-même ne saurait être ni utile ni communiquée à l'homme, qui de son côté ne peut pas même tenter de connaître Dieu de quelque manière que ce soit, sans aussitôt nier soit sa transcendance, soit son caractère de principe.

D'une part en effet, il n'est pas possible de déduire la connaissance du monde de la contemplation du divin, car l'«émanation» ou la «dérivation» de l'univers à partir de Dieu suppose une série continue d'intermédiaires (358, 380–390, cf. 193, 401). De plus, il est impossible de «concevoir» Dieu ni comme vivant, au sens strict, puisque tout vivant anime un corps auquel il est étroitement lié (348 sq.), ni comme premier moteur immobile, puisque le moteur premier est partie nécessaire de la série des moteurs et des mobiles (357). D'autre part, la célèbre doctrine du premier immobile, moteur en tant qu'aimé, assure certes la transcendance du divin, mais n'a plus en revanche valeur d'explication (366–7; 386–7), car elle substitue à un principe une fin (367), terme d'une recherche infinie et d'un effort sans cesse renouvelé (368), et elle reporte la motion finale du moteur immobile à l'initiative efficiente du monde et de l'homme, qui tendent imitativement à réaliser la perfection qu'ils découvrent en Dieu (387, 410)[37].

[37] Ce qui revient à la position de SUAREZ, *Disp. met.*, 23, sect. 4, pour qui la causalité de la fin est l'action de l'agent, qui est dite action en tant que procé-

Aucun effort de connaissance humaine ne saurait donc, dans cet «hyperplatonisme» qu'est l'aristotélisme (321, 334), surmonter le hiatus absolu qui sépare le monde de Dieu. Aucune science ne saurait prétendre être la science une à la fois de Dieu et du monde. Même l'ontologie qui est science de l'être en tant qu'être n'est pas la science universelle dont la théologie serait une espèce, dans la mesure où Dieu serait lui-même un être parmi les êtres. L'ontologie ne peut «intégrer» la théologie en raison même de son origine dans la critique du langage humain (372). Les catégories signifient en effet exclusivement le monde sensible, corruptible et divisible, adéquatement exprimable dans le discours prédicatif, car «le pouvoir-naître-et-périr est le fondement de la synthèse attributive» (375, 435–7, 448, 492). Et puisque l'être se distribue immédiatement dans les multiples catégories, l'être en tant qu'être ne saurait inclure l'être immatériel, incorruptible, indivisible de Dieu (376). Non seulement, «l'être ne signifie pas identiquement le corruptible et l'incorruptible, le terrestre et le divin», non seulement, «il n'y a pas d',être' qui soit commun à l'un et à l'autre» (317), mais encore l'être en tant qu'être ne signifie que l'être sublunaire, nullement par conséquent l'unité du terrestre et du divin (370). Et si l'on se souvient que l'unité de l'être à l'intérieur du monde sensible est pure homonymie, il est *a fortiori* aisé de comprendre que l'être du divin et l'être du terrestre ne peuvent pas avoir davantage qu'une simple unité de nom. «Le divin est homonyme au sensible» (331), et par conséquent, «il n'y a pas de science une du corruptible et de l'incorruptible» (317).

Mais il y a plus, car le langage humain court nécessairement le danger de «trahir la transcendance» divine, c'est-à-dire de parler univoquement de Dieu, comme s'il était réductible à quelqu'une de nos catégories humaines. Le seul remède à cette impossibilité d'une parole fidèle sur Dieu est, ici comme dans le cas de l'ontologie, la négation (363–4). La théologie est négative, ou elle n'est pas: elle

---

dant de l'agent, et finalisation en tant que dépendant de la fin. – L'auteur ne cite pas le texte classique de *De gen. et corrupt.*, I, 324 b 14, où il est dit que la cause finale n'est active que *selon la métaphore*, d'où suit que la motion finale est analogiquement une motion. – La métaphore est reconnue par l'auteur comme le genre de l'analogie (202) d'après la *Rhét.* et la *Poét.* Mais dans ces ouvrages, Aristote parle d'un procédé de style, et non de l'usage métaphysique de l'analogie. En elle-même la métaphore, étant une analogie de proportionnalité impropre, se rapproche de l'analogie d'attribution, et par là de l'univocité. Il faut remarquer que SUAREZ également considère la métaphore comme une analogie de proportionnalité propre (cf. *Disp. met.*, 32, sect. 3).

peut dire ce que Dieu n'est pas, et Dieu n'est pas ce qui est signifié par les catégories, mais elle ne peut pas dire de Dieu ce qu'il est (372–3). Ainsi, la théologie, dont Aristote craignait qu'elle ne fût l'apanage exclusif de Dieu (*Mét.*, A, 2, 983 a 9), peut être humaine de deux manières: l'une, légitime, dans la mesure où elle nie de Dieu ce qui est du terrestre; l'autre, illégitime, dans la mesure où elle prétend être un savoir positif de *ce qu'est* Dieu et «partager avec Dieu la science du divin lui-même» (364). La parole humaine sur Dieu sera donc soit le non-savoir, la «docte ignorance» qu'explicitera parfaitement la tradition néo-platonicienne, dyonisienne et augustinienne, soit le «défi» jeté par l'homme à la face de Dieu, l'orgueil (ὕβρις) de l'homme prétendant s'égaler à Dieu.

Ces thèses découlent manifestement d'une conception univoque de la prédication humaine et de l'être même: c'est parce que le langage humain est univoque à l'intérieur du monde sensible et homonyme à l'égard de ce qui transcende ce monde, qu'il doit être nié du divin, et qu'ainsi indirectement il peut s'étendre jusqu'à lui. Ainsi peut être attribué à Dieu un savoir qui n'est pas le savoir humain, car le savoir humain et le savoir divin sont homonymes, exactement comme le chien dans sa niche et le Chien dans le ciel (331). En raison de l'univocité normale de toute signification du langage humain, seules les «litanies négatives» de la théologie expriment adéquatement la transcendance ineffable du divin et assurent à la théologie un contenu effectif (378, 488).

Si l'interprétation de la théologie aristotélicienne par l'auteur s'arrêtait ici, elle présenterait l'avantage de la simplicité, même si son «hyperplatonisme» est bien plutôt le résultat d'une conception trop étroite de la signification que le fait même d'Aristote. Pourtant, l'auteur ne saurait en rester là, sans négliger la richesse de la pensée aristotélicienne. Car la théologie négative d'Aristote n'affirme jamais, même pour préserver intégralement la transcendance divine, que Dieu n'est pas. Cette négation est, selon l'auteur, une absurdité qu'il faut laisser à Speusippe (384). Au contraire, Aristote dit expressément que Dieu est un *étant par nécessité*, un *étant de manière bonne*, un *principe*, une *vie*, un *vivant parfait intemporel*, une *substance séparée immobile*, en un mot un *acte* (*Mét.*, *Λ*, 7, 1072 b 10 sq.). Certes, il y a là des termes négatifs, tels intemporel, immobile, mais il faut savoir distinguer un terme de forme négative mais de signification positive (incorruptible, immobile), et un terme de forme positive mais de signification négative (corrup-

tible, mobile). De ce point de vue que l'auteur lui-même admet (374–5, 425) ainsi que toute la tradition scolastique aristotélicienne, les litanies négatives de la théologie deviennent singulièrement positives, et le discours humain non seulement peut prétendre parler de Dieu, mais encore parle effectivement de lui. Certes, toute négativité n'est pas exclue pour autant: ainsi si Dieu vit, c'est sans la fatigue, le vieillissement, la mort, qui affectent nécessairement la vie humaine (354); s'il est acte, c'est qu'il est un acte bien différent de l'œuvre (ἔργον) artisanale (376), un acte sans puissance (440); s'il est moteur, il l'est, mais sans entrer, comme les moteurs terrestres, en contact avec le mobile (361). L'attribution de ces prédicats à Dieu n'est donc pas pleinement univoque, car elle comporte une grande part d'approximations (376), mais n'est pas seulement négative, car c'est de plein droit que l'être appartient à Dieu (376, 380, 386, 405), de même que la vie, le savoir, l'acte, l'un, le bien, etc. L'auteur admet donc que certaines qualités terrestres peuvent être attribuées à Dieu «dans leur plénitude», dans la mesure où elles ne comportent par elles-mêmes ni potentialité ni dépendance, dans la mesure où elles peuvent donc être portées à un maximum infini de perfection, en laissant tomber, sans se détruire, ce qu'elles comportent d'imperfection accidentelle. Il admet donc la *voie d'éminence* et lie manifestement celle-ci à la *négation* (354), laissant entendre par là que la voie d'éminence suppose nécessairement une négation, mais fonde cependant une attribution positive, puisque la notion attribuée est purifiée par la négation de ce qu'elle peut comporter d'imparfait, et que par conséquent la négation elle-même n'est pas attribuée, une attribution approximative cependant, puisqu'elle ne dit pas la quiddité divine, mais décrit seulement les qualités qui l'affectent (cf. 361, 376, 386, 405). Dans ces conditions, il est certains mots qui ne sont pas homonymes au terrestre et au divin. Ainsi, il est par exemple impossible d'admettre de ce nouveau point de vue la pure homonymie du savoir humain et du savoir divin (331), car dans ce cas, pourquoi même employer le mot *savoir?* autant dire n'importe quoi, pour exprimer que Dieu n'a pas un savoir humain, par exemple qu'il est juste ou bon, etc. L'absurdité de cette réflexion montre bien que si le mot *savoir* est employé pour parler même négativement du savoir de Dieu, c'est qu'il recèle dans sa signification une part de lui-même qui n'est pas limitée au savoir univoquement humain, et qui peut donc être attribuée au moins approximativement à Dieu même. De même que l'auteur refuse de renoncer au mot *être*,

car ce mot permet de désigner l'«au-delà des catégories» (190), de même il refuse de renoncer au mot *savoir* pour parler du savoir divin qui n'est pas comme le savoir humain. Va-t-il pour autant s'orienter vers une conception de la théologie fondée sur l'analogie de proportionnalité? Non pas.

Il semble pourtant évident que l'attribution à Dieu de l'être, de la vie, de l'un, de l'acte, etc., telle que la décrit l'auteur (361, 376, 440), est une prédication analogique selon l'analogie de proportionnalité propre, puisqu'elle n'est ni homonyme ni univoque et qu'elle ne suppose pas seulement une pure analogie d'attribution[38]. Mais Aristote, selon l'auteur, ne veut pas d'une unité du sensible *et* du divin, qui aurait le tort de vouloir unifier deux domaines qui se situent sur deux plans différents et que sépare absolument la transcendance du divin par rapport au terrestre: il lui substitue donc une «perspective d'unité qui, parfaitement subsistante en Dieu, se réalise à des degrés différents» (409). Car «il n'y a d'unité originaire que de Dieu» (409), le divin seul réalise l'essence de l'être en tant qu'être (404, 418). A Dieu seul appartient de plein droit le seul nom qui peut lui être attribué «sans aucune réserve»: l'*οὐσία* (405–6). C'est donc en raison de leur plus ou moins grande proximité «imitative» par rapport à l'*οὐσία* divine que les autres êtres sont dits être et substance: les êtres sont *οὐσίαι* selon qu'ils sont dits par rapport à l'Etre premier, seule *οὐσία* absolue. L'unité de l'être *πρὸς ἓν λεγόμενον*, c'est-à-dire l'analogie d'attribution, se réalise ici aussi, comme entre les catégories secondes et la substance, et elle teinte comme de coutume l'interprétation d'Aristote par l'auteur d'une touche nettement platonisante (cf. 415).

Le même raisonnement devrait être tenu à propos de tous les autres prédicats possibles du divin: la vie, le savoir, le bien, etc., car il n'y a aucune raison pour concéder à la seule *οὐσία* le privilège exorbitant et injustifiable d'être un mot «dont la signification originaire n'est pas humaine mais divine» (405). L'homme posséderait donc un mot qui pourrait s'attribuer univoquement à Dieu, c'est-à-dire comme la

[38] Car la signification des termes attribués à Dieu est découverte dans le monde sublunaire, avant d'être «étendue» à Dieu (380, 439, 451). – L'auteur ne parle jamais du cas de l'attribution métaphorique d'une notion de soi univoque, telle *jaloux*, dans le jugement *Dieu est jaloux*. Dans ce jugement, joue principalement l'analogie d'attribution, et le principe de l'unité est une réalité terrestre, telle l'*homme*, seconde en elle-même en comparaison du sujet d'attribution considéré, ce qui prouve que la métaphore est bien un procédé de style, et n'a pas d'usage proprement métaphysique.

quiddité, l'essence s'attribue à un sujet! Un mot humain serait le *nom propre de Dieu!* De fait, l'*οὐσία* n'est évidemment pas une catégorie en elle-même, mais, en tant que connue prédicativement, elle est la première des catégories, et se dissocie en *οὐσία* première et *οὐσία* seconde. Si Dieu n'est pas sujet de prédication univoque, il ne suffit pas pour le prouver de prétendre que le mot *οὐσία* exprime l'essence même de Dieu, au delà, en dehors de toute catégorie, et que par conséquent le mot *οὐσία* ne signifie pas une catégorie: il faut distinguer une fois de plus l'être en première intention et l'être en seconde intention, l'être en tant que réel et l'être en tant que connu prédicativement, l'*οὐσία* en elle-même et l'*οὐσία* dans le discours prédicatif comme sujet premier ou prédicat essentiel premier. Le plus étonnant est que la doctrine de l'*οὐσία* comme nom propre de Dieu ruine tout ce que dit l'auteur de l'origine des catégories dans le langage et supprime la négativité nécessaire de la théologie (415), tout en attribuant à l'être en tant qu'être une essence (404, 418), contrairement à d'autres affirmations de l'auteur (227) et à Aristote lui-même.

Or précisément, c'est cette conception univoque de la signification exclusivement divine de l'*οὐσία* qui va déterminer une seconde substitution, analogue à celle qui aboutissait à remplacer l'ontologie par la dialectique. Car, ce qu'est l'*οὐσία* divine, n'est pas vraiment exprimable dans le discours humain. La parfaite unité divine, son absolue immobilité, répugnent à toute division, fût-elle prédicative. Le simple ne peut en effet être sujet d'attribution (406, 373, 375). Le divin représente donc seulement l'idéal d'unité absolue que la science s'efforce d'imiter à l'infini (390–411). Le divin réalise l'idéal de l'univocité éléatique, qui fonde un langage qui n'est plus oblique, qui n'est pas proposition, prédication, *κατηγορεῖν*, mais discours transitif, dévoilement, révélation, pure parole (*φάσις*) (374). Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions si Aristote abandonne l'idéal d'une théologie positive quasi divine, se détourne de l'inaccessible science de l'*οὐσία* divine proprement dite, pour se concentrer sur les *οὐσίαι* sensibles qui sont l'objet propre de la physique; il ne faut pas s'étonner en un mot qu'Aristote substitue la physique à la théologie, l'ontologie du mouvement à l'ontologie de l'être, car «ce n'est pas dans la théologie, mais dans la physique qu'il faut rechercher ce qu'il y a de fondamental dans l'ontologie» (422); c'est la physique qui est la *réalité* de la philosophie, si la théologie en est l'*idée* (cf. les titres de la deuxième partie de l'ouvrage). Parallèlement, à l'unité des êtres par la recherche théolo-

gique de l'Etre divin, cause première, se substitue l'unité des êtres en tant qu'être, unité de l'être dit par rapport à un premier, unité d'analogie (d'attribution), qui de proche en proche se dissout finalement dans la pure diversité de l'homonymie (401 n.). *Il reste donc que la philosophie spéculative tout entière se réduit d'une part à l'analyse du mouvement et d'autre part à la critique du discours prédicatif qui l'exprime adéquatement.*

Telle est l'ultime conclusion à laquelle parvient l'auteur, et il n'est pas difficile d'y découvrir la conséquence de son idéal d'univocité. La thèse maîtresse de l'auteur contient en principe toute son interprétation d'Aristote. Si l'être se «constitue» dans le langage, et s'il se réduit à la multiplicité des catégories, ce principe exige en effet que le langage ne soit qu'univoque et l'être adéquat à ce langage – ou inconnaissable. Or a) d'une part, les catégories étant organisées selon la hiérarchie finie d'espèces à genre, il n'y a pas de genre de l'être, et l'être ne peut être genre des catégories; n'étant pas une essence, c'est-à-dire n'ayant pas un être, l'être n'est donc ni sujet ni prédicat d'aucune attribution scientifique. D'où un fait: la *négation de l'ontologie;* un palliatif: l'*ontologie négative* (parfaitement explicitée selon l'auteur par le néo-platonisme en prolongement de l'aristotélisme). D'autre part, les catégories, supposant la structure prédicative du langage univoque, expriment adéquatement le mouvement physique et ne portent pas positivement sur Dieu. D'où un fait: la *négation de la théologie*, puisque Dieu ne peut être dit être, selon le langage univoque seul possible; un palliatif (néo-platonicien encore): la *théologie négative*. Ce premier temps de la démonstration repose sur le *rejet de l'analogie de proportionnalité propre de l'être*, c'est-à-dire le *refus de l'unité intrinsèque propre à ce qui est en tant qu'il est*. b) Restent l'unité de l'être par l'ordre des catégories secondes à la substance première, et l'unité des êtres par approximation imitative des êtres à la substance première. L'une et l'autre unité supposent la saisie originaire, hors du langage humain, de la substance, soit de la substance proprement dite, soit de Dieu même. Cette saisie, de type éléatique ou platonicien, est réputée idéale et impossible pour l'homme dans sa condition de fait. L'unité de l'être et l'unité des êtres se dissolvent donc également dans la pure multiplicité, et des conclusions analogues s'imposent ici: *négation de l'ontologie comme protologie et de la théologie comme science de l'Etre premier*. Ce deuxième temps de la démonstration, reposant sur l'*analogie d'attribution*, c'est-à-dire sur l'*unité extrinsèque de ce qui est ordonné à un premier*, doit conclure que

celle-ci n'est pas le fondement suffisant de l'unité nécessaire à l'ontologie et à la théologie. – Le développement de l'argumentation de l'auteur montre donc à l'évidence que *le rejet de l'analogie de proportionnalité propre touchant l'être même, la primauté univoque de l'analogie d'attribution, conduisent à amputer la pensée spéculative du Stagirite au point de la réduire à la physique et à la logique, et plus exactement à une ontologie du devenir et à une dialectique.*

9. *Le problème de l'analogie de l'être chez Aristote*

Une telle interprétation de la pensée d'Aristote s'écarte évidemment de l'interprétation proposée par la tradition scolastique aristotélicienne, et particulièrement par Thomas d'Aquin et Jean de Saint Thomas. Elle s'apparente étroitement d'une part à une pensée de style phénoménologique et existentielle, ainsi que le souligne l'auteur dans son étude sur la prudence[39], et d'autre part à un large courant néoscolastique contemporain qui affirme le primat de l'analogie d'attribution à l'égard de l'analogie de proportionnalité propre, et qui très logiquement lie ce primat à celui de la participation sur la causalité[40]. L'auteur s'oppose à une interprétation qui découvrirait dans la métaphysique d'Aristote une analogie de proportionnalité propre touchant l'être même, et qui permettrait de fonder une ontologie et une théologie humaines positives quoique imparfaites. Il est pourtant manifeste qu'Aristote admet l'analogie de proportionnalité propre pour l'être lui-même, et qu'il y voit la cheville ouvrière de sa métaphysique[41]. Il convient donc de conclure cette étude en exposant la

---

[39] Cf. l'intéressant parallèle entre le prudent d'Aristote et le héros de Merleau-Ponty, tous deux livrés à eux-mêmes, et «mesure de toutes choses», dans le monde contingent de l'action pratique, *op. cit.*, p. 91 n.

[40] L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1953, Paris; Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications universitaires de Louvain, Louvain-Nauvelaerts, Paris, 1961; Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Philosophes médiévaux, t. VI, Louvain-Nauvelaerts, Paris, 1963. – Ces auteurs interprètent la doctrine de l'analogie d'un *point de vue exclusivement théologique*, ce qui implique nécessairement un primat univoque de l'analogie d'attribution, cf. plus bas.

[41] Plus précisément, la doctrine de l'analogie n'est pas une partie positive et inventive de la métaphysique, comme le sont les livres Z, Θ, I, Λ, qui cherchent les causes de l'être ainsi que l'Etre premier, mais un aspect réflexe et critique de la métaphysique visant à élucider comment l'intelligence humaine peut penser l'être. Le livre Γ surtout est le type même de la problématique réflexe aristotélicienne, bien qu'Aristote disperse dans toute son

conception que se fait l'auteur de l'analogie de l'être, et de la confronter aux textes mêmes d'Aristote et de la tradition scolastique aristotélicienne.

Or l'ouvrage de Pierre Aubenque recèle sur ce point une ambiguïté qui ne facilite guère cette comparaison. D'une part en effet, certaines de ses affirmations nient explicitement l'analogie de l'être, alors que d'autres l'acceptent, et d'autre part, lorsqu'il arrive à l'auteur de conclure à une doctrine qui pourrait, nous semble-t-il, porter légitimement le nom d'analogie de proportionnalité telle qu'Aristote ou la tradition scolastique l'entend, il refuse de la considérer comme conforme à l'enseignement aristotélicien.

C'est ainsi qu'après avoir montré que l'unité de l'être est l'unité du rapport des êtres à la substance, il nie que l'unité des êtres puisse s'exprimer d'une autre manière, et précisément en une analogie de

---

œuvre les considérations critiques. L'auteur objectera sans doute que le livre Γ ne traite que de l'analogie d'attribution et non de l'analogie de proportionnalité. Il est facile pourtant de montrer que les passages «théologiques» qu'il répute inutiles à la démonstration indirecte du principe de non-contradiction (391 sq.), mettent en œuvre l'analogie de proportionnalité aussi bien que l'analogie d'attribution (*Mét.*, Γ, 5, 1009 a 36; 1010 a 1): Aristote en effet illustre l'universalité du principe de non-contradiction, coextensif à l'être en tant qu'être, en montrant que la non-contradiction, valable déjà au niveau de l'acte d'une puissance, vaut *également* et *principalement* pour l'acte pur. Le fait qu'Aristote fasse seulement allusion à l'analogie de proportionnalité ne prouve qu'une chose, qu'il s'agit ici d'une doctrine qui lui est familière, et non d'une déclaration programmatique mal raccordée au contexte (393): une allusion ne vaut dans un contexte démonstratif que si elle renvoie à une doctrine manifestement connue. On peut s'étonner certes que le livre Γ parle explicitement de la seule analogie d'attribution, mais il faut rappeler ici que le livre Δ, 7, indique successivement les deux formes d'analogie sans les nommer. Quant à tirer argument, pour nier le caractère aristotélicien de l'analogie de proportionnalité et le mode inductif de la métaphysique du Stagirite, du fait que le livre Z prolonge le livre Γ sans introduire l'analogie de proportionnalité (170–1) et du fait que la Métaphysique d'Aristote ne contient pas «une seule série» de syllogismes (250), c'est méconnaître la *structure inventive* de cette métaphysique. L'analyse, selon la cause formelle, de ce qui est en tant qu'il est, induit la substance, mode premier de l'être par rapport auquel les êtres seconds sont dits (livre Z); l'analyse, selon la cause efficiente et finale, de ce qui est en tant qu'il est, induit l'acte, mode premier de l'être définissant le statut existentiel parfait de ce qui est (livre Θ). Livre Z et livre Θ explicitent donc respectivement l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité, qui, dans le cas de l'être, s'impliquent mutuellement selon un ordre de priorité réciproque dans la ligne de la cause formelle ou de la cause efficiente et finale. L'auteur, qui considère le couple acte-puissance comme le cadre «générique», la possibilité univoque, dans laquelle s'inscrit le couple substance-accidents (163, 170, malgré 161, n. 1), ne peut que méconnaître le *caractère analogique de l'analogie*. Ces considérations sur l'aspect inductif et positif de la métaphysique d'Aristote dépassent cependant le point de vue de la présente étude, limitée à l'aspect réflexe et critique de cette métaphysique.

proportionnalité touchant l'être même. Le raisonnement de l'auteur est le suivant. Ce qui est analogique, ce ne sont pas les significations elles-mêmes de l'être, du bien, de l'un, mais le rapport des unes aux autres. Ainsi, d'après *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 24, l'être est au bien comme la substance à Dieu ou à l'intelligence, comme la qualité à la vertu, la quantité à la juste mesure, la relation à l'utile, etc. Les catégories ont donc leur analogue dans l'ordre du bien, et il en va de même pour l'un. Or la multiplicité des catégories de l'être fonde la multiplicité des biens, des uns, etc., si bien que, fondamentale elle-même, elle ne peut être fondée à son tour, et qu'aucune série plus originaire ne peut rendre compte de la multiplicité des sens de l'être; aucune analogie de l'être même ne permet de rendre compte de la multiplicité des sens de l'être, en établissant une unité plus originaire que cette multiplicité (203) : la multiplicité des sens de l'être est donc une homonymie irréductible, infondée, infondable, irrationnelle, éternellement aporétique et problématique (205–6). Seul le rapport des êtres à un premier permettrait idéalement l'unité de l'être, mais nous savons que cette unité se dissout de fait, elle aussi, dans l'homonymie. La conséquence en est que l'auteur juge la doctrine de l'analogie de l'être comme une doctrine contraire à l'esprit et à la lettre de l'aristotélisme (199).

Or manifestement ni Aristote ni la tradition scolastique aristotélicienne ne professent une telle conception de l'analogie de l'être. La simple convertibilité des transcendantaux exclut la possibilité de la fondation d'un transcendantal par l'autre[42], et plus profondément, au delà de la proportion des significations de l'être, de l'un et du bien, les unes par rapport aux autres, il faut admettre une analogie, une proportionnalité proprement dite des significations de l'être, de l'un, du bien, prises en elles-mêmes. Cette analogie peut s'exprimer comme suit: la substance est à son être ce que la qualité est à son être, ce que la relation est à son être, etc. (de même pour Dieu par rapport à sa bonté, la vertu par rapport à sa bonté, etc.). Cette analogie permet de dégager un *concept un*, certes, mais non pas absolument un (univoque), un concept au contraire intrinsèquement diversifié par des modes

[42] Il faut, pour interpréter les textes apparemment contradictoires que l'auteur produit à l'appui de sa thèse (204 n.), distinguer, pour les transcendantaux, leur *identité réelle*, du point de vue du *sujet* concret, la *diversité de leurs raisons*, du point de vue des *significations*, la *convertibilité de leur universalité*, du point de vue des *formes logiques* qui permettent de penser rationnellement les notions transcendantales.

actuellement impliqués en lui, un concept doué d'une *unité de proportion* (analogie), unité qui permet de dire que la substance, la qualité, la relation sont intrinsèquement des êtres, essentiellement divers par eux-mêmes selon leur mode propre, mais ayant selon un certain point de vue quelque chose de commun, qui est d'être des étants[43]. L'être est donc immanent à toutes réalités et cette immanence ne peut être pensée ni univoquement, selon la forme logique du genre (ou de l'espèce), car l'être n'est pas dans l'individu concret comme son essence, ni selon la forme logique de l'analogie d'attribution, car l'être n'est pas dans son sujet comme un accident (supprimer l'être, c'est supprimer la chose même). Il doit être pensé selon un mode logique qui fonde une prédication participant à la fois de l'univocité (du moins dans ce que l'univocité comporte d'immanence «essentielle») et de l'accidentalité (selon laquelle l'être «advient» à l'essence) : cette forme logique est l'analogie de proportionnalité propre, et elle permet à Aristote de tracer la voie moyenne, la voie d'éminence, entre la métaphysique éléatique de l'être-essence et la métaphysique sophistique (ou héraclitéenne) de l'être-accident[44].

Mais aussitôt commencent les restrictions. Car, présent dans toute

---

[43] In his analogatis invenitur sufficiens fundamentum ad formandum unum conceptum quia convenientia analogatorum... est convenientia in modo habendi formam, quia quodlibet analogatorum habet formam suam non eodem modo (ce qui est le cas des univoques), sed proportionnaliter (JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II, q. 13, a. 5, 493 a 32). Non significatur illo conceptu (analogo) una forma, quae simpliciter sit una in ratione et quidditate formae, sed in modo habendi, quod est suo modo et proportionnaliter esse tale, non simpliciter (495 b 35). Cf. 499 b 25–500 a 47. Analogata differre entitative inter se, differentia contenta sub eadem ratione analoga in qua conveniunt, non extranea ab ipsa (499 a 39). Analogum quod talem (sc. univocam) unitatem non habet, sed secundum quid, non debet solum in potentia includere diversitatem inferiorum; sic enim in actu simpliciter maneret unum, quod est esse univocum, et solum in potentia multiplex et diversum. Ut ergo non maneat simpliciter unum, actu debet includere diversitatem (493 b 24) – ce qui est la doctrine d'Aristote, en *Mét.*, B, 3, 998 b 22–. In hoc consistit analogum, praesertim transcendens, quod habet unitatem et diversitatem, nec est solum ratio conveniendi sed etiam differendi (499 b 1).

[44] Rappelons ici que l'analogie n'est pas un caractère de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que pensé conceptuellement selon la première opération de l'esprit: c'est le concept d'être qui est analogique, c'est-à-dire proportionnellement un. L'analogie est donc la forme logique dans laquelle l'être est pensé (cf. *Ars logica*, II, q. 14, a. 3, 512 b 42). Aristote s'exprime pourtant autrement, dira-t-on: l'être est *dit* selon un premier, un genre est *dit* καθ'ἕν, cf. plus bas, etc. Mais ce *dire* n'est autre, selon l'interprétation scolastique aristotélicienne, que le *dire intérieur*, le *dicere* qui se réalise dans *la species expressa*, le *verbum* spirituel. Cf. SAINT THOMAS, *Summ. theol.*, I, q. 34, a. 1 ad 3; *De Ver.*, q. 4, a. 2 ad 5.

réalité, l'être ne peut être isolé comme un genre absolument un et actuel en lui-même, bien qu'incluant potentiellement les inférieurs auxquels il peut être attribué. Présent en tout, «imbibé» en tout, il ne peut être parfaitement abstrait et reste par conséquent confus[45]. Son universelle immanence à l'égard de tous les genres – ce que les scolastiques appellent sa transcendance par une métaphore facile à comprendre – exclut qu'aucune différence ne l'affecte comme de l'extérieur. Contrairement à un genre univoque qui est en puissance à des différences étrangères à lui, l'être comporte actuellement toutes ses différences, dites modes pour cette raison[46]. Le concept d'être signifie tout ce qui est, et nullement un genre abstrait des singuliers. Non seulement il *s'étend* à tous les individus concrets, mais encore il *comprend* tous les êtres; son extension est égale à sa compréhension, ce qui ne peut se produire qu'au prix d'une *confusion maxima*[47]. La notion d'être n'est donc pas une notion claire ni distincte, et l'auteur n'a pas à craindre que l'analogie ne soit un «rapport rationnel de clarté mathématique» (243 n.), car l'universalité absolue de l'être empêche qu'il soit isolé comme un genre «dominant», au sens univoque, les inférieurs dont il serait abstrait. S'il est «commun» à tout, il ne l'est pas comme un genre parfaitement abstrait, mais comme un concept imparfaitement abstrait, incluant confusément tout ce qui est.

Cette notion analogique de l'être pourtant n'est pas explicitée en elle-même par le Stagirite. Il n'en reste pas moins que la doctrine de l'analogie proprement dite, c'est-à-dire de la forme logique spéciale des concepts capables de penser une réalité débordant les catégories univoques, est clairement exposée par Aristote dans plusieurs endroits

---

[45] Praecisio (i.e. abstractio) non fit simpliciter, nec per exclusionem unius rationis ab alia, sed penes magis confusum vel explicitum de eadem re (Jean de Saint Thomas, *Ars logica*, II, 9. 13, a. 5, 494 a 27). Abstractio entis in communi ut analogum est confusissima et licet actu includat omnia confuse, ideo potius non est abstractio formalis, quia non fit per segregationem imperfecti, sed per inclusionem omnium sub quadam confusione et caligine (500 a 40).

[46] Tamen dicitur contrahi analogum per modos et non per differentias, non quia modi superaddantur aut quia ens sit in potentia ad modos non ad differentias reales, sed quia aliquem modum exprimunt analogata super ens quod nomine entis non exprimitur (499 b 13).

[47] Qui penetraret conceptum entis in communi nihil amplius videret ibi contineri quam omnia entia in confuso... Si autem tolleret confusionem, destrueret illum conceptum entis in communi, qui essentialiter est confusus (499 b 25). Conceptus entis... repraesentat enim omnia sub confusione habendi esse (498 a 14).

de son œuvre. C'est ainsi qu'il prend la peine de nous indiquer ce qu'il entend par la proportion (l'analogie) des significations du bien et de l'être (*Ethique à Nic.*, I, 4, 1096 a 23), et qu'il nous montre qu'un concept débordant les catégories ne peut être un selon l'unité univoque du genre, mais qu'il n'en comporte pas moins une unité de signification selon la proportion (*κατ' ἀναλογίαν*). Ce point de doctrine est nettement exposé en *Mét.*, *Λ*, 4 et 5, à propos de l'identité des principes et causes des êtres, et ce sont ces passages qui permettent d'attribuer sans hésitation à Aristote la doctrine de l'analogie de l'être.

Les principes et les causes des choses sont en effet en un sens différents et en un autre sens les mêmes. Ainsi par exemple, la matière de la substance est autre que la matière de la qualité, mais l'une et l'autre sont cependant intrinsèquement matière, c'est-à-dire exercent la même fonction de sujet. La raison de matière est donc immanente à la matière de la substance et à la matière de la qualité, mais de manière différente en chaque cas: la matière de la substance est la matière première, puissance pure en relation «essentielle» (transcendantale) à la forme substantielle qui fait d'elle un composé substantiel et lui donne son être même; la matière de la qualité au contraire est le composé substantiel lui-même, puissance déjà actualisée, et donc en relation accidentelle (prédicamentale) à la qualité qui l'affecte et lui donne un être accidentel. La raison de matière est certes *une*, mais elle est aussi *essentiellement multiple*, puisqu'elle signifie à la fois deux matières concrètes absolument différentes. En exprimant l'unité de la raison de matière, il est donc impossible de ne pas désigner, fût-ce confusément, la diversité essentielle des matières concrètes que cette raison signifie. Dire que la matière de la substance est autre que la matière de la qualité, c'est dire que la matière de la substance est à la substance ce que la matière de la qualité est à la qualité, ou encore que la matière de la substance est à sa causalité matérielle ce que la matière de la qualité est à sa propre causalité matérielle. La raison de matière est donc une selon la proportion, une analogiquement.

Le même raisonnement vaut d'une part pour la forme, la cause efficiente, la cause finale, la cause exemplaire, par rapport à la substance, la qualité, la relation, etc., et d'autre part pour la raison de principe ou de cause elle-même, prise en général (*καθόλου*). La raison de principe et de cause est en effet la même pour tous les principes et causes: les causes matérielle, formelle, efficiente, finale, exemplaire, sont toutes des causes. Mais cette unité de signification se réalise

différemment dans chacune des causes, car autres sont la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente, la cause finale. Ainsi, peut-on dire, la cause matérielle de quoi que ce soit, est à sa causalité ce que la cause formelle, la cause efficiente, la cause finale de quoi que ce soit, sont à leur propre causalité. La raison de cause et de principe est donc une selon la proportion, une analogiquement. Il ne suffit pas de dire que cette analogie se réduit de fait à une proportion entre les significations de la cause et les significations de l'être, telle que les causes matérielle, formelle, efficiente, finale, de la substance sont à la substance ce que les causes matérielle, formelle, efficiente, finale de la qualité, de la quantité, de la relation, sont à la qualité, à la quantité, à la relation, il faut encore ajouter qu'en elle-même la notion de cause ou principe a une signification à la fois essentiellement diverse et proportionnellement une.

Aristote peut donc bien conclure: «les causes et principes sont en un sens autres dans les choses autres (*ἄλλα ἄλλων*), et en un autre sens, les mêmes pour toutes choses (*ταὐτὰ πάντων*), si l'on veut parler en général (*καθόλου*) et selon la proportion (*κατ᾽ ἀναλογίαν*)» (*Mét.*, *Λ*, 4, 1070 a 31)[48], et de même: «selon la proportion (*κατ᾽ἀναλογίαν*), les éléments sont trois et les causes et principes quatre, mais ils sont autres dans les choses autres» (1070 b 25; cf. 5, 1071 a 33). Aristote précise encore que cette altérité n'est pas accidentelle: «les substances sensibles ont les mêmes éléments et causes, mais autres dans les choses autres; mais il n'est pas permis de dire que toutes les choses ont les mêmes principes, sinon selon la proportion (*τῷ ἀνάλογον*), comme si on disait qu'il y a trois principes, la forme, la privation, la matière, mais chacun est autre dans chaque genre (*ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν*)» (1070 b 16). La diversité d'un concept un selon la proportion, d'une notion analogique comme celle de principe ou de cause, est *essentielle*, puisqu'elle est celle de genres qui sont essentiellement différents, et son unité est *accidentelle*, puisqu'il s'agit d'une unité, d'une identité selon la proportion (*κατ᾽ ἀναλογίαν*). Une notion analogique ne peut donc être la définition propre (*ἴδιος λόγος*) des modes qu'elle inclut actuellement et il est ridicule d'en chercher une définition commune (*κοινὸν λόγον*), puisqu'elle déborde et imbibe

[48] Ce texte est très important, en particulier pour montrer que l'universalité et l'analogie elle-même sont des formes logiques de la pensée et non des déterminations entitatives du réel, qui ne peut être pour Aristote qu'individuel. Cf. *Mét.*, Λ, 5, 1071 a 20–29.

à la fois les genres univoques, qu'elle n'a pas l'unité d'une essence et ne peut être dite univoquement de ses modes (ce qu'Aristote établit à propos de l'impossibilité pour l'âme d'être pensée comme un genre, *De An.*, II, 3, 414 b 20 sq.) [49]. Il n'empêche qu'une notion analogique peut être dite analogiquement d'un sujet, car elle recèle une certaine unité de signification, et qu'elle ne se dissout pas dans le vide et l'absence de signification. Aristote reconnaît donc à la fois l'immanence et la transcendance, par rapport aux catégories, des notions analogiques d'élément, de principe et de cause, sans conclure ni à leur homonymie, c'est-à-dire à leur dispersion absolue dans les genres, ni à leur «vacuité» par excès d'universalité, sans renoncer donc à l'unité de leur signification.

On dira que cette analogie ne vaut que pour les êtres mobiles et non pour l'être en tant qu'être: ainsi on pourra dire que les principes, les causes et les éléments sont les mêmes en tant que principes d'êtres mobiles, et différents en tant que principes de substances, qualités, quantités, relations, mobiles et corruptibles. L'analogie des notions de principe et de cause n'implique donc que l'analogie de l'être mobile sublunaire. Pourtant Aristote ajoute que «d'une autre manière encore les principes sont les mêmes selon la proportion (*τῷ ἀνάλογον*), à savoir l'acte et la puissance» (*Mét.*, *Λ*, 5, 1071 a 3). Cette nouvelle proportion s'exprime comme les précédentes. Ainsi par exemple, l'acte de la substance est autre que l'acte de la relation, d'où suit que l'acte de la substance est à la substance ce que l'acte de la relation est à la relation, et enfin que l'acte de la substance est à son actualité ce que l'acte de la relation est à son actualité. La raison d'acte est la même dans la substance et la relation, mais se réalise différemment dans chaque cas. Elle est essentiellement diverse, et une accidentellement, selon la proportion: «tout n'est pas dit en acte de la même manière, mais selon la proportion (*τῷ ἀνάλογον*) ... en effet l'acte est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt

---

[49] Cf. 236 sq., où l'auteur, conformément à sa conception de l'homonymie de l'être, interprète le texte cité du *De An.*, en disant que «le mot *âme* est un mot vide de sens aussi longtemps qu'on n'a pas précisé de quelle âme il s'agit, car il ne correspond à aucune essence commune». Ici comme ailleurs, l'impossible univocité aboutit à la pure homonymie. Mais Aristote ne dit pas cela. Au contraire, il dit expressément qu'il y a une notion commune d'âme, qui inclut actuellement ses réalisations essentiellement diverses, ne peut être définie et ne convient proprement, c'est-à-dire essentiellement, à aucune. Même doctrine en *Mét.*, B, 3, 999 a 7. Cf. textes cités de Jean de Saint Thomas, n. 43 sq.

comme la substance relativement à quelque matière» (*Mét.*, *Θ*, 6, 1048 b 6 sq.). – Or, «puissance et acte sont au-dessus (*ἐπί*) de ce qui est dit seulement selon le mouvement» (*Θ*, 1, 1046 a 1). Ils ont donc une portée qui dépasse le monde du mouvement sublunaire, et vaut pour tout ce qui est, puisqu'en particulier, l'acte est le propre de Dieu (*Mét.*, *Λ*, 7, 1072 b 26–7). L'acte et la puissance «transcendent» donc les catégories, adéquates, selon l'auteur lui-même, au seul mouvement physique, et la proportionnalité de leur signification implique celle même de l'être en tant qu'être. L'acte et la puissance sont en un sens les mêmes, et en un autre sens ils ne le sont pas: les mêmes en tant qu'acte et puissance de ce qui est en tant qu'il est, différents en tant qu'acte et puissance, éventuellement en tant qu'acte seulement, de ce qui est substance et accidents déterminés, ou éventuellement de ce qui est substance éternelle et divine.

De même, par conséquent, l'être est le même dans les êtres en tant qu'êtres, et différent dans les êtres en tant que substance, relation, ou Dieu. Tout ce qui est est: la raison d'être est immanente à tout (*Mét.*, *Γ*, 3, 1005 a 27; B, 3, 998 b 20; I, 2, 1053 b 20), mais se réalise différemment en chaque genre et en chaque être différents[50]. La diversité de l'être est essentielle et son unité est accidentelle, selon la proportion (*κατ' ἀναλογίαν*). La substance est donc à son être ce que la relation, ce que Dieu sont à leur être propre. Et Aristote peut dire du concept analogique d'être ce qu'il dit du concept analogique de principe: «si on recherche quels sont les principes ou éléments des substances, des relatifs et des qualités, s'ils sont les mêmes ou différents, il est clair que, en tant que dits de manières multiples, ils sont les mêmes pour chaque chose, et que, en tant que distingués selon leurs divers sens, ils ne sont pas les mêmes, mais ils sont différents» (*Mét.*, *Λ*, 5, 1071 a 29–32). De même donc, si l'on considère tous les êtres comme signifiés confusément par la notion d'être, toutes les choses sont les mêmes en tant qu'êtres, et le concept d'être est un selon la proportion (*τῷ ἀναλογον*, cf, *Λ*, 5, 1071 a 33); si l'on distingue au contraire les sens essentiellement divers des modes de l'être, toutes les choses sont essentiellement différentes, et le concept analogique d'être se dissout en une multitude de concepts propres aux substances, aux qualités, aux relations, etc. Jean de Saint Thomas ne reprend-il

[50] Corrélativement, de ce que l'être, immanent à tout, est dit de tous ses modes, il suit qu'il ne peut être dit d'eux de manière univoque, comme leur essence, mais seulement de manière analogique. Cf. *Mét.*, B, 3, 998 b 22.

donc pas cette doctrine d'Aristote lorsqu'il écrit: «s'il y avait un concept adéquat et parfait de l'analogue (de l'être), explicitant tout ce qui est dans l'analogue, il représenterait non seulement l'unité, mais encore la diversité de celui-ci», et «si quelqu'un pénétrait dans le concept d'être en général,... et en ôtait la confusion, il détruirait ce concept d'être en général, qui est essentiellement confus, et formerait un autre concept distinct d'un être déterminé» (*Ars logica*, II, q. 13, a. 5, 493 b 45–9; 499 b 25–35)?

La conclusion de cette analyse ne fait aucun doute: *pour Aristote, l'être possède, au delà de son unité de nom, une unité de signification, fondamentale, intrinsèque, selon l'analogie de proportionnalité, transcendant et imbibant les catégories (vagans per praedicamenta)*. Et la tradition scolastique aristotélicienne suit et explicite parfaitement l'authentique enseignement du Stagirite.

C'est cette conception de l'analogie de l'être que l'auteur refuse d'attribuer à Aristote, bien que paradoxalement ses propres analyses l'amènent à l'adopter de fait. Pour l'Aristote de Pierre Aubenque en effet, l'être, étant le prédicat le plus universel, est doué d'une extension infinie et d'une compréhension quasi nulle (227), il est sans essence (228) – ce qui est exact puisque l'être n'a pas une unité essentielle ni quidditative, mais ne permet pas d'affirmer, comme le fait l'auteur, que l'être est vide (228), privé de contenu intelligible (227) – il n'ajoute rien à ce dont il est dit (232), et de lui rien ne peut être dit (227). Cette interprétation pourtant ne correspond pas à la doctrine d'Aristote – elle nie en particulier la fameuse démonstration de *Mét.*, B, 3, 998 b 22, prouvant que l'être n'est pas un genre parce qu'il inclut actuellement ses différences et peut être dit d'elles – elle ne correspond pas non plus à l'interprétation scolastique aristotélicienne, qui n'a jamais prétendu que l'être, «commun au sensible et à Dieu», n'est «donc ni sensible ni divin» (371). Bien curieusement, il est vrai, l'auteur retrouve les principales thèses ontologiques de Duns Scot, pour qui le concept d'être, indifférent au sensible et à Dieu, peut être dit *in quid* (univoquement) de l'un et de l'autre, pour qui donc l'être n'a qu'une signification, ce qui permet de le concevoir comme le concept absolument potentiel d'un pur déterminable, à l'instar de la matière première d'Aristote[51].

---

[51] «Ens autem non est sic limitatum (sc. quod tantum sit commune ad limitata), sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus» (*Collatio* 24, édité par

Pourtant, l'auteur peut-il maintenir côte à côte ces deux séries d'affirmations, d'une part: l'être est vide (228), privé de contenu intelligible (227), n'ajoutant rien à ce dont il est dit (232), et se dispersant de manière purement équivoque dans les catégories (236), et d'autre part: «l'être ne se laisse pas si aisément supprimer, il reste présent derrière chacune des catégories, même si cette présence est obscure et ne se laisse pas réduire à celle du genre dans l'espèce» (189), «l'être est toujours au delà de ses significations: s'il se disperse en elles, il ne s'épuise pas en elles et, si chacune des catégories est immédiatement être, toutes les catégories réunies ne seront jamais l'être tout entier. Il faut donc conserver le mot *être* pour désigner cet au-delà des catégories sans lequel elles ne seraient pas, et qui ne se laisse pas ramener à elles» (190). Ne faut-il pas choisir entre ces deux séries d'affirmations, et opter pour la seconde, qui admet explicitement, comme

---

Bogoslovni Vestnik, tome IX, 1929; cité par GILSON, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris, 1952, p. 105). Le trait qui permet de distinguer l'être ainsi conçu d'un genre ordinaire, est qu'il inclut potentiellement aussi bien la créature que le Créateur. Pour un JEAN DE SAINT THOMAS, en effet, la catégorie exclut l'être infini conçu absolument (simpliciter), mais non l'infini *secundum quid*, par exemple dans la quantité (*Ars logica*, II, q. 14, a. 1, 503 a 21), car un genre ne peut être qu'*unius rationis;* ce caractère d'univocité, Duns Scot l'attribue logiquement à l'être «indifférent», à la suite d'ailleurs d'Avicenne: «in ista quaestione videtur opinio Avicennae, quod ens dicitur per unam rationem, de omnibus de quibus dicitur» (*Qu. in Met.*, 1, IV, q. 1, n. 5; cité par GILSON, *op. cit.*, p. 93 n.). Ainsi Duns Scot peut conclure: «sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis non est primo actus) – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus «tantum determinabilis» est conceptus entis, et «determinans tantum» est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius» (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, n. 133, p. 82, édition critique de la Commission scotiste). Une différence qui ne comporte rien de l'être: voilà une thèse qui est la négation de *Mét.*, B, 3, 998 b 22 et réintroduit aussitôt le concept platonicien de l'être du non-être. Position inconfortable qui oblige le Docteur Subtil à remplacer la thèse aristotélicienne de l'analogie de l'être par une doctrine très compliquée selon laquelle l'être est commun *in quid* (univoquement) à tous les concepts *non simpliciter simplices*, et commun virtuellement à tous les concepts *simpliciter simplices*, les transcendantaux (*ibid.*, n. 151, p. 93), qui infléchit la pensée scotiste dans le sens d'un platonisme «immanent», très nettement exprimé déjà dans la célèbre doctrine de la *distinctio formalis a parte rei*.

Aristote et ses disciples scolastiques l'ont toujours fait, à la fois la «transcendance» de l'être par rapport aux catégories, et l'«immanence» de l'être en celles-ci, sans cependant concevoir l'être comme un genre univoque ni renoncer à l'unité de sa signification analogique?

Car, c'est cette notion de l'analogie de l'être qui permet d'assumer, en droit et en fait, ce que dit l'auteur de l'être de Dieu. Pourquoi déclarer impossible la théologie, puisque Dieu est un être de plein droit (376, 380), puisque Dieu est «simplement être» (386), puisqu'il coïncide avec l'être «dans sa pureté» (404, 418)? Si Dieu est un être, si le langage le plus courant n'hésite pas à l'affirmer, c'est que la notion d'être inclut de droit et de fait tout ce qui est en tant qu'il est, et donc Dieu en tant qu'il est. Il est possible et légitime par conséquent d'attribuer l'être à Dieu, à condition d'exclure l'attribution univoque (in quid); il est possible et légitime de fonder ainsi une théologie qui ne soit pas seulement négative (la négation est en effet le seul remède à l'univocité dans une conception univoque, 363–4), mais qui soit une théologie positive quoique approximative. La théologie n'est donc pas le «défi» orgueilleux jeté par l'homme à la face de Dieu, mais une possibilité humaine inscrite dans le langage humain. La théologie ne prétend pas égaler l'homme à Dieu, elle lui fait sentir au contraire la distance infinie qui le sépare de Dieu, puisqu'elle ne peut parler de Dieu qu'avec des notions dont l'universalité est si étendue qu'elle confine à la confusion: la théologie ne connaît pas Dieu en tant que Dieu, mais en tant qu'il est un être. Tout se passe de fait comme si l'auteur butait sur la difficulté qui fit conclure Duns Scot à l'univocité de l'être: comment l'être peut-il signifier actuellement la totalité universelle de ce qui est sans l'exprimer explicitement? Or la tradition scolastique aristotélicienne affirme précisément que la notion d'être, en raison même de sa confusion, signifie tout ce qui est, inclut donc actuellement tous les modes d'être de ce qui est, sans cependant les expliciter actuellement[52]; elle estime par conséquent légitime

---

[52] C'est en effet la conséquence immédiate de l'*imparfaite abstraction* de la notion d'être, et corrélativement de l'*impossible contraction* de l'être par quelque différence extérieure à lui. «(Conceptus entis) actu debet includere diversitatem, licet actu non explicet illam» (*Ars logica*, II, q. 13, a. 5, 493 b 32). «Si adaequatus et perfectus detur eius conceptus explicans totum quod est in analogo, non solam unitatem sed etiam diversitatem repraesentabit. Quando ergo sub sola unitate concipitur, inadaequate et imperfecte concipitur, non explicando totum quod illi conventi actu» (*ibid.*, 493 b 45 – 494 a 3). «Quando vero conceptus abstractus non indiget ut contrahatur addi-

d'attribuer la notion confuse d'être à Dieu, car cette prédication ne saurait prétendre expliciter le mode d'être propre à Dieu, mode divin d'être qui reste inaccessible naturellement à la créature et qu'aucune négation ne peut exprimer, puisque la négation au sens strict n'exprime rien, ou plutôt a une signification indéfinie[53]. La théologie est donc positive, mais confuse; elle dit quelque chose de Dieu, mais comme à travers un miroir, et elle doit renoncer à jamais à attribuer à Dieu quelque prédicat qui le définit dans son essence. Aussi n'est-il pas aristotélicien de prétendre que le mot *οὐσία* a une signification originairement divine et non humaine (405).

Enfin l'ontologie elle-même trouve dans l'être analogue un objet suffisamment un pour se fonder sur lui. Ce qui est en tant qu'il est peut donc être analysé en lui-même selon la méthode proprement philosophique de la recherche des causes, qui induit successivement la cause formelle de ce qui est en tant qu'il est, la substance (*οὐσία*), la cause efficiente de ce qui est en tant qu'il est, l'*ἐνεργεία*, l'*exercitus* des scolastiques, la cause finale de ce qui est en tant qu'il est, l'*ἐντελεχεία*, l'*actus* des scolastiques, le mode exemplaire propre de ce qui est en tant qu'il est, l'un. L'imperfection qui affecte la notion d'être, affecte ici aussi les notions de substance, d'acte et d'un: ces termes ne désignent pas univoquement telle substance, tel acte, tel un déterminés, mais les notions essentiellement diverses et proportionnellement unes, de substance, d'acte et d'un. L'ontologie est donc *fondamentalement* science de ce qui est en tant qu'il est, car tout ce qui est est intrinsèquement être, *principalement* science de la substance (protologie), car la substance est l'être premier par rapport à quoi les êtres sont dits[54], *terminalement* science de l'acte, car l'acte est ce en vue de quoi les êtres sont, *exemplairement* science de l'un, car l'un est la

---

tione alicuius extranei, sed aliquo de quo ipsum abstractum praedicatur, talis abstractio non fit per exclusionem illius, sed per non explicationem eius, licet actu illud includat, in confuso tamen» (*ibid.*, 494 a 49 – 494 b 6; cf. *Mét.*, B, 3, 998 b 22). Cf. SAINT THOMAS, *De Ver.*, q. 1, a. 1: aliqua dicuntur addere supra ens in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur.

[53] Cf. ARISTOTE, *Peri Herm.*, 2, 16 a 30. – Il faut tenir le même raisonnement à propos de toutes les notions analogiques et transcendantales, tels le savoir, la vie, l'un, le bien, etc.

[54] En ce sens, les causes des substances sont comme (ὥς) les causes de tout ce qui est (*Mét.*, Λ, 5, 1071 a 34–5), car les causes des substances sont causes par accident des accidents des substances, comme le pilote est par accident (par son absence) cause du naufrage (*Phys.*, II, 3, 195 a 13–4). – Le ὡς de *Mét.*, Λ, 5, 1071 a 35 est interprété par l'auteur dans le sens du *comme-si* phénoménologique, cf. plus haut, et 401.

propriété de ce qui est en tant qu'il est. L'ontologie n'est donc pas une absolument, elle a fondamentalement l'unité de son sujet, l'être, et plus spécialement l'unité proportionnelle des causes de l'être. L'unité analogique de l'être et de ses causes lui donne donc d'être une authentique philosophie, et non pas seulement une «peirastique» dialectique.

Il apparaît ainsi d'une part que c'est parce que *fondamentalement* toutes choses sont intrinsèquement des êtres qu'elles peuvent être analysées en tant qu'êtres, et d'autre part que c'est cette présence immanente de l'être en tous les êtres qui permet d'instituer selon chaque ligne de causalité un certain ordre des êtres à un premier être, soit des accidents à la substance, de la puissance à l'acte, du multiple à l'un. Exprimée en termes logiques d'analogie, cette conclusion revient à dire que l'analogie de proportionnalité propre fonde l'analogie d'attribution. Si en effet l'être n'est pas dit de manière univoquement intrinsèque (*καθ' ἕν*) des choses, il est dit «d'une certaine manière intrinsèque» (*τρόπον τινὰ καθ' ἕν*, *Mét.*, *Γ*, 2, 1003 b 15), «d'une certaine manière intrinsèque et commune» (*καθ' ἕν τι καὶ κοινόν*, *Mét.*, K, 3, 1061 b 12) : il est présent en toutes choses fondamentalement comme un universel immanent à la manière d'un universel dit *καθ' ἕν*[55]. Aristote ainsi admet à côté de l'univocité pure et simple (prédication *καθ' ἕν* d'une notion absolument, quidditativement, une et donc univoquement intrinsèque à tous ses inférieurs), une unité de signification proportionnellement une et essentiellement diverse (prédication *καθ' ἕν τι* d'une notion génériquement multiple, mais proportionnellement une, et donc analogiquement intrinsèque à tous ses modes). Mais il précise que cette unité de proportion (*κατ' ἀναλογίαν*) peut se combiner avec l'unité de ce qui est dit par rapport à un premier, et la fonder, ainsi qu'en témoigne *Mét.*, Z, 4, 1030 a 21 : «de même que l'exister (*τὸ ἔστιν*) appartient à toutes les catégories, mais non identiquement (*ὁμοίως*), puisqu'il appartient à la substance de manière première (*πρώτως*) et aux autres catégories de manière

[55] Dans les textes cités ici, le καθ' ἕν n'équivaut pas au πρὸς ἕν. *Dans le cas de l'être* en effet, l'analogie d'attribution implique nécessairement l'analogie de proportionnalité propre, bien que l'analogie d'attribution comme telle n'implique pas *formellement* l'analogie de proportionnalité. De même, il est possible d'interpréter le καθ' ἕν de *Mét.*, K, 3, 1061 b 12, comme la présence universelle en tout être de la raison d'être proportionnellement une et essentiellement différente dans les divers genres (cf. 1061 b 16–7). – L'auteur admet lui-même que le καθ' ἕν ne signifie pas uniquement le dire univoque (246, cf. 195 n.).

secondaire (ἑπομένως), de même la quiddité (τὸ τί ἐστιν) appartient à la substance de manière absolue (ἁπλῶς), et aux autres catégories dans une certaine mesure seulement (πως)». Car si la notion analogique, par opposition à l'univoque, se réalise de manière essentiellement diverse dans ses modes, cette diversité implique nécessairement de l'antérieur et du postérieur (cf. *Mét.*, B, 3, 999 a 7; *De An.*, II, 3, 414 b 20).

La pensée d'Aristote est donc claire. *La notion d'être est universellement présente dans tous les êtres:* cette universalité absolue, cette «transcendance» à l'égard des catégories que l'être «imbibe», s'exprime logiquement dans une *analogie de proportionnalité propre* (ἀναλογία). *La notion d'être appartient principalement aux êtres premiers et secondairement aux êtres seconds:* cet ordre de priorité – qui n'est pas seulement celui de l'accident à la substance – s'exprime logiquement dans une *analogie d'attribution* (unité de l'être πρὸς ἓν λεγόμενον). En un mot, *l'être est dit intrinsèquement* (καθ' ἕν τι) *de tout être, tout en comportant de l'antérieur et du postérieur, c'est-à-dire sans se définir comme un genre* (*Mét.*, B, 3, 999 a 6–14). Bien que l'analogie d'attribution n'implique pas formellement l'analogie de proportionnalité, comme le montre le fameux exemple de la santé, *l'analogie de proportionnalité propre fonde donc l'analogie d'attribution, qui est virtuellement contenue dans la première*[56]: *c'est l'analogie de proportionnalité propre qui permet à l'ontologie de se constituer comme une science une: c'est l'analogie d'attribution qui permet à l'ontologie de se constituer comme une science des principes de ce qui est*[57].

Par conséquent, *c'est l'analogie d'attribution, en tant que fondée sur l'analogie de proportionnalité propre, qui permet à l'ontologie de se prolonger et de «s'étendre» d'une certaine manière jusqu'à la théologie.* Car la notion analogique de l'être inclut actuellement de plein droit tout ce qui est; bien qu'elle n'explicite pas actuellement le mode divin de l'être, il

---

[56] Comme le laisse entendre JEAN DE SAINT THOMAS également, *Ars logica*, II, q. 13, a. 4, 490 a 4.

[57] Au contraire dans une conception telle celle de l'auteur pour qui les êtres sont dit extrinsèquement êtres par le seul rapport à la substance, l'être ne peut être sujet d'analyse (132 n.), car l'unité de ce qui est un selon l'analogie d'attribution «non consistit in aliquo quod intrinsece reperiatur in omnibus, sive absolute et simpliciter (sc. univoce) sive respective et proportionnaliter seu suo modo; sed consistit in ordine unius vel plurium ad unum terminum a quo recipiunt denominationem... talia analoga ex sua primaria impositione analoga non sunt, sed ex translatione et usu hominum» (*Ars logica*, II, q. 13, a. 5, 491 b 33 sq.; cf. 486 a 28 sq.). L'être de ce point de vue n'a pas une unité suffisante pour fonder une ontologie, ce qu'a bien vu l'auteur, qui refuse, comme Jean de Saint Thomas (texte cité), de voir une analogie proprement dite dans l'analogie d'attribution (199).

n'empêche qu'elle peut être attribuée légitimement à Dieu comme lui appartenant formellement, c'est-à-dire intrinsèquement, et éminemment, c'est-à-dire de manière tout à fait première. Dans l'oppositon sans cesse renaissante entre les partisans du primat de l'analogie de proportionnalité et les partisans du primat de l'analogie d'attribution, il n'y a donc qu'un aspect de l'éternel débat autour du primat de l'ontologie, «première parce qu'universelle», et du primat de la théologie, «universelle parce que première». L'ontologie implique le primat de l'analogie de proportionnalité, dans la mesure où, la multiplicité des sens de l'être étant découverte d'abord au niveau de l'expérience du monde sublunaire, l'être cependant inclut dans sa notion confuse tout ce qui est, et peut par là légitimement s'étendre à Dieu (cf. 380, 439). La théologie au contraire implique le primat de l'analogie d'attribution, dans la mesure où l'être, et les autres qualités analogiques, sont dites de Dieu formellement et éminemment. Les deux analogies ne s'excluent donc pas, et l'auteur lui-même, qui pourtant penche, au moins idéalement, c'est-à-dire du point de vue de l'idée motivant l'effort philosophique, pour le primat de l'analogie d'attribution, admet au sein de celle-ci une certaine analogie de proportionnalité propre (405–8). Dans ces conditions, le problème de la *philosophie première* est singulièrement simplifié (cf. 21–68). En bonne doctrine aristotélicienne, il ne faut pas chercher de solution univoque exclusive: il ne faut ni réduire la théologie à une espèce de l'ontologie, ni définir l'ontologie comme une simple «protologie», ni hypostasier l'ontologie en théologie, ni enfin se contenter en désespoir de cause de voir en l'aristotélisme l'aggrégat mal raccordé des problématiques doctrinales des Ve et IVe siècles grecs. Il faut simplement reconnaître que la notion de *philosophie première* est une notion analogique imparfaitement une, essentiellement diverse et proportionnellement une dans l'ontologie et la théologie dans lesquelles elle se réalise.

* * *

L'auteur aboutit à son interprétation parce qu'il croit Aristote mû par l'idéal d'une intelligibilité absolue (482); il laisse entendre que les apories de la métaphysique aristotélicienne seraient résolues s'il existait «quelque part» un univers des essences (508), si l'univocité était l'idéal, la règle et la norme de toute signification (119, 131, 143, 163, 175, 189), comme pour Platon qui conclut de l'unité du mot à

l'univocité de sa signification (157), si l'analogie était, comme l'a compris selon lui la tradition scolastique aristotélicienne, un rapport rationnel de clarté mathématique (243 n.), aussi clair que peut l'être un concept univoque (210), si l'être était conçu selon le schème néo-platonicien qu'adopta prétendûment Thomas d'Aquin (234), si Dieu était l'objet idéal d'un discours univoquement un (399, 403), bref si l'Aristote de droit rejoignait l'idéal de pensée dont le platonisme nous offre déjà le modèle (281). Mais comme il doit bien constater, avec l'Aristote historique et la tradition aristotélicienne scolastique, que l'intelligibilité absolue est un idéal impossible, du moins pour l'homme, qu'il n'y a pas d'univers des essences, que l'univocité de l'être est un idéal irréalisable, que l'analogie est un rapport obscur, que l'être n'est pas la «merveilleuse transcendance» qui ravissait les néo-platoniciens, que Dieu n'est l'objet que d'une connaissance confuse et approximative, il rejette purement et simplement toute connaissance philosophique de l'être et de ses causes propres, niant à l'être toute unité de signification, fût-elle analogique et transcendantale, et abandonne toute théologie, même négative. Dès lors, un «hyper-antiplatonisme» systématique le conduit à méconnaître aussi bien l'essentiel de la pensée métaphysique d'Aristote que l'interprétation qu'en a donnée la tradition scolastique aristotélicienne. Car il ne voit pas qu'entre l'idéal d'intelligibilité absolue des Eléates et des Platoniciens d'une part et d'autre part l'abandon de toute recherche d'intelligibilité par les Sophistes, il y a place pour l'*intelligibilité humaine, imparfaite et relative, d'une métaphysique inductive et analogique, quoique authentiquement philosophique*. Plus précisément, il ne voit pas que l'analogie de proportionnalité propre, comme toute forme d'universalité, est «moins une conquête de la pensée conceptuelle, qu'une infirmité obligée du discours». Car «le drame du langage humain – c'est-à-dire de tout langage, puisque Aristote ne connaît d'autre langage qu'humain – c'est que l'homme parle toujours en général, alors que les choses sont singulières» (116).

Est-ce là résoudre l'aporie aristotélicienne de l'être, selon le reproche adressé par l'auteur à l'interprétation qu'il appelle traditionnelle (5, 6, 506)? Non pas, mais bien au contraire formuler aussi bien que possible, c'est-à-dire fort imparfaitement, l'ambiguïté de l'être et s'installer en elle, ainsi que le montrent nettement les textes cités ici. Paradoxalement, mais très réellement, *c'est l'interprétation de l'auteur qui résout l'aporie en la supprimant, qui clôt l'aristotélisme* (cf. 507 n.),

en interprétant la philosophie du Stagirite comme le simple abandon d'un impossible idéal. L'Aristote de l'auteur n'est-il pas dans le cas du renard convoitant les raisins? «Ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats.» Il est vain en effet de «recommencer» le cheminement d'Aristote, comme le recommande l'auteur (508), s'il aboutit à nier ce que l'expérience humaine du langage affirme quotidiennement, la signification de l'être. Mais, l'impossibilité de l'univocité de l'être, l'échec du discours univoque sur l'être, ne signifient nullement l'échec de la métaphysique. Il faut viser moins haut que Parménide ou Platon et se contenter d'une métaphysique à mesure humaine. La métaphysique aristotélicienne n'est pas un existentialisme de l'échec (cf. 489): elle est la première philosophie authentique de l'homme pour l'homme, et selon l'expression même de l'auteur (505), la «première métaphysique de l'homme». C'est la seule raison pour laquelle cette métaphysique d'il y a vingt-cinq siècles peut avoir une valeur exemplaire pour l'homme d'aujourd'hui.