

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 28 (1981)

Heft: 1-2

Artikel: De l'Analogie : questions disputées

Autor: Secretan, Philibert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761563>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

PHILIBERT SECRETAN

De l'Analogie

Questions disputées

Aussi longtemps que non seulement la théologie savante, mais la conscience chrétienne parlante s'interrogeront sur la possibilité d'accorder le langage humain et la réalité de Dieu, le problème de l'analogie demeurera à la fois vivant et controversé. Comme l'écrit avec force Eberhard Jüngel: «Si le discours humain sur Dieu doit Lui correspondre, ce discours doit être analogue. La théologie doit, pour cette raison, vouer sa plus vigilante attention à l'analogie. Croire que l'on peut se défaire du problème signifié par le terme 'analogie', et néanmoins vouloir fonder un discours adéquat à Dieu, en en dégageant théologiquement les conditions de possibilité, est insensé. Sans analogie il n'y a pas de discours responsable sur Dieu»¹. Tel est le côté vital et vivant de la question de l'analogie. Mais pourquoi les controverses et le dissentiment? La réponse est simple: elle relève de la nature de l'analogie elle-même, en situation théologique. Si l'analogie est un mixte de ressemblance et de dissemblance, la prépondérance de la dissemblance risque d'éloigner Dieu au point de le rendre inconnaissable; en revanche la prépondérance de la ressemblance risque d'anthropomorphiser Dieu, donc de blesser la Transcendance. La seule issue à cette difficulté semble être alors de montrer que tel: dissemblable et semblable, est précisément le «statut» de Dieu lui-même. Transcendance *et* Incarnation, Divinité *et* Humanité se trouvent aussi indissolublement liées que la dissemblance et la ressemblance dans l'analogie.

¹ Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977, pp. 283-284.

Comment, pourtant, résister à l'objection suivante: si l'analogie a effectivement son lieu d'exploitation spécifique en théologie, n'est-ce pas alors à une *théologisation de l'analogie* que l'on assiste, et ainsi à une occultation de son origine philosophique, herméneutique et mathématique? Pour que l'analogie soit pleinement acceptée, encore faut-il qu'il y ait une correspondance entre l'analogie issue de l'expérience immédiate ou dérivée du monde, et l'analogie appliquée et rapportée à Dieu. Je dirais, à la limite, qu'il faut une analogie entre deux domaines d'application de l'analogie, ou plus exactement un «tranfert» de l'analogie afférant au domaine de l'homme à l'analogie afférant au domaine de Dieu. Mais n'est-ce pas alors l'homme qui se trouve au cœur de l'analogie, l'homme à la fois ordonné au monde sur un mode que n'épuise pas le discours univoque, et ordonné à Dieu sur un mode qui ne peut pas être univoque? Et n'est-ce pas ce «trop-plein» du *sens* du monde, c'est-à-dire du monde en tant qu'il fait image pour l'homme, qui, référé analogiquement à Dieu, va toujours se trouver être un «pas assez»? *Plus* que le monde et *moins* que Dieu, l'homme découvre dans l'analogie la structure logique conforme à son propre statut paradoxal.

Nous voilà donc engagés dans une triple perspective: l'analogie conforme à la situation de l'homme est celle qui analogise deux analogies: celle que Kant appelle l'analogie de l'expérience et celle que la théologie réfère à Dieu lui-même selon le mystère de sa Transcendance *et* de son Incarnation, de son Eloignement *et* de sa Proximité (la question de la valeur métaphorique ou analogique de termes tels que Transcendance, Incarnation, Eloignement, Proximité, Paternité, Filiation, restant pour l'instant ouverte). Mais à voir ainsi les choses se diversifier, ne voit-on pas aussi un parallélisme s'établir entre deux des analogies mises en évidence: tant l'analogie *anthropologique* que l'analogie *théologique* apparaissent comme la tentative d'exprimer par une structure logique le *paradoxe* d'un être: l'homme et Dieu. Dans ces deux analogies, une correspondance similaire s'établit entre une structure logique et un «statut» ontologique. En revanche, nous aurions un autre type d'analogie dans ce que Kant appelle l'analogie d'expérience, où il s'agit de repérer dans le monde non pas la structure d'un être, mais la possibilité d'un *événement*.

Or, cette analogie de l'expérience, dans la mesure où elle fait intervenir la temporalité du Monde, vaut aussi de l'Histoire humaine, qui ne se répète pas mais où tant de choses se ressemblent.

Autant dire que l'homme est au carrefour de deux analogies que

signifient les termes de «paradoxe» et d'«événement» – l'événementialité, dans cette dernière, se trouvant référée, en tant que possible anticipable, à une loi ou une cause permanente: Dieu ou Nature. Lui seul est engagé à la fois dans la «distance» selon Pascal entre le Corps et l'Esprit, *et* dans la «distance infiniment distante» entre l'Esprit et le Cœur.

Je dirais donc que le problème de l'analogie est celui de la tension entre deux types d'analogies, dont on peut admettre qu'elles convergent en Dieu, dont l'être est à la fois *cause* selon le Père et *paradoxe* selon le Flis. L'analogie selon l'Esprit, ou l'analogie d'Amour, demeure pour l'instant une perspective à laquelle ne voudrait ouvrir qu'une brève citation: «Comment appeler l'être qui recherche dans la plus grande dissimilitude à se rendre le plus semblable, qui du plus lointain tend à se faire le plus proche, qui du plus haut de son altitude s'attarde à la plus grande condescendance, qui dans sa plus grande différence recherche la relation la plus intime ...? La réponse s'impose. Elle est anthropologiquement et théologiquement évidente, et s'appelle *Amour*»².

En d'autres termes, l'analogie telle qu'elle se développe en théologie chrétienne paraît inséparable de la doctrine de la Trinité ou de la Tri-Unité de Dieu. Ceci implique que toute analogie qui viserait à la congruence de la parole humaine et de la réalité de Dieu serait irrecevable aussi longtemps qu'elle ne ferait intervenir que l'Unité de Dieu et se fondrait ainsi sur des schèmes philosophiques hérités de doctrines portant cette unité au principe du multiple: unité de l'Etre, du Bien, de l'Un, etc. Il faut donc convenir qu'une condition décisive pour construire une théorie de l'analogie capable de conformer la parole humaine au Dieu trinitaire, est que soit brisé le présupposé de la participation du multiple à l'Un, des multiples significations à une signification première, des multiples raisons d'attribution à une Raison première.

Une première question s'impose, dans le contexte de la philosophie contemporaine: celle de savoir si cette tradition de l'Un, de l'Identité, de l'Etre disciple comme le Même, identifié à Dieu comme *causa sui et mundi*, n'a pas été exemplairement rompue dans la philosophie de Heidegger. Si donc aussi, le débat actuel entre analogie spéculative et métaphore poétique – à charge d'une poétique de renouveler le problème de la pensée, et de la pensée de l'Etre – n'est pas issu de la rupture proposée par Heidegger d'avec ce qu'il a appelé une onto-théologie, donc de la «différence ontologique».

² Ibid., pp. 407–408.

Telle est la première question qui nous paraît mériter examen ; celui-ci ne saurait être exhaustif dans le cadre de ce modeste travail de recherche.

I

*Si l'imaginatio est le règne du «semblable»,
l'intellectio est celui du «même».*

Paul Ricœur

L'analogie est-elle en soi – et non seulement dans son effectuation historique, médiévale et scolastique – prisonnière d'une onto-théologie ? Faut-il confier à la métaphore de dire plus qu'un Dieu Un et Même ? Ou est-il possible de repérer dans l'analogie la structure logique cohérente à ce que dit «métaphore» : le transfert, le passage au-delà et par-delà l'ordre de l'étant disponible, voire de l'Etre compris comme fondement et comme cause de l'étant ? Si Heidegger confie au poète et non plus au métaphysicien le «gardiennage» de l'Etre, est-ce à raison de la métaphoricité du verbe poétique, ou à raison d'un privilège du Poète qui, en même temps qu'il reçoit l'Etre l'apprivoise en poème, c'est-à-dire «pro-duit» un monde où l'homme puisse vivre ? A reprendre ainsi ce qu'énonce l'interprète de Hölderlin, on perçoit une différence fondamentale entre la métaphore qui transfère du visible à l'invisible, et un mouvement auquel ne convient pas le préfixe *ana-*, puisqu'il s'agit d'une descente du Sacré vers les mortels, d'une médiation poétique entre le divin et l'humain. Mais ce mouvement justifie-t-il de parler d'une *kata*-logie ?

Ce néologisme (provisoire) ne convient que s'il est légitime d'admettre que le mouvement de haut en bas : *kata-* est référentiel à la Pensée, certes tenue à distance de la Poésie et pourtant repérable, elle aussi, comme la Pensée de l'Etre-qui-se-donne, et ceci au lieu même où le Sacré se donne au poète au risque de s'abîmer lui-même : «S'offrant dans le déchirement de l'éclair qui est souffrance, le Sacré demeure cependant, ainsi rayonnant dans la vérité de son essence, et souffre ainsi initialement»³.

Malgré l'abîme qui sépare Pensée et Poésie, le parallélisme demeure étroit entre la donation du Sacré et le don de l'Etre. Paul Ricœur le note avec finesse : «Le philosophe (Heidegger) peut écrire successivement *sein*, *Sein*, *Seyn*, c'est encore la question de l'être qui est posée sous rature. Aussi bien n'est-ce pas la première fois que l'être doit être biffé

³ Martin HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin*, Gallimard 1962, p. 95.

pour être reconnu dans sa réserve et dans sa générosité, dans sa retenue et dans sa gratuité. Comme les penseurs spéculatifs qui l'ont précédé, Heidegger est à la recherche d'un maître-mot, de «celui qui porte tout le mouvement de manière décisive». Le *Es gibt* est pour lui ce maître-mot⁴. Or, le *es gibt* est, à proprement parler, la donation de l'Etre.

En insistant sur l'allure spéculative de la philosophie de Heidegger, Paul Ricœur souligne un écart, déjà perçu chez saint Thomas, entre le spéculatif et le poétique : plus précisément, en ce qui concerne l'Aquinat, entre proportionnalité symbolique et proportionnalité transcendantale⁵. Cet écart est celui qui sépare métaphore et analogie. C'est aussi celui qui maintient sous le signe du *logos* le discours heideggerien. Mais après la rupture entre métaphysique et pensée de l'Etre, que peut signifier «logos»? Ya-t-il une «logique» compatible avec cette donation de l'Etre? Quelle peut être la «logique» du *es gibt*, où la métaphore aussi se charge de donner sens à ce que menacent l'usure et la mort?

En d'autres termes : au cœur de la question du sens de l'Etre, il faut s'interroger sur la correspondance entre ce que dit «logos» dans analogie et «phora» dans la métaphore. Le *es gibt*, disons-nous après Paul Ricœur, conjugue «ce qui *porte* le mouvement d'une façon décisive» et le «*maître-mot*», le «*kurios logos*». Je suggère de penser que la maîtrise – qu'exprime poétiquement le Sacré heideggerien – est référible au «logos» en ce que la maîtrise a d'originare (arché), et à la «phora» en ce que le maître porte la charge de ce qu'il laisse-être. La maîtrise dirait donc l'indivision du *legein* et du *pherein*, de sorte qu'une rupture doit être intervenue pour que le «logos» de la donation de l'Etre en parole poétisée – donc le «logos» du destin poétique – se scinde de la métaphore et se désordonne d'un «transfert» que marque le mouvement de bas en haut (ana-), du fini à l'infini, du profane au saint. Cette rupture ne peut se signifier que dans ce qui sépare maîtrise et servitude, soit une pensée du Maître et une pensée du Serviteur. En termes religieux, le culte des serviteurs de Dieu est lié au mouvement de la méta-phore : il n'est d'offrande que matérielle, terrestre, transignée en don de soi spirituel ...

La perspective dans laquelle engage la philosophie heideggerienne est visiblement celle du Maître. Comme le dit Jean Beaufret, «la différence (ontologique) est rapport à l'unique et au même»⁶. Ce rapport est

⁴ Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Ed. du Seuil 1975, p. 398.

⁵ Ibid., p. 353.

⁶ Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, III, Ed. de Minuit 1974, p. 229.

d'assimilation, car la *question* de l'être n'est autre, au lieu du *Da*, de l'être-le-là, que l'Ouvert lui-même⁷. Cette philosophie de l'Origine, du Sauf, de l'Inaltérable – en sa souffrance même de donation – est profondément tributaire de la méditation grecque, reprise par Hegel, sur l'Un-Tout et le Même. L'Etre heideggerien, dans la mesure où il est l'Ouvert, claire béance de lumière, ne consonnerait pas si profondément au Monde s'il n'était le Maître-porteur de ce qu'il laisse-être. Lumière et Monde s'unissent dans une maîtrise de donation – du *geben* de l'*es gibt* – dont Xavier Zubiri s'est fait le vigilant commentateur et l'impitoyable critique.

«Qu'est-ce que ce phôs? C'est tout uniment la «clarté» ou, comme dit Heidegger, l'«espace de lumière». Elle serait l'être, et le laisser-être serait le laisser (venir)-à-la-lumière, c'est-à-dire que le «laisser» nous montrerait l'être de chaque chose»⁸. Zubiri «retient la métaphore de la lumière», mais récuse cette conception de l'être révélé au Dasein et prophétiseur des choses. L'être n'est pas là «dans» le *Da* de l'existant «comprenant». Il est la lumière qui rayonne des réalités et qui les rend «respectives» dans le tissu lumineux du monde. L'être est l'éclosion des choses au monde, du fond de leur substance propre. Il n'ouvre pas d'en haut sa féconde présence.

En insistant sur le caractère métaphorique de cette idée de lumière, le philosophe espagnol aborde, en le thématissant, un tournant décisif dans cette discussion. Le renversement de perspective qu'il propose, nous l'appelons le passage de la pensée du Maître à la pensée du Serviteur. De l'unique pensée de Heidegger – et si j'ose dire de la redondance «anaphorique» de la même question du *selbst* – Zubiri, en n'en retenant que la valeur métaphorique, indique la voie de pensée du serviteur. Celle-ci est métaphorique, mais le «logos» qui lui correspond n'est pas étranger à une philosophie de l'être. La métaphore de la lumière est la plus proche, la plus adéquate à la pensée de l'être. Si le «clair» n'est pas la Vérité de l'Etre, l'être est bien la *splendor realitatis*. Et là encore, le poète est à l'œuvre pour la dire.

⁷ Cette affirmation recouvre parfaitement la réflexion d'Edith STEIN au sujet de *Sein und Zeit*: «Qu'est-ce qui atteste que celui qui appelle est en même temps celui qui répond? Pour autant que je sache, rien d'autre que la tonalité fondamentale qui domine toute cette œuvre; le *solus ipse* est l'être privilégié au delà de tous les autres...», cf. Werke V, *Welt und Person*, Herder 1962, p. 100.

⁸ Xavier ZUBIRI, *Vom Wesen* (Sobre la esencia), trad. par H. G. RÖTZER, München, Max Huber Verlag 1968, p. 339.

Notre thèse est donc qu'à toute «phora» correspond un «logos», mais que cette correspondance s'établit différemment dans le régime de la maîtrise et dans le régime de la servitude. L'analogie – ou plus exactement la *méta*-logie correspondant à la *métaphore* – sera d'abord un discours conforme aux limites qui sont celles de l'homme, et il n'y aura d'analogie théologique possible que si Dieu aussi a «renoncé à sa maîtrise» pour se faire esclave, Serviteur souffrant. Seule une analectique consciente de sa signification critique peut viser à la conformité du discours humain au Dieu trinitaire. Récuser l'Un et le Même au niveau de Dieu, c'est aussi récuser au plan de l'homme la prétention à dire l'Identité – ne fût ce que l'Identité de l'être. Le procès de toute philosophie possible comme œuvre humaine commence avec la tâche et le devoir philosophique de s'arracher à la fascination de Parménide.

Un dernier mot dans ce contexte heideggerien, où Paul Ricœur poursuit son propre cheminement. Pour l'auteur de la *Métaphore vive*, les deux mouvances du poétique et du spéculatif, quelle que soit la profondeur de leur parenté, sont séparées par un abîme. Cette séparation donne par ailleurs son statut spécifique à l'interprétation qui «est une modalité du discours qui opère à l'intersection des deux mouvances, celle du spéculatif et celle du métaphorique»⁹. Mais si ce «discours mixte subit nécessairement l'attraction des deux exigences rivales», n'est-ce pas aussi à l'interprète de ramener la métaphore à proximité d'une théorie de l'être? N'est-ce pas pour le moins la tâche d'une herméneutique philosophique? D'où la question de Paul Ricœur: «Par quel trait le discours spéculatif répondra-t-il au paradoxe de la copule, au *est/n'est pas* apophantique?»¹⁰. Le paradoxe repéré dans le *comme*: «Etre-comme signifie être *et* ne pas être», n'est donc ni le fait du poète ni n'est encore assumé dans une théorie spéculative. Il serait, faut-il penser, déjà arraché au plus vif de l'image, mais point encore explicité dans un discours.

Le «comme» pourtant, est poétisable, et l'exemple le plus heideggerien est bien celui de l'Hymne de Hölderlin:

«*Wie wenn am Feiertage ...*

So stehn sie unter günstiger Witterung ... ¹¹

⁹ Paul RICŒUR, op. cit., p. 383.

¹⁰ Ib., p. 388.

¹¹ «Comme un jour de fête...

Ainsi dans un climat benévole se tiennent-ils...»,

cf. *Approche de Hölderlin*, trad. par M. DEGUYS et F. FÉDIER, Gallimard 1962.

Oh! poète, semblable au paysan parcourant son champ après l'orage.

Oh! image. L'analogie n'est pas loin lorsque l'image se déploie en parabole ...

Par ailleurs, le paradoxe repéré dans le «comme»: est *et* n'est pas, ne met-il pas en route une réflexion sur l'analogie en tant qu'elle introduit une négation: est et n'est *pas*, irréductible tant à la simple contradiction – ce que déjà dit «paradoxe» – qu'à une dialectique qui réfère la négation à la maîtrise du Même, à raison de laquelle la négation sera niée? S'interroger sur ce paradoxe, c'est s'interroger sur la relation entre le déploiement de l'image en parabole, et la victoire de l'analogie sur la dialectique.

C'est ici qu'il convient de revenir sur le thème, furtivement annoncé plus haut, du *sens*. S'il y a une négation qui porte plus haut un sens premier, inséparable donc du thème classique de l'*eminentia*, il y a aussi un sens de l'être que n'épuise pas la réflexion sur la polysémie du terme «être», ni ne totalise une dialectique du Devenir. Cette considération nous ramène à proximité de Heidegger, mais nous impose aussi de lever les ambiguïtés qui pèsent sur l'expression «sens de l'être».

S'il s'agit de dire que l'être se donne à comprendre, l'être vient à relever d'une théorie du «Verstehen», d'une herméneutique. Alors, certes, une ontologie résiste mal à l'évidence que le *sens* à comprendre est toujours un sens dit, exprimé et non entièrement révélé comme sens de *l'être*. Le symbole, marqué par une ultime latence de sens, s'impose comme le lieu de l'être-dit. Le sens symbolique l'emporte sur le sens de l'être en sa rigueur ontologique. Ou pour citer encore Zubiri: «L'être n'est pas quelque chose qui ne serait que dans le *Da* du comprendre. Il est un moment de la Réalité, même s'il n'y avait ni comprendre ni *Da*»¹².

Objecterait-on que l'ordre symbolique n'est pas simplement équivalent à l'ordre poétique, et que de toute façon il n'est d'analogie que des expressions et non de l'être lui-même – que Kant a proposé du terme «symbolique» une signification parfaitement adéquate à la fonction théologique de l'analogie¹³, je répondrais que le symbole, dans la mesure où il est lui-même le *signe* d'un double sens, n'ouvre pas au sens lui-même.

¹² Xavier ZUBIRI, op. cit., pp. 340–341; cf. également Edith STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, Werke VI, *Welt und Person*, Herder 1962, p. 114: «Heidegger dissout le *sens* dans le comprendre.»

¹³ Dans les *Prolégomènes*, Kant s'interdit un «anthropomorphisme dogmatique», mais accepte un «anthropomorphisme symbolique» qui est «légitime par ce qu'il concerne le langage et non l'objet lui-même».

Il n'est d'accès au sens que par une double opération : celle par laquelle on le distingue du signe symbolique, et celle par laquelle on le distingue de l'être. La première opération permet de donner toute sa valeur ontologique à ce que Paul Ricœur appelle la « métaphore spéculative » très heureusement distinguée de la « métaphore poétique » ; la seconde permet de réintroduire le problème de la négation propre à l'analogie. La possibilité d'une méta-logie, c'est-à-dire d'un *transfert du sens* – en quoi consiste la métaphore spéculative – implique que le sens puisse être nié sans être détruit et que le « comme » paradoxal s'inscrive dans la constitution du sens. Or, cette possibilité n'est à son tour donnée que par la distinction de l'être et de la réalité. C'est encore à Xavier Zubiri que nous empruntons les éléments essentiels de cette distinction.

Pour cet auteur, l'être d'une chose est fondé dans sa réalité, mais en est une « ré-actualisation », une « actualité seconde ». Une chose n'est qu'en tant qu'elle est un moment du monde, et non seulement *ce* qu'elle est (son essence) et *telle* qu'elle est (sa talité). Cette conception de l'être est inséparable – comme on l'a vu – de la métaphore de la lumière : être, c'est venir au jour et s'insérer dans un tissu de relations que Zubiri appelle la « respectivité » des choses réelles. Elles ne *sont* que respectivement les unes aux autres, alors même qu'elles portent, en leur structure de réalité, essence, talité et existence.

Zubiri parle également de la « flexivité » de l'être rapporté au temps. « Les modes de cette actualité seconde des choses qu'est l'être sont *était, est, sera* »¹⁴ ; visiblement l'être est ici pris comme la forme non pas substantive mais verbale d'« être », à l'infinitif et dans sa flexibilité temporelle. Or « le temps ne signifie pas : cesser d'être (ce qui serait une destruction) mais : être toujours autre »¹⁵.

Notre auteur saisit donc très exactement ce moment où s'articulent la référence de l'être à une chose substantive *une* (ens, res, unum) et cette teneur d'*altérité* de l'être en sa « respectivité » et sa « flexivité » ; « être » dit l'*un* et l'*autre*, et le mouvement de l'un à l'autre ; ou plus exactement, la dimension de l'« être toujours autre » est ce par quoi la chose éclot à la variété du monde dans le temps, ce par quoi lui convient le mot « *phyein* », alors qu'en tant que chose, passant de l'inexistence à l'existence, elle est dite « naître » (*gignesthai*)¹⁶.

¹⁴ Ibid., p. 329.

¹⁵ Ibid., p. 330.

¹⁶ Ibid., p. 329.

Notre question est alors: étant admis que cet être ne dépend pas – comme cela a été dit plus haut – d'un comprendre ou d'un là – n'est-ce pas aussi le statut du sens qui se dessine dans cet «être-du-monde», dans cette prise en «respectivité»? Le sens n'est-il pas toujours à situer dans le jeu, dans le mouvement d'un être-soi à un être-autre? Et si le sens est toujours *de quelque chose*, il est aussi le sens *de l'être*. Le sens ainsi réfère ou rapporte la chose à l'être. Il est, à strictement parler, le rapport de la chose à l'être. Ainsi nier le sens, introduire un autre sens, n'est ni nier la chose (ou la détruire), ni nier l'être, ce qui serait, au sens le plus ontologique du terme, un contre-sens.

L'essentiel à retenir de ces premières réflexions est que deux régimes de pensée se partagent la relation entre métaphore et analogie (ou métalogie). Nous les avons appelées «pensée du maître» et «pensée du serviteur». A l'intérieur de ce second régime de pensée – que nous jugeons seul compatible avec l'exigence et la promesse chrétiennes – un débat s'instaure entre les auteurs qui privilégient la métaphore au détriment de l'analogie, et ceux qui continuent à s'orienter sur la tradition analogiste héritée de la scolastique. J'ai tenté de retenir quelques moments du dialogue entre métaphore et analogie, et de justifier ce qui peut se présenter sous le titre de «métaphore spéculative».

Ce travail de conciliation – qui se voudrait à la fois analytique et herméneutique – doit se poursuivre à partir d'une reconduction de l'analogie à sa fonction critique et à sa place, marginale peut-être, dans l'expérience que l'homme fait du monde. Ce n'est qu'à partir de là que peut se justifier la reconquête du domaine, à l'origine premier, de l'analogie théologique.

«A partir de là» signifie qu'un point de non-retour a été atteint. Pour avoir récusé l'analogie *ad unum* comme simple renversement du mouvement «kata-logique» *ab uno* – qui est discours du maître – il fallut en passer par ce difficile rapprochement entre *métaphore* et *méta-logie*, pour à la fois placer l'analogie sous le régime de la pensée du serviteur et lui maintenir sa signification spéculative. Ce n'est pas confondre métaphore et analogie, poésie et spéculation, que de dire qu'à une «phora» correspond un «logos». Il n'est pas de folie poétique authentiquement créatrice qu'un commentaire intelligent ne sauve du discrédit de l'aberration mentale. Il y a toujours un «logos» en suspens dans le «transport» poétique; là où il y a parole pro-férée, le dire et l'être sont de quelque manière entrés en médiation.

Mais encore: ce n'est qu'à suivre ce chemin qui va du monde à l'homme, et de l'homme à Dieu, que l'analogie se déploiera dans ses diverses modalités. Il n'y a pas qu'une seule analogie. A les multiplier, on aura peut-être la chance de leur découvrir une structure commune. Ne serait-ce pas alors repérer quelque chose de la condition dans laquelle l'homme peut *penser*, c'est-à-dire se dépasser sans délirer?

II

Das Totum ist Totem.

Theodor W. Adorno

1. Kant et l'analogie de l'expérience

Kant se présente au carrefour de deux exigences déjà énoncées: l'une est de ramener l'analogie à ce plan où il est possible de montrer en quoi elle est conforme à la condition humaine – *ad modum recipientis et loquentis*; l'autre est de repartir de la connaissance du monde pour dégager un premier modèle d'analogie. Et c'est bien à ce carrefour que se dresse la *Critique de la raison pure*: montrer ce que l'homme peut connaître dans les limites de sa raison, et délimiter le champ d'une analogie dans l'expérience du monde, n'est-ce pas mettre en évidence une limite et s'interroger sur la légitimité de la franchir?

La notion de limite est ici essentielle. Sans elle, il n'y a pas lieu de parler d'analogie. Il est, par ailleurs, d'un intérêt capital de voir que Kant propose une analogie à deux extrêmes d'une limite à franchir: à cet extrême où il est question de penser Dieu, et à l'autre extrême où se dit la possibilité d'une expérience anticipante au niveau de l'existence du monde. Nous n'évoquons ici l'analogie théologique que pour souligner la relation entre «situation à la limite» et «analogie». En fait, l'analogie s'inscrit dans une problématique infiniment plus vaste: à témoin, ce passage si remarquable des *Prolégomènes*:

«La limitation du champ de l'expérience par une chose qui lui est, par ailleurs inconnue, est bien une connaissance (positive) qui reste acquise par la raison. Par là, celle-ci n'est pas enfermée à l'intérieur du monde sensible, et sans s'égarer au dehors elle se borne ... simplement au rapport de ce qui est en dehors avec ce qui est à l'intérieur.»

«La théologie naturelle est un concept de ce genre, à la limite de la raison humaine, puisqu'elle se voit obligée d'élever ses regards jusqu'à

l'idée d'un Être suprême ... Sans se créer un être *imaginaire*, il s'agit de le déterminer de cette seule manière analogique, puisqu'en dehors du monde sensible doit de toute nécessité se trouver quelque chose que conçoit seul l'entendement pur»¹⁷. Limite, et rapport entre l'en-deçà et l'au-delà de cette limite: voilà fixée la structure fondamentale de l'analogie, ici proposée comme modèle à la théologie naturelle, mais que précisera l'usage qu'en fait Kant dans l'analogie d'expérience. Celle-ci repose sur la distinction entre phénomènes et noumènes. Mais alors que, dans la théologie naturelle, l'intelligible est, par excellence, le *supra*-sensible, l'expérience du monde ne peut avoir de dimension analogique que si l'ensoi est nouménal à un autre titre que Dieu. Ce titre est celui de l'existence, à savoir la position dans l'Être et dans le Temps substantiels du Monde. Il en dérive que le phénomène, en tant que réalité du monde, peut lui-même être considéré soit du point de vue de la phénoménalité, c'est-à-dire de son être-pour-moi (id est pour une raison), soit du point de vue de l'exister.

Chez Kant, la «mise entre parenthèses» de l'existence est effective mais non méthodique. Elle s'énonce incidemment, pourtant, dans un contexte de méthode: alors que les phénomènes sont soumis à des principes constitutifs, par exemple de type mathématique lorsqu'ils sont considérés du point de vue de leur possibilité, les phénomènes considérés du point de vue de leur existence ne sont soumis qu'à des principes régulateurs.

Autrement dit, la *ratio existendi* ne se laisse pas construire, et est appelé *analogie* le principe régulateur qui permet de lier dans le temps des phénomènes considérés du point de vue de leur existence. Cette analogie est distinguée de l'analogie mathématique – de l'analogie de proportion; Kant reprend textuellement la définition classique de l'analogie de proportionnalité: «Trois membres étant donnés, je puis connaître et donner a priori non pas le quatrième membre lui-même; j'ai seulement une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe pour l'y découvrir»¹⁸.

Si la règle maintient l'analogie dans l'orbite d'une méthode rationnelle, c'est au plus bas degré de l'efficacité des principes déduits de la puissance transcendantale de synthèse, mais au plus profond de l'expérience, c'est-à-dire au nexus de la substance et de l'apparaître, que Kant pose la valeur heuristique d'un signe. Ce signe ne porte aucun indice de certitude

¹⁷ KANT, *Prolégomènes...* § 59.

¹⁸ KANT, *Critique de la Raison pure*, Analyt. transc., Livre II, chap. 2, sect. 3,3.

apodictique, mais il signifie un inconnu et le met en relation. Cette relation est elle-même sous-tendue par cet a priori non constitutif qu'est l'*unité de la Nature*, donc par des «lois originaires» sans lesquelles l'expérience ne serait pas possible, et par une temporalité, une *durée*, qui assure la permanence de ce qui, dans l'expérience, se donne dans la simultanéité, la succession, l'action réciproque.

L'analogie est donc bien une méthode heuristique à double condition de possibilité: la condition subjective en est que les phénomènes ne sont ici subsumés que sous leurs schèmes et non sous leurs catégories rationnelles; la condition objective est que les phénomènes, considérés du point de vue de leur existence, s'inscrivent dans l'unité temporelle de la Nature – que leur *ratio existendi* apparaisse dans le flux permanent du Temps.

Si le schématisme renvoie au problème de l'*applicabilité* des catégories, donc à ce que l'expérience a de plus proprement empirique, l'analogie introduit une dimension de l'expérience dont Bergson et Heidegger ont thématiqué les implications essentielles: la Durée est la substance même du monde; le Temps est la condition fondamentale de l'apparaître d'un monde.

L'analogie paraît inséparable d'une méditation sur le monde en tant que monde. C'est également la conclusion qui s'impose à la lecture de Husserl – mais ici à l'occasion de l'*autre*. C'est de l'analogie de l'*alter ego* qu'il faut maintenant parler.

2. L'analogie de l'autre chez Husserl

Le texte qui nous sert ici de référence est la Cinquième *Méditation cartésienne*. Cette méditation développe largement et difficilement, à l'occasion de la découverte de l'autre, de l'*alter ego*, une théorie de l'analogie, et aboutit à une réflexion renouvelée non seulement sur la communauté temporelle des monades – donc sur la possibilité d'une histoire –, mais sur la constitution d'un Monde et d'un Temps cosmiques.

Posant formellement l'analogie comme une «accessibilité indirecte ... de ce qui est inaccessible directement et en lui-même»¹⁹, Husserl lie l'analogie et son caractère indirect à l'existence de l'autre, du non-moi. «Ce qui peut être justifié directement est 'moi-même' ou 'm'appartient en propre'. Ce qui, en revanche, ne peut être donné que dans une expérience indirecte, 'fondée', d'une expérience qui ne présente pas l'objet lui-même

¹⁹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin 1953, p. 97.

mais le suggère seulement et vérifie cette suggestion par une concordance interne, est l'«autre»²⁰.

L'analyse de ces différents traits distinctifs de l'analogie : indirecticité, suggestion, vérificabilité par concordance, dessine non seulement une opposition entre le «propre» et l'«autre», mais impose de poursuivre cette opposition jusqu'au point où se marque la limite entre la pure *noétique* du propre et l'*existence* de l'autre. «Il me faut d'abord expliciter, en tant que tel, ce qui m'appartient en propre, afin de comprendre que dans le «propre» le «non-propre» acquiert, lui aussi, son sens existentiel notamment par analogie.»

On bute, il est vrai, sur une difficulté redoutable : comment le non-moi peut-il, *lui aussi*, acquérir son sens existentiel, s'il n'est déjà donné dans le «propre»? Comment Husserl peut-il introduire dans le «propre» une dimension d'existence, ensuite transférable sur l'autre, sans lever les parenthèses qui tiennent hors jeu la thèse d'existence? Comment introduire dans le «propre lui-même» un «non-propre», donc une altérité qui puisse supporter une détermination d'existence?

L'indication d'une solution est donnée du moment que ce que Husserl appelle «sens existentiel» est référé à la conscience : «... tout ce qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience»²¹. La puissance de constitution se distingue de ce qui, dans la conscience, est acte d'appropriation. Seule cette désappropriation, ce renoncement au seul «propre», permet de «constituer» autrui comme «étranger au moi», c'est-à-dire comme non appropriable, comme non identifiable. Ainsi, c'est bien la capacité de l'autre qu'il faut appeler «existence»; une capacité à laquelle je ne peux accéder aussi longtemps que subsiste une position solipsiste du Moi. «Je reconnais malgré moi qu'en me «mettant entre parenthèses» moi-même comme homme, comme personne humaine, je me conserve encore comme ego. Je ne puis donc rien savoir encore d'une intersubjectivité transcendantale, et sans le savoir je me considère moi-même, l'ego, comme *solus ipse*»²². «Malgré moi», «sans le savoir» : ces expressions sonnent comme l'aveu d'un entraînement vers les conséquences de la mise entre parenthèses du moi humain, personnel. Ce n'est qu'en brisant ce solipsisme que la capacité de l'autre devient opérante. Mais elle implique que soit d'abord constitué *en*

²⁰ Ibid., p. 97.

²¹ Ibid., p. 128.

²² Ibid., p. 128.

moi ce que je puis transférer en «autrui», alors constitué comme *alter ego*. Autrui est constitué à partir de cet «autre» que je suis, ou plus précisément à partir d'une capacité de l'expérience de l'autre ici découverte. «Au début de la phénoménologie ... me manque avant tout la compréhension de mon être primordial, de la sphère de ce qui m'appartient au sens strict *et* de ce qui, au titre de l'expérience de l'autre, se constitue dans cette sphère comme lui étant étranger, comme apprésenté mais n'y étant pas, et ne pouvant jamais y être donné d'une manière originelle.»

C'est exactement de cette apprésentation qu'il est question dans la définition de l'analogie : «L'apprésentation par analogie est ... un acte qui rend co-présent ce qui ne peut jamais être là en personne»²³. Mais lorsque nous lisons que l'analogie – qui n'est, pas plus pour Husserl que pour Kant, un raisonnement – assimile à de l'originellement connu ce qui nous est inconnu, ce sont les termes «autre» et «inconnu» qui méritent d'être rapprochés. L'autre sera toujours apprésenté, mais ne sera jamais «présent en personne», ni «représenté». S'il a forcé la barrière du solipsisme, s'il introduit à la nécessité de renoncer à l'«illusion que tout ce que j'explicite *comme constitué en moi-même* doit *m'appartenir à moi-même*, à mon être-propre»²⁴, l'analogie est élevée au rang d'indice d'une crise philosophique consistant en la dissociation, dans l'ego, du pouvoir de constitution et de l'appropriation égotique. L'ego s'est déssaisi du Soi pour entrer en capacité de l'autre. Il n'en demeure pas moins – ou n'en devient pas moins – un moi.

Ce travail de pensée est remarquable et se résume dans cette phrase lapidaire : «L'autre, premier en soi (le premier non-moi), c'est l'autre moi.»

La transcendance ainsi pensée permet d'établir une intersubjectivité transcendantale, c'est-à-dire une «communauté de monades» dont le lien est l'*être*. Nous sommes en droit de présenter l'intersubjectivité sous cette double face, phénoménologique et ontologique, car Husserl propose une étrange redondance du «premier en soi». S'il vient d'être dit que l'autre est le «premier en soi»²⁵, on lit maintenant que l'«être, premier en soi», qui sert de fondement à tout ce qu'il y a d'objectif dans le monde, n'est autre que l'intersubjectivité transcendantale, la totalité des monades qui s'unissent dans les formes différentes de communauté et de communion»²⁶.

²³ Ibid., p. 92.

²⁴ Ibid., p. 127.

²⁵ Ibid., p. 90.

²⁶ Ibid., p. 133.

J'en déduis que l'être de l'intersubjectivité est le lien dont l'autre est la condition de possibilité; le monde intersubjectif réalise la capacité ouverte par l'autre, et le lien d'appréhension mutuelle est le tissu conjonctif du monde humain. Mais si l'analogie est le mode propre de la connaissance relative à l'autre et à ce qu'il rend possible, elle est elle-même reprise dans une vision d'unité. «Il ne peut y avoir qu'une seule communauté de monades, celle de *toutes* les monades coexistantes; par conséquent un seul monde, un seul et unique temps objectif, un seul espace objectif, une seule et unique Nature ...»²⁷

Si l'analogie, disions-nous, est pensée du Monde, l'inconnu n'est anticipable, c'est-à-dire ne transcende le domaine de l'apodicticité, ne rompt l'absolu de la Raison ou de la Conscience solipsiste qu'à l'intérieur d'une Totalité de Substance, de Temps et d'Espace. L'autre n'a de puissance d'ouverture qu'à l'intérieur du Même. L'altérité ainsi n'est pas vouée à l'équivoque. Elle peut introduire sans danger le jeu de la différence, de l'étrangeté; elle peut provoquer une anticipation qui ne soit pas hasardeuse et anarchique, puisque cette Totalité est destin et principe. La pensée là encore est tenue dans l'Universel du monde.

Nous ne craignons pas de dire que tant que la pensée spéculative se déclarera, en son origine et en sa fin, comme la pensée de l'Identique, de l'Un, de la Synthèse – objective et subjective –, il lui sera impossible de s'arracher à l'attraction du Même. Or n'est-ce pas précisément ce même du Monde qui fait alors de la pensée une pensée selon le Monde? Et est-il possible, et précisément légitime, de parler de Dieu selon le Monde?

Telle est la question qui oblige à relancer le problème de l'analogie théologique. Que dire de l'analogie prise non plus dans l'horizon mondain du Même, mais dans l'horizon divin de l'Autre?

III

*«Quelle est donc cette Nature,
sujette à être effacée?»*

Blaise Pascal

L'enquête conduite jusqu'ici permet de dégager un trait distinctif de l'analogie. Aussi bien chez Kant que chez Husserl, l'analogie est franchissement d'une limite. Mais chez Kant comme chez Husserl, cette limite est interne à la Totalité. Même la théologie kantienne, *en tant que naturelle*,

²⁷ Ibid., p. 109.

semble poser en Dieu ou en la Nature la source du principe de «la plus grande unité possible qui doit diriger la raison humaine», ce qui limite singulièrement la portée de l'analogie. Interne à la totalité du monde et de sa cause, l'analogie ne divise donc que le règne du savoir, de l'expérience, de la conscience, et ne pose au delà du connu qu'un «inconnu» qui porte cette marque particulière de cognoscibilité que sont pour Kant le *schème* et pour Husserl le *type*: «Même les objets de ce monde qui nous sont inconnus sont, généralement parlant, connus selon le type» ²⁸.

Tout le travail de l'analogie est donc de tenir le double discours de la différence et de l'assimilation, de la dissemblance et de la ressemblance. Mais dès lors que la ressemblance schématique ou typique ramène l'inconnu au connu, la dissemblance est entre le pouvoir sur les choses et les choses elles-mêmes, entre le pouvoir de constitution et l'ordre qui règne dans les choses, ou entre l'appropriation égotique et la totalité intersubjective – d'un mot entre le pouvoir du sujet et le monde; et la ressemblance énoncée comme «assimilation», comme «anticipation», comme transgression intentionnelle», ne signifie qu'une détente de la différence, un relâchement de la présentation à la synthèse *pensée* au profit de l'unité *réelle* du monde.

Si, par ailleurs, la dissemblance est marquée par une limite, la différence des choses liées et «co-présentes» mais distinctes et comparables, implique comme condition d'assimilation ces indices de similitude que sont les schèmes et les types – qui renvoient de quelque manière à une théorie du genre. En revanche, le thème du signe et de l'anticipation, commun à Kant et à Husserl, participe à la fois de la ressemblance par genre (signe = schème, type) *et* de l'inconnu dont la traduction, dans le langage du devenir, est la nouveauté, l'événement. «Chaque élément de notre expérience quotidienne recèle une transposition par analogie du sens subjectif, originellement créé, sur le cas nouveau et contient une anticipation de ce dernier comme celui d'un objet analogue» ²⁹. Mais la couche la plus profonde visée, indiquée par ce thème du signe et de l'anticipation, est celui de la totalité elle-même, de l'unité du monde comme une seule Nature et une seule communauté humaine.

Retenu dans le champ de la différence empirique et de la ressemblance typique, cette anticipation et ce signe – que Jaspers dérivera vers le «chiffre» dans sa philosophie de Transcendance – ne parviennent pour-

²⁸ Ibid., p. 93.

²⁹ Ibid., p. 93.

tant pas à signifier l'au-delà de cette totalité auquel nous songeons pour construire une analogie de l'Autre. Un au-delà qui peut-être est un ailleurs ... Tant que la limite analectique reste à l'intérieur de l'Unité-Totalité du Monde, la différence des choses ne peut que dériver soit de la différence entre le Tout et les parties – par partition ou par participation –, soit de la dissemblance entre le Sujet et le Monde. Dans le premier cas, c'est la différence elle-même qui se trouve univocisée, les différences entre les choses étant référées au paradigme de la Différence première qu'est, dans l'Un, la Dyade originaire (Urspaltung), à partir de laquelle les «parties» ou moments, dégradés de l'Origine, peuvent subir le travail totalisant de l'Un. Il en résulte nécessairement le Tout. Tel est le destin, éprouvant pour la pensée, et pour ce qui s'en traduit dans l'histoire humaine, de la pensée dialectique – héritière de toutes les gnôses de la Déchirure originaire.

Dans le second cas, la différence est entre le Sujet-Esprit et le Monde-Matière, et c'est la matière qui la reporte, comme principe d'individuation, dans les choses «matérielles».

La première version est moniste, la seconde dualiste. La première rend univoque la différence; la seconde la rend équivoque à raison du double sens de «matière» prise à la fois comme substance (du monde) et comme accident (des choses).

Récusant ces deux modèles parce qu'ils ruinent l'analogie dans son principe, et parce qu'ils sont incompatibles avec une théologie de la création – qui n'est ni une rupture de l'Unité divine ni une matérialisation de l'Esprit – nous opposons à la Différence la Distance comme nous opposons à l'Englobance³⁰ la Transcendance.

La distinction de l'Englobant et du Transcendant s'impose dès lors comme une tâche essentielle en vue de statuer de l'analogie théologique.

Dans une première acception, la notion de «transcendance» s'oppose à celle d'immanence. Cette conception se heurte pourtant rapidement à une première difficulté. Il n'est pas nécessairement correct d'opposer transcendance et immanence, car c'est à l'intérieur du Monde, compris

³⁰ Cette distinction n'atteint pas la philosophie de Karl Jaspers qui fait du monde lui-même un chiffre de la Transcendance. Le débat, chez Jaspers est entre *Chiffre et Dogme*, c'est-à-dire entre transcendance existentielle innommable, et une transcendance qu'un savoir prétendrait réduire à un «donné» quasi-empirique. (Cf. C. U. HAMMEL dans *Chiffer und Dogma*, Edition Academica, EVZ-Verlag, Zurich 1968.

comme totalité, que se joue entre les parties une relation d'extériorité qu'on peut appeler «transcendance». L'objet «hors de moi» transcende comme objet intentionné le moi «monadique». Par ailleurs, le terme «immanent» ne dit pas seulement: à l'intérieur du monde empirique. Il signifie également: à l'intérieur du sujet, de la conscience, de l'esprit.

Ce renversement de perspective entre le monde et le moi introduit une nouvelle relation sémantique entre «immanent» et «transcendant» dans la mesure où l'ego «transcendental» est l'ego qui transcende tout ce qui lui est immanent, c'est-à-dire qu'il est posé au delà de toute immanence psychologique, tout en englobant toutes les immanences particulières.

On voit ainsi que les termes de «immanence» et de «transcendance» changent de signification selon que l'on se place sur le terrain du *réalisme* ou de l'*idéalisme*. Pour le réaliste, l'homme est inscrit dans le monde. L'homme est immanent au monde, et c'est le monde qui l'englobe. C'est à l'intérieur de cet englobant – le monde comme Tout – que les objets lui sont extérieurs, ou le «transcendent». Mais comme le Tout échappe à sa vue empirique, et à sa relation discursive aux choses en tant que parties du monde, l'homme ne peut en avoir qu'une intuition: le Tout est un effet de sa pensée. Ainsi apparaît nécessairement la position idéaliste.

A ce moment, pourtant, se présente une équivalence entre le Tout réel et le Tout pensé. C'est à l'occasion du Tout que se justifie la conception parménidienne de l'Etre uniment réel et pensé. A la fois réel et pensé – *réel* en tant qu'il est le Tout dont les choses (res) sont les parties, et *pensé* en tant qu'il n'y a pas d'expérience du Tout – le Tout est par définition englobant. S'il était lui-même englobé, il ne serait pas englobant comme Tout, mais comme partie sous-englobante. Par ailleurs, si le Tout est pensé – fût-ce intuitivement – il doit être impliqué dans la pensée de la partie. Et si la connaissance des relations entre les parties en tant que parties est *dianoétique* ou discursive, la connaissance de la relation des parties au tout, ou la réflexion sur les parties en tant que parties du Tout, est *dialectique*.

La dialectique n'est autre que la métaphysique de la relation des parties au Tout, correspondant à une «physique» de la relation des parties entre elles.

J'appelle donc «englobance» cette transcendance du Tout auquel toutes les parties sont immanentes, et pose qu'une théorie de l'englobant est nécessairement dialectique.

Dans sa version spiritualiste, la métaphysique du Tout pose le Tout comme *Esprit* qui se connaît lui-même d'un savoir absolu. Dans sa

version matérialiste, le Tout est *matière*, au sujet de laquelle toutes les questions sont possibles, mais aucune réponse. Qui répondrait, en effet, en lieu et place de la matière, fût-elle Nature ou Histoire?

Cette brève enquête montre que tout cet immense complexe philosophique est fondé sur la relation des parties au Tout et des parties entre elles. Ces relations commandent en définitive la signification des notions d'immanence et de transcendance. Mais cette relation des parties au Tout est elle-même déterminée par la perception des choses et des ensembles de choses, les relations cognitives de la partie-sujet à la partie-objet devenant elles-mêmes des «objets» classables en genres, espèces, et venant à relever d'un savoir du savoir.

Cette vue laisse pourtant échapper une transcendance dont il faut se demander si elle relève de la même problématique de la partie et du tout. Je veux parler de la transcendance du non-moi-*sujet*, de l'autre, qui est autrement transcendant que l'*objet* (Gegenstand). M'objecterait-on que l'autre est toujours perçu dans le Tout social de l'Humanité, je répondrai négativement par le refus d'assimiler *tous* (Alle) à *tout* (Alles) ou au Tout (das Ganze) – ou positivement en introduisant une différence radicale entre la totalité du *genre* humain (de l'homme générique) et «tous les hommes». Ce dernier terme, bien plus qu'il ne désigne une totalité pensable comme achevée, dit l'inachèvement de l'humanité, l'impossibilité de déterminer ce qu'il en sera des vivants à naître, et l'incommensurabilité de l'aventure des générations à venir. «Tous» dit alors qu'il n'y a pas d'englobant, et que les hommes n'ont pas, en tant que sujets, des relations de partie à partie. La relation de l'individu à tous *n'est pas* une relation de partie au Tout.

Cette transcendance de l'autre – distincte de la transcendance de l'objet – a-t-elle un répondant épistémique? En réponse à cette question, je dirai que la relation initiale de l'homme à l'homme est intuitive. Je dis bien «initiale» car la communication doit, à un moment donné, relayer de ses médiations l'immédiateté intuitive. Ce fond d'intuition est pourtant inaltérable et inaliénable. Il continue à se manifester dans ce que le langage humain a de «naturellement» symbolique. Autant dire que l'intuitif et le discursif se connectent autrement dans ce monde sans englobant – sans Tout ni parties – que dans celui que nous décrivions plus haut. Le «discours» y est une reprise en style de communication de ce qui est initialement une communion inexprimée – positive dans l'amour, négative dans la haine. Mais cette intuition comporte une connaissance de l'autre: une connaissance qu'il ne s'agit pas de référer à la distance (ou

transcendance) qui l'objective, mais bien à cette transcendance spécifique que je *dis* en parlant de lui comme de l'autre. L'autre est bien le concept de cette transcendance-là.

L'intuition – que nous disons de communion (positive ou négative) – apparaît dès lors comme une visée de la distance autant qu'une visée de la proximité. L'autre m'est proche en ce qu'il est éloigné. Traduisons ces termes encore trop topologiques de «proche» et de «lointain» en ceux que nous impose la tentative de saisir l'autre dans sa ressemblance à moi-même: *alter ego*. Si *ego* dit qu'il est un Moi, *alter ego* dit qu'il n'est que «comme» un moi. Or, ce «comme» est le «comme» de l'analogie; et l'*analogie* n'est autre que le discours, la discursivité relative à cette relation à l'autre et à cette intuition de l'autre. Reconnaître l'autre à des signes, c'est en effet repérer la distance, mais interpréter ces signes, c'est établir la relation, c'est approcher et communiquer. Cette interprétation est une intelligence dont l'herméneutique est appelée à rendre compte à divers niveaux du discours.

Mais une herméneutique qui porte sur le discours signifiant *de* l'autre, va-t-elle renvoyer le discours *sur* l'autre du côté de la discursivité objectivante? Est-ce nécessairement faire de l'autre un objet que de parler *de* lui; le tenir dans cette distance qui le constitue comme objet (Gegenstand)? Je ne le crois pas. La pensée discursive doit pouvoir «reprendre» l'intuition de l'autre proche *et* lointain; elle doit pouvoir en parler sans être acculée à choisir entre une analytique objectivante ou une herméneutique de la *parole* de l'autre.

Or, l'analogie est une appréhension de l'autre, une possibilité de le penser et de le dire comme autre, quitte à fonder sur cette appréhension une théorie des signes dans lesquels il se manifeste. J'opposerai donc, pour ma part, à la *dialectique* comme métaphysique du tout et de la partie, une *analectique* capable de faire l'économie d'une théorie, nécessairement totalisante, de la Nature, de l'Histoire ou de la Société, c'est-à-dire capable de s'arracher à la fascination de l'Etre-Tout-Un conçu comme Englobant.

L'enjeu de ces réflexions est, à l'évidence, également *théologique*. Si le Tout-Un englobant est Dieu, ce Dieu est nécessairement récusé par toutes les sciences qui cherchent à s'en tenir aux parties et qui refusent d'entrer en matière sur la question métaphysique du Tout. Mais ce Dieu refusé par la science sera nécessairement le «dieu» de tous ceux qui, partant d'une méditation sur la partie, soit vont en hypostasier un aspect,

soit vont «constituer» spéculativement un englobant idéal: Loi, Logos, Raison, voire Etre. Pour la conscience chrétienne, parler du Dieu transcendant, ce n'est pas poser Dieu hors du monde, comme objet d'une intuition spéculative, mais c'est nommer Dieu comme Personne, dans cette distance *et* cette proximité que saint Augustin a écrites d'une façon ineffaçable: *intimior intimo meo, superior supremo meo*.

Mais pour avoir posé la question de l'analogie sur un terrain anthropologique – et non pas d'entrée sur celui du discours sur Dieu – on est en droit de poser le discours théologique comme un «discours intégralement humain quant à son statut et intégralement divin quant au caractère révélé de son objet». L'intuition y est Foi, mais cette Foi peut chercher son intelligence en humanité: dans une humanité qui certes subit toujours la tentation de se constituer un Dieu englobant, totalisant, c'est-à-dire *idéal*, mais que la réflexion philosophique peut ramener, à travers le plus quotidien de la relation à autrui, à ce sens perdu de l'analogie.

Il n'est plus temps de faire de l'archéologie philosophique sur l'analogie médiévale. Notre tâche est de reconstituer une théorie de l'analogie qui soit pleinement valide sur le terrain d'une anthropologie, et qui puisse rendre à la théologie un langage universellement intelligible.

IV

«*Nous sommes de la race de Dieu.*»
Actes 17,29.

Pour accéder à une analogie pleinement respectueuse de la Transcendance, il convient de placer l'homme non comme locuteur entre le Monde et Dieu, mais comme impliqué dans une double analogie: au monde et à Dieu. La fonction de l'analogie, telle qu'elle est définie par Kant et par Husserl, vaut à l'intérieur de l'Englobance et dit quelque chose de singulièrement important sur l'homme, à savoir qu'il n'est pas enfermé dans le cercle des phénomènes ou dans un solipsisme «illusoire». Toutefois, et quelle qu'en soit la validité, cette analogie ne saurait simplement être reprise en perspective de Transcendance. Une autre analogie est à penser, mais médiatement, c'est-à-dire en passant par l'analogie d'homme à homme dont Husserl nous a fourni un premier modèle.

Cette relation homme-homme est manifestement double: la relation

à soi et la relation à l'autre en constituent deux lignées que nous allons tenter de suivre. On verra ensuite dans quelle mesure s'y adaptent les grands thèmes spéculatifs de la Tradition – et notamment celle de l'*analogia entis*.

La relation à soi s'exprime dans l'évidence du *Je suis*. Il faut savoir gré à Edith Stein d'avoir proposé une analogie du « Je suis » dont l'essentiel est à reprendre dans *Etre fini et Etre éternel* ³¹. L'accès à l'analogie du « Je suis » est motivée par une critique de l'*analogia entis*. L'essentiel de l'objection est que l'analogie de l'être implique qu'en Dieu soit établi un rapport auquel puisse être proportionné un rapport dans l'homme. Le rapport en Dieu serait celui de son être (*esse*) et de son essence. Or, l'être et l'essence étant en Dieu inséparables, y a-t-il lieu de parler d'une analogie? Par ailleurs, n'y a-t-il pas une équivoque à parler de « rapport » en Dieu *et* dans l'homme, la notion de rapport ne pouvant pas être, ici et là, la même? De la Causalité créatrice divine, on ne peut déduire qu'une chose: à savoir que l'*esse* et l'*essentia* des créatures sont « préfigurés » en Dieu. Mais il n'est pas légitime de poser en Dieu un *rapport* d'égalité de l'*esse* et de l'*essentia*.

Une deuxième critique procède d'une réflexion sur Dieu comme Forme pure. Pour avoir élaboré toute une théorie des « essentialités », Edith Stein se sent le droit d'affirmer que les attributs de « substance » et de « subsistance » ne conviennent pas nécessairement à un être *réel* – tel que Dieu. Il ne peut y avoir d'analogie de proportionnalité qu'entre des essentialités et Dieu: « Ce qui précisément distingue les 'formes pures' de Dieu est qu'être (Sein) lui revient *comme* leur revient leur *quid* (Was). »

Une troisième objection vise le caractère judicatoire de l'analogie, qui porte à des formules telles que: « Dieu *est* son être. » Tout jugement doit analyser (*zergliedern*); or ce qui est absolument simple ne tolère aucune division.

Le sens de l'absolue Unité de Dieu conduit Edith Stein à n'accepter de Nom et d'Etre de Dieu que celui par lequel il se nomme: *Je suis celui que Je suis*. Et Celui qui se donne ce nom est l'*Etre en personne*. « Personne » veut dire un être dont la volonté et l'intelligence sont perceptibles dans son œuvre. Si le monde est effet, cette intelligence et cette volonté sont manifestes dans l'ordre « raisonnable » et dans la finalité du monde. Ce personnalisme ne se fige pourtant pas dans une philosophie de la

³¹ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein, Ein Aufstieg zum Sinn des Seins*, Herder-Verlag 1952, pp. 311ss. (VI,3,1–3).

providence. Elle implique que la personne soit un Moi; or chaque homme est un moi: Chacun commence une fois à se nommer «moi».

L'analyse du Je est conduite avec beaucoup de finesse. Le Je est commun à Dieu et à l'homme – il a la fonction de l'*esse commune* chez Duns Scot. Et si l'être humain et l'être divin sont incommensurables, «rien pourtant ne Lui ressemble plus, de ce qui se trouve dans le champ de notre expérience», que le Moi personnel. Mais alors qu'en Dieu «Je» signifie la plénitude de l'être informé par la Personne divine, en l'homme le Moi ne peut que vivifier, personnaliser ce qu'il reçoit; sans cette réception, le Moi ne serait qu'une forme vide. Ce rapport entre le «vide» du moi et ce «plein» (Fülle) est aussi la clef de l'interprétation du rapport – proportionné et inégal – entre l'*esse* et l'*essentia*. La plénitude d'être est *esse essentiae*, *esse existentiae* et *esse rationale*. Même l'être en acte et l'être en puissance – qui structurent l'expérience vive de l'homme – est prédéterminé en Dieu. Il est la plénitude de tous les modes d'être parce qu'il est un Je totalement «plein». Ces modes d'être ne se sépareront, ne se distingueront que dans la créature, et c'est à l'être créé seulement que s'appliquent non seulement les catégories mais également les transcendants. Dieu est au delà des transcendants.

Edith Stein n'a pas renié les sources phénoménologiques de sa philosophie de l'être. Etre, c'est d'abord être un Moi. Mais pour avoir saisi les limites d'une philosophie de la conscience, elle a retenu le Moi divin comme deux libertés analogues et dissemblables. L'une, créatrice, *donne* le tout de ce qui est; l'autre, créée, *reçoit* ce à quoi elle confère sa marque personnelle.

«Au delà des transcendants»: cette «position» de Dieu signifie très exactement que l'Etre-en-Personne est au delà de l'ordre. Les transcendants, en effet, sont les déterminations ultimes de l'ordre du monde, et cet ordre est ordre de l'étant et non de l'être.

Edith Stein, on le voit, reconnaît la différence ontologique mise en œuvre par Heidegger, et ne craint pas de réutiliser le terme de «sens de l'être» dans le sous-titre de son ontologie «Ein Aufstieg zum Sinn des Seins». «Sens de l'être» ne dit pourtant pas d'emblée la Vérité de l'Etre, et je suggérerai, pour ma part, de rapprocher *sens* et *ordre* et de considérer l'ordre transcendantal comme l'articulation du sens. Cette perspective permet par ailleurs de réélaborer une théorie du «monde», proche de la philosophie de Zubiri, où tout être, tout homme, toute communauté humaine, construiraient leur «monde» comme l'ensemble structuré des effets de sens qui en émanent. Dans la réalité humaine, un lien

express, mais non exclusif, lie ce sens à la parole. De même, le monde, dans sa totalité sensée, serait le «monde» de Dieu, le Sens émanant du Je-Suis de Dieu. Il y aurait, à proprement parler, analogie de monde à monde.

Cette analogie a-t-elle, comme l'analogie du «Je suis», un fondement biblique? Je le crois. Selon le récit de la Genèse, au sixième Jour de la Création, Dieu considère son Oeuvre; «cela était très bon» (Gen 1,31). Ce «tout est bien» est une parole sur le sens. Elle est à la fois signature et ratification. Ce «bien» ne dit pas de Dieu qu'il est bon, ou le Bien, mais que le Tout de la création est plein de sens. Dieu se tient à distance de ce sens qu'il contemple, le laissant en quelque sorte à son ordre. Maître de l'Oeuvre, Dieu reste aussi le maître du sens. Cette maîtrise, il la délègue pourtant à l'homme à portion de son être-au-monde spécifiquement humain.

Créé à son Image et à sa Ressemblance, l'être de l'Homme est une liberté elle-même capable d'une action ordonnée et finalisée. Ou pour reprendre l'idée maîtresse d'Edith Stein, l'Homme aussi est un sujet, un Je. Lui aussi aura un monde, sensé ou insensé. L'ordre divin demeure la mesure de l'ordre et du désordre humain; mais si en Dieu ordre et liberté sont un, en l'homme la liberté, distincte de l'ordre et du sens, est aussi le «lieu» de formation de l'image.

Dès lors aussi, le péché originel peut-il être défini comme une substitution de l'*imago sui* à l'*imago Dei*. Seule une théologisation du narcissisme est susceptible de reconduire l'homme sur la trace de sa faute. L'*imagination* y est profondément et fortement impliquée. N'est-ce pas elle qui, selon Pascal, «serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible de mensonge»³²? C'est elle qui fait croire que le mensonge est vérité, car c'est elle qui fut, à l'origine, victime de la Tentation. C'est elle qui fait croire que le monde qui émanerait de cette image de soi aurait un sens; c'est avec elle que s'inaugure la méprise radicale que dit merveilleusement le mythe de Narcisse: celui que Narcisse croit être un autre n'est que lui-même. L'imagination trompeuse a perverti dans le miroir du Moi la puissance de l'imagination vérace qui, sous la modalité du désir, introduit la seconde relation humaine analogisable à Dieu, la relation à l'autre.

L'expérience d'autrui, en tant qu'aventure du désir, est encore purement anthropologique – comme l'est le mythe de Narcisse. Dieu est autre que l'autre *désiré*, et c'est au delà du désir que l'autre vient à se constituer comme «prochain». Le prochain signifie Dieu dans la mesure où

³² Blaise PASCAL, *Pensée* 82, éd. Brunschvicg.

l'un et l'autre transcendent le désir, où l'autre n'apparaît encore qu'au creux du manque.

Cette esquisse permet de rejoindre la théorie de l'analogie proposée par le philosophe argentin Enrique Dussel. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, de rendre compte de la tentative proprement surprenante que nous devons à E. Dussel de constituer une *analectique* qui ne soit pas qu'une démarche «marginale» de la pensée humaine – marginale puisqu'elle franchit les limites du texte de l'expérience pour se mettre «en» marge – mais une méthode de portée universelle, simultanément théologique et anthropologique. On se bornera ici à intégrer quelques intuitions essentielles; l'une nous ramène à notre propre point de départ.

Se constituer «serviteur du prochain», c'est entrer dans la pensée du serviteur, opposée à la pensée du maître. Celle-ci est dialectique en tant que pensée du Même; en tant que pensée de l'Autre, l'analectique est pensée du serviteur. «La méthode *dia*-lectique est le chemin que la totalité réalise en elle-même: des étants au fondement et du fondement aux étants. Ce dont il s'agit ici, est une méthode (ou un champ explicite de conditions de possibilité) qui part de l'autre comme libre, comme au delà du système de la totalité; qui part enfin de sa parole, de la révélation de l'autre et qui, faisant confiance à sa parole, œuvre, travaille, sert, crée.»

«La méthode *dia*-lectique est l'expansion dominatrice de la totalité à *partir de soi*; le passage de la puissance à l'acte 'du même'. La méthode *ana*-lectique est le passage à la juste croissance de la totalité à *partir de l'autre*, et pour 'le servir' créativement. Le passage de la totalité à un nouveau moment de soi-même est toujours *dia*-lectique. C'est pourquoi Feuerbach a raison de dire que 'la *vraie* dialectique' (car il y en a une *fausse*) part du *dia*-logue avec l'autre et non du 'penseur solitaire fermé sur lui-même'. La vérité *dia*-lectique a un point d'appui *ana*-lectique (c'est un mouvement *ana-dialectique*); en revanche, la fausse dialectique, la *dia*-lectique dominatrice et immorale est simplement un mouvement de conquête: *dia*-lectique.»

«Cette *ana*-lectique ne tient pas seulement compte du visage sensible de l'autre (la notion hébraïque de *basar*, 'chair', indique adéquatement l'unité intelligible-sensible de l'homme, sans dualisme corps-âme), de l'autre anthropologique, car elle exige également de mettre effectivement au «service» de l'autre un travail-crédation (bien au delà, mais en l'assumant, du travail qui procède du 'besoin' selon Marx). L'*ana*-lectique anthropologique est donc une économie (un usage de la nature au service de l'autre), une érotique et une politique ...»

«Chaque visage, dans le face-à-face, est aussi l'épiphanie d'une famille, d'une classe, d'un peuple, d'une époque de l'humanité et de l'humanité tout entière, et bien plus encore de l'Autre absolu»³³.

Cette citation – plus étendue qu'à l'ordinaire à raison de ce que Dussel est encore peu connu en dehors de l'hispanité –, marque bien la volonté de «démarginaliser» l'analogie, de la placer dans une perspective de «service» et d'intégrer la réalité du «besoin» dans une philosophie du «désir» – que qualifie la référence à l'analectique érotique, mais que relativise la dimension politico-théologique du propos. Cette analectique, en effet, est un moment important de la réflexion latino-américaine sur la Théologie de la libération.

La notion de «pensée du serviteur» que nous relions avec reconnaissance à la dimension de *service* mise en avant par Dussel, est celle-là même qui permet de passer d'une anthropologie religieuse – où l'homme est perçu dans sa *relation* à la Transcendance – à une théologie proprement dite. Je placerai d'emblée la théologie sous le signe paulinien de la *logistikè latría*, du service raisonnable. Ce mot dit exactement que le logos de la théologie est inséparable de la raison humaine, et que cette raison est associée au culte, au service, à la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu révélé en Jésus-Christ. Ce culte est à la gloire du Dieu créateur et Sauveur; du Dieu qui doit venir dans sa Gloire. Il est donc *doxologique*.

Par ailleurs, la Gloire est inséparable de cette Seigneurie, donc de la Puissance dont le Royaume est le rayonnement intégrateur. Gloire et Puissance sont l'Etre même de Dieu, et imaginer qu'elles puissent avoir leur «analogie» dans le monde humain ne peut conduire qu'aux pires aberrations politiques. La statolâtrie, le culte de personnalité – qui n'a rien à voir avec l'exercice du pouvoir marqué par la personnalité d'un Chef d'Etat – force donc à concevoir ce qu'ailleurs déjà nous avons appelé une *analogie négative*.

J'entends par là qu'entre Dieu et César il n'y a jamais analogie, mais distinction radicale des devoirs – pour ceux qui ont à «servir» l'un et l'autre. «Rendez à César», c'est l'impôt, c'est à-dire l'ensemble des devoirs relatifs aux droits qui constituent le citoyen. «Rendez à Dieu», c'est le culte d'amour qui répond à l'Amour reçu, être et grâce. Entre l'impôt et le culte, il n'y a aucune proportion, aucune commune mesure, pas plus qu'entre l'obéissance civile et l'obéissance de la foi. Si César est

³³ Enrique DUSSEL, *Método para una filosofía de la Liberación*, Ed. Sigume, Salamanca 1974, pp. 181-182.

puissant et glorieux, puissance et gloire ne se rapportent qu'à la capacité économique ou aux conjonctures internationales – guerrières ou diplomatiquement ordonnées à la paix. Ni cette puissance-là, ni cette gloire-là ne reflètent ce qui est d'un autre ordre.

L'«Analogie négative» dit une fausse ressemblance, et pour que soit proclamée la Gloire de Dieu, cette ressemblance, qui n'est que d'imagination, doit être niée, mais d'une toute autre négation que celle qui intervient dans l'analogie positive: *positio*, *negatio*, *eminentia*. C'est exactement au creux de cette négation qui *fait* l'analogie négative (comme une certaine négation non dialectisable fait la «dialectique négative» d'Adorno), que se cache l'ultime ressource de ce qu'avec W. Pannenberg nous appelons l'*analogie doxologique*. Là où les réalités sont si distinctes, il n'y a plus d'analogie que des mots et des images, une analogie métaphorique. Ou encore, seule la gloire du dire, la splendeur de l'image, peut être transférée d'un plan poétique et rhétorique au plan de l'adoration: «La parole priante contient certes une analogie, mais seulement entre le sens ordinaire et l'être de Dieu en soi»³⁴.

Cette analogie verbale, Pannenberg ne craint pas de la rapprocher de l'anthropomorphisme symbolique de Kant. «Symbolique» dit, ici aussi, la collusion fondamentale entre analogie et métaphore. Et ici se justifie, plus que jamais, de poser le parallèle entre métaphore et métalogos. Le «logos» transféré comme mot est une parole d'adoration, et le transfert par adoration est offrande. Mais cette métaphore est si totalement liée à la condition humaine qu'elle a été assumée, selon Pannenberg, par Jésus lui-même; elle est le langage du Fils de Dieu se *nommant* ainsi jusque dans l'offrande de la Croix. Elle est donc aussi le langage de Dieu. «La métaphorique de notre parole sur Dieu, que partageait Jésus lorsqu'il parlait de Dieu comme d'un Père, a été en quelque sorte assumée par Dieu lui-même en ce qu'il a ressuscité Jésus et l'a ainsi reconnu» (comme Fils)³⁵.

Cette parole est forte. Mais n'y a-t-il pas qu'analogie entre la métaphore humaine – que partageait le Christ en parlant en parabole – et la «métaphore» divine, qui est Transfiguration avant d'être Résurrection et Ascension? Ce serait donc dans la plus grande proximité doxologique entre métaphore et analogie qu'une fois encore il faudrait les distinguer.

³⁴ W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1967, p. 185.

³⁵ Ibid., p. 199.

Même la métaphore «transférée» en Dieu ne résiste pas à la nécessité de reconnaître qu'entre l'un et l'autre il n'y a qu'analogie.

Sous la pression de cette analogisation, la métaphore humaine est alors rappelée à son humilité – à la pensée du serviteur humain. Saint Thomas le dit avec une étonnante précision lorsque, dans les préliminaires de la Somme théologique, il discute de la question de savoir si «l'Écriture sainte» – c'est-à-dire la théologie – «doit user de métaphores». Il se réfère alors à Denys – et retourne ainsi à la source de l'analogie théologique – pour dire que «cette manière d'agir est plus en rapport avec la connaissance que nous avons de Dieu en cette vie; nous savons de Dieu plutôt ce qu'Il n'est pas que ce qu'Il est. Les similitudes les plus lointaines sont donc à cet égard les plus proches de la vérité: elles nous donnent à comprendre que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons dire ou penser de Lui»³⁶.

Ce trait est admirable. Il affirme une consonance fondamentale de la métaphore et de notre statut de pèlerins (*in via*). Mais alors, comment comprendre l'effort consenti pour dégager une théorie de l'analogie? Dit-elle autre chose que la métaphore, ou est-elle, au cœur de cette ignorance qu'enseigne la métaphore, le moment même de la réflexion critique?

Dire que la métaphore est plus *en rapport* avec notre connaissance *in via*, c'est entrer dans une considération critique. Le rapport entre l'état de l'homme et la connaissance qu'il peut avoir est le rapport qui *justifie* la métaphore. Mais il introduit également à une réflexion seconde, sur un autre rapport, un rapport espéré, eschatologique, qui sera celui entre le «voyant» et le «vu» dans la vision béatifique. L'analogie en tant que rapport entre deux rapports joue alors sur le double tableau d'une absence de rapport selon la nature (humaine et divine) et d'un rapport que seul peut instaurer la grâce salvifique. La vérité de l'analogie n'a donc pas d'autre source que la véracité de la Parole divine: source de l'analogie positive, cette Parole n'est plus elle-même ni analogique ni métaphorique. Elle est radicalement «autre» que la parole humaine. Elle est Parole de l'Autre.

L'*in via* renvoie peut-être au plus vif de la métaphore, car le chemin est aussi vie. L'analogie est peut-être le retour réflexif sur la métaphore vive. Distinctes et inséparables, l'une et l'autre témoignent dans l'homme d'un *pas encore* dans lequel Dieu seul peut intervenir pour dire, de toute éternité: *Déjà*.

³⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa th.*, I., qu. 1, 9, ad 3.