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

Band: 10 (1963)

Heft: 4

Artikel: La doctrine de l'Analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin

Autor: Philippe, Marie-Dominique

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761535

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 05.07.2025

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

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE OP

La doctrine de l'Analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin

Etant donné les nombreux traités et articles qui ont été écrits sur l'analogie d'après saint Thomas, on comprend qu'avant d'entreprendre un nouveau travail sur ce sujet, il soit nécessaire de déterminer ce qui en a été dit et ce qui reste à en dire. C'est précisément ce que le P. Montagne fait avec beaucoup de virtuosité dans l'Introduction de sa thèse de doctorat soutenue à l'Université de Louvain. [1] Il rappelle l'intérêt des travaux de H. Lyttkens, de G. P. Klubertanz et de C. Fabro. Si importants que soient ces travaux certaines interrogations demeurent : y a-t-il plusieurs doctrines thomistes de l'analogie ? Ce que l'on peut exprimer d'une autre manière : observe-t-on un progrès de la pensée de saint Thomas au sujet de l'analogie et quelles en sont les étapes ? D'une manière plus précise encore : la doctrine devenue classique chez les thomistes sous l'influence de Cajetan est-elle conforme à celle de saint Thomas ou s'en écarte-t-elle ? (p. 12).

Ces questions, certes, ne sont pas nouvelles, mais l'A. estime qu'elles n'ont pas été traitées avec la rigueur désirable ; aussi son intention est-elle de reprendre ces questions suivant deux directions, l'une d'ordre historique, l'autre de nature doctrinale. Une analyse rigoureuse des textes doit nous montrer si, de fait, il y a évolution dans la pensée de saint Thomas et si la doctrine de Cajetan correspond à tel ou tel moment de cette évolution. Mais le pourquoi de cette évolution ne pourra être manifesté que si, au-delà des textes, on analyse la doctrine, la pensée métaphysique de saint Thomas, puisque chaque doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être, de la participation et de la causalité. Assurément, l'A. est conscient qu'on ne peut ramener toute la métaphysique à l'analogie de l'être, mais il voudrait éclairer la conception thomiste de l'être « à partir de ce que la théorie de l'analogie nous en livre » (p. 13).

Dans le premier chapitre de son ouvrage, intitulé : « Les éléments de la doctrine thomiste de l'analogie », l'A. déclare que ces éléments sont, d'une part, l'unité d'ordre par référence à un premier, et, d'autre part, la participa-

[1] Bernard MONTAGNES OP: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin.* (Philosophes médiévaux, VI.) – Publications universitaire Louvain ; Béatrice Nauwelaerts, Paris 1963. 212 p.

tion. Le premier est un thème traité pour lui-même dans les exposés de la métaphysique aristotélicienne écrits par saint Thomas (*De principiis naturae, De ente et essentia, Commentaire de la Métaphysique*), tandis que le second, « qui vient enrichir et compléter le premier », apparaît dans les grandes œuvres personnelles « des *Sentences* à la *Somme de Théologie* ».

L'A. souligne que saint Thomas a toujours maintenu ces thèmes ; en ce qui concerne le premier, il ne semble pas qu'il y ait eu évolution et modification de sa doctrine. Cela est important à souligner, car c'est précisément notre première manière d'aborder l'être. Tandis qu'à l'égard de la participation, il semble bien que la pensée de saint Thomas se soit précisée et modifiée à partir du *Contra Gentiles*.

Ce premier chapitre s'achève en donnant une première définition de l'analogie de l'être. « Pour saint Thomas, le rapport *ad unum* définit l'analogie. L'unité analogique provient du terme commun ; la diversité (provient), de la relation différente que chacun des analogues entretient avec le premier » (pp. 61-62). Le premier est soit la substance – analogie prédicamentale –, soit Dieu – analogie transcendantale. « En définitive, Dieu est le terme ultime de référence de tous les sens de l'être ». (p. 63) Cependant, il ne faut pas oublier, reconnaît l'A., que « l'ordre *per prius et posterius* que suit notre connaissance est inverse du rapport ontologique » (p. 63).

Mais puisque saint Thomas semble avoir hésité à concevoir le rapport de l'être créé à l'être divin sur le modèle aristotélicien de l'analogie prédicamentale, il est normal qu'on étudie pour elle-même cette analogie transcendantale qui semble être l'apport original de saint Thomas. Le but du chapitre II est donc de préciser si l'analogie transcendantale relève bien du même type que l'analogie prédicamentale. Saint Thomas se pose implicitement la question à l'égard des « noms divins », puisque l'attribution de l'être est nécessairement impliquée dans celle de tel ou tel attribut particulier ; aussi l'A. va-t-il analyser successivement la position de saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences* (I, d. 35, q. 1, a. 4), le *De Veritate* (q. 2, a. 11), le *Contra Gentiles* (I, c. 34), le *Compendium theologiae* (I, 27), le *De Potentia* (q. 7, a. 7) et la I^{a} (q. 13, a. 5), essayant de mettre en lumière l'évolution de la pensée de saint Thomas sur ce point.

A l'époque des *Sentences*, l'analogie se présente sous deux formes : l'une comporte une forme commune, l'autre se fonde sur la participation. Cependant l'A. conclut : « l'analogie par référence à un premier paraît suffire pour expliquer les rapports du créé à Dieu. Fondée sur la participation intrinsèque des attributs divins, l'analogie traduit la ressemblance déficiente des êtres à celui qui est leur modèle » (p. 74). Dans le *De Veritate*, l'analogie se présente encore sous deux formes, mais d'une manière tout autre : c'est d'une part, la convenance de proportion, c'est-à-dire la communauté de rapport qui implique une *determinata habitudo*, et d'autre part, la convenance de proportionnalité, c'est-à-dire la communauté de proportion qui n'implique aucune *determinata habitudo*. Seule la seconde s'applique aux rapports des êtres à Dieu.

Pour l'A., il y a là quelque chose de tout à fait nouveau. « Le *De Veritate* semble en rupture avec ce qui précède comme avec ce qui suit » (p. 72). –

« Sans le dire, saint Thomas adopte ainsi une position nouvelle qui contredit celle qu'il avait prise dans les *Sentences*, puisqu'il élimine la participation par ressemblance ; à l'analogie d'imitation, il substitue l'analogie de proportion » (p. 79). – Dans les œuvres ultérieures, *Contra Gentiles*, *De Potentia*, la position de saint Thomas « marque un revirement indiscutable à l'égard de la solution du *De Veritate*, elle se rapprocherait plutôt de celle des *Sentences*, mais elle ne s'identifie pas non plus à cette dernière » (p. 81).

Pour bien mettre en lumière ces conclusions, l'A. montre que les textes postérieurs (*Contra Gentiles*, *De Potentia*, *I*ª) posant les mêmes problèmes que le *De Veritate*, se heurtent aux mêmes difficultés, mais apportent de fait une solution tout autre, ce qui permet à l'A. de conclure : « le changement de perspective métaphysique, une nouvelle conception de la causalité et de l'être commandent la solution à laquelle saint Thomas s'est définitivement rallié : il y a entre les êtres et Dieu une analogie *unius ad alterum* » (p. 93). – Saint Thomas est passé d'une métaphysique de l'être considéré avant tout comme forme à une métaphysique de l'être considéré avant tout comme acte.

A partir de là, l'A. cherche à préciser comment il faut comprendre le rapport qui existe entre l'unité conceptuelle et l'unité réelle de l'être. Pour lui, « l'unité qu'on découvre dans la métaphysique de saint Thomas n'est pas seulement celle du concept d'être, mais bien l'unité réelle du Principe de l'être. Dès lors, la structure de l'analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles, elles se correspondent comme l'aspect conceptuel et l'aspect réel de l'unité de l'être. Bref, l'analogie de l'être ne doit pas substituer l'unité proportionnelle d'un concept à la diversité réelle des êtres, elle doit reproduire l'unité d'ordre qui relie les êtres à leur Principe » (p. 114).

Dans le chapitre III, intitulé *De saint Thomas à Cajetan*, l'A. montre successivement les positions d'Henri de Gand et de Jean Duns Scot, puis celle de Cajetan, à propos de l'analogie. Sa conclusion est nette : si, pour Cajetan, l'analogie de proportion est première, pour saint Thomas, c'est celle de rapport : « si pour Cajetan l'analogie dérive directement de la distinction réelle, pour saint Thomas, elle se fonde immédiatement sur les degrés d'être » (p. 158). – Voilà toute la différence qui existe entre le disciple et le maître.

Enfin dans la Conclusion, l'A. relève sept points de divergence entre la métaphysique de saint Thomas et celle de Cajetan. La première est avant tout la métaphysique des degrés d'être, la seconde celle de l'idée d'être. De saint Thomas à Cajetan, « la théorie de l'analogie s'est déplacée de la métaphysique vers la logique » (p. 168) ; « une philosophie des concepts s'est substituée à une philosophie du réel » (p. 168).

Deux Appendices terminent cet ouvrage. Le premier expose les sources littéraires et doctrinales du *De Principiis Naturae ;* saint Thomas se sert de la version arabo-latine des *Métaphysiques* et il est inspiré par le *Commentaire* d'Averroès. L'Annexe II est une table de concordance des arguments contre l'univocité des Noms divins.

On voit l'intérêt de ce travail qui aborde un des problèmes les plus difficiles de la pensée de saint Thomas et sans doute un des plus importants, puisque l'étude de l'analogie chez saint Thomas entraîne celle de sa conception de l'être et celle de sa métaphysique.

Nous ne pouvons que féliciter l'A. d'avoir eu le courage d'aborder un tel sujet et de l'avoir étudié d'une manière si minutieuse ; mais nous sommes obligé de reconnaître que, si intelligent et si persuasif que soit ce travail, il n'arrive pas à nous convaincre. En le lisant, nous demeurons dans un certain malaise intellectuel.

Peut-on vraiment ramener tout le problème de l'analogie chez saint Thomas à l'analogie *unius ad alterum*, et dire que pour saint Thomas le rapport *ad unum* définit l'analogie ? Si on analyse la manière dont saint Thomas parle de Dieu dans la *Somme*, on ne peut accepter une telle conclusion. Par exemple, lorsqu'après avoir précisé, dans la I^a^, q. 5, la *ratio boni*, il détermine dans la question 6 comment on peut dire que Dieu est bon, il dit expressément : *manifestum est quod sibi (Deo) competit ratio boni et appetibilis* (a. 1) et, à l'article 2 : *similitudo... effectus... in causa enim aequiuoca inuenitur excellentius... Sic ergo oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non uniouca, quod sit in eo excellentissimo modo*. La *ratio boni* est bien pour saint Thomas une notion analogique ; on a précisé la signification métaphysique avant de déterminer si Dieu était bon. Cela ne peut plus s'expliquer si, de fait, pour saint Thomas, l'analogie est exclusivement *ad unum*, puisqu'alors il faudrait que la *ratio boni* fût déterminée par la bonté de Dieu, la première bonté à laquelle toutes les autres bontés se réfèrent. Du point de vue de la participation, il est vrai de dire que toute bonté des créatures participe de la bonté de Dieu ; mais du point de vue de l'analogie, ce n'est pas la même chose : il faut découvrir la *ratio boni* à partir de réalités expérimentées et préciser ensuite comment Dieu est bon. On ne peut donc pas dire que « la structure de l'analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles ».

On objectera alors cette affirmation explicite de saint Thomas, dans la I^a^, q. 13, a. 6 : *In omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur necesse est quod omnia dicuntur per respectum ad unum et ideo oportet quod ponatur in definitione omnium*. Donc il est vrai de dire que pour saint Thomas le rapport *ad unum* définit l'analogie.

Attention : saint Thomas ne parle pas là de l'analogie dans toute son universalité, mais de ces noms qui sont dits de plusieurs réalités d'une manière analogique : *de pluribus analogice dicuntur*... Il s'agit d'un cas particulier de l'analogie, précisément d'une attribution analogique (*dicuntur*). Et comme l'attribution n'est pas la seule opération de l'intelligence, on doit s'attendre à trouver d'autres cas d'analogie. Réduire l'analogie à ce cas particulier, ne serait-ce pas une erreur analogue à celle qui réduit à l'attribution toute la vie de l'intelligence ? Du reste; si on est attentif à l'ensemble de cet article 6, où saint Thomas se demande si les noms sont dits en premier lieu de Dieu ou des créatures, on voit que saint Thomas se situe bien dans une perspective théologique, extrêmement déterminée. On ne peut donc prétendre que dans cet article il expose ce qu'il entend par l'analogie ; mais il montre comment certains noms (comme la bonté, la sagesse) qui sont attribués à Dieu, lui sont attribués *per prius – quantum ad rem significatam –*, bien que ces noms – *quantum ad impositionem* – soient imposés *per prius* aux créatures, que nous connaissons en premier lieu (*per prius*). Avant d'attribuer ces noms à Dieu,

l'intelligence humaine en a découvert la signification, signification telle qu'elle pouvait être attribuée à Dieu. Avant le problème de l'attribution, il y a donc celui de la découverte de ces noms ayant une signification d'une universalité telle qu'elle soit capable d'être attribuée à l'Etre premier.

Cependant l'A., lui, a lu et relu ces textes de saint Thomas – et pourtant il aboutit à des conclusions diamétralement opposées. Aussi nous permettrons-nous de cheminer avec lui tout en lui posant certaines questions pour essayer de déceler ce qui a pu l'amener à de telles conclusions. Précisons tout de suite que nous ne voulons considérer ici que la première partie de ce travail : l'analogie d'après saint Thomas ; la seconde partie étant en étroite dépendance de la première, le problème se pose différemment suivant la position qu'on adopte à l'égard de l'analogie d'après saint Thomas.

1. L'A., à la suite de C. Fabro, ne cesse de répéter que toute doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être – ce dont nous sommes parfaitement convaincu. Or l'A. conclut – et c'est une de ses conclusions majeuses – que le *De Veritate* implique chez saint Thomas une théorie de l'analogie irréductible à celle de ses écrits antérieurs et postérieurs. Donc le *De Veritate* doit impliquer une conception de l'être irréductible à celle des écrits antérieurs et postérieurs. Or cela ne semble pas évident. L'A. lui-même ne déclare-t-il pas que, dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *De Veritate*, saint Thomas demeure dans une conception formaliste de la causalité de l'être – celle d'Albert le Grand –, tandis que dans le *Contra Gentiles* et dans ses œuvres postérieures, il considère en premier lieu la causalité efficiente et l'être comme acte ? Il n'y a donc pas de synchronisme historique entre l'évolution de l'analogie et celle de la conception de l'être, et, d'autre part, le caractère de ces deux évolutions n'a pas la même profondeur.

Autant nous sommes d'accord avec l'A. quand celui-ci montre certaines précisions importantes de la pensée de saint Thomas, du *Commentaire des Sentences* au *Contra Gentiles*, autant il nous paraît excessif d'affirmer une évolution à propos de l'analogie, impliquant des positions radicalement opposées.

2. « Le rôle que jouent l'acte et la puissance à partir du *Contra Gentiles* manifeste une conception nouvelle de la causalité et de l'être » (p. 54).

On aurait aimé que l'A. se pose la question de savoir sous quelle influence saint Thomas opère ce changement. Comme la division de l'être en substance et en accident est à l'origine de l'analogie en référence vers un premier, la division de l'être en acte et en puissance n'est-elle pas, elle aussi, à l'origine d'un autre type d'analogie ?

L'A. ne se pose pas la question, bien qu'il reconnaisse la dépendance étroite de l'analogie et de la conception de l'être. L'A. reconnaît que la division de l'être en acte et en puissance est irréductible à celle de l'être en substance et en accident, ce qui ne l'empêche pas d'essayer de montrer que, pour saint Thomas, c'est le rapport *ad unum* qui définit l'analogie. A vrai dire, le rapport *ad unum* définit bien *un* type d'analogie, celle qui se fonde sur la division de l'être en substance et en accident, mais il ne peut définir le type d'analogie qui se fonde sur la division de l'être en acte et en puissance.

D'autre part, si saint Thomas opère ce changement dans sa métaphysi-

que grâce à un contact plus intime et plus immédiat avec la métaphysique d'Aristote, il serait intéressant de préciser ce qu'est l'analogie de l'être chez Aristote, pour mieux saisir l'évolution de la pensée de saint Thomas.

3. Autre question : l'A. affirme avec beaucoup d'exactitude que « l'ordre *per prius et posterius* que suit notre connaissance est inverse du rapport ontologique » (p. 63), mais tient-il suffisamment compte de cette constatation dans son analyse de saint Thomas ? – Cette question se présente à l'esprit très particulièrement quand on voit l'A. réduire toute analogie à l'analogie par référence à un premier. Analysant le *De Principiis naturae*, il déclare : « l'unité proportionnelle n'est pas première, elle se ramène à l'unité d'ordre qui est plus fondamentale et elle en dépend » (p. 30).

Ne faudrait-il pas distinguer ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance et ce qui est premier dans l'ordre du réel ? Il est bien évident que l'unité proportionnelle n'est pas première dans l'ordre du réel, mais, dans l'ordre de la connaissance, c'est différent. On a souvent l'impression que l'A., ayant très peur du conceptualisme de Cajetan, se réfugie dans une sorte de réalisme presque absolu. Relevons, par exemple, ces affirmations : « il n'y a rien d'antérieur à la substance, et l'être c'est ou bien la substance d'abord, ou bien l'accident ensuite... De même au plan transcendantal, l'être n'englobe pas les êtres et Dieu puisque l'être n'est pas antérieur à Dieu. C'est Dieu qui fonde l'analogie de l'être puisque les êtres reçoivent par participation ce qu'il est par essence ; il n'y a pas d'autre premier que lui » (pp. 80-81).

Que signifie alors l'affirmation que le sujet de la métaphysique c'est l'être en tant qu'être ? – L'A. lui-même parle de l'analogie de l'être, comme il parle aussi de la *ratio entis*. – Du reste, sur ce dernier point, il serait intéressant de relever ce que l'A. nous en dit (cf. p. 62). La *ratio entis*, dans la pensée de saint Thomas, n'a-t-elle pas un rôle plus important que ne le dit l'A. ?

Ne serait-ce pas le manque constant de distinction précise entre l'ordre de connaissance et celui du réel existant, qui empêche l'A. de comprendre qu'il y a divers types irréductibles d'analogie ? Tout en affirmant que l'analogie est « l'aspect conceptuel » de l'être, de fait il revient toujours à l'analogie par référence à un premier réel. N'est-ce pas cela, en définitive, qui l'empêche de saisir le moment particulier de la réflexion du *De Veritate* et l'attitude spéciale d'un Cajetan voulant mettre en lumière l'aspect conceptuel de l'analogie ? L'A., en concevant ce qu'il appelle « l'analogie transcendantale » à la manière de « l'analogie catégoriale », – « l'analogie prédicamentale et l'analogie transcendantale relevant d'un même type d'analogie *unius ad alterum* (p. 81), – ne fait-il pas une même confusion ? Car si du point de vue de l'*esse*, il y a bien une dépendance directe, un rapport direct de la réalité créée à Dieu, du point de vue de notre connaissance, c'est différent. Dieu n'est pas atteint au terme d'une induction, mais d'une démonstration. Donc il ne peut y avoir de rapport direct, il y a toujours un moyen terme. Saint Thomas est très explicite sur ce point. C'est pourquoi « l'analogie transcendantale » ne peut être sur le modèle de l'analogie prédicamentale. On ne peut atteindre Dieu en se servant uniquement de la division de l'être substance-accident, mais en se servant aussi de la division de l'être acte-puissance ; cette division fonde métaphysiquement le principe de causalité. L'analogie

qui exprime les rapports des êtres à Dieu est donc une analogie d'un type plus complexe, présupposant *les deux autres*. Saint Thomas ne cesse de nous le dire lorsqu'il dit que notre connaissance de Dieu implique le *per modum causalitatis*, le *per modum negationis* et le *per modum eminentiae*.

4. L'A. semble n'avoir pas assez distingué non plus les phases de recherche et d'analyse métaphysique de celles du jugement de sagesse : voir la page 88, où l'A. ne discerne pas assez nettement l'analyse métaphysique distinguant divers degrés inégaux d'une perfection commune : (la *ratio entis*) et l'ordre des diverses réalités hiérarchisées par la première : Dieu ; il y a là deux problèmes différents, nettement distingués par saint Thomas (voir, par exemple, I^{a}, q. 5 et q. 6), qui se trouvent comme synthétisés dans ce que l'A. appelle analogie transcendantale. De même, l'A. n'a pas assez distingué en saint Thomas ce qui relevait de recherches philosophiques et ce qui relevait de recherches théologiques. S'il avait mieux distingué l'ordre de notre connaissance de l'ordre du réel, il aurait été obligé de faire de telles distinctions, – ce qui l'aurait amené à distinguer divers types d'analogies correspondant à nos deux manières d'atteindre l'être métaphysique, – et à préciser ensuite ce type complexe d'analogie correspondant à un jugement de sagesse et se fondant sur la participation.

5. En suivant minutieusement les analyses des textes de l'A. – nous pensons très spécialement aux analyses des textes du *De Principiis naturae* (pp. 26-32), du *De ente et essentia* (pp. 33-38), du *Commentaire de la Métaphysique* (pp. 38-41) –, nous sommes frappés de constater la manière dont l'A., malgré son honnêteté indiscutable, malgré une intention d'objectivité souvent affirmée et qu'on ne peut mettre en doute, en arrive à ne plus voir qu'un aspect du problème. Interrogeant ces textes pour voir comment, de fait, « d'un bout à l'autre de l'œuvre de saint Thomas, l'analogie fondamentale de l'être, tout au moins au plan prédicamental », n'est autre pour lui que la théorie qu'Aristote avait élaborée, il ne s'intéresse qu'à ce point de vue et voit tout en fonction de lui. Il semble alors avoir oublié l'autre aspect du problème : pourquoi saint Thomas affirme-t-il très souvent – on en verra aussitôt un exemple bien significatif – deux types d'analogie impliquant deux types d'unité, l'unité proportionnelle et l'unité d'ordre ? L'interrogation objective de l'ensemble de ces textes devrait amener l'auteur à se poser une telle question.

Cela est particulièrement manifeste dans l'interprétation du *Commentaire de la Métaphysique*. L'A., tout en affirmant que « saint Thomas ramène systématiquement l'unité proportionnelle à l'unité par référence à un premier » (p. 39), doit cependant enregistrer qu'au *livre V* (leçon 8, N° 879) on lit que « la proportion ou l'analogie est la forme d'unité qui rapproche des couples de termes pris deux à deux. Or l'unité analogique se présente de deux façons : ou bien, deux choses sont reliées par des rapports différents à un seul et même terme... ou bien, un même rapport réunit deux couples de termes » (pp. 39-40). – Trois autres textes (*livre V*, leç. 12, N° 916 ; *livre VII*, leç. 4, N° 1334, et leç. 1, N°s 1246-59) obligent l'A. à reconnaître que l'analogie prédicamentale de l'être comporte à la fois l'unité par référence à la substance et l'unité de proportion ; mais il ajoute que « l'une est plus fondamentale, l'autre subordonnée puisque l'unité proportionnelle résulte de

l'unité d'odre comme une fonction dialectique de son fondement ontologique » (p. 41) !

Nous voyons bien qu'il n'est pas si facile de prétendre que saint Thomas « ramène systématiquement l'unité proportionnelle à l'unité par référence à un premier » !

Notons encore le passage du *Commentaire de l'Ethique*, que l'A. ne cite qu'en note (p. 41, note 36). Dans ce texte, l'analogie de proportion semble avoir la primauté, tandis que l'analogie de rapport apparaît comme secondaire et extrinsèque. L'A. juge que ce n'est pas dans ce *Commentaire* qu'il faut chercher la pensée de saint Thomas sur l'analogie du bien et de l'être !

6. Nous pourrions faire des remarques analogues à propos des textes cités au Chap. II. – L'analyse de l'A. cherche à démontrer que la doctrine du *De Veritate* est unique en son genre et qu'elle est abandonnée par saint Thomas dans ses œuvres suivantes, dès le *De Potentia* et le *Contra Gentiles*.

Ces analyses de textes sont intéressantes et minutieusement faites, mais demeurent-elles objectives ? Ne sont-elles pas orientées vers un but trop précis? Ces divers textes ne sont-ils pas interprétés comme s'il ne pouvait y avoir, à l'égard du problème considéré, qu'une seule attitude possible, alors que précisément – et c'est là un des caractères essentiels de la pensée de saint Thomas – les préoccupations et les perspectives de ces divers écrits ne sont pas les mêmes ? Le développement de la pensée de saint Thomas ne peut se comprendre unilatéralement, car sa pensé n'est pas une pensée univoque. Ce que saint Thomas recherche dans le *De Veritate* n'est pas ce qu'il recherche dans le *De Potentia* ou le *Contra Gentiles*. Aussi n'est-il pas étonnant que nous soyons devant diverses manières de résoudre des problèmes semblables. Dans le *De Veritate*, sa perspective est plus philosophique et critique (plus réflexive), dans le *De Potentia* elle est plus théologique.

Voyons par exemple la réponse du *De Veritate* au deuxième argument (p. 82) et le parallélisme que l'A. établit avec la réponse du *De Potentia* (p.87). Le *De Veritate* se sert d'un texte des *Topiques* d'Aristote pour rappeler qu'il y a deux sortes de ressemblances, l'une proportionnelle, l'autre directe. La ressemblance proportionnelle possède cet avantage de ne pas avoir de rapport déterminé : c'est pourquoi elle peut s'établir entre le fini et l'infini. Le *De Potentia* répond d'une manière différente : la ressemblance qui existe entre Dieu et les créatures ne repose pas sur la participation d'une forme commune ; ce que Dieu est par essence, les créatures le reçoivent par participation. L'A. conclut que cette participation fonde l'analogie de rapport – comme s'il y avait un rapport direct entre la créature et Dieu –. Nous concédons un rapport direct du point de vue de la dépendance de l'*esse*, mais non un rapport direct du point de vue de la connaissance. Il n'y a pas de ressemblance directe entre la science de l'homme et celle de Dieu, mais il y a une ressemblance proportionnelle qui suppose une certaine raison analogique commune : la *ratio de science*. On a de nouveau l'impression que l'A. ne distingue pas avec assez de netteté ces deux points de vue : celui de la réalité et celui de notre connaissance ; car lorsqu'il s'agit du premier, il y a un rapport direct entre la créature et Dieu, et lorsqu'il s'agit du second, il n'y a plus

de rapport direct, mais une raison analogique. Le *De Potentia* insiste sur le premier aspect, le *De Veritate* sur le second.

Lorsque l'A. prétend que l'adage aristotélicien : *finiti ad infinitum nulla est proportio* est admis dans le *De Veritate* et dans le *Commentaire des Sentences* (p. 84), mais qu'il est ensuite abandonné, ce qui permet de noter « un revirement définitif » (.p 88) dans la pensée de saint Thomas, est-ce tout à fait exact ? – L'adage veut dire : pas de commune mesure entre le fini et l'infini, ce que, je crois, saint Thomas a toujours accepté. Et lorsque dans le *Contra Gentiles* (III, 54, 6°), au dire de l'A., il a l'air de dépasser ce principe, en réalité il ne parle pas d'une proportion entre le fini et l'infini, mais entre la créature et le créateur. N'est-ce pas encore la même distinction que l'A. semble n'avoir pas saisie avec assez de précision ? Car parler du fini et de l'infini n'est pas la même chose que de considérer la créature et Dieu.

7. Enfin, pour terminer, nous nous permettons de souligner certains aspects de la recherche de l'A. qui nous ont particulièrement frappé, et qui nous livrent comme l'esprit de ce travail.

Dès le point de départ de sa recherche, l'A. affirme : « la doctrine de l'analogie est faite de la synthèse de deux thèmes, l'un d'origine aristotélicienne – celui de l'unité d'ordre par référence à un premier –, l'autre de provenance platonicienne, celui de la participation » (p. 23).

N'est-ce pas là l'inspiration profonde de tout ce travail ? Si nous disions à l'A. qu'une telle affirmation nous semble toute gratuite, il s'insurgerait sans doute et prétendrait que c'est là le fruit de toutes ses recherches, qu'il ne s'agit donc nullement d'une affirmation a priori. Mais alors pourquoi l'énoncer en tête de ce premier chapitre comme une affirmation première ?... De plus, une telle affirmation est-elle exacte ? La théorie de l'analogie peut-elle être la synthèse de deux thèmes aussi divers ? Peut-on parler de synthèse lorsqu'il s'agit de thèmes qui se situent à des niveaux si différents, car l'unité d'ordre par référence à un premier – thème d'origine aristotélicienne – relève directement d'un certain type d'analyse des diverses déterminations de « ce qui est », tandis que le thème de la participation, tel que l'A. le présente ici, relève d'un certain jugement de sagesse. Le premier est au niveau de l'analyse métaphysique distinguant, en « ce qui est », substance et accident, le second est au niveau du jugement de sagesse précisant la relation de l'être créé à Dieu.

Ne serait-il pas plus exact de dire que la doctrine de l'analogie se situe de fait à des niveaux divers ? En premier lieu, fondamentalement, au niveau de l'analogie de l'être substance et accident, en dernier lieu et d'une façon ultime, au niveau des rapports entre les réalités créées et Dieu. Il faudrait se demander ensuite si, entre ces deux types d'analogie, il n'y en a pas un autre. Le problème se pose alors d'une manière toute différente.

Parler de synthèse de deux thèmes, n'est-ce pas exclure dès le point de départ tout autre aspect de l'analogie? Par là ne retombe-t-on pas nécessairement dans une certaine conception univoque de l'analogie ? Car le second thème est conçu comme venant enrichir et compléter le premier, comme si le premier était imparfait et n'exprimait que l'aspect fondamental, générique, du problème, l'autre, l'aspect de la différence spécifique. Ne faudrait-il pas

être plus attentif au fait que le thème premier (l'unité d'ordre par référence à un premier) est en réalité traité explicitement dans des écrits philosophiques, tandis que le thème second (la participation) apparaît surtout dans les grandes œuvres théologiques ? Il y a là un indice qui doit nous inviter à la réflexion. Car si la première démarche du métaphysicien est d'analyser l'être, celle du théologien est de chercher comment Dieu existe et vit, et, dans la lumière de Dieu, de juger les êtres créés. L'analogie ne peut être la même au niveau de l'analyse de ce-qui-est et au niveau du jugement de sagesse du théologien. Confondre ces deux niveaux est source de beaucoup d'autres confusions. D'autre part, à la fin du Chap. III, l'A. conclut : « la structure de l'analogie et celle de la participation sont rigoureusement parallèles, elles se correspondent comme l'aspect conceptuel et l'aspect réel de l'unité de l'être » (p. 114). Ici, la participation est affirmée comme une structure parallèle à l'analogie, l'aspect réel dont l'analogie sera l'aspect conceptuel... Si on veut coordonner ces deux affirmations concernant les rapports de l'analogie et de la participation, on en arrive à se demander si l'A. n'a pas une vue dialectique de l'analogie, ce qui l'empêche d'en saisir la véritable diversité.

Si la perspective de l'A. à l'égard de l'analogie est avant tout une perspective dialectique, il n'est plus étonnant de constater que le problème principal est celui de l'un et du multiple. Il est en effet manifeste que c'est ce problème de l'unité de l'analogie qui a le plus impressionné l'A. On a même souvent l'impression que, pour lui, le problème de l'analogie se ramène à celui de l'unité ; son souci dominant est de voir comment la multiplicité analogique peut être unifiée. Or la multiplicité analogique, en dernier lieu, ne peut être unifiée que par référence à un Premier. Donc, si l'unité de l'analogie est avant tout unité d'ordre et si, d'autre part, on ne distingue plus avec assez de netteté les problèmes de l'analogie et ceux de l'unité de l'analogie, on en arrive à ne plus considérer l'analogie qu'en fonction de son ordre vers un premier. Cela est logique, et on oublie que l'analogie, comme telle, peut exister sans cet ordre vers un premier (voir : pp. 29, 30 ; 60, 61, 62 ; 81 ; 114).

Enfin, ce jugement de valeur de l'A. : « l'intuition métaphysique essentielle de saint Thomas est celle qui s'exprime dans la vue des degrés d'être » (p. 104). – « La métaphysique de saint Thomas est celle des degrés d'être » (pp. 35-36, 158, 164), est sans doute la grande « intuition » de l'A., celle qui commande toute sa recherche. Pour lui, la préoccupation métaphysique primordiale semble bien être celle de l'unité et de la diversité des êtres (p. 65). Un tel jugement est-il exact lorsqu'il s'agit de la métaphysique de saint Thomas ? – Nous ne pensons pas que la métaphysique de saint Thomas repose sur une intuition essentielle, mais sur l'expérience et l'induction ; ce que l'A. semble du reste reconnaître quand il oppose la métaphysique de Cajetan à celle de saint Thomas (p. 159).

Pour saint Thomas, ce qui est connu en premier lieu, c'est l'être et non les degrés d'être. Les degrés d'être sont le point de départ de la *IV^a via*, donc d'*une* voie, et non l'unique, pour découvrir l'Etre premier. Ces degrés d'être n'apparaissent pas comme le problème principal de la métaphysique. Saint Thomas, dans son *Commentaire de la Métaphysique*, n'hésite pas à reprendre à son compte l'affirmation du Philosophe : *principalis consideratio metaphysicae*

est substantia..., et la découverte de l'acte et de la puissance est l'autre grande considération. Ces deux considérations semblent bien précéder celle des degrés de l'être, qui est un problème second, bien qu'essentiel : le problème de l'un et du multiple au niveau de l'être. Evidemment, saint Thomas dit cela en commentant Aristote. On pourrait alors opposer, comme on l'a fait, saint Thomas commentateur d'Aristote à saint Thomas auteur de grandes œuvres personnelles. Mais n'oublions pas que dans ses grandes œuvres personnelles, il ne fait pas œuvre de métaphysicien mais de théologien. L'ordre du problème n'est plus le même. Saint Thomas le déclare lui-même, car le théologien, partant de l'adhésion de foi surnaturelle au mystère de Dieu qui se révèle, recherche le *quomodo sit* ou le *quomodo non sit ;* le *quid sit* du mystère de Dieu ne lui sera révélé que dans la vision béatifique. Sa recherche est donc autour du *quomodo sit vel quomodo non sit.* C'est une recherche beaucoup plus existentielle, car la première chose qu'il sait de Dieu, c'est son existence – et il essaie de déterminer sa manière d'exister et de vivre. Sa recherche est une recherche de sagesse dans la lumière de la Cause première et ultime de tout ce-qui-est. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans une recherche théologique, le problème de la participation apparaisse comme central, ainsi que la vue des degrés de l'être. Mais ne confondons pas la recherche du théologien avec celle du métaphysicien ! Ce dernier, partant de l'expérience et non plus de l'adhésion de foi, doit accepter des démarches inductives beaucoup plus analytiques. Ne considérons pas la *Somme* comme un traité de métaphysique ; elle implique certes une métaphysique, mais qui doit, pour qu'on puisse parler de métaphysique, être entièrement redécouverte et réorganisée ; autrement on est en présence d'éléments de métaphysique utilisés par le théologien selon son ordre propre. C'est pourquoi, avant d'opposer saint Thomas commentateur d'Aristote à saint Thomas considéré dans ses grandes œuvres personnelles, il faudrait redécouvrir la métaphysique de saint Thomas théologien, préciser l'ordre de cette métaphysique... enfin se demander si les principes propres de cette métaphysique sont différents de ceux de la métaphysique d'Aristote. Car on ne peut comparer et opposer directement une métaphysique et une *Doctrina sacra*. Elles ne se situent pas au même niveau de recherche.

Nous nous excusons de la longueur de ces remarques, mais il nous a semblé plus intéressant d'entrer dans le vif du sujet et d'établir comme une *question disputée* sur une matière aussi importante. En présence d'une thèse si bien présentée, avec tant d'arguments, il semblait difficile d'agir autrement, – du moins si l'on n'est pas convaincu.