



Analogie et symbolisme chez saint Thomas

Jean Richard

Volume 30, numéro 3, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richard, J. (1974). Analogie et symbolisme chez saint Thomas. *Laval théologique et philosophique*, 30(3), 379–406. <https://doi.org/10.7202/1020446ar>

ANALOGIE ET SYMBOLISME CHEZ SAINT THOMAS

Jean RICHARD

L'ANTHROPOLOGIE contemporaine a ramené au centre des préoccupations philosophiques l'étude du langage, l'analyse des différents types de discours. D'où un regain d'intérêt pour le problème du langage théologique. Plus que toute autre discipline d'ailleurs, la théologie a toujours dû exercer cette fonction critique et s'interroger sur la valeur et le sens de son discours. Étant de par sa nature même discours (*logos*) sur Dieu (*Theos*), elle se devait de justifier sa prétention d'exprimer Dieu lui-même avec la logique d'un langage humain. Elle se devait aussi de bien marquer les limites de son entreprise.

Or deux solutions surtout s'affrontent encore aujourd'hui sur ce problème épistémologique : l'une qui explique le langage théologique comme langage *analogique*, l'autre qui l'interprète comme langage *symbolique*. Et au-delà des traditions théologiques, le débat rejoint finalement la division confessionnelle catholiques-protestants. On sait les virulentes protestations de Karl Barth contre la doctrine de l'*analogia entis*. Il s'agit vraiment là pour lui d'un principe spécifiquement catholique, fondement de toute la théologie naturelle, qui, dans l'optique protestante, ne peut elle-même signifier autre chose que l'autoposition de l'homme devant Dieu. Et la répugnance n'est pas moindre du côté catholique face à la doctrine du symbolisme comme principe herméneutique. Ainsi, par exemple, un classique de la tradition thomiste, le P. Sertillanges, considère l'analogie comme le juste milieu entre deux erreurs contraires, dont l'une serait précisément le symbolisme : « Entre le *symbolisme*, qui ne voit dans le langage de la théodicée naturelle que formes vides et images sans valeur scientifique, et, d'autre part, un anthropomorphisme inconsciemment blasphémateur, saint Thomas insère ce qu'on pourrait appeler l'*analogisme*, basé sur la relation de dépendance qui rattache le relatif au transcendant, et permet donc de qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre »¹.

1. A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de s. Thomas d'Aquin*, t. I, nouv. éd., Paris, Aubier, 1940, p. 172.

La doctrine de l'analogie se réclame évidemment de saint Thomas lui-même. Quant à l'interprétation symbolique, nous l'étudierons chez Paul Tillich, où elle se trouve longuement et solidement élaborée, comme le principe épistémologique fondamental de toute sa théologie systématique. Et surtout, avec Tillich, le débat prend une autre allure. L'attitude purement polémique est dépassée. Tillich cherche et croit trouver un point de contact réel entre sa théorie du symbolisme religieux et la doctrine thomiste de l'analogie.

En fait, il a déjà eu sur cette voie un prédécesseur important, auquel il est ici très probablement redevable. Car on ne trouve encore aucune allusion à l'analogie dans son premier article sur *Le symbole religieux*². Or dans un commentaire critique, publié immédiatement à la suite de cet article, W. M. Urban reproche à Tillich de n'avoir pas fait le rapport avec la théorie classique du symbole religieux. Et cette doctrine classique, d'après Urban, est précisément celle de l'analogie de l'être entre le Créateur et la créature, fondement de tout symbolisme religieux et de toute connaissance religieuse³. Dans sa réponse, publiée l'année suivante dans la même revue, Tillich reconnaît avec Urban qu'il doit y avoir un rapport entre la matière du symbole et la réalité transcendante à laquelle il réfère. Et ce rapport est bien celui qu'exprime la doctrine classique de l'*analogia entis*. En cela il se sépare donc de Barth. Il demeure cependant d'accord avec Barth, et avec la tradition protestante qu'il représente, en refusant de construire, sur la base de cette *analogia entis*, une connaissance rationnelle de Dieu, une théologie naturelle⁴.

La position de Tillich sur cette question est dès lors bien déterminée. Elle se situe comme à mi-chemin entre Karl Barth et la tradition catholique thomiste. Il aura d'ailleurs l'occasion d'y revenir en répondant cette fois à des interlocuteurs catholiques. Ainsi, G. Weigel lui ayant reproché d'avoir complètement manqué l'importance et le dynamisme de la notion d'analogie⁵, Tillich observe qu'il parle ordinairement de

2. P. TILlich, *The Religious Symbol*, dans *Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), pp. 13-33.

3. W. M. URBAN, *A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol*, dans *Journal of Liberal Religion*, 2 (1940), p. 35: « Professor Tillich describes his own theory of the religious symbol as "transcendent realism", in contrast to the negative and the critical idealistic theories. He does not relate it, however, to another theory of the religious symbol — the classical christian — which is also a form of realism... My own belief is that unless there is "analogy of being" between the "creator" and the "created", between being in itself and being for us, it is perfectly futile to talk of either religious symbolism or religious knowledge. » — Notons que Urban venait alors de publier son gros ouvrage: *Language and Reality, The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, New York, 1939. Or le dernier appendice du volume porte sur « Le symbolisme comme principe théologique chez s. Thomas ». Au cours de ces pages (748-750), Urban analyse brièvement la doctrine du traité des noms divins dans la *Somme*, et il y reconnaît une des principales sources pour la compréhension du symbolisme comme principe théologique. On voit qu'il identifie là tout simplement analogie et symbolisme.

4. P. TILlich, *Symbol and Knowledge*, dans *The Journal of Liberal Religion*, 2 (1941), p. 203: « Positive-symbolic terms presuppose — in this I agree fully with Urban — that the immediate reality which is used in the symbol has something to do with the transcendent reality which is symbolized in it. Therefore I can accept the classical doctrine of "analogia entis", and I was challenged for this reason by Barth... But while accepting the method of "analogia entis", I cannot accept any attempt to use it in the way of rational construction. »

5. G. WEIGEL, *Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich*, dans *Theological Studies*, 11 (1950), p. 190: « St. Thomas developed the notion of analogy, so that the rational affirmation of God is not taken in the exact sense of the words as applicable to other realities. Tillich seems to have missed entirely the importance and dynamism of the notion of analogy. »

connaissance symbolique, mais qu'il entend par là exactement ce que signifie s. Thomas avec l'expression *analogia entis*. S'il préfère parler de symbolisme plutôt que d'analogie, c'est qu'il subsiste tout de même une différence importante entre sa position et celle de s. Thomas : il admet sans doute avec lui que toute connaissance de Dieu est analogique, mais il refuse de le suivre dans l'élaboration d'une théologie naturelle à partir de là⁶. Cette thèse sera reprise et élaborée dans la *Théologie systématique*. Les deux termes « analogique » et « symbolique » apparaîtront là souvent juxtaposés, comme équivalents⁷. Tillich soutiendra même que le sens des traités classiques sur les noms divins est de souligner fortement le caractère symbolique de toutes nos affirmations sur Dieu⁸.

Cette identification de l'analogie et du symbolisme semble à première vue fort contestable. Et de fait, la prétention de Tillich fut généralement contestée du côté catholique. À première vue, en effet, il semble y avoir entre les deux théories toute la différence du littéral et du symbolique. L'analogie thomiste préserverait donc beaucoup mieux la teneur réelle du langage théologique en fondant la possibilité d'une interprétation littérale, alors que pour Tillich toute affirmation sur Dieu devrait être entendue au sens symbolique⁹.

Cette opposition du littéral et du symbolique suggère d'ailleurs à Weigel un rapprochement avec l'historique débat herméneutique où se trouvaient engagées l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche. Philon, Clément et Origène préconisaient une interprétation allégorique ou symbolique, tandis que les disciples de Théodore de Mopsueste préféraient s'en tenir à la lettre même de l'Écriture. Ces deux orientations herméneutiques se sont maintenues tout au cours de l'histoire de l'Église. S. Thomas

6. P. TILLICH, *ibid.*, p. 201 : « You say that I have missed the importance of the notion of analogy. I accept this term in the section on the knowledge of God in the second part of my propositions. Usually I speak of symbolic knowledge and mean with it exactly what St. Thomas means with *analogia entis*. The reason I used symbol more than analogy is a methodological difference between St. Thomas and myself. I would agree with him that every knowledge of God has analogical character, but I do not agree with him that it is possible to develop a natural theology on this basis. » — Voir dans le même sens une autre réponse de Tillich à G. Weigel et G. McLean, dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, rev. ed., Doubleday Image Book, 1969, pp. 55, 373-375.

7. P. TILLICH, *Systematic Theology*. (Three volumes is one), The University of Chicago Press, 1967 ; vol. I, p. 131 : « The knowledge of revelation, directly or indirectly, is knowledge of God, and therefore it is analogous or symbolic... The phrase "only a symbol" should be avoided, because nonanalogous or nonsymbolic knowledge of God has less truth than analogous or symbolic knowledge. » — Voir aussi vol. I, p. 179 ; vol. II, p. 9.

8. *Ibid.*, vol. I, p. 241 : « ... some theological movements, such as Protestant Hegelianism and Catholic modernism, have interpreted religious language symbolically in order to dissolve its realistic meaning and to weaken its seriousness, its power, and its spiritual impact. This was not the purpose of the classical essays on the "divine names", in which the symbolic character of all affirmations about God was strongly emphasized and explained in religious terms, nor was it a consequence of these essays. » — Tillich rejoint donc par là l'interprétation de Urban signalée plus haut, note 3.

9. Cf. B. MONDIN, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, La Haye, M. Nijhoff, 1963, pp. 144-145 : « In my opinion this identification of symbolism and analogy is not correct... It is then clear that symbolism and analogy do not solve the problem of theological language in the same way. According to the symbolical theory of the theological language everything can be predicated of God symbolically and only symbolically. According to the analogical theory some names are predicated literally, some symbolically and some neither literally nor symbolically. »

aurait lui-même tenu une position intermédiaire entre ces deux tendances. Mieux encore, il aurait réussi une synthèse équilibrée des deux courants, en admettant toute la valeur de l'interprétation allégorique, pour autant cependant qu'elle se trouve fondée sur le sens littéral ou historique, qui garde ainsi la primauté¹⁰.

C'est la même problématique qu'on retrouve dans la question plus générale et plus fondamentale des noms divins, la question du langage religieux : comment des mots humains peuvent-ils s'appliquer à Dieu, comment un langage humain peut-il signifier Dieu ? La même opposition se retrouve encore ici. Contre le littéralisme des fondamentalistes, l'école symbolique propose une interprétation non-littérale de toute affirmation sur Dieu. Mais s. Thomas ne se laisse pas enfermer dans ce dilemme. Il propose encore ici une voie médiane. Entre le littéralisme univoque des fondamentalistes et le symbolisme non-littéral de Tillich, il y a place pour un *tertium quid* : c'est le littéralisme analogique. L'analogie serait en effet pour s. Thomas une division du sens littéral¹¹. Weigel rejoint donc par là la thèse de Sertillanges signalée plus haut. Et il conclut, dans un passage très polémique, que s'il est une invention du diable, c'est bien plutôt ce symbolisme gnosticisant que l'*analogia entis*¹².

Avec cette thèse de Weigel, nous revenons donc à la vieille opposition entre analogie et symbolisme, qui se précise ici dans le sens d'une opposition entre s. Thomas et Paul Tillich. L'étude que nous entreprenons se propose au contraire de dépasser cette opposition stérile, en poursuivant l'intuition de Tillich, qui voyait dans sa doctrine du symbolisme comme une réédition moderne de la théologie classique des noms divins. Nous devons pour cela revenir d'abord à s. Thomas lui-même, pour resituer sa doctrine de l'analogie dans son contexte théologique. R. Laflamme a déjà montré dans cette revue qu'il y a effectivement chez s. Thomas deux approches à la question onomastique : l'analogie et le symbolisme¹³. Nous tenterons de poursuivre dans cette même ligne, en montrant comment, dans sa doctrine de la dénomination propre de Dieu, s. Thomas développe déjà une solution globale au problème du langage théologique, exactement parallèle à celle de l'analogie, mais qui a probablement beaucoup plus de chance de rencontrer les perspectives modernes. Tel sera l'objet des pages qui suivent. Nous réservons pour un second article l'étude de Tillich dans ses rapports complexes avec la doctrine thomiste.

10. G. WEIGEL, *Myth, Symbol, and Analogy*, dans *Paul Tillich in Catholic Thought*, pp. 241-243.

11. *Ibid.*, pp. 250-252 : « The symbolists cannot see how any human word can be applied literally to God. Therefore, they must look for a nonliteral meaning in the affirmation... Now, Thomas cannot be logically compelled to choose one or the other of the members in the disjunction : literal or symbolic. On his principles of predication the disjunction is a false one, for he can logically add a *tertium* with ease... According to Thomistic thought, a word in its literal sense can be predicated univocally, simply equivocally, or analogously. In all three instances we are dealing with the word literally. »

12. *Ibid.*, p. 253.

13. R. LAFLAMME, *Deux approches onomastiques de la théologie du mystère*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, 27 (1971), pp. 111-128.

I. LE SENS LITTÉRAL DE L'ÉCRITURE

En procédant maintenant à la vérification de la doctrine thomiste dans les textes mêmes de l'Aquinat, il nous faudra porter une attention toute spéciale à l'exacte signification des termes. Car en mettant s. Thomas devant l'opposition du littéral et du symbolique, non seulement l'enserme-t-on dans une fausse dichotomie, mais on le soumet aussi par là à une terminologie moderne qui n'est pas la sienne.

Ainsi, c'est uniquement à propos du problème herméneutique des sens de l'Écriture que s. Thomas parle du « littéral ». Le sens littéral ou historique se distingue alors du sens spirituel. Il n'y a pas cependant opposition entre les deux, comme s'il fallait choisir l'un ou l'autre dans l'interprétation d'un texte. Ces deux sens sont plutôt coordonnés entre eux. Ce sont là comme deux niveaux de signification. Le sens littéral est premier et toujours présupposé comme le fondement du sens spirituel¹⁴.

Deux niveaux de signification, disons-nous. Il ne faudrait pas comprendre par là cependant que chacun des sens de l'Écriture correspond à un niveau différent de la réalité ou du mystère. Comme si certaines profondeurs du mystère chrétien ne pouvaient être atteintes que par le sens spirituel. C'est bien là la fonction unique du symbole dans la théorie de Tillich. Mais tel n'est pas le sens de la distinction du littéral et du spirituel chez s. Thomas. Rien de ce qui est donné selon le sens spirituel — par la valeur signifiante des personnes et des événements dont parle l'Écriture — ne peut être aussi bien et même plus manifestement communiqué par la lettre même du texte. Et effectivement, rien d'essentiel au message du salut ne se trouve déjà exprimé dans l'Écriture selon le sens littéral¹⁵.

On parlera donc ici de sens littéral ou spirituel selon que la signification est donnée par le texte lui-même ou par l'intermédiaire des réalités qu'il exprime. C'est tout différent, on le voit, de la distinction moderne entre le littéral et le symbolique. Cette dernière distinction se retrouve elle-même ici cependant, mais sous d'autres termes : c'est la distinction du sens propre et du sens figuré. Et s. Thomas insiste pour montrer qu'il s'agit là d'une division du sens littéral. Ainsi, on ne devra pas quitter les limites du sens littéral pour interpréter une expression scripturaire comme « le bras de Dieu » : il s'agit toujours du sens littéral, figuré cependant, non pas propre¹⁶.

Cette doctrine du sens figuré se trouve davantage élaborée à propos de la question de l'usage des métaphores dans l'Écriture. La métaphore est précisément l'expression figurée, la figure elle-même. L'important est ici de noter que, dans ce contexte théologique, la distinction du signe et du signifié, de la figure et du figuré, est celle du

14. *Ia*, q. 1, a. 10: « Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. »

15. *Ibid.*, ad 1: « ... nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. »

16. *Ibid.*, ad 3: « ... sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. »

corporel et du spirituel, du sensible et de l'intelligible. L'expression métaphorique est donc une figure corporelle et sensible utilisée pour signifier une réalité divine spirituelle et intelligible¹⁷.

S. Thomas insiste ici sur la nécessité de dépasser la figure sensible. Grâce à la lumière de la révélation divine, l'esprit du prophète transcende effectivement les similitudes corporelles pour s'élever jusqu'à la perception des réalités intelligibles¹⁸. C'est là aussi la raison pour laquelle l'Écriture utilise de préférence des similitudes empruntées aux réalités corporelles inférieures, pour qu'il soit plus manifeste qu'il ne s'agit là que de figures, pour qu'on soit moins porté à les entendre au sens propre, pour qu'on risque moins d'identifier la réalité divine à ses représentations sensibles¹⁹. Au principe de l'usage théologique de la métaphore, il y a donc la reconnaissance de l'inadéquation de toutes nos représentations de Dieu, lui qui transcende infiniment tout ce que nous pouvons dire et penser de lui. C'est là ce que nous rappellent avec le plus d'évidence les similitudes tirées des êtres inférieurs²⁰. D'où l'étroite affinité de cette *via symbolica* avec la *via negativa*, comme l'a très bien montré R. Laflamme²¹. On pourrait même déjà emprunter ici le langage de Tillich et dire qu'un symbole est d'autant plus vrai et authentique qu'il se nie davantage lui-même pour mieux nous orienter vers la réalité transcendante.

Mais s. Thomas ne préconise pas pour autant l'exclusivité au sens métaphorique. Car non seulement l'Écriture utilise-t-elle aussi parfois le langage non-figuré, mais rien de ce qui est exprimé sous la figure des métaphores ne se retrouve ailleurs plus explicitement en termes propres²².

II. LA DÉNOMINATION PROPRE DE DIEU

Dénomination symbolique et dénomination propre

En passant à la question des noms divins, le débat s'élargit et s'approfondit. Il ne s'agit plus uniquement de l'interprétation du texte de l'Écriture. Il ne sera donc plus

17. *Ia*, q. 1, a. 9: « Dicendum quod conveniens est Sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere... Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. »

18. *Ibid.*, ad 2: « Dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem... »

19. *Ibid.*, ad 3: « Dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II *De Cael. Hier.*, magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium... Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilium excogitare noverunt. »

20. *Ibid.*: « ... Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est; et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. »

21. R. LAFLAMME, *art. cit.*, pp. 122-127.

22. *Ia*, q. 1, a. 9, ad 2: « ... ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. »

question ici du sens littéral ou spirituel. Le problème considéré est maintenant celui-ci : pouvons-nous « nommer » Dieu, c'est-à-dire pouvons-nous dire quelque chose de lui ? Et si oui, quelle est l'exacte portée, quelle est l'adéquation de ce langage théologique par rapport aux réalités mystérieuses qu'il entend exprimer ? Ce sont là des questions fondamentales, présupposées à l'exégèse de tout discours religieux parlé ou écrit. Ce sont là par contre des questions qui correspondent exactement, et qui présupposent d'ailleurs celles concernant la possibilité et la valeur de notre connaissance de Dieu²³.

Il importe cependant de situer ce traité des noms divins dans son contexte historique, qui en précise et en limite aussi la problématique. Cette question de la *Somme* remonte évidemment au traité du Ps.-Denys l'Aréopagite *De divinis nominibus*. Dans son grand commentaire à cet ouvrage, s. Thomas en précise l'objet spécifique par rapport à deux autres traités annoncés par Denys : la *Théologie mystique* et la *Théologie symbolique*. La *Théologie mystique* est une œuvre de théologie négative : elle traite de la connaissance de Dieu et du discours théologique qui procèdent par voie de négation. Les deux autres traités portent plutôt sur les affirmations théologiques, qui se répartissent elles-mêmes en deux catégories, selon qu'on parle de Dieu de façon symbolique par le moyen de similitudes sensibles, ou de façon non-symbolique à partir de réalités ou perfections intelligibles, comme l'être, la vie, etc.²⁴.

Notons immédiatement une indication intéressante quant à la terminologie de s. Thomas. C'est dans ce contexte que prennent tout leur sens chez lui les expressions « symbolique » et « non-symbolique ». Un discours théologique est symbolique ou non-symbolique selon qu'on parle de Dieu à partir de réalités sensibles ou intelligibles. C'est là, on l'a vu, le principe de la distinction entre le sens propre et le sens figuré ou métaphorique, dans la question d'introduction sur les sens de l'Écriture.

La question de la *Somme* sur les noms divins a donc pour objet l'étude de ces noms divins « intelligibles », tels l'être, la vie, la bonté, la sagesse, etc. Mais s. Thomas commencera d'abord par établir le fait d'un tel langage non-symbolique sur Dieu. C'est là ce que nous avons appelé la thèse de la non-exclusivité du sens symbolique ou métaphorique²⁵. Et pour mieux définir le domaine de ce langage théologique non-symbolique, il reprend, en l'élaborant davantage, la distinction entre les noms attribués à Dieu au sens propre et ceux qui ne lui conviennent que métaphoriquement. Il ne se contente plus ici de la distinction traditionnelle, d'origine platonicienne, entre l'intelligible et le sensible. Il part du principe que dans toutes nos affirmations sur

23. *Ia*, q. 13, a. 1 : « Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. »

24. *In De divinis nominibus*, c. I, lect. 3 ; (Marietti, 1950), n. 104 : « Dicit ergo, primo, quod nunc procedendum est, in hoc libro, ad manifestationem divinatorum Nominum intelligibilium, id est quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi... Cum enim praemissa sint tria genera Dei nominationum, de primo, qui est per remotionem, agitur in *Mystica Theologia* ; de secundo, qui est per intelligibiles processiones, in hoc libro ; de tertio, qui est per sensibiles similitudines, in libro de *Symbolica Theologia*. »

25. *Ia*, q. 13, a. 3, Sed contra : « Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie. »

Dieu, ce sont des perfections que nous lui attribuons. Ces perfections proviennent de lui, mais nous les percevons nous-mêmes pour autant que nous les trouvons réalisées dans la création, et c'est ainsi que nous les nommons. Chaque fois donc qu'un mot désignera une telle perfection en incluant dans sa signification même le mode imparfait sous lequel nous la percevons dans la création, il sera attribué à Dieu au sens métaphorique. En d'autres termes, on devra toujours entendre métaphoriquement un mot qui signifie directement quelque chose de limité et de fini. Il se trouve, par contre, que certains mots désignent des perfections sans plus, sans inclure dans leur signification même tel ou tel mode d'être particulier et imparfait. Rien n'empêche alors que ces vocables lui conviennent au sens propre²⁶.

Précisons plus concrètement le sens de cette distinction. Et tout d'abord, quel est ce mode imparfait qu'un mot peut comporter dans sa signification même? On peut sans doute indiquer ici la condition matérielle et corporelle. Une perfection est alors conçue et définie avec le substrat matériel qui la limite. Ainsi, par exemple, le rocher ou le lion, qu'on ne peut définir sans inclure l'élément matériel et la condition corporelle²⁷. Il y a plus cependant. Car ce n'est pas seulement le contenu matériel de la définition qui fait problème, c'est la définition elle-même. C'est la fonction même de la définition en effet de circonscrire, de délimiter le défini par le moyen du genre et de la différence spécifique. Ainsi, tout nom désignant une espèce déterminée comporte une limite dans sa signification même. La perfection désignée par ce nom se trouve alors signifiée avec tel mode d'être bien particulier²⁸.

Par conséquent, les seuls noms attribuables à Dieu de façon non-symbolique et propre seront ceux qui désignent des perfections non limitées à telle espèce ou à tel genre, des perfections transcendant toute espèce et tout genre. Tels sont précisément les transcendants, comme le bien et le vrai. Tel est avant tout le cas du mot « être ». La dénomination de Dieu comme être — « Celui qui est » — est celle qui lui convient le plus proprement. En d'autres termes — ceux-là mêmes de Tillich — on pourrait dire que l'affirmation : « Dieu est l'être même » est la moins symbolique qui soit. Et cela précisément en raison de l'universalité et de l'indétermination du mot « être », qui n'inclut dans sa signification aucun mode particulier, aucune limite²⁹.

26. *Ibid.*, ad 1 : « Dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens ; et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi ; et talia proprie dicuntur de Deo. »

27. *Ibid.*, ad 3 : « Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato. »

28. *Cont. Gent.*, I, c. 30 ; (Marietti, 1961), n. 276 : « Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis : nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. »

29. *Ia*, q. 13, a. 11 : « Dicendum quod hoc nomen Qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei... Secundo propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia ; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem ; unde quodammodo informant et determinant ipsum... Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen Qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes ; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. »

Perfection signifiée et mode de la signification

S. Thomas pousse encore plus loin cependant l'analyse critique du langage théologique. Il ne se contente pas de retenir que ces « noms intelligibles » que sont les transcendants conviennent à Dieu au sens propre, non-symbolique. Même là, jusque dans ces affirmations théologiques les plus universelles et les plus fondamentales, il reconnaît une inadéquation, il décèle une impropriété dans notre langage sur Dieu. C'est le sens de la distinction qu'il propose ici entre les perfections mêmes qui sont signifiées par ces noms et le mode selon lequel ils les signifient. On pourrait dire, en d'autres termes, qu'il s'agit de la distinction entre le contenu et la forme de la signification. Autre chose en effet ce que signifie un mot, et la façon dont il le signifie. Ainsi, dans le cas du langage théologique, un mot peut fort bien signifier quelque chose d'illimité et infini, mais comme ce mot n'est pas lui-même illimité et infini, il le signifie nécessairement de façon limitée et finie. Le contenu de la signification conviendra donc à Dieu en toute propriété, alors qu'il restera toujours une inadéquation quant au mode de signifier³⁰.

En quoi consiste maintenant ce mode impropre de signifier ? Le caractère limité et fini de tout nom divin apparaît immédiatement par le fait même de la pluralité des vocables. Un nom divin infini, parfaitement adéquat au signifié, serait évidemment unique. Tel est précisément le Verbe divin. Mais s. Thomas insiste plutôt ici sur un autre critère. C'est la *forme* abstraite ou concrète du mot. Cette distinction morphologique correspond à la structure même de la réalité créée, où toute perfection est distincte du sujet qui la reçoit et la possède. Ainsi le terme abstrait signifie la perfection dans la simplicité et la pureté de son essence formelle, tandis que le terme concret la signifie en tant que réalisée et existante dans un sujet. Dieu lui-même transcende évidemment cette structure bipolaire de la réalité : il est au-delà de la distinction de l'essence et de l'existence, au-delà de la distinction de l'essence et du suppôt. Mais on ne pourra parler de lui qu'avec des mots qui proviennent de cette structure. On utilisera donc le mode abstrait pour signifier sa simplicité parfaite et le mode concret pour l'exprimer en tant que subsistant, mais en retenant que ce sont là les modes de la finitude³¹.

30. *Ia*, q. 13, a. 3 : « In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare : scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi ; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo ; habent enim modum significandi qui creaturis competit. »

31. *Cont. Gent.*, I, c. 30 ; n. 277 : « Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens ; habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quicquid significat ut subsistens, significat in concretionem : quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat : ut patet in nomine bonitatis et boni ; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. » — Cf. *Ia*, q. 13, a. 1, arg. 2 et ad 2.

De cette forme, abstraite ou concrète, du mot, on passe tout naturellement à sa *fonction*, comme prédicat dans la proposition. On reconnaît là aussi les marques de la finitude. Car le nom divin posé comme prédicat se distingue du sujet divin auquel on l'attribue. Encore là, ce mode composite de la proposition correspond à la structure composite de la réalité créée³². La distinction entre la réalité signifiée et le mode de la signification devra donc s'étendre à l'affirmation théologique comme telle. Le mode composite de la proposition sera toujours inadéquat et impropre, mais cette proposition pourra fort bien signifier une réalité parfaitement simple, et partant être vraie³³. On voit finalement l'intention profonde de s. Thomas en tout ceci. C'est de montrer qu'on peut vraiment parler de Dieu, même si on en parle nécessairement toujours dans la structure d'un langage humain.

Il sera utile ici, en raison surtout du parallèle avec Tillich, d'appliquer ces principes à un cas plus particulier, celui de la dénomination de Dieu comme être. Nous avons vu que c'était là le nom le plus approprié à Dieu en raison de son universalité et de son indétermination. Il nous faut reconnaître encore là cependant le mode impropre de notre langage humain. Car même si le mot « être » est le plus universel quant à sa signification, il reste en lui-même un mot déterminé, un mot parmi tant d'autres du vocabulaire humain. De même, l'affirmation : « Dieu est l'être même », est sans doute la plus appropriée, la moins symbolique qui soit. Mais on doit reconnaître encore une fois ici le mode impropre de signifier : c'est l'inadéquation entre la forme composite de la proposition et la vérité divine elle-même qui est signifiée par là.

Quant à la distinction entre la forme abstraite (*esse*) et concrète (*ens*) du mot, on voit immédiatement ses implications ici. Les deux formes sont inadéquates, impropres, en tant que modes de signifier. Mais il faudra les utiliser toutes les deux, pour signifier d'une part la plénitude (*ipsum esse*), d'autre part la subsistance (*esse subsistens*) de l'être divin. On devra donc dire tout autant : « Dieu est un être », que : « Dieu est l'être même ». Il faut reconnaître cependant que la première affirmation comporte une double inadéquation ; elle est doublement impropre. Car en plus de la composition connotée par le terme concret, qui signifie *ut habens formam*, il y a encore ici la pluralité des êtres qui se trouve elle-même connotée dans l'expression « un être ». C'est pour cela sans doute que s. Thomas lui-même, pour signifier ce caractère concret et subsistant de l'être divin, utilisera plutôt l'expression biblique « Celui-qui-est » (*Qui est*). Ou encore, il utilisera un correctif, un qualifiant, pour bien démarquer le mode impropre de l'expression, et il dira alors *primum ens* : l'être suprême³⁴.

32. *Ia*, q. 13, a. 12, ad 2 : « Dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt comprehendere : sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid. »

33. *Ibid.*, ad 3 : « Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter... Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite ; non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. »

34. *Cont. Gent.*, I, c. 30 ; n. 276 : « Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminetiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur : sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi. »

La dialectique des trois voies

Signalons maintenant deux corollaires qui nous sont suggérés dans ce même chapitre du *Contra Gentiles*. Les considérations précédentes nous ont amenés à prendre plus vivement conscience du contraste, du décalage entre la forme et le contenu de la signification des noms divins, entre le caractère limité et fini du mot d'une part, et l'infini de la réalité divine signifiée par ce mot d'autre part. C'est là le paradoxe fondamental du langage théologique : l'infini est exprimé et signifié par des mots humains limités de toutes parts. Nous verrons plus loin comment cela est possible, comment ce paradoxe est tout autre chose qu'un non-sens. Contentons-nous pour l'instant de dégager quelques implications de cette thèse.

Cela suppose d'abord que la portée, la visée, l'intention significative du mot dépasse la matière concrète qui le constitue. Les éléments constitutifs du mot ou de la proposition deviennent alors l'instrument d'une signification transcendante. Il y a en somme auto-transcendance de tout vocable humain dans la signification du divin. C'est là, on l'aura reconnu, la notion même du symbole religieux dans la théorie de Tillich. Mais c'est bien exactement cela aussi que me semble vouloir indiquer s. Thomas lui-même quand il distingue ici, dans le nom divin, son mode de signifier (*modus significandi*) et ce qu'on veut lui faire signifier, sa fonction, son intention significative (*illud ad quod significandum nomen fuit impositum*)³⁵. Cette distinction est évidemment la même que celle signalée plus haut entre le mode (*modus significandi*) et l'objet ou contenu de la signification (*id quod significans*)³⁶. Mais le second terme de la distinction est exprimé ici de façon dynamique, comme une fin à atteindre dans l'ordre de la signification, par le moyen des éléments matériels du mot. Notons que cette expression (*id ad quod significandum nomen imponitur*) est courante chez s. Thomas. Mais elle s'oppose ordinairement à cette autre : *id a quo imponitur nomen*. Il s'agit alors de la distinction entre la signification première ou étymologique du mot, contenue dans sa structure même, et la signification seconde ou dérivée que ce même mot a reçue par la suite³⁷. Dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit plus sans doute de la distinction entre deux significations successives d'un même mot, mais on retient toujours l'idée d'un décalage entre la matière ou structure du mot et sa signification actuelle, de sorte qu'il doit y avoir passage de l'un à l'autre, dépassement de l'un vers l'autre.

Cette distinction entre le contenu et le mode de la signification permet encore à s. Thomas de proposer une interprétation plus précise de la dialectique de l'affirmation et de la négation en théologie. Les mêmes noms divins, en effet, peuvent être affirmés

35. *Ibid.*, n. 277 : « Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. » — Cf. *supra*, note 31, fin de la citation.

36. Cf. *supra*, note 30.

37. *Ia*, q. 13, a. 2, ad 2 : « Dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. »

en raison de ce qu'ils signifient, et niés en raison de la façon dont ils le signifient³⁸. Cette dialectique de la voie affirmative et négative devient par là même un excellent instrument pour exprimer la tension interne dans tout langage théologique entre le propre et l'impropre, entre l'élément non-symbolique et l'élément symbolique³⁹.

Quant à la voie d'éminence, il faudra la comprendre dans le prolongement de la voie négative. Le qualifiant qu'on utilise alors — par exemple, *infiniment* bon — est d'abord un simple correctif pour nous faire prendre conscience de l'inadéquation du mode humain de notre langage théologique. Il souligne et accentue aussi l'orientation, l'intention transcendante de la signification. Mais il ne modifiera jamais notre langage jusqu'à en éliminer le mode impropre. Il ne nous fera jamais parler de Dieu de façon divine. En somme, la voie d'éminence demeure elle-même une voie humaine⁴⁰.

La thèse positive de la dénomination propre

Nous avons exposé jusqu'ici l'aspect critique de la doctrine de s. Thomas, qui détecte jusqu'au bout l'impropriété de notre langage sur Dieu. Il importe maintenant de souligner l'aspect positif de son enseignement. Car il insiste lui-même non moins fortement sur le fait que les noms divins désignant des perfections absolues — les transcendants — s'appliquent à Dieu en toute propriété quant au contenu de leur signification. Ils lui conviennent même plus proprement (*magis proprie*) qu'aux créatures, et c'est de lui d'abord (*per prius*) qu'ils doivent se dire⁴¹.

On percevra mieux le sens de cette thèse, si on considère d'abord l'antithèse, le cas des noms qui ne conviennent à Dieu qu'au sens métaphorique. Ces noms, nous l'avons vu, comportent dans leur signification même les marques de la finitude. Ils désignent des perfections créées en tant que telles, où l'on retrouve la condition de la créature, comme la puissance, la matière, la privation, etc. Ces perfections comportent donc les marques de la création, ce précisément par où la créature se distingue de Dieu⁴². Par conséquent, de telles perfections sont le propre de la créature, elles lui appartiennent en propre. Ce n'est que par un procédé de tranfert, d'adaptation ou

38. *Cont. Gent.*, I, c. 30; n. 277: « Possunt igitur, ut Dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum. » — Cf. Ia, q. 13, a. 3, ad 2. Voir aussi *infra*, note 49.

39. W. M. URBAN, *Language and Reality*, p. 749: « The names of God, although they give us an element of non-symbolic knowledge, nevertheless in the mode of signification are symbolic. »

40. *Cont. Gent.*, I, c. 30; n. 278: « Modus autem supereminetiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum... »

41. Ia, q. 13, a. 3: « In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare: scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. »

42. *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 8: « Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu condiciones huiusmodi claudunt de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. »

d'appropriation que de telles perfections pourront être attribuées à Dieu. Et ce procédé est précisément celui de la métaphore⁴³. Les noms de ces perfections conviennent donc d'abord (*per prius*) à la créature, et ensuite seulement (*per posterius*) à Dieu, par le procédé que nous avons dit⁴⁴.

Il en va tout autrement des perfections transcendantales, telles l'être, le bien et le vrai, qui n'appartiennent en propre à aucun genre ou espèce d'êtres particuliers. Celles-ci sont vraiment le propre de Dieu. Car c'est en lui qu'elles subsistent *par essence*, dans toute leur plénitude, tandis qu'elles se retrouvent en tout autre être *par participation* seulement. Il convient donc de les attribuer à Dieu d'abord (*per prius*), parce que c'est en lui qu'elles préexistent et c'est de lui qu'elles procèdent comme de leur source première⁴⁵.

On voit que toute cette argumentation de s. Thomas se situe ici au niveau ontologique de la réalité, et non plus au niveau logique de la connaissance et du langage. La priorité, le *per prius*, dont il est question ici est bien une priorité d'ordre ontologique. De même, le *magis proprie* dont on parle ici doit lui-même s'entendre au niveau ontologique. Le propre est alors ce qui appartient à quelque chose en toute vérité et bien réellement, soit par essence, soit par participation. Ce n'est plus le propre ou le littéral, comme qualité du langage, par opposition au métaphorique et au symbolique.

Il faut bien avouer que cette distinction n'est pas toujours claire dans l'esprit des commentateurs. Ainsi, on dira parfois que ces noms divins, quant à la *res praedicata*, conviennent à Dieu littéralement; ce qui me semble friser le contre-sens, car la mention de la *res praedicata* entend justement indiquer ici le niveau ontologique, en le distinguant du niveau logique du langage, où persiste toujours une certaine inadéquation et impropriété. Il faudrait donc dire plutôt que certains noms divins, quant à la *res praedicata*, conviennent à Dieu proprement — c'est-à-dire vraiment et réellement — et non pas littéralement. Pis encore, on lira parfois que la *res significata* est attribuée à Dieu de façon littérale, tandis que le *modus significandi* ne peut lui être appliqué littéralement mais seulement symboliquement. Comme si le mode de prédiquer était lui-même prédiqué: comme si la chose prédiquée pouvait l'être elle-même sans aucun mode. On soupçonne en tout cela une illusion plus que transcendante. C'est croire qu'on pourrait si bien purifier le langage théologique de tout élément impropre, qu'on finirait par obtenir un discours parfaitement distillé, parfaitement adéquat.

En fait, notre discours sur Dieu, si soigné soit-il, gardera toujours un coefficient d'impropriété. Et en ce sens, on pourrait fort bien dire avec Tillich que tout langage

43. *Cont. Gent.*, I, c. 30; n. 276: « Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. »

44. *Ia*, q. 13, a. 6: « Sic ergo omnia nomina quae metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. »

45. *Ibid.*: « Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde secundum hoc, dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis ut supra dictum est. »

théologique est un langage symbolique. Mais il nous faut revenir ici sur une subtilité de la terminologie de s. Thomas. Au niveau logique même, où il qualifie le langage comme tel, le terme « propre » ne s'oppose pas toujours à « métaphorique » ou « symbolique ». Car s. Thomas dit parfois tout simplement « non propre » là où il ne dirait sûrement pas « métaphorique » ou « symbolique ». C'est, comme nous l'avons vu, qu'il peut y avoir deux types d'impropriété dans notre langage théologique : quant au contenu et au mode de la signification, ou quant au mode seulement. Dans le premier cas, on parlera d'un langage métaphorique et symbolique, non pas cependant quand seul le mode de signifier sera en cause. On se contentera alors du terme générique « non propre » : *non proprie dicuntur de Deo*.

Revenons à la thèse positive de s. Thomas pour en saisir tout le sens et la portée. Les noms divins désignant des perfections absolues conviennent bien réellement à Dieu, en toute vérité et propriété. Cette thèse, s. Thomas a dû la soutenir contre certains théologiens médiévaux, contre Maïmonides surtout, qui n'admettait finalement que la *via negativa*, ne reconnaissant au langage théologique qu'une signification négative⁴⁶. S. Thomas maintient donc pour sa part la primauté de la *via affirmativa*, en montrant que toute négation repose sur la base d'une affirmation, et que par conséquent notre langage théologique n'aurait aucun sens si tout ce que nous disons de Dieu ne pouvait de quelque façon se vérifier en lui positivement⁴⁷. D'où son insistance pour affirmer l'existence d'un élément propre — Urban et Tillich diraient « non-symbolique » — à la base de tout langage théologique.

Rappelons finalement le fondement de cette thèse positive. Comment des mots humains, limités de toutes parts, peuvent-ils se transcender eux-mêmes pour exprimer l'infini ? Comment peut-il subsister un élément de propriété, de vérité, au fond de notre discours théologique, de sorte qu'il puisse être positivement vrai ? En somme, comment pouvons-nous prétendre parler vraiment de Dieu et non pas simplement de nous-mêmes ? Comment peut-il y avoir vraiment communication de l'homme à Dieu ? Le fondement ultime de la valeur, de la propriété, de la vérité de notre langage théologique doit être évidemment d'ordre ontologique. S'il peut y avoir communication verbale entre l'homme et Dieu, c'est qu'il y a d'abord communication ontologique de Dieu à l'homme par le fait même de la création. Sans doute, c'est dans notre expérience humaine que nous puisons ces perfections attribuées à Dieu dans les noms divins. Ce sont tout d'abord des perfections humaines, les perfections de la créature. Mais ces perfections proviennent de Dieu ; elles préexistent et subsistent en lui comme en leur source première. Il y a donc véritable communication ontologique de Dieu à la créature. Et cette communication est celle-là même de la participation. Le fait même de la participation implique sans doute une certaine dégradation ontologique, de sorte que ces perfections seront reçues par la créature selon un mode limité et fini. Mais elles n'en retiennent pas moins la marque de leur origine divine, et elles y réfèrent

46. Cf. *Ia*, q. 13, a. 2.

47. *De Potentia*, q. 7, a. 5 : « ... intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmativam cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmativam. »

constamment comme par une orientation transcendante de tout leur être. C'est par là que s'explique finalement la valeur et la portée transcendante de notre langage théologique, qui n'a sans doute pas d'autre point d'appui que ces perfections créées, mais qui en récupère tout le dynamisme transcendant⁴⁸.

III. LA DÉNOMINATION ANALOGIQUE DE DIEU

De la dénomination propre à la dénomination analogique

Il semble que nous ayons déjà pleinement répondu à la question fondamentale du traité des noms divins, telle qu'exprimée plus haut : pouvons-nous « nommer » Dieu, pouvons-nous dire quelque chose de lui ; et si oui, quelle est l'exacte portée, quelle est l'adéquation de ce langage théologique par rapport aux réalités mystérieuses qu'il entend exprimer ? Un signe que la solution de s. Thomas est d'ores et déjà définitive et complète, c'est qu'avec les éléments doctrinaux exposés jusqu'ici, grâce surtout à la distinction fondamentale entre la réalité signifiée et le mode de la signification, il est désormais possible de percevoir tout le sens de la théorie dionysienne des trois voies. Or, d'après s. Thomas, cette doctrine explique elle-même parfaitement comment les noms que nous lui donnons sont attribués à Dieu⁴⁹.

Et pourtant, nous n'avons encore rien dit de la doctrine de l'*analogie* des noms divins, alors que selon toute la tradition catholique thomiste, c'est là que se trouve la solution par excellence au problème du langage théologique. Quel est donc le rapport entre la doctrine de cet article trois, sur le caractère propre du langage théologique, et celle de l'article cinq de cette même question de la *Somme*, sur l'analogie des noms divins ? La première thèse n'est-elle qu'un préliminaire à la seconde ? On établirait ainsi tout d'abord le fait d'une dénomination propre en théologie, pour préciser et approfondir ensuite, en montrant qu'il s'agit d'une dénomination analogique. J'avoue être parti moi-même de cette idée reçue. L'analyse de l'article trois et des textes parallèles m'a fait voir cependant qu'il s'agissait là de tout autre chose que d'un simple

48. *Ia*, q. 13, a. 3 : « Dicendum quod... Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso, quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis ; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. »

49. *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 2 : « Dicendum quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas et incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut iam ostensum est ; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt : quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur : modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est ; Deo autem conveniunt sublimiori modo ; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum. Et ideo secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens ; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis : quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuuntur. »

présupposé à la thèse de l'analogie. Nous sommes vraiment là en présence d'une synthèse complète, parfaitement équilibrée, sur cette question du langage théologique.

Il est assez manifeste par ailleurs que cette synthèse s'élabore dans la ligne de la tradition néoplatonicienne; d'où les nombreuses références au corpus dionysien. La doctrine de l'analogie n'ajoutera donc rien d'essentiel. Elle n'introduit aucun nouvel élément essentiel pour la solution du problème. Elle reprend les mêmes éléments doctrinaux, mais dans une synthèse nouvelle. Et cette nouvelle synthèse est elle-même d'inspiration aristotélicienne; elle s'élabore dans le cadre de la théorie logique de l'analogie des noms. C'est là du moins l'hypothèse que je me propose de vérifier ici par une amorce d'analyse structurale, en montrant comment chacun des éléments essentiels de la théorie de l'analogie se retrouve déjà sous une autre forme dans la doctrine correspondante de la dénomination propre.

Il est d'ailleurs possible de déterminer assez exactement le point précis de transition par où l'on passe d'un schéma à l'autre; ce qui nous permettra aussi de mieux percevoir en quoi ils diffèrent l'un de l'autre. Au *Contra Gentiles*, s. Thomas distingue trois catégories de noms: ceux qui ne conviennent en propre qu'à la créature, ceux qui sont réservés à Dieu, et ceux qui peuvent être dits de Dieu et des créatures, comme la bonté et la sagesse⁵⁰. À propos de cette troisième catégorie, la question se pose donc comment un même nom peut convenir à Dieu et à la créature, comment Dieu et la créature peuvent se rencontrer dans la communauté, dans l'unité d'un même nom. Et l'on arrive par là justement à la question de l'analogie. Car il y a trois modes de communauté dans l'unité d'un même nom: l'univocité, l'équivocité et l'analogie⁵¹, l'analogie étant elle-même un mode intermédiaire entre les deux extrêmes que sont l'univocité et l'équivocité⁵². On voit dès lors la différence entre cette problématique de l'analogie et celle de la dénomination propre. Dans le cas de la dénomination propre, il s'agit tout simplement du rapport entre le signe et le signifié; il s'agit de la plus ou moins grande adéquation entre le nom divin et la réalité divine qu'il signifie. La question de l'analogie par contre consiste plutôt dans la plus ou moins grande communauté de deux réalités distinctes, telles Dieu et la créature, dans l'unité d'un même nom.

Notons cependant un nouvel élément qui s'introduit ici dans la problématique pour la préciser. Dans le cas de la dénomination propre, nous n'avions que deux termes: le signe et le signifié, le *modus significandi* et la *res significata*. Revenant ici à la problématique aristotélicienne, s. Thomas introduit maintenant un terme intermédiaire entre le mot et la chose qu'il signifie: c'est le concept ou la notion (*ratio*) que l'intelligence se forme de cette chose. C'est cette notion que le mot exprime

50. *Cont. Gent.*, I, c. 30; nn. 275-276: « Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus. Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. »

51. *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 4: « Dicendum quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse, vel univoce, vel aequivoco, vel analogice. »

52. *Ia*, q. 13, a. 5: « Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. »

immédiatement ; c'est là précisément sa signification⁵³. Le problème théologique de l'analogie peut dès lors s'énoncer ainsi : est-ce selon la même signification (*ratio*) qu'un nom est dit de la créature et de Dieu ? Et l'on répondra que cette signification n'est sûrement pas la même, mais qu'elle n'est pas non plus totalement différente dans les deux cas⁵⁴. La raison en est justement que la signification d'un mot est la conception que se fait l'intelligence de la réalité signifiée par ce mot. Or l'intelligence forme ce concept — celui de sagesse ou de bonté, par exemple — à partir des réalisations créées de ces perfections. La signification première du mot sera donc proportionnée à ces perfections créées. Et par conséquent, lorsque ce même mot sera dit de Dieu, sa signification devra être modifiée en raison du mode suréminent en Dieu de la perfection signifiée⁵⁵. On revient par là, on le voit, à la problématique de la dénomination propre. Les termes cependant sont différents. Il s'agissait alors du rapport entre signe et signifié, et l'on se demandait si l'on pouvait passer d'un mot fini à un signifié infini. Il s'agit maintenant du rapport entre la double signification d'un même mot, et l'on se demande s'il est nécessaire et possible de dépasser la signification première d'un mot pour l'appliquer à Dieu.

Le problème de l'analogie se situe donc tout d'abord au niveau de l'ordre logique. « L'analogie concerne les choses dans la mesure où celles-ci sont connues, définies et signifiées par l'esprit. Il s'agit d'un problème de nom, de définition, de signification et partant, d'attribution. » Cette analogie des noms « ne va pas cependant sans une assise au plan métaphysique »⁵⁶. Le rapport entre les différentes significations d'un mot selon les différents sujets d'attribution suppose en effet un rapport entre les choses signifiées elles-mêmes. C'est là, encore une fois, le fondement ontologique dont nous avons déjà parlé à propos de la doctrine de la dénomination propre de Dieu : la communication ontologique de Dieu à l'homme qui permet la communication verbale de l'homme à Dieu. Notons cependant que ce fondement ontologique apparaît plus explicitement encore dans la doctrine de l'analogie, de sorte que dans l'exposé même de s. Thomas on passe constamment du plan ontologique au plan logique. C'est que la doctrine de l'analogie nous met directement en présence de deux réalités qui conviennent dans l'unité d'un même nom. On passe ainsi tout naturellement de l'ordre logique de la signification à l'ordre ontologique de la réalité signifiée. Quand on parle aujourd'hui de l'analogie entre Dieu et l'homme, c'est même sur ce plan ontologique qu'on se situe le plus spontanément ; on pense tout naturellement à la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu. Voilà pourquoi il est devenu nécessaire aujourd'hui de rappeler que chez s. Thomas l'analogie est tout d'abord une doctrine d'ordre logique.

53. *Ia*, q. 13, a. 1 : « Dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. »

54. *Ia*, q. 13, a. 5 : « Neque enim in his quae analogice dicuntur. est una ratio, sicut est in univocis ; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis. »

55. *Ia*, 1. 13, a. 4 : « Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptions proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. »

56. R. LAFLAMME, *art. cit.*, pp. 115, 118.

Notons encore une autre particularité de la doctrine de l'analogie, quant à l'expression du fondement ontologique. Dans le contexte du problème de la dénomination propre, on se contente d'exprimer ce fondement ontologique sous la forme du principe platonicien de la participation. Le schéma de la participation suffit en effet pour assurer la communication des perfections entre Dieu et la créature, et pour montrer que ces perfections préexistent en Dieu selon un mode suréminent, dans toute la plénitude de leur essence. À propos de l'analogie, s. Thomas se réfère plus immédiatement à la doctrine aristotélicienne de la causalité. L'analogie entre Dieu et la créature se trouve alors assurée par le fait que tout agent produit un effet semblable à lui-même : *omne agens agit simile sibi*. Cet axiome de s. Thomas a déjà fait l'objet d'une étude approfondie, en rapport avec la doctrine de l'analogie. Il suffira de nous y référer⁵⁷. Notons simplement une plus grande précision doctrinale encore ici, dans la ligne de la métaphysique aristotélicienne toujours. Entre la cause efficiente et l'effet, on introduit un troisième terme : c'est l'acte ou la forme par laquelle agit l'agent. Car tout agent agit pour autant qu'il est en acte. L'action, ou la causalité, consistera donc essentiellement en une actualisation, en une communication d'acte ou de forme. Or c'est en cela précisément que réside la similitude, dans la communication et la participation d'une même forme⁵⁸.

Dénomination non-univoque

Suivons maintenant de plus près la démarche de s. Thomas dans l'exposé de cette doctrine de l'analogie des noms divins. L'analogie étant elle-même comme un moyen terme entre les deux extrêmes que sont l'univocité et l'équivocité, s. Thomas commence toujours par exclure chacune de ces deux hypothèses avant de conclure à l'analogie.

Il y aurait univocité, nous l'avons vu, si un même nom pouvait se dire de la créature et de Dieu selon la même signification et la même définition⁵⁹. Il s'agirait alors d'un *universel* au sens strict. C'est le propre de l'universel, en effet, en raison même de son abstraction, de convenir exactement à chacun des sujets particuliers auxquels il est attribué. S. Thomas s'appliquera donc ici à exclure chacun des cinq types d'universaux que sont les *prédicables* : aucun nom divin ne peut s'entendre comme genre, différence, espèce, accident commun ou propre⁶⁰. Car concevoir ainsi Dieu comme contenu dans un universel, ce serait le concevoir comme soumis à une catégorie qui lui serait au moins logiquement antérieure. Ce serait concevoir un

57. B. MONDIN, *The principle of analogy...*, pp. 85-93.

58. *Ia*, q. 4, a. 3 : « Dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. »

59. *De Veritate*, q. 2, a. 11 : « In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur. » — Cf. *Ia*, q. 13, a. 1 : « Ratio enim quam significat nomen, est definitio. »

60. *Cont. Gent.*, I, c. 32 ; n. 286 : « Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus vel ut differentia... ; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest... ; et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium ; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari. »

principe antérieur à Dieu, ce qui contredirait la signification même de Dieu⁶¹. Nous rejoignons par là la protestation de Tillich contre un Dieu conçu comme « un être ». Cette expression ne peut sûrement pas signifier en effet que Dieu serait contenu dans l'universalité de l'être, de sorte qu'on pourrait dès lors concevoir quelque chose qui lui serait antérieur au moins logiquement, soit l'être même.

Le rapport de Dieu à l'universel ne peut donc pas être conçu comme un rapport de participation : comme l'individu participe au genre et à l'espèce qui le contiennent. Ce serait là, encore une fois, concevoir Dieu comme inférieur, comme plus petit que l'universel⁶². Il serait plus juste donc de l'identifier à cet universel même. Car tout ce qui est dit de Dieu est prédiqué de lui par essence et non par participation : il ne participe pas, ne reçoit pas la forme exprimée par le prédicat, mais il s'identifie à cette forme universelle⁶³. Dans cette hypothèse, Dieu ne serait pas inférieur à l'universel. En tant qu'identique à l'universel, il serait plutôt principe de tout ce qui est contenu dans l'universel.

Cette hypothèse cependant n'est pas acceptable comme telle. On ne peut tout simplement identifier Dieu aux universaux, genres ou espèces. Cela nous conduirait à plusieurs conséquences absurdes. Il nous suffira ici de noter que les universaux sont tout de même des catégories finies et limitées. Ils se ramènent finalement aux grands genres que sont les *prédicaments* : substance, qualité, quantité, etc. Or ces prédicaments sont eux-mêmes différentes déterminations, différents modes d'être particuliers. Au-delà des universaux, il y a donc les transcendants, qui ne sont limités à aucun prédicament particulier. Au-delà des prédicaments, il y a finalement l'être même⁶⁴. C'est là certainement le terme le plus commun, qui embrasse tout. Mais il ne peut être conçu strictement comme un genre universel. Car l'universalité ou communauté de l'être n'en est pas une d'abstraction, comme celle du genre qui fait abstraction des différences. L'être même ne fait abstraction de rien, sinon du néant⁶⁵.

Une première conséquence de tout cela, c'est qu'aucun nom désignant un genre ou une espèce particulière, aucun nom défini par mode de genre et de différence spécifique, ne pourra être dit de Dieu, puisqu'il n'est pas contenu sous un universel et

61. *Ibid.*, n. 287 : « Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur. »

62. *Ibid.*, n. 288 : « Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuiuslibet eorum convenit de quo praedicatur : nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem : nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari. »

63. *De Potentia*, q. 7, a. 7, ad 2 : « Dicendum quod similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris : hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem ; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius... »

64. *Ia*, q. 13, a. 5, ad 1 : « ... in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens. »

65. *Ia*, q. 3, a. 5 : « Ostendit autem Philosophus in III *Metaph.* quod ens non potest esse genus alicuius ; omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis ; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. »

qu'il ne peut pas être non plus identifié à un universel. Précisons cependant : un tel nom ne pourra être dit de Dieu au sens propre ; on pourra cependant le dénommer ainsi — v.g. lion ou rocher — au sens métaphorique. Et nous rejoignons par là une conclusion de la doctrine de la dénomination propre. L'autre conséquence, exactement parallèle, c'est que les seuls noms qui pourront être donnés à Dieu au sens propre seront ceux de perfections transcendantales : soit l'être et les aspects de l'être ayant la même extension, comme le bien, le vrai, etc.

Mais il faudra noter encore ici comment ces noms sont attribués à Dieu, quel est le rapport du sujet au prédicat dans ces affirmations théologiques. Dieu, en effet, ne sera pas dit « être », « vrai » et « bon », comme inclus dans la communauté de tout ce qui est tel, comme recevant et possédant ces perfections que sont l'être, la vérité et la bonté ; mais bien plutôt comme identique à ces perfections. En d'autres termes, Dieu sera dit être, bon et vrai par essence, et non pas par participation comme tous les autres sujets qui reçoivent cette dénomination. Ces noms divins seront donc doublement non-univoques. D'abord parce qu'ils désignent des transcendants, non pas des universaux, et que seuls les universaux peuvent se dire univoquement de différents sujets. Ensuite et surtout parce qu'ils sont dits de Dieu et de tous les autres sujets de façon bien différente : de Dieu, par essence, de tous les autres, par participation⁶⁶.

Les mêmes noms ne seront donc pas dits de la créature et de Dieu selon la même signification (*ratio*). En effet, quand une perfection comme la sagesse est attribuée à l'homme, elle est conçue comme une perfection reçue par l'homme, venant le modifier dans son être en actualisant chez lui certaines possibilités. Elle sera alors définie comme une qualité distincte de son essence, distincte aussi d'autres qualités comme la bonté et la fidélité. Mais cette même perfection ne pourra pas être conçue de la même façon quand elle sera dite de Dieu, puisqu'en lui tout est identique à son essence absolument simple⁶⁷. Il y a donc vraiment passage d'une signification à une autre. Bien plus, il y a passage d'une signification bien déterminée et définie à une autre qui s'ouvre sur la transcendance, puisque la réalité signifiée dépasse alors infiniment la signification du nom⁶⁸. Encore une fois, nous retrouvons explicitement ici ce que nous avons déjà noté à propos de la dénomination propre : l'inadéquation du mot par

66. *De Potentia*, q. 7, a. 7 : « Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura ; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo (et) creatura dicitur ; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. »

67. *Ia*, q. 13, a. 5, Sed cont. 1 : « ... nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura ; nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo ; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. » — *Ibid.*, corp. : « Sic igitur cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis ; puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. »

68. *Ibid.*, corp. : « Et sic cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam ; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. »

rapport à la réalité signifiée, et l'intention transcendante de ce même mot en direction de cette réalité divine.

Quant au fondement ontologique de cette thèse, il y a encore ici des précisions à apporter. Dans le schéma de la participation, on se contente de dire que la perfection se retrouve de façon suréminente en sa source, qui la possède en toute plénitude, par essence. On ne parlera plus ici tout simplement de « mode » suréminent. On va introduire le terme « *ratio* », qui indique plus précisément la définition ou la nature spécifique de la perfection communiquée. On dira donc que cette perfection peut se retrouver ou non selon la même *ratio* dans sa cause efficiente ; et c'est là justement le principe de la distinction entre un agent univoque et un agent non-univoque⁶⁹. Or cette différence dans la *ratio* consiste précisément dans le fait que les mêmes perfections que nous trouvons dans la création selon le mode composite de la division et de la multiplicité se retrouvent en Dieu selon le mode parfaitement simple de l'identité absolue⁷⁰.

Cela nous permet aussi de préciser le type de similitude qui se réalise entre Dieu et la créature ; et c'est là encore un aspect important du fondement ontologique de la doctrine de l'analogie des noms divins. Le principe de cette similitude est donné, nous l'avons vu, par le fait même de la causalité, qui implique communication dans la forme. Mais il y a différents modes de communication dans la forme, et partant différents types de similitude⁷¹. Dans le cas d'un agent univoque, l'effet reçoit la forme de l'agent selon la même *ratio*, selon la même nature spécifique. Ainsi, le petit d'homme partage la même nature spécifique que ses parents. Il est semblable à eux en tant qu'homme⁷². Il en va tout autrement dans le cas de cet agent non-univoque qu'est Dieu, cause universelle de tout être. Sans doute, même alors, la créature partage toujours une forme commune avec son Créateur. Mais il n'y a plus alors communauté de forme selon la même *ratio*, selon la même nature spécifique ou générique. En somme, la créature n'est pas semblable à Dieu en tant qu'être de telle espèce ou de tel genre, mais en tant qu'être seulement. Et c'est là précisément le cas de la similitude d'ordre analogique⁷³.

69. *Ia*, q. 4, a. 2 : « ... quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva ; vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem ; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. »

70. *Ia*, q. 13, a. 5 : « Dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter ; ita et quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo ; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo... omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praexistunt unite. »

71. *Ia*, q. 4, a. 3 : « Dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. »

72. *Ibid.* : « Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma secundum eandem rationem speciei ; sicut homo generat hominem. »

73. *Ibid.* : « ... dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem : ut patet in agentibus non univocis... Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis ; non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. »

Dénomination non-équivoque

La seconde étape de la démarche de s. Thomas dans l'exposé de cette doctrine de l'analogie consiste à montrer que les noms attribués à la créature et à Dieu — tels la sagesse et la bonté — ne sont pas dits de l'un et de l'autre de façon purement équivoque, selon une signification totalement différente. Le fondement de cette nouvelle thèse apparaît bien manifestement quand on la compare à l'opinion contraire attribuée à Maïmonides⁷⁴. Cette opinion suppose en effet qu'il n'y a aucune similitude entre la créature et Dieu⁷⁵. Mais tel n'est pas le cas, puisqu'il doit toujours y avoir une certaine similitude, une certaine communauté de forme, entre l'agent et son effet⁷⁶. Voilà pourquoi rien n'est dit de façon purement équivoque de la cause et de son effet⁷⁷. Voilà pourquoi aussi, si Dieu n'est pas un agent univoque, on ne peut le concevoir non plus comme agent tout à fait équivoque ; il faudrait plutôt le dire agent analogique⁷⁸.

On voit par ailleurs le sens positif de cette thèse, quand s. Thomas montre que, dans l'hypothèse contraire de la pure équivocité, aucune connaissance de Dieu ne pourrait être obtenue à partir des créatures. Dans le cas de la pure équivocité, en effet, deux choses se rencontrent dans le même nom, mais elles n'ont rien d'autre en commun que le nom, puisque ce nom est prédiqué chaque fois selon une signification totalement différente. Il y a donc communauté dans le nom, mais non pas dans la signification du nom. Or les noms que nous attribuons à Dieu proviennent des créatures. Ils sont faits d'abord pour exprimer les créatures, et c'est là que nous percevons leur signification. S'ils étaient dits de Dieu dans un sens totalement différent, il faudrait avouer qu'ils sont utilisés alors sans aucune signification, du moins sans aucune signification connue de nous⁷⁹. Tout notre discours théologique serait dès lors une suite de mots sans plus, un pur verbiage⁸⁰.

Il apparaît ainsi bien clairement que l'intention de s. Thomas ici est de défendre la valeur, la portée réelle, le sens objectif du langage théologique. C'est l'aspect positif

74. *De Potentia*, q. 7, a. 7: « Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. »

75. *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3: « Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel huiusmodi aliquid ; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. »

76. *Ia*, q. 4, a. 3: « Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. »

77. *De Potentia*, q. 7, a. 7: « Et praeterea oportet causatum esse aequaliter simile causae ; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali. »

78. *Ia*, q. 13, a. 5, ad 1: « Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile ; sed potest dici agens analogicum. »

79. *Cont. Gent.*, 1, c. 33 ; n. 295: « Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus : cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est. »

80. *De Potentia*, q. 7, a. 7: « Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. »

de sa doctrine de l'analogie qu'il exprime ici. Cette thèse de la non-équivoque des noms divins correspond donc bien exactement à celle de la propriété de ces mêmes noms quant à la *res significata*. En supposant l'hypothèse contraire de la pure équivoque, il s'ensuivrait en effet qu'on pourrait dire de Dieu n'importe quoi, puisqu'aucun nom — ni même aucune affirmation — serait plus adapté, plus approprié qu'un autre⁸¹.

Dans la *Somme*, s. Thomas insiste sur un autre inconvénient de la pure équivoque. Dans cette hypothèse, on ne pourrait rien démontrer sur Dieu. Or la révélation, tout comme la pratique des philosophes, confirme cette possibilité⁸². Il nous faut examiner de plus près cet argument, car il semble donner pleinement raison à Tillich, lorsqu'il reconnaît dans l'analogie thomiste le principe épistémologique d'une théologie naturelle, dont lui-même, tout comme Barth, récuse la légitimité⁸³. En fait, loin d'être au principe de la démonstration de l'existence de Dieu, comme le suppose Tillich, la doctrine de l'analogie, chez s. Thomas, suppose déjà connue et se fonde elle-même sur la relation de causalité entre le Créateur et la créature : parce que Dieu est cause première et universelle, il doit y avoir un rapport de similitude entre toutes choses et Dieu. En somme, une cause n'est pas seulement responsable de l'existence de son effet, mais aussi de sa forme. Toute cause efficiente est donc aussi, par le fait même, cause exemplaire⁸⁴. Et c'est précisément sur le principe d'exemplarité — *omne agens agit simile sibi* — que se fonde immédiatement la doctrine de l'analogie des noms divins. Ce principe d'exemplarité évidemment présuppose lui-même le principe de causalité, d'où procèdent immédiatement les preuves classiques de Dieu.

Quant à l'argument que propose ici s. Thomas contre la pure équivoque des noms divins, il faut l'entendre en un sens bien précis et technique. Il s'agit en fait du sophisme d'équivoque (*fallacia aequivocationis*), qui se produit lorsqu'un même terme est utilisé selon une signification totalement différente dans les prémisses et dans la conclusion. Or dans toute preuve de Dieu, un même terme est attribué à la créature dans les prémisses et à Dieu dans la conclusion. Pour que l'argument tienne, il ne doit donc pas y avoir pure équivoque dans le double usage de ce même terme⁸⁵. Par exemple, dans la preuve de Dieu par le principe de causalité, on dira que tout ce qui est

81. *De Veritate*, q. 2, a. 11 : « ... nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. »

82. *Ia*, q. 13, a. 5 : « Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem, *Rom.* 1 : "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur". »

83. Cf. *supra*: notes 4 et 6.

84. Cf. B. MONDIN, *The principle of analogy...*, p. 87 : « Aquinas believes that a cause is responsible not only for the being of the effect (*esse effectus*) but also for its form (*forma effectus*)... For all these reasons Aquinas believes that it is of the essence of efficient causality to be exemplary (i.e. it is of the essence of efficient causes to produce effects like themselves) and, consequently, it is of the essence of an effect to resemble its cause. »

85. *Cont. Gent.*, I, c. 33; n. 294 : « Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis. »

en puissance ne peut passer à l'acte que sous l'effet d'un être en acte, et finalement que sous l'effet d'un être en acte pur, qui est Dieu lui-même. Cette argumentation présuppose que le terme « être en acte » n'est pas utilisé d'une façon purement équivoque dans la prémisse, où il désigne une cause seconde, et dans la conclusion, où il réfère à la cause première⁸⁶.

Avouons cependant que nous faisons face ici à un problème de taille. D'une part, la doctrine de l'analogie suppose certainement la connaissance de Dieu comme cause première universelle de tout être. La place du traité des noms divins dans la *Somme* le montre assez manifestement. Mais d'autre part, le processus de démonstration de l'existence de Dieu comme cause première semble lui-même présupposer le principe de l'analogie, pour justifier ce qu'on pourrait appeler — en des termes rappelant le fameux problème kantien — la valeur transcendante du principe de causalité. Comment sortir de ce cercle? Disons-nous que le principe de l'analogie est admis d'abord comme simple postulat, pour être montré plus explicitement par la suite? Disons-nous plutôt qu'à la base de toute preuve de Dieu, il y a tout simplement le présupposé d'un certain réalisme métaphysique: une certaine confiance spontanée, pré-critique, en la valeur de la raison? Ou devons-nous admettre que toute preuve de Dieu présuppose rien moins qu'une foi authentique au Dieu transcendant? C'est sans doute pour cette dernière solution qu'opte Tillich, tout comme Barth, quoiqu'en un sens assez différent. Mais nous ne pouvons malheureusement poursuivre plus loin ici la discussion de ce problème, qui dépasse le cadre de notre étude.

Dénomination analogique

Reprenons donc la démarche de s. Thomas, dans cette dernière étape où il conclut à l'analogie des noms divins. Nous avons déjà vu que ces noms ne sont pas attribués à Dieu et à la créature selon une signification totalement différente. En d'autres termes, la signification théologique de ces noms n'est pas sans rapport avec leur signification profane. Et cela précisément parce qu'on doit reconnaître, au niveau ontologique, un certain rapport de similitude entre la créature et Dieu. Mais on doit reconnaître aussi que cette similitude est loin d'être parfaite. Ce n'est pas la similitude ou la communauté de deux êtres de même espèce, ni de même genre. Les deux se rencontrent dans la communauté la plus englobante qui soit, celle même de l'être. En somme, la créature ressemble à Dieu non pas en tant qu'être de telle espèce, ni même de tel genre, mais en tant qu'être tout simplement. Tout ce qui sera dit de la créature et de Dieu ne pourra donc pas être prédiqué à la façon d'un genre ou d'une espèce, c'est-à-dire de façon univoque, mais à la façon dont l'être est prédiqué de tout ce qui est inclus dans cette totalité englobante de l'être.

Voilà ce qui nous reste maintenant à déterminer. Comment ce terme « être » peut-il être dit de tout, lui qui ne fait abstraction d'aucune différence? Quel est le *modus praedicandi* propre à l'être? C'est précisément à cette question que doit répondre, chez s. Thomas, la théorie de l'analogie. On pourra donc, pour cette raison, en parler

86. *De Potentia*, q. 7, a. 7: « Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticatae; verbi gratia, si dicatur quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, — et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur, — erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis. »

comme de l'*analogia entis*, puisque, chez s. Thomas lui-même, cette théorie trouve son application privilégiée précisément en ce domaine de l'ontologie et de la théologie. On pourrait même dire que s. Thomas n'a élaboré cette doctrine de l'analogie qu'en vue de son application théologique, et dans un contexte théologique; tout comme l'a fait Tillich d'ailleurs pour sa doctrine du symbolisme. Il reste que l'analogie est d'abord une doctrine d'ordre logique et que ses premières applications sont très profanes, comme le montrent les exemples de s. Thomas sur le thème de la santé. Nous commencerons donc ici par dégager la structure de cette théorie logique, ne retenant bien entendu que les éléments qui nous serviront ensuite pour la question des noms divins.

Notons d'abord que s. Thomas remonte à la signification première, étymologique, du terme « analogie ». Il ne faut donc pas l'entendre tout d'abord au sens de ressemblance, mais plutôt au sens de rapport, ordre, relation à quelque chose d'autre⁸⁷. Ainsi, dire quelque chose tel par analogie, ce n'est pas directement le dire tel par ressemblance, mais tout simplement par rapport à quelque chose d'autre. Par exemple, on dira la nourriture saine, l'air sain, non pas à cause d'une quelconque ressemblance, mais tout simplement en raison d'un certain rapport de la nourriture ou de l'air à la santé du vivant, pour autant qu'ils favorisent la santé du vivant⁸⁸. Peu importe d'ailleurs la nature exacte de ce rapport, qu'il soit de causalité ou autre. Car il s'agit là du niveau ontologique de la réalité. Or l'analogie est une doctrine d'ordre logique.

Le rapport en question ne pénétrera donc vraiment dans la sphère de l'analogie que pour autant qu'il affectera la signification (*ratio*) du nom, pour autant qu'il se retrouvera au niveau de la signification ou définition du nom. Et il s'y retrouve effectivement. Car le terme par rapport auquel tous les autres sont dits tels entre lui-même dans la définition du nom prédiqué de tous. Ainsi, pour reprendre l'exemple déjà mentionné, dans la définition de la santé, telle que dite de la nourriture ou de l'air, entre la notion du vivant, de qui la santé est dite d'abord. Le terme « santé » se dit donc d'abord (*per prius*) du vivant, selon une signification qu'on pourrait dire originelle, et ensuite seulement (*per posterius*) de la nourriture ou de l'air, selon une signification dérivée et dépendante de la première⁸⁹.

87. *Cont. Gent.*, I, c. 34; n. 297: « Sic igitur ex dictis relinquatur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. »

88. *Ia*, q. 13, a. 5: « Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. »

89. *Ia*, q. 13, a. 6: « Dicendum quod in nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia "ratio quam significat nomen est definitio", ut dicitur in *IV Metaphys.*, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis. »

Du rapport réel entre les choses — vivant, nourriture, air — on passe donc à un rapport logique entre les différentes significations d'un même mot. Et c'est vraiment à ce niveau que se situe la doctrine de l'analogie, comme moyen terme entre la pure équivocité et la simple univocité. Ce n'est pas la pure équivocité, car il n'y a alors aucun rapport entre des significations totalement diverses d'un même mot, qui ne sont d'aucune façon dérivées les unes des autres, ni coordonnées les unes aux autres. Et ce n'est pas non plus la simple univocité, car il n'y a alors qu'une signification d'un mot qui s'applique *ex aequo* à tous les sujets, sans ordre de priorité et de postériorité.

L'application ontologique — i.e. au cas de l'être — de cette doctrine de l'analogie est assez simple. On y retrouve les deux éléments que nous venons d'analyser : la notion de rapport à l'autre, et la notion de priorité et postériorité. L'être, en effet, est dit de la substance et de l'accident en raison d'un certain rapport de l'accident à la substance⁹⁰. L'accident, comme la qualité ou la quantité, n'est pas dit être absolument, mais relativement à la substance : c'est l'être de quelque chose, pour autant qu'il inhère à la substance, en la modifiant et la déterminant⁹¹. La notion de substance se trouve donc incluse dans la définition de l'être tel que prédiqué de l'accident. On retrouve partant un ordre de priorité et postériorité dans la prédication du terme « être », ce qui manifeste qu'il n'est pas dit de la substance et de l'accident de façon univoque⁹².

La solution qu'offre la théorie de l'analogie au problème du *modus praedicandi* propre à l'être est donc très limitée. Elle explique directement et uniquement comment l'être est dit des différentes catégories, des différents prédicaments que sont la substance et les divers types d'accidents. Elle n'explique pas comment l'être est dit de différentes espèces ni de différents individus. Mais surtout, cette théorie de l'analogie ne concerne que le *modus praedicandi* de l'être à la substance et aux accidents, et non pas le *modus essendi* propre de la substance et des accidents. Elle n'indique pas quel est le rapport ontologique de l'accident à la substance. Et il est bien évident en tout cas qu'il ne s'agit pas ici d'un rapport de ressemblance. Elle n'indique pas non plus quelle est la priorité ou supériorité ontologique de la substance sur les accidents : en quoi consiste cette répartition ou dégradation de l'être dans les différentes catégories ou prédicaments. La doctrine de la participation pourrait peut-être fournir ici certaines pistes, certains principes de solution. Mais justement, la participation est une doctrine ontologique. On pourrait peut-être dire que c'est là le fondement ontologique de la doctrine logique de l'analogie. Encore là cependant, il serait plus prudent d'en parler comme d'un fondement ontologique possible de l'analogie. Car si c'est bien là le fait

90. *Cont. Gent.*, I, c. 34 ; n. 297 : « ... ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet... »

91. *De Potentia*, q. 7, a. 7 : « ... ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. »

92. *Cont. Gent.*, I, c. 32 ; n. 289 : « Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari : nam prius in definitione posterioris includitur : sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. »

de s. Thomas, le cas d'Aristote est beaucoup plus problématique. On aura donc tout avantage à bien distinguer le fondement ontologique de la doctrine logique elle-même, et à ne jamais confondre participation et analogie.

Venons-en maintenant à l'application théologique, au cas des noms divins. Là encore, ce qui est dit de Dieu et de la créature est prédiqué selon un certain rapport de l'un à l'autre : c'est dit de l'un en rapport avec l'autre. Et ce rapport est lui-même facile à déterminer. C'est le rapport de la créature à sa cause première ; de sorte qu'en cette cause première doivent pré-exister de façon suréminente toutes les perfections de toutes les créatures⁹³. Ainsi, quand la nourriture est dite saine, c'est tout simplement parce qu'elle est cause de santé chez le vivant ; mais la santé comme telle ne préexiste pas dans la nourriture. Tandis que lorsque Dieu est dit sage ou bon, ce n'est pas tout simplement en raison de la sagesse et de la bonté qu'il cause dans la création, mais bien parce que ces perfections préexistent en lui à l'état d'excellence⁹⁴. D'où le fait d'une similitude entre Dieu et la créature, de sorte que l'analogie finit par reprendre ici le sens de « ressemblance », alors qu'elle ne signifie que « rapport » dans l'exemple de la santé. Et l'on sait l'insistance que met s. Thomas sur ce thème de l'analogie-ressemblance tout au long de son exposé : c'est le fait de cette ressemblance qui exclut la pure équivocité ; et c'est le fait que cette ressemblance n'est pas parfaite qui exclut la simple univocité.

Cette double caractéristique de l'analogie dans le cas des noms divins — inhérence de la perfection dans les deux sujets d'attribution et similitude entre ces deux sujets — a été souvent signalée, discutée et commentée dans la tradition thomiste. La solution la moins satisfaisante est sans doute celle qui se fonde sur la distinction entre analogie d'attribution et analogie de proportionnalité, ou encore entre analogie d'attribution extrinsèque et analogie d'attribution intrinsèque. On ne retrouve effectivement aucune trace de telles distinctions dans la théorie générale de l'analogie, telle qu'exposée dans cette question de la *Somme* en référence à l'exemple de la santé. Les distinctions doivent donc être cherchées ailleurs : non pas dans la théorie de l'analogie comme telle, mais plutôt dans ses diverses applications, ontologique et théologique. Il y a sûrement une différence, par exemple, entre un terme comme la santé — qui est un universel, prédiqué normalement de façon univoque, mais qui peut être utilisé aussi de façon analogique — et des termes comme l'être, le vrai et le bon, qui en tant que transcendants sont essentiellement analogiques⁹⁵. On pourrait bien parler alors d'un type tout particulier d'analogie, qui serait justement l'*analogia entis*. Et il en va de même, et davantage encore, pour l'application théologique au cas des noms divins. On pourrait même reprendre ici une distinction faite par s. Thomas à

93. *Ia*, q. 13, a. 5 : « Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. »

94. *Ia*, q. 13, a. 6 : « Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praexistunt. »

95. *Ia*, q. 13, a. 5, ad 2 : « ... in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens. »

propos de la notion de « personne divine » : certains éléments n'entrent pas dans la notion de personne en général, qui sont pourtant constitutifs de cette notion plus spécifique de personne divine⁹⁶. Ainsi, l'idée de similitude ou ressemblance n'est pas constitutive de la notion générale d'analogie, mais elle est un élément essentiel de la notion d'analogie des noms divins. S. Thomas parlera même à ce propos d'une similitude d'ordre analogique⁹⁷. Or il apparaît bien manifestement ici que cette différence dépend directement du fondement ontologique de ce type d'analogie : c'est parce que le rapport ontologique entre Dieu et la créature est celui d'un agent analogique à son effet, qu'il y a nécessairement similitude analogique entre les deux⁹⁸. On peut se demander maintenant si tout cela n'était pas exprimé plus simplement et plus clairement dans la doctrine de la dénomination propre, par la distinction entre la réalité signifiée et le mode de la signification.

Notons finalement cette seconde caractéristique de la théorie générale de l'analogie — l'ordre de priorité et postériorité — qu'on retrouve encore ici dans l'analogie des noms divins : car ce qui est prédiqué de Dieu et de la créature, comme l'être et la bonté, est dit de Dieu par essence et de la créature par participation⁹⁹. Mais il est bien évident qu'il s'agit encore ici du fondement ontologique de l'analogie. Aussi s. Thomas sent-il le besoin de distinguer deux ordres de priorité et postériorité : l'ordre ontologique du réel (*ordo secundum rem*), et l'ordre logique de la signification du nom (*ordo secundum nominis rationem*). Selon l'ordre ontologique du réel, la perfection est d'abord en Dieu comme en sa source première ; mais dans l'ordre logique de la connaissance et de la dénomination, c'est la perfection créée qui est connue et dénommée d'abord. En somme, Dieu est nommé à partir de ses effets créés, et non pas l'inverse¹⁰⁰. Et comme l'analogie est essentiellement une question logique de dénomination et de signification, on doit donc conclure que c'est Dieu qui est dit être et bon par analogie avec la créature, et non pas l'inverse.

96. *Ia*, q. 29, a. 4 : « ... aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communis, et aliud de significatione personae divinae. »

97. *Ia*, q. 4, a. 3 : « Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. »

98. Nous rejoignons par là la conclusion de R. LAFLAMME, *art. cit.*, pp. 118-119.

99. *Cont. Gent.*, I, c. 32; n. 289 : « Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius : cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. »

100. *Cont. Gent.*, I, c. 34; n. 298 : « In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis : quia est signum intelligibilis conceptionis... Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem... Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis. »